

Antropología de la interacción entre mitos y logos a propósito de la fenomenología del acontecimiento religioso en el hombre contemporáneo

LLUIS DUCH*

Recepción: 20/07/05

Aprobación: Debido a la trayectoria del autor este artículo no ha precisado de dictaminación.

RESUMEN

En el presente artículo se desarrollan fundamentalmente dos cuestiones, a saber, la relación entre el mito y el logos. El desarrollo de esta primera cuestión ha tomado como pretexto la hermenéutica del libreto del texto titulado “El mancebo dorado”, del autor judío Schönberg. La segunda cuestión, toca resortes fundamentales y originarios del fenómeno religioso. Se hace la distinción precisa entre el concepto de religión y lo religioso. A manera de conclusión se presenta una exposición reflexiva acerca de fenómenos actuales tales como la desafiliación cultural y los fundamentalismos, estos últimos pueden entenderse también como el resultado de una hiperafiliación religiosa.

Palabras clave: Mito, logos, religión, lo religioso, fundamentalismo.

* Originario de Barcelona (1936). Doctor en Antropología y Teología por la Universidad de Tübingen (1968-1973; alumno del Prof. Max Seckler). Realizó estudios postdoctorales en las Universidades de Münster/W. (1978-1980; alumno del Prof. Hans Blumenberg) y Munich (1982-1983; alumno del Prof. Eugen Biser). Ha sido profesor invitado de la Universidad Autónoma de Barcelona, ha impartido cursos y conferencias en distintos lugares del mundo. Su obra consta de alrededor de 40 libros, entre los que pueden mencionarse, *Antropología de la religión*, Herder (2001); *Mito, interpretación y cultura*, Herder (1999); *Religión*, Bruño (1980). e-mail: lduch@abmontserrat.es

ABSTRACT

This article develops two questions fundamentally, the relations between myth and logos. The development in the first question takes like pretext the hermeneutic from the libretto of “El mancebo dorado” (“the golden swain”) textbook by the Jewish author Schönberg. The second question refers fundamental points about the religious phenomenon to make the specific distinction between the concept religion and the religious. Finally we will show a reflective account about actual phenomenon like give up cultural and the fundamentalism, these last can be understood also like the result of a religious hiper-affiliation.

Key Words: Myth, logos, religion, fundamentalism.

En el presente trabajo trataremos un tema que posee una enorme complejidad y que puede ser abordado desde distintos ángulos, es menester traer a la memoria una pequeña lectura respecto al estudio del mito, haciendo hincapié en algunos estudios, digamos, actuales, que sin prorroga han revolucionado esta palabra. El mito, lo mítico, despierta la claridad, en la actualidad también despierta un enorme interés en todas las ciencias humanas, porque lo mítico es algo irrenunciable y, por lo tanto, que siempre se encuentra en la existencia humana, sea cual sea el lugar de donde vengamos.

El mito no es lo contrario de la razón, sino que es otra manera, otra disposición del ser humano para llevar a cabo el ejercicio de la razón. Podríamos decir que lo mítico es el otro de la razón, pero no necesariamente el lado nocturno, o que tendría que expresar aspectos rechazados. Puede interpretarse como otra perspectiva, el ser humano es un ser transversal, cuya presencia en el mundo se manifiesta a través de una enorme cantidad de expresividades; coincidentemente, cuando se suprime o se margina un tipo de expresividad —el mito por ejemplo—, pueden reducirse todas las expresividades a un sólo modelo, —el modelo lógico por ejemplo—; entonces, se le extirpa al hombre dicha transversalidad en sus posibilidades que es absolutamente necesaria para la existencia.

Haremos esta exposición a partir del libretto de la opera de Schönberg, “El mancebo dorado” que nos recuerda que fue ante todo un gran músico, un gran pintor y un excelente escritor. El mito de El mancebo dorado constaba de tres actos, pero el autor sólo pudo

musicalizar los dos primeros, además, compuso el final de su opera en las calles de Barcelona.

La entrada en un nuevo milenio siempre ha sido una historia unida a lo espectacular que nos obliga a formular una serie de juicios respecto al siglo que ha transcurrido, en este caso también del milenio que ha transcurrido, a lo que se avecina y a lo que está sucediendo, evidentemente, en esa congregación, entre la crítica nostálgica y la cuestión de la palabra, la situación de la palabra es uno de los aspectos más importantes, que no podemos rehuir, evidentemente existimos, o para decirlo de manera más contundente: al margen de la palabra no hay existencia humana, y recuerden que para nosotros la palabra es otro punto de las expresividades del ser humano. Lo ético también es una palabra, lo que pasa es que la palabra es polifacética y de ahí la necesidad del mito humano.

Por tanto, como decíamos, para exponer esa relación actual entre lo mítico y lo lógico, referiremos al libreto de Schönberg (1874-1951) quien desgraciadamente no pudo ver representada su obra, porque su destino fue como el de tantos judíos que perecieron en los campos de exterminio, o que tuvieron que emigrar, descentralizarse y padecer todas esos sucesos tan dolorosos, aunque, por desgracia, tan frecuentes en la historia de la humanidad.

Tan sólo nos permitimos apuntar un par de ideas sobre los sonidos. La primera, que en 1934 designaban a la música de Schönberg como la más grande dentro de los sonidos, la pureza y la rectitud con las que siempre se entregó a la exigencia de la cosa musical han dejado su influencia, la seriedad, la riqueza y la integridad que suscitan más bien rencores, pues exige del oyente una espontánea colaboración. También, el movimiento interno de su música, le atribuye una praxis, en lugar de una mera contemplación, es una primacía de lo ético sobre lo estético. Schönberg en alguna de sus cartas lo dice explícitamente en una palabra: no adornar, él no compone música para adornar, si no para des-velar la verdad. En 1980 un compositor catalán, un schönbergiano perdido afirmaba que Schönberg es posiblemente él más grande de los compositores.

