

**JOSÉ LUIS CARDERO LÓPEZ**

**MEDIDAS DE INCERTIDUMBRE.  
ENTRE LO RACIONAL Y LO SAGRADO**



**EDICIONES 14 DE ABRIL**

Solapa interior 1:

José Luis Cardero López (Lugo, 1946)

Doctor en Ciencias Políticas y Sociología y Doctor en Ciencias de las Religiones por la Universidad Complutense de Madrid

Trabajos publicados: *Galicia, Valle Inclán e a morte* (Grial, Editorial Galaxia, Vigo, 1991), *Xogos de amor e morte en Castelao* (Grial, Editorial Galaxia, Vigo, 1993), *Antropología y Literatura. La identidad socio-cultural en la literatura gallega*, Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, Madrid 1994.

En publicación: *Xogos de vida, amor e morte en Aquilino Iglesia Alvariño* (Grial, Editorial Galaxia, Vigo), *Racionalidad y poder: una transformación política de los universos simbólicos* (presentado como tesis doctoral en el Departamento de Filosofía Moral y Política, Facultad de Filosofía de la UNED)

Solapa interior 2:

Primera edición: febrero 2000

© José Luis Cardero López

© Ediciones 14 de abril

Depósito legal: M-

I.S.B.N.:

Impreso en España. Todos los derechos reservados.

...Se puede considerar como la finalidad suprema de la ciencia producir la conciliación de la razón consciente de sí misma con la razón *cual ella es inmediatamente*, es decir, con la realidad.

G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* <sup>1</sup>

Durmiendo y en sueños rehacemos toda la tarea de la humanidad primitiva. Quiero decir: así como ahora razona el hombre durante el sueño, así razonaba también la humanidad durante la vigilia muchos miles de años; la primera causa que se le ocurría al espíritu para explicar cualquier cosa que tuviera necesidad de explicación, le bastaba y la consideraba verdad.

F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches, Werke*, vol.III, 1900. <sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Editorial Porrúa, México, 1985. pág. 4.

<sup>2</sup> Citado en C.G.JUNG, *Símbolos de transformación*, Paidós, Barcelona, 1993.

## INDICE

	PÁG.
<b>Lo racional y lo sagrado: razón y estética de una distancia</b>	<b>4</b>
<b>De la Presencia, al Principio de Prometeo. Un cambio estético de lo sagrado.</b>	<b>10</b>
<b>Lo sagrado y lo estético en las llamadas <i>religiones orientales</i></b>	<b>57</b>
<b>Kant, el entusiasmo de la razón</b>	<b>102</b>
<b>La incertidumbre y lo inalcanzable de la estética en el continuum espacio-temporal</b>	<b>121</b>

# **Lo racional y lo sagrado: razón y estética de una distancia**

***La pregunta es: ¿A quien sirve el Grial?  
Preguntásteis?...***

***Tal pregunta jamás salió de mi boca...***

***Tu nombre ha cambiado, buen amigo.  
Ahora te llamas Perceval el Desdichado.***

**(Recreación libre sobre un fragmento del relato de Chrétien de Troyes:  
Perceval o El Cuento del Grial)**

Lo sagrado suele volar en nosotros venido de mundos extraños, y adquirir con ello un aura mágica. Sentimos su poder y su influencia, su osadía, al sumergirnos en las aguas profundas donde cualquier dialéctica ha de naufragar. Tiene miles de años de espesor y una red inextricable de conexiones simbólicas establecidas a través de cómplices muy próximos a nosotros, cómplices de esa fuerza y de ese misterio, perfectamente capaz de aniquilarnos al menor signo de rebelión que mostremos.

Porque la cuestión aún hoy continúa siendo: ¿es posible, ya no liberarse, sino concebir tan solo una posibilidad de lucha contra ese viejo monstruo de lo numinoso? Me direis que esa es agua pasada, en estas edades de agnósticos y despreocupados de la trascendencia, en estos tiempos de huida hacia delante. Pero yo os digo, a mi vez, que esas despreocupaciones y escapismos únicamente son como las ondas creadas en el agua de los siglos por la Bestia que vigila aquí y allá, entre las oscuras nieblas donde moran los miedos más inexplicados, los terrores más antiguos, aquellos cuyas raíces se impregnan en ecos de una edad olvidada, pero no muerta.

El filósofo *maldito* de Todtnauberg afirma que *el pensar sigue los cursos que traza en el lenguaje*. El poder de la palabra vendrá así dado vicariamente por un cruzarse y entrecruzarse de círculos, anillos y cosas que se recogen sobre sí mismas, un forcejeo que siempre se produce *en torno a*, como un torbellino cuyo centro no huye, sino que

se establece igual que es venido y gracias, precisamente, a ese *llegarse a*. Lo numinoso es, así, llegado al ser. Es tal su fundamento, es tal su proceso de acontecer, que no será posible para muchos arrancarlo de sí, igual que no es posible arrancar nuestra carne y nuestros huesos para huir de su presencia.

Solo alguna voz se alza, en los siglos del hombre, para denunciar ese poder que aúlla como un huracán en lo nuestro interior. Pero no nos confundamos, porque no es la voz de sus mensajeros, ni la de sus hermeneutas, ni la de sus sicarios, aquello sobre lo que ahora hablamos, sino que lo hacemos acerca de un rumor interno, verdaderamente interior, llegado hasta nosotros desde el Principio.

Por eso, hemos de establecer una distancia. Los humanos siempre establecemos límites y procuramos que éstos sean estrictos e irrebables: entre yo y el otro, entre nosotros y aquellos, entre bien y mal, entre luz y tiniebla... pero el monstruo al que nos referimos no se deja clasificar ni colocar en vitrinas. Tan pronto consideramos que allí lo tenemos fijado y quieto, desaparece y se muestra con otro rostro, porque él es, en verdad, señor de mil caras. El es señor de mil fronteras. Todas las conoce, y todas las atraviesa con su hálito intemporal. El es señor del tiempo y de los tiempos que saltan dentro del tiempo y desde cada instante y desde cada punto del universo espacio-temporal arroja a nuestra cara estupefacta un millón de viejas y de nuevas burlas.