Schönberg suscita más respeto que afecto, la admiración de sus discípulos por él fue ilimitada, incluso incontrolada, en ocasiones la oposición bajo pseudónimo hacia lo que él representaba, acabó en nómenos excesivos, esta figura de profeta reverenciada pero temido,

¿quiso realmente tenerla?, ¿es responsable de ella? La frivolidad de su personalidad desgarrada contra el conservadurismo y la aventura confundió completamente las cartas de este juego ya bastante difícil por él mismo.

Es interesante contextualizar, aunque sea de manera somera, la figura de Arnold Schönberg en su momento histórico, mismo que será causante de la presente visión al respecto del logos y los mitos. Es nuestra situación la que nos permite emitir un juicio, formular los criterios para llevar a cabo cualquier tipo de juicio acerca del aporte de Schönberg al arte.

Los textos jamás son independientes de los contextos. La Europa del último tercio del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX constituyó el hábitat peculiar donde el compositor se relacionó con la realidad de su entorno.

En 1912, Kandinsky, pintor de profesión y un gran amigo del compositor, escribió lo siguiente:

Schönberg presintió claramente que la libertad total es un medio necesario y vivir enclavado en el arte nunca puede ser una experiencia absoluta, a cada época le corresponde una medida determinada de esta libertad, y la forma más genial no será capaz de saltar esos números, pero esa determinada medida de libertad se entiende, parece agotada y de hecho se agotó, también Schönberg intenta agotar esta libertad y en el camino hacia la necesidad interior ya ha descubierto verdaderas minas de la nueva belleza. La música de Schönberg nos introduce en un nuevo terreno en el que las vivencias musicales no son acústicas, sino puramente aludidas.

Aquí acaba la intervención de Kandinsky y empieza la música del siglo. La obra está situada en un contexto muy definido, el trasfondo de la obra es austero, concretamente Viena. Hay que recordar que Austria representa la gran contraposición, en todos los ámbitos a los que podríamos llamar la Alemania protestante. En España, por ejemplo, la gente puede creer o no creer, pero la visión del mundo es católica, mientras que en Prusia la visión es protestante en cualquier sentido. Esto significa una diferencia antropológica muy importante, porque la visión católica tiene un trasfondo referido, aunque sea llamado el pecado original, es más bien optimista, es decir, el ser humano es un ser caído que nunca ha caído, porque existe una posibilidad de

un camino de ser humano hacia la resignación y la redención. En cambio, la visión protestante es plenamente agustiniana por que sin duda alguna, sobre todo Calvino y en menor medida Lutero fueron los grandes intérpretes de San Agustín, hecho que involucra una postura que parte de la cuestión de la masa y la máquina, de considerar al hombre como un ser pervertido desde las mismas raíces. Entonces todas las intervenciones deben ser externas, hecho conocido como el famoso externicismo teológico. En cambio, en el catolicismo, la visión del mundo es más rutinaria, mediterránea, por eso se convierte en el barroco. Se da la primacía a un concepto y por tanto se despliegan los sentimientos.

Poniendo de manifiesto que la Viena en la que se encontraba Schönberg, los criterios formativos y las palabras habían entrado en crisis y lo primero que entró en crisis fue la cultura católica de Horacio que afirmaba que las palabras encarnaban y luego se manifestaban. La segunda fuerza formativa para el autor fue que a partir del siglo XVIII hubo autorización, por parte de la burguesía de la cultura y de la gracia, para sublimar y crear unos entornos a sus huestes económicos e industriales, sobre los que se consideraba no protegían nada. Finalmente, cabe considerar como elemento importante el retorno al arte como instituto de religión y fuente de justificación de los hombres ya anunciada por Hegel en los años iniciales del siglo XIX. Hasta ahí llevamos tres aspectos de este marco en ruptura que se manifiestan. Podría decirse que desde la muerte de Nietzsche en 1900, hasta nuestros días, para reducirlo en una frase, lo que realmente se conmueve y se desmorona es aquello que llamamos la identidad.

Luego intervine un factor decisivo, la Primera Guerra Mundial, no vamos a ahondar en su significación pero, desde un punto de vista ideológico, es mucho más importante que la Segunda Guerra Mundial, aunque a nivel de discusión y de sufrimiento, no hay comparación, la primera se caracterizó por el uso de trincheras y la participación de las poblaciones civiles en las contiendas. Sin duda, la Segunda Guerra Mundial tuvo un costo mayor en sufrimiento, hubo más muertes e incluso formas de violencia, como los campos de exterminio. Desde un punto de vista ideológico, esta Primera Guerra Mundial tuvo una consecuencia importante, porque significa la transformación de la civis europea, es decir, la cultura de Europa, en punto mundial de referencia, fenómeno que experimentan artistas como Schönberg en la música.

Schönberg enfrenta un final del mundo escenificado y presentado a través de palabras éticas, estéticas, etc., con todo el fanatismo que se suscitó en esa época. Las antiguas palabras de la religión, del derecho, de los campos estéticos, de la convivencia social y el sentido, en definitiva de la existencia humana, se habían vaciado en contenido y eran significantes que no referían nada, es decir, se habían convertido en significantes vacíos. La significación de la Primera Guerra Mundial se volvió el mito de Europa, para distinguir entre la Europa nórdica y la Europa típicamente prusiana.

Mucho tiempo después como consecuencia de la gran guerra todos los europeos perdieron su mundo. En una carta de Schönberg a Kandinsky fechada el 20 de abril de 1923 en Viena puede leerse:

Lo que me vi obligado a comprender durante este último año, lo he comprendido finalmente y nunca volverá a olvidarlo, esto es, que no soy un Alemán, un europeo, quizás apenas un ser humano; al menos los europeos que defienden los peores, a los peores de su raza, antes que a mí, porque soy judío.