Establecer una distancia nos sirve, por tanto, para poder observar mejor aquél fenómeno de lo numinoso y sus características. También nos sirve para protegernos de eso *otro absoluto* que quiere morar en nosotros. Y la primera –o casi- de las manifestaciones de ese alejamiento, ha de cobrar por fuerza una condición estética, dada, entre otras cuestiones, la *necesidad* de su ocurrencia si, al cabo, intentamos llevar a buen fin un conocer del universo como totalidad orgánica en sí mismo <sup>3</sup>.

Pero, al tiempo, la configuración de una estética –bien sea como algo creado para el sentido humano y venido de

---

<sup>3</sup> G.W.F. HEGEL, *Estética* (I), Ed. Península, Barcelona, 1989; pág. 28.

lo sensible de una manera general, bien sea algo emanado de lo singular y de lo fenoménico particularmente concebido- es asimismo una vía real para que por ella se nos venga encima lo sagrado. Aunque sin duda muchos hagan de la necesidad virtud y prediquen a través de los muchos seres posibles de la estética, una definitiva y completa liberación de lo humano respecto a lo numinoso. Decimos esto, pues una estética es, al fin, la construcción de lo racional como campo despegado y delimitado cabe a lo sagrado. Pero, en esa tarea constructiva, no queda más camino que sacar a la luz –al modo de Hegel- el contenido sustancial que ese estado del mundo donde se enfrentan dos sustratos –lo racional y lo irracional- lleva en sí. Habrá que hacerlo poniendo de manifiesto la diferencia y la oposición que son, de dicho estado del mundo, respecto de sus individuos <sup>4</sup>.

Por eso, poco sacaremos en limpio de un examen de lo sagrado llevado a cabo desde lo interno, desde lo producido *en torno a y llegado a* del ser estético. Únicamente rompiendo esa corteza que dificulta la expresión del ser por encima de y más allá de una conciencia falseada, será posible considerar lo complejo de esa relación nacida del ser humano, pero contemplada, junto con el ser que le da cobijo, en un campo mucho más amplio, comprensivo y externo. No se trata sólo de articular una metaexperiencia propia de un metacampo junto con un metalenguaje como medios de escabullir-se de la trampa del ser, ser que no puede finalmente devenir, llegar a, por mucho que lo parezca o que lo anuncien como mostrado en sí. Los *artilugios-meta* únicamente pueden ser utilizados con una conciencia liberada, expurgada de la cosificación, y han de serlo valientemente, con una audacia infinita y dentro de un orden en el que ya no cuenten como definitivos los viejos objetivos.

Llegado el caso, solo es posible la libertad golpeando decididamente las cadenas que arrastran al ser del humano hacia el abismo de la noedad, donde mora lo numinoso creado en la lucha por mostrar el ser. La frontera entre

---

<sup>4</sup> G.W.F.HEGEL, o.c., pág. 176.



*racional y sagrado*, la distancia que afanosamente se subtiende como un fragil puente sobre aquel abismo, solo es una ilusión, un fantasma surgido del estado febril de la cosificación y del estado de útil-instrumento en que la inmensa mayoría yace, negando su conciencia definitivamente arribada al ser.

Al tiempo, esa distancia subtendida sobre la noedad, viene a ser también, en su pretensión, una imagen fiel de nosotros mismos, imagen venida hasta la expresión por causa de la necesidad, es decir, venida como una estética que recubre aquello a lo que es negado nuestro reconocimiento liso y llano, y que deseamos ocultar o, cuando menos, ver a nuestro lado con un rostro al que podamos otorgar ese reconocimiento sin sufrir demasiado por los asaltos de lo numinoso que es, repito, imagen nacida de nosotros mismos.

Necesidad, pues, pura necesidad, es el motor interno de muchos sueños y esperanzas: esperanzas de ser a imagen y semejanza de un Dios-Espejo, es decir, eternos, negadores con testimonios autoinducidos, de la muerte y de la disolución que nos aguardan, que son metas nuestras, en un proceso de colmar con propósitos autofabricados a criaturas espectrales nacidas de una óptica deformada. Ansiosos de poseer el sueño que borre sin peligro aquellas barreras que nosotros mismos hemos colocado para que no se difumine lo que presuntamente somos. Por eso está mal visto lo intempestivo, lo que socava y perturba ese movimiento envolvente de *llegarse a* y de *establecer-se*, donde mora la tranquilidad de lo plenamente fijado y perpétuamente colocado y clasificado: aquí tu, allá él o ellos, enfrente, lo bueno y a su lado, lo malo... no hay lugar para cuestiones que hagan temblar el andamiaje pactado de acuerdos ficticios que nadie va a respetar y de fenómenos reputados como incomprensibles aun cuando salgan bien armados de nuestras cabezas, como Minerva de la testa de Zeus.

Nuestro mundo, ese cosmos que fijamos y ordenamos, colocado más acá de las fronteras fuera de las que arrojamos todo aquello que se arrastra, lo que fluye y

hormiguea, lo que permanece repartido en muchos fragmentos que no siempre van a casar en nuestras taxonomías, lo que gruñe y lo que se manifiesta como absolutamente otro, lo que reina en el ámbito aristotélico de las bestias y de los dioses, nuestro mundo, digo, pretende ser al tiempo cuna y sarcófago. Cosmos no comprendido, solo porque es pensado desde dentro, solo porque no hay valor ni impulso para entenderlo desde fuera.