Recuerden que Justa Power también decía que el protagonista sufrió intensamente la fuerza y la descalificación antisemita y decía: para los Alemanes es un espíritu, para los austriacos un checo y para todos, soy un judío. Este clima, diríamos, de persecución patenta más este momento, la importancia muy grande para colocar el juicio sobre el mitos y el logos, ahora dentro de la cuestión del libreto.

Hay una carta de Schönberg a un colega escrita en 1912 que parece importante para ver lo que pretende el autor de *El mancebo dorado* en su composición; el documento describe lo siguiente:

Hace algún tiempo que quiero escribir un oratorio que tendría como contenido, ¿cómo el hombre de hoy que ha pasado por el materialismo, el socialismo, el anarquismo que da preeminencia a la materia, ha conservado, sin embargo, dentro de sí un pequeño resto de la antigua fe, alguna forma de superstición, cómo este hombre moderno disfruta con Dios y así consigue encontrar a Dios y colocarse en la ruta de lo religioso? Aprende a dejar esta metamorfosis no debe producirla una acción, golpes del destino o ni siquiera una historia de amor, o al menos debería permanecer en segundo cuadro dando algún estímulo a lo sumo. Y ante

todo, la manera de amar, la forma de pensar, la forma de expresarse del hombre de hoy, debería de estar ahí, deberían calmarse los problemas que los acusan, pues los que disfrutaban con Dios en la Biblia se expresan también como hombres de su tiempo de sus circunstancias, se atienen a su nivel social y espiritual, por eso son vigorosos artísticamente, pero imposibles de componer para un músico de hoy que cumpla con su deber. Primeramente tengo la intención de clasificar guiones, ahora ya no me creo capaz de ello, después pensé en adaptar el combate, finalmente decidí partir de una verdadera religiosidad y proyecté adaptar el capítulo final de la escena de Balzac.

Entonces Schönberg se vio obligado a escribir él mismo su libreto que tiene algún precedente en trabajos literarios de él mismo, un pequeño oratorio llamado *Del camino bíblico*, novela concebida entre 1922-1923. En la obra hay otro referente importante, debemos apuntar que se trata del segundo coro del opus 27 titulado, “Tú puedes, tú tienes” y en un fragmento de éste dice:

Tú no te harás ninguna imagen, porque toda imagen confina, limita abarca lo que tendría que permanecer sin límites inimaginable, toda imagen exige un nombre que sólo puede llevarlo lo que es pequeño, no sacrificarás lo que es ilimitado a lo que es pequeño, tú hazle creer en el espíritu directamente sin noción.

Lo dicho, nos muestra la posibilidad de que escribiera el libreto que involucrara al mitos y al logos, o de que le pareciera a Schönberg como algo posible y lógico de adaptar, por eso decidió escribir su libro, empezó a trabajarlo el 17 de julio de 1930 y al final del segundo acto, únicamente de parajes musicales, está fechado en Barcelona, el 10 de marzo de 1932. El compositor, nunca vio presentada su obra.

Sin embargo, en este libreto, Schönberg quiere expresar de manera poética los aspectos más destacados de su visión de mundo, de su espiritualidad, pues como afirma, por lo general los autores de ópera no se mostraban especialmente entusiasmados por esto, simplemente exponían su drama personal. En una carta el autor expresa algunos aspectos que nos pueden acercar al por qué del libreto que trata aquella parte del relato del éxodo cuando hay una enfrentamiento del logos con el mito en la anécdota del becerro de oro:

Los dioses serán a nosotros y nosotros a ellos... y el papa entusiasmado orgiásticamente canta... dioses imágenes de nuestros dotes, dioses señores de nuestros sentidos, vuestra visibilidad... garantiza nuestra seguridad, vuestros límites y vuestra mensurabilidad no nos exigen lo que es inaccesible a nuestros sentidos dioses cercanos a nuestro sentir... tan plásticos, dioses comprendidos cómodamente por nosotros.

Y enseguida suceden las escenas del libreto que representan las actitudes de adoración adoptadas por el pueblo judío ante el becerro de oro, de acuerdo con la narración que hace Schönberg de esta escena puede decirse que se trata de una especie de paso orgiástico del logos al mitos, es decir, el camino inverso al que pretendió recorrer Moisés, las expresiones de euforia incontroladas sin ningún tipo de referencia crítica, el pretendido retorno a la naturaleza cruda, a la etapa pre-cultural del ser humano, por ejemplo a la desnudez y la etapa previa de salvajismo, éstas últimas características aparecen como indicadores de la condición distancia entre el dios totalmente ético y el hombre asentado en una cotidianidad donde la habilidad le resulta disponible e incluso manipulable. De la misma manera en que Moisés pretendía llevar a cabo el paso de los mitos (la imagen) a los logos (al pensamiento puro, a la ley del pensamiento puro) casi a-verbal y sin necesidad de mediaciones. En sentido contrario, ante la angustia, Aarón se inclina con decisión por el retorno al ámbito acogedor de las imágenes disponibles, las cuales se constituyen la transposición de los deseos, los miedos, los sueños despiertos del ser humano, el medio a la exterioridad y a la ambigüedad de la vida cotidiana, ante la indisponibilidad de la ley del pensamiento propuesto por Moisés absolutamente irrepresentable, carente de cualquier forma de referencia cardinal o ubicación de las expresividades humanas. Aarón con la mejor voluntad del mundo se litiga con la plena inmersión del pueblo en su imaginario colectivo hecho de imágenes familiares cordiales y manipuladas. Moisés pretende que Arón sea el intermediario entre la esencia de Dios y el pueblo al margen, incluso, de las fiestas maravillosas en las que participaba Arón, quien se orienta hacia Dios y su esencia a partir de las posibilidades lingüísticas inexpresivas del pueblo, el camino del pueblo hacia Dios es la misma imagen de Dios, el camino ya es de alguna manera la vida, finalmente la misma imagen acaba siendo asimilada a Dios en la

narración del Mancebo dorado.

Después de la desaparición de Moisés el pueblo de Israel experimenta una alegría incontenible y orgiástica, termina la censura de las imágenes, la gente cede a la visualización, como medio de salvación y acercamiento a Dios. En esta esfera Aarón da un paso adelante, ya no se jacta de la esencia de Dios, ni de su imagen, sino participa en la celebración del mismo ser humano, la ausencia de la divinidad así como la desaparición de Moisés dan lugar a la verificación del mismo hombre.

En la tercera escena del segundo acto Aarón dice a Moisés:

Esta imagen testimonia que en todo lo que es, vive un dios inmutable, con un principio que es la materia, el oro que habéis tocado, que habéis hecho visible, mutable, manchable, como toda cosa secundaria, es la forma que le habéis dado. Adoraos a vosotros mismos en este circo.

Aquí utiliza un símbolo que quiere decir imagen. Aarón, mediante su toma de posición, pretende estabilizar la distancia tremenda que existe entre su dios y el de él, de la misma manera que Moisés a partir de su pensamiento puro, había pretendido lo mismo. En realidad, ambas pretensiones testifican que desde lo humano, a pesar de su supuesta irreconciliación negativa, musicalmente están auto-referidas, imagen-concepto, e imagen-pensamiento puro, se complementan, porque Moisés finalmente baja hacia lo mundano.

En la escena cuatro del acto segundo se dice: “cuando volví cegado por la ira, por la desesperación, exclama, ¡desaparece tu imagen de impotencia, encuentras en una imagen de un animal lo que es iluminado!”, a continuación el coro canta una orientación: “Todo pasa, toda alegría, toda esperanza ha huido. Nuestro Dios se ha coronado de nuevo invisible. Ahora todo es sombrío y sin luz, huyamos lejos del Todopoderoso”.

La nueva afirmación de la invisibilidad de Dios, el reino del logos, sin ningún tipo de tangibilidad, el mito implica que Moisés desea imponer de nuevo la irrepresentabilidad de la presencia divina, hecho que resulta no sólo inaceptable, sino imposible, porque no considera que el ser humano para instalarse de manera significativa en su mundo necesita, además de palabras, de imágenes provocadoras

y ciertas claustraciones.

En la escena cinco del segundo acto hay un diálogo entre Moisés y Aarón a propósito del incidente del becerro de oro, donde el primero, después de quejarse amargamente por la sustitución de la idea inanimada de Dios por una imagen, aventura la presencia de los dioses, eso no es ninguna imagen, ningún mirar, eso es la ley, es el tren que se va.

Moisés dice a Aarón: “dime, ¿puede ser que el incorruptible se encuentre en el lenguaje de tu boca que es corruptible, como estas tablas?”

Aarón ante esta provocación, responde:

Ningún pueblo puede creer lo que no ve, pero el pueblo puede sólo comprender lo que le resulta fácil, pero debe estar cerca de comprender aquella parte de la imagen que le expresa la parte comprensible del pensamiento, por tanto tanto comprensible al pueblo y a la manera que le es adecuada.

En un acto de desesperación Moisés rompe las tablas que había recibido de dios en la cumbre del Sinaí, porque finalmente ha comprendido que también son meras imágenes.

El segundo acto acaba con la segunda invocación de Moisés llena de desesperación:

Dios irrepresentable, pensamiento inexpresable, equivoco, tal vez permites esta interpretación, puede Aarón, mi boca hacerse de esta imagen. Me he hecho una imagen falsa o poseo una imagen, he sido derrotado, todo lo que pensé era locura y no podía, no había, tú palabra que me faltas.

No hay duda de que al dios de Moisés se define por su absoluta inaccesibilidad al pensamiento prefabricado, a la expresión conceptual, o a cualquier imagen, su verdad es ontológica, como la lógica de las matemáticas. Él es el que es, cualquier esfuerzo para representarlo, sólo es una vara doblada. Ambos hermanos, tal vez enemigos, son inseparables en su radical diferencia. En efecto, por un lado, la palabra de Aarón es incapaz de conciliarse con el dios irrepresentable de Moisés que puede representarse por vibración de las imágenes de algo, justamente esta recíproca impotencia, este

perderse de una dimensión a la otra constituye la raíz más profunda de ambos. Después de las palabras finales de Moisés, anotadas en la escena cinco, Schönberg subraya que Moisés se siente desesperado. Así acaba la opera en los actos que el autor judío musicalizó.

En esta opera la música es importante para subrayar y sugerir, a partir de la contraposición de los dos hermanos enemigos, una representación de esa batalla eterna entre lo lógico y lo mítico. La agencia cambiaría si continuásemos esta exposición hacia una perspectiva política para exponer la relación entre idolatría e iconoclasía, o si la imagen tiene la posibilidad de transformarse en ídolo o en icono.

II

La definición de religión es un poco espinosa, porque encontramos que los seres humanos tenemos la imperiosa necesidad de definir, pero al propio tiempo, definir bajo la influencia de lo religioso, de deshacernos de las noticias, porque la definición es una acotación, una limitación, y por lo tanto, un problema que no puede pasar por alto la contraposición entre idolatría e iconoclasía, necesitamos de las imágenes, que nos dictan la ocasión de pertenecer al mundo. Podemos decir, la imagen puede ser un icono o puede ser un ídolo, la imagen se vuelve ídolo cuando su trayecto hermenéutico se concluye y por tanto se convierte en algo cerrado, por contraste, una imagen es icono cuando es un trampolín, cuando representa lo que verdaderamente está diciendo remisión a, es decir, cuando remite a algo más. O si quieren decirlo en otras palabras, el ser humano es como el ser de la pregunta, lo que ha sabido del icono es responder las preguntas a través de nuevas preguntas, pero en fin la pregunta como respuesta, porque aquí es donde se encuentra la peculiaridad del ser humano, que es posible que sea un ser que no tenga o que no debería tener finados los trayectos.