Ay, el viejo pecado. La Piedra que cayó de las alturas precipitándose como un meteoro en la noche. Nuestro Conocimiento, ese que puede unir lo aparentemente inconciliable, ese que puede darnos la llave de un futuro esplendoroso, del único futuro posible para nosotros. Tan cercano, tan ante los ojos ciegos de quienes no quieren ver. Todos los misterios, arcanos y secretos, son sus emisarios, nos muestran su rostro, pero nosotros continuamos empeñados en ignorarlo. Porque, nos dicen: *el que trata de penetrar en la Rosaleda de los Filósofos sin la clave, es como el hombre que pretenda caminar sin los pies*<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Nota cogida del Maestro Eco y apuntada por él como cita de Michael Maier, en *Atalanta Fugiens*, Oppenheim, De Bry, 1618, emblema XXVII. En *El péndulo de Foucault*, Barcelona, 1989. pág. 29.

**De la *Presencia*, al Principio de  
Prometeo.  
Un cambio estético de lo Sagrado.**

## **1.- Las interpretaciones de lo sagrado.**

La preocupación por lo sagrado –tal vez la obsesión, si hacemos caso a Freud- parece fijada en estratos muy hondos del espíritu humano. Como es sabido, ha sido estudiada y analizada desde puntos de vista muy variados y por diferentes disciplinas: psicología, filosofía, antropología... pero siempre como un sentimiento o como un aspecto de referencia, básico, seminal, clave, en el transcurso de la historia de las ideas y en el proceso evolutivo de las civilizaciones y de las culturas.

Esta posición central de lo sagrado y su expresión en formas variadas, las más conocidas de las cuales –aunque tal vez no las más importantes- son las religiones, le ha conferido un gran relieve incluso en aquellas cosmovisiones que quieren distinguirse de las concepciones trascendentes, es decir, de aquellas que describen un estado de encontrarse *mas allá*, o *por encima*, respecto a algo ajeno e irreducible a la naturaleza y a la comprensión humanas. En efecto, lo *absolutamente otro*, lo *fuera de*, posee una gran importancia en el proceso de formulación y racionalización de lo sagrado desde cualquier perspectiva, según veremos luego.

Se considere o no su origen externo al ser humano, se le atribuya un carácter sobrenatural y trascendente o, por el contrario, una condición puramente terrenal, lo sagrado siempre termina por ser una experiencia colectiva. Habrá quien afirme su aspecto íntimo, sus vivencias secretas y recogidas. Todo esto puede ser cierto en determinados momentos y para algunas personas. En realidad, existen testimonios sobre esa cualidad interior de lo sagrado que parecen negar valor a sus manifestaciones externas. Pero por encima de todo y al fin de su proceso natural, lo sagrado ha de hacerse público, ha de volcarse hacia el conjunto del grupo social para culminar su desarrollo. Es un tributo que debe al carácter social del ser humano, que no

permite actitudes que escapen al control establecido por cualquier cultura respecto a lo ajeno. Y ya queda apuntado que lo sagrado es lo ajeno, lo absolutamente distinto por excelencia.

El mismo impulso que le echa en brazos de la colectividad hace que esa vivencia de lo inefable acabe también por institucionalizarse. Mientras reside en el “interior” del ser humano bien puede pasar sin normas y sin regulaciones. Pero al hacerse público ha de someterse necesariamente a la supervisión grupal, ha de probar que, por muy extraños y contradictorios que sean sus requerimientos, no van a poner en peligro la solidaridad de la que depende la supervivencia colectiva. Casi nunca entra lo sagrado en contradicción abierta con las normas sociales y, si en ocasiones muy contadas lo hace, siempre deja abierta la posibilidad de que actúen los oportunos mecanismos compensatorios, a fin de restablecer el equilibrio funcional.

Una de sus formas de institucionalización son las religiones. Aunque deriven de lo sagrado (puede haber una religión con un único dios, con varios, o con muchos, incluso puede haber religión sin dioses, pero nunca sin referencias a lo sagrado), existe una cierta distancia entre ambos tipos de experiencia que es necesario cubrir. Y se cubre mediante el pensamiento, mediante la reflexión, pero también a través de la actuación vital. Ambos aspectos son necesarios. Cada uno de ellos actúa en su ámbito pero depende inexorablemente del otro. Aristóteles colocaba al hombre en el recinto cuidadosamente planificado de la *polis* y decía que fuera de ese límite solo podían permanecer las bestias... y los dioses <sup>6</sup>. Es decir, una representación de lo sagrado, que es lo numinoso, lo perteneciente al plano de las divinidades, queda fuera de lo social pero al mismo tiempo ha de ser definido en razón de lo social: los dioses son aquellos que no necesitan nada de la comunidad, precisamente por su propia suficiencia respecto a ella.

---

<sup>6</sup> *Política*. Libro I. 14. (Edición utilizada: Biblioteca Clásica Gredos. Nº 116. Pg. 52)

En ocasiones el camino lleva hacia realidades diferentes y lo sagrado no se personaliza ni se adecúa a la norma que trata de integrarlo en el grupo, aún cuando la actuación de lo social lo somete de alguna otra manera a su control. A veces, lo sagrado es algo tan difícil de evaluar como una voz, como un paisaje, como el juego de los rayos del sol o de la luna entre las frondas de un bosque <sup>7</sup>. También puede invadir todos los actos de la existencia y los lugares más extraños y recónditos de la casa o del territorio. Pero casi siempre termina por asentarse sobre un objeto, sobre una imagen, sobre un animal o una persona. Si entre las tribus primitivas lo sagrado predomina como *mana*, se trata de una fuerza impersonal, no radicada, capaz de adoptar innumerables caras y de ostentar múltiples propiedades. Pero eso no quiere decir que no se la pueda localizar en un momento dado, haciéndola desempeñar un papel concreto y puntual. Malinowski estudia entre los nativos de las islas Trobriand un universo sagrado que, en 1916, resultaba absolutamente extraño a los ojos de los europeos, acostumbrados al racionalismo de sus propias estructuras de lo numinoso. Sin embargo, a través de la curiosidad del antropólogo se revela un mundo de una enorme complejidad, pero capaz de responder a las necesidades de una cultura: las dos clases de alma que los trobriandeses señalan en el ser humano, *baloma* (que es la forma principal y duradera del espíritu del difunto) y *kosi* (que viene a ser como su sombra, tan breve y precaria como la sombra real), son una manifestación de lo sagrado y reflejan una concepción de los vínculos con lo sobrenatural que no desmerece, en sus planteamientos filosóficos, de lo que cualquier otra forma, pasada o presente, pueda aportar respecto al inquietante problema de la existencia tras la muerte <sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Esto ocurre, por ejemplo, en el caso de las divinidades desconocidas que los romanos consideraban residentes en los bosques sagrados o *lucus* y a las que se dirigían con la invocación que empieza “*siue deus siue dea...*”, o en el de *Aius Locutius* (“La voz que habla”) en el bosque de Vesta. Cf. “*Diccionario de la religión romana*”, CONTRERAS, RAMOS ACEBES y RICO. Ediciones Clásicas. Madrid, 1992.

<sup>8</sup> Estos conceptos se encuentran ampliamente desarrollados en diversos trabajos de Malinowski. Para detalles sobre “*baloma*” y “*kosi*”, ver “*Baloma: the spirits of the dead in the Trobriand Islands*”. En *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 46; 353-430 (1916). Una buena aproximación general a la obra de Malinowski, es el trabajo de MICHAEL PANOFF: “*Malinowski y la antropología*”. Editorial

Este es uno de los caminos que, desde la idea general de lo sagrado, de lo inefable, conduce hacia la aparición de las religiones. El mundo en donde moran los espíritus de los antepasados es, en muchos casos, un reflejo especular del mundo terreno donde se desarrolla la vida del grupo. La consideración del último destino de los difuntos se funde con la permanencia de los antepasados en el recuerdo colectivo. La otredad absoluta de lo trascendente se pliega así a las necesidades de coordinación y de jerarquización cósmicas, bien para servir de paradigma al mundo grupal, bien para dotar a su estructura de una justificación y de una explicación coherente y comprensible.

¿Cómo sino habría sido posible asumir y tolerar el dolor y el espanto de la muerte? ¿Cómo sino habrían podido entenderse de un modo práctico los fenómenos que rodean a los humanos? En todas las culturas existe, junto a la explicación de los orígenes, una explicación de la muerte y un relato de otra vida. El grupo social no puede convivir con los muertos; estos han de ser ubicados fuera del grupo porque han sido arrebatados de él. El trauma de la pérdida ha de ser comprendido y neutralizado mediante la acción de lo numinoso, pero también lo numinoso ha de poderse sentir en alguna medida como propio, ya que tal vez no sea posible entenderlo del todo. Así, en un ejemplo clásico de hierofanía, Yahvé se presenta por primera vez ante Moisés manifestándole que El es lo sagrado. Solo tras esa primera afirmación le dirá: *Yo soy el Dios de tus padres.*

La transformación de lo numinoso en religión requiere este paso del reconocimiento mutuo, el momento de la personalización de algo que hasta entonces había actuado en medio de la niebla. Es el anuncio de la presencia del *mysterium*, aunque todavía no la explicación del misterio mismo.

¿Porqué tiene que producirse ese cambio en la conformación y carácter de un sentimiento ya de por sí complejo? Tal vez una razón de peso sea la influencia del grupo social. Ya que no es concebible que en un individuo

---

Labor, Barcelona, 1974, donde figura una reseña bibliográfica de los principales estudios del antropólogo polaco.

completamente aislado puedan desarrollarse aquellas cualidades característicamente humanas, toda vez que los seres humanos solo pueden alcanzar esa condición en el seno de la sociedad, podemos suponer razonablemente que dicho sentimiento de lo religioso tampoco surgirá en un sujeto semejante. Ni es concebible el individuo criado fuera del cosmos humano, ni tampoco que, de darse tal caso, pudieran nacer en ese individuo aislado y perdido los sentimientos humanos que identifican a las personas como tales. El resultado de un proceso semejante no será un ser humano cabal, ni tampoco podrá ser un dios; de la alternativa aristotélica solo nos quedaría por tanto la posibilidad y el lugar de la bestia.

Esto no quiere decir que tal sentimiento no pueda nacer en la soledad, en el apartamiento o en el enfrentamiento individual con la realidad de lo *absolutamente otro*. Pero cuando surge, es inmediatamente colocado bajo la influencia del grupo. Y los sentimientos humanos, las creaciones de la mente, se extienden como un fuego en el bosque. Como en el caso del fuego, el cambio que provocan en el medio es radical y definitivo. Después de su ocurrencia ya no es posible recuperar el nivel de existencia anterior porque ya ha desaparecido, porque ya se ha transformado irremediabilmente. Más adelante veremos como expresan esta circunstancia Hegel y Feuerbach al hablar acerca del nacimiento de la religión, de las diferentes interpretaciones acerca del *espíritu del mundo* y del desdoblamiento humano entre lo limitado y el infinito.

Con lo religioso encontramos por tanto un fenómeno difícil de describir y no menos difícil de clasificar. Es tanto más complejo cuanto más se difumina entre las otras expresiones de lo social de las que, casi siempre, resulta muy difícil, cuando no imposible, separarlo. Tal vez por ello la conciencia de lo sagrado despierta en nosotros una vaga inquietud, nacida de esa íntima confluencia de lo colectivo con nuestros temores y esperanzas, pero los seres humanos solemos hacer de la necesidad virtud y mostrarnos un claro desasosiego ante la ambigüedad y



frente a todo aquello a lo que no es posible etiquetar y fijar en una posición clara. De aquí nacen las diversas teorías que intentan explicar los orígenes de lo sagrado y a las cuales los analistas confieren sus correspondientes adjetivos: *sociológicas, etnológicas, psicológicas, fenomenológicas o hermenéuticas* <sup>9</sup>.