Este es el problema de la religión, necesitamos de las definiciones, pero al corto tiempo, las definiciones pueden ser una gran trampa, sobre todo cuando articulan sistemas dogmáticos que no permiten que el ser humano se recontextualice, que ponga a la humanidad en este esquema de preguntas y respuestas, sobre todo de respuestas a las cuestiones de la vida a partir de los contextos variables, nobles, flexibles.

Después, cuando se habla de religión, creemos que es muy

importante hacer la distinción entre lo religioso y las religiones, entre lo mítico y los mitos, entre lo utópico y la utopía como genero literario, es decir, siempre es muy importante distinguir, al menos pedagógicamente, lo que une a lo estructural con lo histórico, es evidente que lo estructural se presenta mediante formas históricas, pero ese es un periodo en el cual el ser humano no tiene posibilidad extra-cultural porque su capacidad simbólica y mítica siempre se articulan en un aquí y en un ahora concretos, históricamente, culturalmente, etc. De ahí, esa disparidad que existe en lo más profundo del ser humano, entre una constitución que quiere definiciones, al tiempo que busca trascendencia.

La definición es la estabilización de los puntos del trayecto, representa la culminación hermenéutica; en la definición, las interpretaciones acaban el deseo y se fija a todos sin tener en cuenta que en el contexto, las biografías de las personas quedan expresamente en la moral. La moral siempre es una secuencia, porque los seres humanos no podemos prescindir de nuestra situación, siempre estamos iguales y además no es una situación estática, sino la cuestión histórica, dinámica, flexible con trayectos hacia delante, con trayectos regresivos. El ser humano, como decía García Barca, es indefinición, pero nos definimos en cada momento a partir de cómo resolvemos en cada momento la ambigüedad, en definitiva consiste en no tener respuestas a priori.

Justamente a causa de nuestra radical finitud, es decir, a que somos seres deficientes, debemos sufrir, y aquí la función de las representaciones, las representaciones son artefactos para llenar vacíos que tenemos a nuestro alrededor, estos huecos vacíos los velamos con representaciones y de alguna manera hacen presente lo ausente, lo invisible. Toda esta dinámica de hacer presente lo ausente es posible porque el ser humano desea alcanzar la llama de la patria de la identidad. La patria es el ámbito en el que llama una misión, porque su culminación tiene un sentido muy cercano al hogar.

Lo religioso tiene un carácter espiritual, y aquí interviene otra cuestión importante, pero a la que sólo nos referiremos de manera cultural: lo religioso es algo estructural. A finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII se instaló la llamada crítica clásica de la religión con hombres tan importantes como Marx, Feuerbach, Nietzsche, Freud, etc. Entre los pensadores de la sospecha, de alguna manera se plantea la gran cuestión: lo religioso es algo simplemente histórico, cultural, o estructural. Es aquí donde creemos se encuentra

la gran cuestión en relación con la religión. ¿Históricamente será superado o bien es algo estructural? Recordamos que en los diarios que corresponden a los años setenta, apareció una anotación de una extraordinaria importancia, vamos a los sesenta, a la alcurnia de los movimientos hippie. Lo que estaba en crisis no era lo religioso, sino los cristianos, es decir, la articulación histórico-cultural de la redención, pero lo religioso continuaba presente, articulándose y desarticulándose, entonces interviene una cuestión que debió ser abordada, ¿por qué el ser humano siempre es un posible ojo de vida?, esto es importante porque no estamos afirmando una necesidad determinista, sin embargo, todo esto tendría que discutirse y tratarse con mucha finura, porque aquí lo vemos de fronteras muy flexibles y se superponen las unas a las otras. Ayuda a entender, el ser humano es siempre un posible ojo de los dioses, porque el ser humano no puede prescindir, no puede superar la contingencia, porque es algo consustancial. O si se quiere decir de otra manera, el ser humano experimenta en aquello un ser deficiente, siempre puede buscar representaciones, en este sentido, quiere llenar vacíos, buscar trampolines, simbolizaciones, buscar configuraciones de lo posible, sea cual sea la situación que se encuentre, en la cultura en la que se encuentre.

Aquí hay un mito especialmente importante, el del paraíso perdido. Es uno de los más importantes porque expresa, de una manera muy gráfica, esa situación de deficiencia en el sentido de que nos falta algo o que nos falta mucho o que nos falta todo, es un mito que expresa la condición humana, y expresa la situación de ese posible homo religiosus en cuanto deseo, el mito del paraíso perdido, para nosotros, sólo puede existir en nosotros como conciencia de la pérdida del paraíso, y como anhelo de paraíso buscado, pero jamás como paraíso encontrado. Es decir, un sistema político o religioso dice ya llegamos, ya estamos al final de la historia, las historias continúan, y por consiguiente, ese mito del paraíso perdido continúa siendo paraíso perdido y un paraíso buscado, pero no un paraíso encontrado.

La cuestión del deseo es importante, porque lo simbólico y lo mítico son motores importantes del deseo, el ser humano es un ser deseando. Creo que el deseo, no puede ser colmado, porque el deseo colmado ya no lo es más, es decir, los deseos que instalan los medios de comunicación, bagajes, perfumes todo eso, puede ser colmados, eso es propaganda, y al propio tiempo, producen una enorme insatisfacción,

porque jamás se va a alcanzar todo lo que esos medios proponen.