Esto supone una cierta concepción evolucionista que también arrastra consigo la consiguiente rémora de inexactitudes y parcialidades, debido al empleo abusivo en el plano social de conceptos de rango biologista. Existen amplias diferencias entre una evolución y un cambio. En los procesos evolutivos suele transformarse sobre todo el nivel de organización pero ello no supone necesariamente una modificación de los patrones de complejidad. Un ejemplo son los modelos de organización fractal en los que el aspecto de complejidad depende del plano desde el que se lleve a cabo la observación. El cambio, por su parte, casi siempre supone un proceso en el que, desde una sucesión de acumulaciones cuantitativas, se desemboca en una transformación cualitativa, es decir, no solo un cambio en el nivel de organización, sino en la condición de la sustancia, en los propósitos y en las posibilidades de una capacidad futura. En cambios como los que ocurren en las formas sociales humanas no se debe atender únicamente al grado de complejidad que, desde luego, puede variar y hacerse mayor, sino a las modificaciones cualitativas que son las que le confieren sus características principales. Así, una sociedad moderna cronológicamente hablando, puede presentar formas más sencillas, menos *evolucionadas* en ciertos aspectos, que modelos sociales anteriores, aunque ello no es de ninguna manera una norma fija, como tampoco lo es su contraria <sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Por ejemplo, en el texto de JULIEN RIES, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro Ediciones. Madrid, 1989. pág. 19 y s.

<sup>10</sup> Así, en nuestras sociedades modernas se produce a veces la sensación de que lo único que ha evolucionado es la capacidad destructiva del ser humano –respecto a sus semejantes y respecto a la naturaleza- habiéndose perdido otros aspectos como la tolerancia y el respeto a las convicciones y creencias ajenas. Quizá esto pueda considerarse como una visión demasiado pesimista. Pero en las sociedades denominadas *primitivas*, continúan conservándose valores que ya no son atractivos dentro de la vorágine consumista y despilfarradora de la civilización occidental, aun cuando hoy día sean recogidos –en parte- por grupos ecologistas y otros colectivos críticos.

Lo sagrado y su derivación en lo religioso han de ser comprendidos también en el ámbito genérico de lo social. Se hallan ligados –como lo social- a las condiciones de vida, a las relaciones plurifuncionales y a las necesidades que los seres humanos articulan en cada circunstancia entre ellos mismos y el universo que les rodea y del cual forman parte. Pero al final, lo que hay en la evaluación de lo sagrado es una cuestión de fe, de creencias; y al afirmar esto hay que referirse tanto a quienes consideran que lo sagrado es una manifestación de algo trascendente, externo y superior al ser humano, como a quienes afirman que solo se trata de una elaboración de la mente, de una consecuencia implícita en el desarrollo de los propios modelos sociales.

Por ejemplo, las teorías que Julien Ries denomina *sociológicas* y *etnológicas* están representadas para él por los trabajos de autores como Emile Durkheim, Marcel Mauss, Hubert, Laura L. Makarius y René Girard. El fondo común de este tipo de hipótesis se basa en la explicación de que el sentimiento de lo religioso nace a partir de la transformación de fuerzas sociales. Según es sabido, el estudio de Durkheim *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) <sup>11</sup>, analiza –desde la perspectiva de lo sagrado- la civilización de los aborígenes australianos, como representación de una fase muy temprana de la evolución de la humanidad que se halla a nuestro alcance en tanto que muestra viva de lo que pudieron ser, hipotéticamente, las culturas de nuestros antepasados prehistóricos ya desaparecidos.

Durkheim aporta conclusiones válidas al respecto. Distingue, en estas etapas que él considera primarias, lo que diferencia a la magia de la religión: el soporte de una colectividad de *creyentes* que caracteriza a ésta, mientras que la magia es más bien una manifestación colocada bajo el control y la práctica individuales. Para él, la problemática religiosa se fundamenta en la aparente contradicción entre dos necesidades históricas: la secularización del mundo y el

---

<sup>11</sup> Existen varias traducciones al castellano. La utilizada aquí es de Akal Editor, traducida y prologada por Ramón Ramos, Madrid, 1962.

mantenimiento de los universos simbólicos sagrados <sup>12</sup>. Pero en este punto es donde surge el problema. Escuelas sociológicas y antropológicas posteriores han tenido que modificar esta visión, precisamente en la línea de lo apuntado anteriormente: el carácter pretendidamente primitivo de aquella sociedad aborigen objeto del estudio y, sobre todo, lo arbitrario de la hipótesis comparativa por la que se considera que las sociedades primitivas contemporáneas pueden equipararse de alguna manera a las sociedades prehistóricas o protohistóricas <sup>13</sup>. El estudio de las culturas y en no menor medida el estudio de las religiones, con un mejor conocimiento de las manifestaciones religiosas de algunos pueblos de la Antigüedad (hititas, babilonios, egipcios, escitas, osetas, hindúes, baltos) y de otros más cercanos a nosotros en el tiempo, como muchos de África y América, han transformado la gnoseología y la metodología antropológicas, así como nuestra interpretación sobre la génesis o sobre los cambios que afectan al entendimiento de lo sagrado en general y de las religiones en particular <sup>14</sup>.

Mauss y Hubert, autores señalados por J. Ries como ejemplo de teorías sociológicas expresadas sobre los orígenes de lo sagrado, insisten –dentro de la línea analítica durkheimiana– en una representación de lo sagrado cristalizada sobre el *totem*, el cual sería un símbolo del clan. Continúan considerando legítima, desde una perspectiva dinámica de las ciencias sociales, la atribución a las sociedades *salvajes* de un papel fásico y coyuntural en el conjunto de una hipótesis evolutiva. El *totem* sería así una especie de elemento convertidor y conductor de los

---

<sup>12</sup> Introducción de R. Ramos a *Las formas elementales de la vida religiosa* de E. DURKHEIM, o.c., XIII.

<sup>13</sup> Así lo expone B. Malinowski en sus críticas sobre Durkheim. También Edmund Leach en las suyas sobre el propio Malinowski. Por ejemplo, en su presentación de la obra de este último, *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las Islas Trobriand* (1914-1918). Editorial Labor, Barcelona, 1977. Los comentarios de Leach aparecen en las pp. 10 y s..

<sup>14</sup> Ver los análisis de Evans-Pritchard, Lévi-Strauss, Edmund Leach o Clifford Geertz, entre otros. A este respecto es esclarecedor el trabajo de Leach *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin*. Publicado en castellano por Editorial Anagrama, 1976. Sobre todo las reseñas *Conceptos de lo sobrenatural en la sociedad gansa-kachin* (pp. 194 y s.) y *La relación de los humanos con los dioses* (pp. 291-292) an la obra citada. También interesante *La religión Nuer* de E.E. EVANS-PRITCHARD, uno de los clásicos de la antropología social. Ed. Castellana, Editorial Taurus, Madrid, 1982.

sentimientos religiosos colectivos, un depósito desde el que se canalizaría hacia la colectividad el *mana* o fuerza representativa de lo numinoso. *Totem* y *mana* podrán ser por tanto utilizados como vehículos de comunicación de y hacia lo sagrado <sup>15</sup>. La prueba de que el *mana* se manifestaría también en las etapas más antiguas de otras religiones, justificará, para Mauss y Hubert, esta hipótesis evolutiva de lo sagrado. No obstante, las mismas investigaciones de Malinowski ya mencionadas o las que efectuaron otros autores en épocas más recientes, no parecen confirmar tal supuesto <sup>16</sup>.

En una trayectoria de corte más psicológico caen los análisis de Laura L. Makarius y de René Girard. Makarius, en su trabajo *Le sacré et la violation des interdits* (1974), explica el significado del *mana* en las religiones primitivas haciendo surgir su poder sagrado de una ancestral violación del tabú de la sangre. Son conocidos los temores y códigos normativos que circulan en muchas culturas, incluida la nuestra, respecto a la sangre vinculada a determinados momentos y circunstancias (menstruación, parto, guerra, parentesco, etc.). Conceptos como *pureza de sangre*, *ser de la misma sangre* o manifestaciones como *derramar hasta la última gota de sangre*, conservan todo su valor representativo y ritual, todo su significado, desde tiempos no tan lejanos con respecto a los nuestros, e incluso hoy día. Las creencias mágicas y las sanciones impuestas a una transgresión ligada a la sangre, originarán, para Makarius, lo sagrado, como producto de una elaboración mental de ciertos grupos humanos, dando lugar a las religiones de una forma indirecta e involuntaria <sup>17</sup>.

Por su parte René Girard destaca la importancia que tiene el sacrificio en la vida religiosa primitiva, tal como se deduce de los análisis efectuados sobre los mitos de origen en distintas culturas. Estos relatan siempre, según él, la muerte violenta de una criatura mítica cuyo sacrificio desencadena el nacimiento del orden cultural. Personajes

---

<sup>15</sup> En J. RIES, o.c., pp. 24 y s.

<sup>16</sup> Por ejemplo, según los trabajos de Edmund Leach citados anteriormente.

<sup>17</sup> En J. RIES, o.c., pp. 26 y s.

de las mitologías como Edipo, Dionisos, Osiris, Gilgamesh, Mitra o Quetzalcoatl, son ejemplos de héroes fundadores y civilizadores martirizados y despedazados por otras criaturas míticas o que hubieron de someterse a procesos de muerte y resurrección de carácter iniciático. Todos ellos abren con su padecimiento una época nueva en conocimientos y aplicación de tecnologías diversas de la que se aprovechan los humanos.

Girard sugiere que esos mitos encubren el recuerdo de algún homicidio colectivo ancestral que en el relato queda internalizado y justificado, pero sin capacidad para asumir la culpa resultante, que continuará influyendo sobre el comportamiento y las vivencias posteriores de los humanos. Sin embargo, la violencia de aquél sacrificio será expresada mediante representaciones, a través de una sublimación estética controlada y fijada socialmente por el rito. El aspecto dual de lo sagrado, el orden y el desorden, los impulsos creativos y destructivos que contienen a partes iguales, provienen de aquella violencia fundacional que todavía es posible rastrear hoy, por ejemplo, en el vocabulario de lo numinoso.

Se podría afirmar que este tipo de explicaciones, apoyadas en la existencia de complejos internalizados y referidas a hipotéticas conductas de los grupos ancestrales, desbordan ya por muchos puntos el estricto marco de las teorías sociológicas y etnológicas. Que, además, se pretenda que pueden constituir modelos descriptivos de carácter general sobre los orígenes de las religiones, supondría predicar una homogeneidad asombrosa del psiquismo humano o tal vez postular la pervivencia, en las diferentes comunidades humanas, de influjos nacidos en tiempos remotos, cuando los primeros grupos comenzaron a dispersarse por la tierra a partir de un hipotético núcleo matriz.