Para retomar el tema de la religión, cabe tomar en cuenta todos estos puntos que hemos mencionado, desarrollándolos de manera breve porque los contextos son prioritarios a los textos, en tanto determinan la dirección y la fisonomía que tendrán esos mismos. Ahora bien, cuando se pretende cerrar los textos en un ámbito ya predeterminado es cuando surge el agotamiento. En uno de los sermones de Kierkegaard dice que somos los contemporáneos de Cristo, o Cristo es contemporáneo nuestro. Estas dos expresiones manifiestan dos actitudes casi medianamente opuestas. Unos con la posición, digamos, progresista y otros con la posición reaccionaria. Es aquí donde surge la relación con la cuestión de la verdad.

De hecho, uno de los grandes investigadores del mito en la segunda mitad del siglo XX es Kurt Hübner que con su libro, *La verdad del mito* provocó una revolución científica en el sentido de las ciencias duras porque el autor proviene del medio de la física cuántica. Presenta esa situación de continua implicación de lenguajes, por tanto de perspectivas y sobre todo de continuidad, es decir, en el ser humano no puede enmarcarse en puntos finales, puntos canónicos que sean indestructibles, que puedan ser puestos en oposición.

El mérito del libro de Hübner radica en que no se mueve entre especulaciones suaves, es un libro de un epistemólogo, de un físico teórico que ha pasado por la física teórica y que no renuncia nunca, no es un converso, más bien quiere significar que lo duro también contiene a lo antiguo. Lo que procura es una razón transversal que tiene en contra diversas lógicas, diversas formas argumentativas, pero no desgajadas, son aspectos complementarios en condición y por eso tenemos la necesidad de muchos lenguajes, el ser humano es la coincidencia de la unión de lo espiritual con lo material.

III

Puede decirse que desde el siglo XVIII los sistemas sociales, así como los sistemas eclesiásticos sufrieron una progresiva transformación terminológica, algo que en nuestro tiempo ya no acontece, y es que en los siglos XVIII y XIX e incluso en algunas décadas del siglo XX, Dios tenía un lugar social. ¿Por qué un lugar social?, porque en el fondo

se instituye como gran intimador del orden, aquí hay una cuestión muy importante en la primera década de la cultura occidental, que es el momento de la intimación del poder, por eso cualquier origen tiene exigencias políticas y cualquier sistema político tiene exigencias religiosas, no porque en el fondo haya una suerte de legitimación en los dos sentidos de lo político hacia lo religioso y de lo religioso a lo político.

El vocablo secularización en el sentido consabido surgió en las catacumbas de las compensaciones de las partes de Francia. Pues bien, el concepto de secularización es un concepto que confirió esencialmente un cambio de propietario del discurso teológico, es decir, de aquel discurso que no se pone en cuestión, aquel discurso que se acepta porque se está convencido consciente o inconscientemente, este discurso tiene una ubicación supramundana, sobrenatural, digamos, no sólo lleva a la continencia, pues para nosotros la secularización fundamentalmente consiste en esto. Lo cual no nos indica que no podrá medirse mediante otras connotaciones, pero el aspecto central de la secularización es el cambio total de planes, el Estado intenta apoderarse y tiene un discurso teológico que antes estaba en manos del clero.

En España hay una cuestión significativa que establece lo mencionado de manera muy clara en cuanto a la iglesia y la sacristía, surgió la llamada subcultura católica, es decir, una especie de Estado dentro del Estado. Entonces hubo un choque de intereses de todo tipo, por ambos lados, el problema que nos encontramos actualmente es que el Estado está perdiendo ese discurso teológico del que se apoderó en los siglos XVIII y XIX. Entonces, ¿en manos de quién está la historia, el discurso teológico?, para nosotros, esta es la gran cuestión. En los últimos años se ha registrado el surgimiento de muchos movimientos al margen, digamos, de las instituciones de carácter religioso, de carácter político, de carácter cultural, diciéndolo de otra manera, existe una verdadera fractura en los sistemas sociales. Entonces surgen movimientos de iglesias de conspiración, surgen movimientos bien organizados y estructurados. Nuestra sociedad está transformándose, no hay vinculaciones culturales, hay una especie de des-empalabramiento, por consiguiente, se produce una gran incapacidad para expresar ciertas cosas como el amor, la esperanza.

En otro orden de ideas, lo religioso es una invariante, porque se realiza, pone de manifiesto los problemas, las cuestiones que llamamos

fundacionales, es decir ¿de dónde vengo?, ¿porqué la vida?, ¿porqué la nada?, ¿porqué la desgracia de mi infancia?, la cuestión del más allá, etc. Estas cuestiones que son imprescindibles, deben plantearse al margen de las respuestas, porque las respuestas están siempre en el ámbito vivencial donde las recibo, pero las preguntas son constitutivas.

Nos interesaría abordar algo sobre la cuestión de la religión en estos vicios del siglo XXI, ese factor al que hemos aludido y por comodidad vamos a llamar la emocionalidad, es un concepto difícil de definir, que escapa de nosotros, aunque sepamos más o menos lo que queremos decir cuando hablamos de él, por eso creemos que puede decirse que nos encontramos ante un tipo de religiosidad en la actualidad, y aquí estamos hablando no de religión, sino de religiosidad, evidentemente sería muy importante hacer la distinción entre ambos términos. La religión sería más lo institucional, y la religiosidad más bien una respuesta personal ante el fenómeno de la trascendencia; en la distinción son dos cosas muy simples que solemos confundir, pero bien, estamos en medio de un tipo de religiosidad más fluido y emocionado, más centrado en el individuo que es proclive a visiones holísticas y místicas de la realidad, es decir, que la religión, en gran parte ha dejado de ser administrada exclusivamente por los sistemas religiosos, eso es un factor importante, que aunque sea un poco helénico, en nuestra opinión, estamos en una época en la que el lema anterior no será visto exclusivamente por las emociones, por tanto, esta cuestión de la emocionalidad la dejamos y entramos a hablar un poco sobre la religión, en estos inicios del siglo XXI.