Pero no es posible afirmar con seguridad ni una cosa ni la otra. Los seres humanos presentan seguramente una base común de pensamiento, pero también una enorme variedad en sus respuestas ante los requerimientos y condiciones medioambientales. Precisamente es esa la

característica principal de su cultura: su casi infinita capacidad para la variación y la adaptación. Ello salta a la vista ante un simple examen de los mapas etnológicos y tanto más cuando se llevan a cabo análisis profundos e intensivos de manifestaciones culturales como las religiosas. Comunidades geográficamente vecinas pueden manifestar grandes disparidades en su concepción del mundo, en sus figuraciones acerca del más allá o en sus relaciones respecto a las divinidades y con las fuerzas del espíritu o e la naturaleza. Por el contrario, rasgos idénticos o muy semejantes suelen aparecer –sobre todo en cosmovisiones, en rituales y mitos de origen- entre culturas ampliamente separadas en el espacio o en el tiempo. Así es señalado por numerosos estudios acerca de las religiones de los distintos pueblos –pasados o contemporáneos- del planeta <sup>18</sup>.

De ello parece legítimo deducir que, ante las manifestaciones culturales, no resultan obstáculos insalvables ni los accidentes geográficos ni las distancias espaciales o temporales, pero sí pueden serlo los caracteres y rasgos de otras culturas que en ciertos casos oponen una enorme resistencia a la penetración de creencias ajenas o, al menos, de ciertos aspectos de ellas, en el marco de las creencias propias <sup>19</sup>. Las diversas hipótesis enunciadas acerca de los mecanismos de transmisión cultural –relativamente poco estudiados a nivel mundial- pueden explicar algunos de tales fenómenos de fusión, sincretismo o rechazo. Pero, al menos por ahora, ninguna de ellas es capaz de ofrecer un modelo explicativo coherente de carácter general, quizá porque las prácticas culturales son, por su misma naturaleza, concretas, particulares e intensivas y casi nunca abstractas, extensivas o genéricas.

Un ejemplo de este tipo de consideraciones generales acerca de los orígenes de la cultura y de la religión son los

---

<sup>18</sup> Entre las religiones de Tibet y Egipto Antiguo (juicio de los muertos) o entre la religión hindú y las de Mesoamérica (simbolismo del fuego sagrado) por no citar más que algunos paralelismos, cuando menos, sorprendentes.

<sup>19</sup> Hablaríamos aquí de un posible efecto homocualitativo, es decir, aquél por el cual las mayores resistencias o dificultades para la expansión de una cultura o de algunos de sus rasgos, vendrían dadas por constructos del mismo nivel cualitativo, es decir, por otras culturas, antes que por constructos o rasgos de un nivel cualitativamente diferente, como podrían ser los geográficos, biológicos, etc..

trabajos de Sigmund Freud, particularmente *Tótem y tabú* o *El malestar en la cultura*. No discutiré aquí sobre las aportaciones de Freud acerca de la estructura del psiquismo humano. Pero creo que sus conclusiones sobre los fundamentos de la cultura y de algunos de sus procesos derivados son, cuando menos incompletas y parciales. Tal vez su análisis pueda reproducir o explicar ciertas secuencias del orden cultural europeo, pero, precisamente, parece ignorar la diversidad cultural humana en otros ámbitos geográficos cuyos datos fueron recogidos por antropólogos y etnógrafos contemporáneos suyos (Boass, Malinowski, Radcliffe-Brown o Frazer, entre otros) de manera que, si bien cabe reprochar con justicia a dichos estudios su visión fragmentaria, incompleta, reduccionista y fuertemente etnocéntrica, no cabe duda que muestran pese a todo una perspectiva muy amplia de la enorme variedad y riqueza exhibidas por las manifestaciones culturales allí donde aparecen <sup>20</sup>.

Una crítica similar se puede hacer a las teorías difusionistas de la cultura. No es posible asegurar con rigor que la humanidad haya tenido su origen en un único lugar del planeta ni que haya emprendido luego desde esa cuna una migración hacia otros horizontes. Muchos de los rasgos pretendidamente comunes que presentan algunas culturas pretenden ser explicados por ciertas teorías a través de un recurso a las influencias conservadas desde ese estrato y ese tiempo ancestrales. Pero es necesario convenir en que pocas cosas resultan ser menos estáticas y permanentes que los rasgos culturales. Todos los aspectos de una cultura cambian y se modifican, se alteran y se reestructuran ante las influencias del medio o de otras culturas y de ello tenemos un claro ejemplo precisamente cuando observamos las diversas manifestaciones religiosas. Por lo tanto, no es probable que se conserven a través de las edades influencias demasiado remotas o, cuanto menos, que lo hagan sin transformarse profunda y radicalmente.

Estas razones y otras que podrían apuntarse desaconsejan conceder demasiado crédito a las hipótesis

---

<sup>20</sup> Ver el Prólogo de Edmund Leach a la obra de Malinowski *El cultivo de la tierra...* antes citada, p.16.

evolucionistas cuando se refieren a manifestaciones culturales. Si intentamos buscar en las actuales comunidades humanas señaladas como *primitivas*, rasgos que caracterizaron a nuestros remotos ancestros, solo conseguiremos construir modelos de dudosa credibilidad. Así parecen demostrarlo estudios llevados a cabo recientemente sobre los materiales aportados por algunos antropólogos evolucionistas o funcionalistas en sus primeras investigaciones. Es necesario examinar los rasgos culturales de un grupo social dentro de un contexto, pero no se puede reducir el análisis a una simple justificación de dichos rasgos dentro de una pretendida necesidad funcional. Si pretendemos entender algo de ese inmenso mosaico constituido por los hechos sociales, tendremos que ser capaces de elevar no solo el nivel de abstracción del análisis efectuado sobre el conjunto de datos recogidos en la observación, sino también el grado de coordinación de las relaciones sustentadas por ellos, de manera que sean posibles –a ese nivel cualitativamente mejorado– *generalizaciones comparativas relativas a la estructura social y cultural*, es decir, comparaciones efectuadas entre relaciones de hechos sociales y no entre simples datos particulares <sup>21</sup>.