Existe una presencia real de lo religioso en esta sociedad, entonces, podemos preguntarnos, por qué en este momento histórico en nuestras sociedades se da esta presencia tan inesperada de lo religioso, creemos que aquí debe hacerse una acotación importante, considerar lo que es una religión y no un credo. La religión se organiza en torno a dos polos, uno de carácter público, político-religioso, exterior, manifiesto, y otro polo de carácter íntimo, personal, que tiene mucho que ver con los sueños, con los deseos de cada cual, eso sucede en todas las religiones, pero hay épocas en las que el polo externo tiene una incidencia mucho mayor, que incluso llega a oscurecer de una manera muy importante al polo interno, pero hay épocas en las que sucede lo contrario, el polo interior tiene la primacía y esto acostumbra a suceder en aquellos periodos en los que la sociedad entra en crisis, donde la sociedad, ni

los sistemas sociales ofrecen garantías.

La relación entre la pregunta religiosa y su respuesta corre en paralelo, en estos tiempos en los que este polo interior tiene una primacía, porque se da esta distinción y resquebrajamiento entre la pregunta religiosa de los individuos y las respuestas que dan los sistemas sociales, no sólo es la religión la que experimenta esa tensión en lo interior, sino que es el conjunto de la consistencia humana, porque aquí creemos se ha dado algo muy importante que debe tenerse en cuenta y es que las crisis de los seres humanos jamás son selectivas, no hay una crisis religiosa al margen de las crisis políticas, sino que las crisis de los seres humanos son síndromes que abarcan todos los sistemas sociales, o dicho de otra manera, las crisis que experimentan los seres humanos son crisis prohumanas, son crisis que abarcan esa superposición de planos y de facetas que constituyen al ser humano. Por tanto, diríamos que en la actualidad, este problema ha cobrado una relevancia muy grande.

Mucha gente se da cuenta que se ha roto la barrera, han habido guerras por motivos religiosos, políticos, el aire no es puramente religioso, ni es puramente político, sino que siempre ha sido una combinación. Entonces se produce un fenómeno muy curioso, creemos que somos perfectibles en este tiempo. En nuestra sociedad, no sólo en el ámbito religioso, se está dando un fuerte proceso de desafiliación, por ejemplo, en Barcelona, en Cataluña, han surgido asociaciones excluyentistas que están en una verdadera crisis, porque estamos en una situación de desafiliación. Pero por el otro lado, y como reacción, hay también potentes procesos de hiperafiliación, es decir, ambos procesos o posiblemente, el proceso de desafiliación sea mucho más degenerativo y tenga más incidencia social, aunque esto sea discutible, pero no cabe duda de que en el ámbito religioso, político y cultural, existen procesos de hiperafiliación porque esa situación de desafiliación provocada, en parte por la caducidad de los sistemas sociales que no producen orientación, genera angustia y miedo, factores que conducen a muchos a tener que elegir, que sufrir ese miedo ante la elección, por tanto, decimos que en nuestra sociedad esos procesos de desafiliación y de hiperafiliación son muy frecuentes; entonces, por el lado de la desafiliación, surge uno de los efectos más constatados en nuestra sociedad que es la indiferencia. Por otro lado, se diría que también nos encontramos ante la presencia de fuertísimos movimientos de carácter

fundamentalista.

El fenómeno del fundamentalismo es un fenómeno típicamente moderno al que cada sociedad ha segregado, una extraña combinación de arcaísmo y modernidad, porque los movimientos fundamentalistas, con todas sus variaciones, vinculan un máximo de contenidos arcaicos, obsoletos con un máximo también de modernidad, por ejemplo, acostumbran estar a la cabeza en la investigación de los sistemas económicos o en la utilización de los más modernos sistemas de computación.

Otra de las características es la acentuación del principio del líder, reducido a principio la presencia de un líder caído (del cielo) que posee la respuesta para cualquier pregunta. Otro aspecto importante en los movimientos fundamentalistas es la relación de minoría, pues siempre funcionan con esquemas de minoría, los problemas de cambio de estructura empiezan con las segundas o las terceras generaciones, porque las primeras generaciones van “un paso adelante”, el problema de la ruptura que lleva al fundamentalismo es que las generaciones posteriores nacen fuera del fenómeno de ruptura, ya no tienen aquel fervor inicial, se acabó el carisma, empieza la rutina, la institucionalización. Los seres humanos tendemos hacia la rutinización y a veces a deshacernos de las instituciones. Entonces acostumbramos tener otro lazo que es diferente respecto a los lazos de la lid católica, por ejemplo y los fundamentalismos de la lid protestante.

Los fundamentalismos de la lid católica se fundamentan más en el principio del libro, es decir, en una figura de carne y hueso, no en un líder supuestamente carismático. En cambio, en los movimientos fundamentalistas del tipo protestante la reverencia última es el texto bíblico, el texto sin interpretaciones, lo cual es una inconsecuencia, porque tan sólo la traducción ya tiende a modificar, por ejemplo el libro de Job tiene diferentes traducciones donde no coinciden algunos capítulos, además, el texto hebreo está muy estropeado, la transmisión es muy deficiente, porque el hebreo no tiene vocales.

Los movimientos fundamentalistas contradicen un principio antropológico, pues casi no hacen interpretación y no solamente es necesario el interpretar, sino que es inevitable, cuando estamos interpretando nos traducimos a nosotros mismos. En lugar de utilizar con tanta frecuencia el concepto interpretación, puede usarse el concepto traducción, entonces, creemos cabría un estudio de los

lenguajes corporales.

Dicho paso de la interioridad a la exterioridad y de la exterioridad a la anterioridad tiende a reducir y a la mediación en juego, entonces aquí todo lo que deberíamos llamar enfermedades modernas son una transmisión que tiene por fuerza del momento presente, en términos de técnicas corporales o de actitudes corporales. Por suerte, hay una gran primacía, porque estamos pregonados de la religión irreversiblemente.

Cabe destacar que los movimientos fundamentalistas presentan otro aspecto muy importante a considerar, el monocentrismo, que se traduce a menudo en un violento antifeminismo; si revisamos los textos de una manera más ordenada, al recordar el primer libro de La política y La metafísica de Aristóteles, donde precisamente en el libro octavo se dice: “el ser humano quiere ser bien gobernado, y para ser bien gobernado son precisas tres cosas, un sólo principio absoluto, un sólo príncipe y un sólo dios”. Evidentemente, en esta afirmación de Aristóteles encontramos un resumen de toda la filosofía occidental, en este sentido, los fundamentalismos son aristotélicos hasta el final, aunque con Aristóteles hay que ser precavidos, porque su pensamiento acepta muchas lecturas.

Los fundamentalistas tienen que excluir cualquier otro centro que no sea el consolidado o el que quieren consolidar. En el movimiento protestante, la Biblia, en el movimiento católico, la figura del papa. En este sentido, los movimientos fundamentalistas se presentan en una situación de defensa ante un mundo que cada vez es más policéntrico y ahí se encuentra la importancia fundamental de los feminismos, porque diríamos, ese monocentrismo va siendo sustituido y eso tiene consecuencias no sólo en lo que se refiere en la cuestión de la mujer, la vida pública, por todos lados que se vea, también tiene una repercusión muy importante en lo que podríamos llamar visión del mundo, sobre todo expresada, esta visión del mundo a través de lo que se piensa y de lo que se hace respecto a la naturaleza, cuando hablamos de la crisis ecológica, en el fondo estamos hablando de una consecuencia del monocentrismo y también de lo que podríamos llamar la cultura semita.

Aquí hay un problema muy importante, en relación con lo que podríamos llamar cultura occidental, y es que los dos principios sobre los que se asienta la cultura occidental tienen aspectos muy bellos, aunque ambas culturas sean profundamente antifeministas, pero hay muchas cuestiones que son muy importantes, por ejemplo, en la relación

con la naturaleza los griegos son fervientes del cosmos, prácticamente ellos deifican el cosmos, Zeus, Nomos y el Cosmos. En cambio, para la cultura semita la naturaleza es algo externo que está a disposición del ser humano, en los primeros capítulos del libro del Génesis Dios pone a disposición de Adán, que es el antecesor del hombre, la plenitud de la creación. La cuestión fundamental consiste en que para la mentalidad semita el mundo es un trato, por lo tanto es algo que está ahí en servicio de ese hombre, respecto al ser que tiene la imagen de Dios.

Consideramos que los feminismos son aspectos de la otra modernidad, porque producen, el cambio del monocentrismo característico de la cultura occidental al policentrismo, los movimientos fundamentalistas pretenden rescatar el monocentrismo, exclusivo y exclusivista, ese volver no sólo al estado de minoría de edad de la mujer, sino de todos; los movimientos fundamentalistas acostumbran tener una complicidad muy importante con las personas que se adhieren a ellos, porque representan precisamente una progresión económica y de muchos goces culturales, por ejemplo ha habido épocas en las que en España las embajadas de teatro universitarias han estado ocupadas por miembros de estas organizaciones en una especie de nepotismo, porque los movimientos fundamentalistas no pueden fincar la ambigüedad, ni producir aspectos discordantes con su ideología, pero es evidente que en épocas de enorme perplejidad cultural, política y religiosa, los movimientos fundamentalistas están censurados, porque tienen una configuración diferente a la que requiere el proceso histórico.

Si el movimiento fundamentalista tiene una estructura social muy rígida y formalizada, acostumbran transplantar características de unos movimientos a otros y además hay otra característica, a saber, los movimientos fundamentalistas centran lo religioso en lo emocional, lo individual. Muchos de los que forman parte de estos movimientos son antiguos militantes, forman parte de lo que hemos denominado la cultura ex, ex-religiosos, ex-sindicalistas, ex-militantes del partido, etc., personas decepcionadas, que tuvieron una perspectiva y unos intereses, diferentes incluso a los del movimiento fundamentalista, en algunos casos incluso llegaron a poner en peligro su propia vida, en fin, son gente decepcionada. Para resumir la cuestión, podría decirse que esos movimientos centrados hacia el interior son gnosis, formas de religiosidad tendentes a suprimir, o al menos a dar el mínimo de

compromiso hacia la sociedad, hacia la historia etc., y evidentemente, diríamos que desde una perspectiva fenomenológica, en primer lugar, este podría ser el diagnóstico que emite la religión en nuestro juicio, por un lado, una gran fragilidad, una gran falta de confianza en los sistemas religiosos establecidos. En segundo lugar, que la pregunta religiosa, la posibilidad religiosa continúa manteniéndose; en tercer lugar, que hay en esta sociedad una fuertísima desafiliación que afecta a todos los sistemas sociales, no sólo en lo religioso, sino en lo político, en lo cultural. En cuarto lugar, que hay una fuertísima hiperafiliación; y en quinto lugar, que la pregunta religiosa en nuestro tiempo continúa existiendo, lo que sucede muy a menudo es que no tenemos palabras para entenderla, es decir, para formalizarla, entonces en esta situación casi averbal, algo mística, las cosas se complican, porque cuando intentamos juzgar las situaciones de primera luz que hemos recibido y hemos interiorizado, decimos: la religión ha fracasado o hay una pérdida de las religiones etc., hay una pérdida de las religiones eternas, creemos que existe lo religioso expresado a través de conductas, a través de palabras, de situaciones diferentes, lo religioso, no la religión, es una manifestación de lo que es el ser humano, un ser activo, un ser contingente.