En contraposición a las teorías sociológicas y etnológicas sobre el origen de lo sagrado y de las religiones, se ofrecen aquellas otras de tipo fenomenológico y las de orientación hermenéutica. Nathan Söderblom, Rudolf Otto y Gerardus van der Leeuw, enfocan la explicación fenomenológica desde diversas perspectivas, destacando aspectos como la significación de la fuerza y el poder de lo sagrado, la consideración *sui géneris* de lo sagrado como categoría conceptual de interpretación y la búsqueda de significados tanto de la realidad como de la experiencia de lo sagrado, considerado en su aspecto de fenómeno que se muestra y se da a conocer al ser humano.

Söderblom presenta así lo sagrado como *el rasgo más esencial de lo divino entendido en sentido religioso* <sup>22</sup> y

---

<sup>21</sup> *ibídem*.

<sup>22</sup> SÖDERBLOM, en J. RIES, o.c., nota 5, pág. 42.



analiza la emanación de fuerza que parece derivarse del poder ostentado por la entidad numinosa en su relación con el hombre. Esa insistencia en la fuerza que surge de dichas manifestaciones y que es capaz de modelar profundamente todo el sistema de creencias y de vida de los grupos sociales revelará asimismo un hecho de gran importancia: la separación entre lo sagrado y lo profano. Al mismo tiempo que destaca la importancia de lo sagrado en tanto que factor separador y diferenciador, Söderblom rechaza el papel de la magia como estadio anterior al religioso. Para él, *mana* sería la versión o el aspecto positivo de lo sagrado, mientras que *tabú* constituiría el lado o la cara negativa de dicha manifestación. Habría pues una personalización de lo numinoso desde sus primeros pasos, desde su origen en una *reacción del espíritu ante lo que es sorprendente, nuevo, terrorífico* <sup>23</sup>.

Por su parte, Otto abre verdaderamente el gran camino del análisis fenomenológico en este terreno al enunciar sus tres principios de investigación: lo innecesario de la demostración de las ideas procedentes de la razón pura que es una fuente de conocimiento independiente de la experiencia; la infabilidad del misterio religioso; y la necesidad del empleo del símbolo por la religión a fin de mantener la integridad del misterio. Sus análisis encierran una reacción contra las visiones desacralizadoras que acerca de la religión y sus orígenes presentan los hegelianos de izquierda, particularmente Feuerbach y de una manera mucho más sistemática, Engels y Marx.

Otto emprenderá su vía de examen desde la realidad sensible hasta culminar en las ideas puras y en las cosas espirituales. La herramienta que utiliza es la intuición, la cual encierra en sí el misterio y las expresiones del lenguaje religioso. Hay una luz que se enciende en el hombre cuando éste se aproxima a lo numinoso o cuando entra en su ámbito de influencia y que le hace experimentar una sensación nueva, sin parangón con ningún otro sentimiento: es lo que se denomina *qadôsh*, *hagios*,

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, pág. 43.

*sanctus* <sup>24</sup>. Lo numinoso no se observa, sino que se revela como *terror místico* y da lugar a las experiencias asumidas por las diferentes religiones (éxtasis, nirvana, gnosis, etc.). por tanto, lo sagrado asume su condición categorial y es un *a priori* independiente de cualquier otra manifestación del pensamiento individual o social y cuya fuente será la razón pura.

Gerardus van der Leeuw estudia detenidamente la esencia y las manifestaciones de la religión como fenómenos provocados por el encuentro del testigo con el poder de lo numinoso. Pero argumenta la imposibilidad de que la fenomenología pueda actuar en forma alguna sobre aquella potencia. El hombre busca el significado, pero tan solo será capaz de entrever la forma en que ciertas emanaciones de una fuerza incognoscible modelan su propia conducta o su actitud. Unicamente será factible establecer el sentido de los valores éticos, estéticos y religiosos. Según afirma Julien Ries, van der Leeuw se *detiene en el umbral de la hermenéutica* <sup>25</sup>.

Desde una perspectiva antropológica en la que se combinen con generosidad y amplitud las diversas tendencias que configuran a dicha disciplina en los últimos tiempos, poco se puede argumentar acerca de las teorías que, a través de la fenomenología, tratan de aproximarse a un conocimiento sobre el origen de lo sagrado y de las religiones. En el caso de los tres autores citados, hay una parte de sus respectivos análisis en la que de una u otra manera vienen a coincidir con las aportaciones de sociólogos y antropólogos en sus trabajos de campo. Es decir, que los tres apuntan hacia la consideración de lo sagrado como un elemento dinámico, organizador y jrarquizador del espacio-tiempo de los grupos sociales humanos. Y esto posee, según mi criterio, una extraordinaria importancia, porque precisamente esa capacidad es la que podrá ser entendida (hasta donde eso sea posible) como catalizador de un gran proceso de

---

<sup>24</sup> En J. RIES, o.c., pág. 47.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pág. 56.

clasificación y caracterización del mundo, que es propio y peculiar de todas las sociedades humanas.

Pero la antropología no va a ofrecer un discurso en relación con el origen de lo sagrado. Tal vez pueda articular este fenómeno en el marco de una estructura general, reconociendo su papel clave en la conformación del pensamiento de los grupos humanos. Sin embargo, el hecho de que la fuente de dicho sentimiento se sitúe en el exterior del ser humano y de las organizaciones e instituciones culturales, cae por completo fuera de su ámbito de análisis. Tendrán que ser las propias teorías filosóficas y, aun mejor que ellas, la discusión acerca de la necesidad que el ser humano presenta de explicar el mundo, las que puedan plantearse tales cuestiones.

En definitiva, si la fuente de lo sagrado es algo exterior y superior, radicalmente distinto del ser humano, es en cualquier caso algo invisible, inasible, incomprensible, y que actúa como el famoso Jardinero de las Parábolas de Oxford. Como los dos viajeros de una de esas Parábolas, siempre podemos preguntarnos, ante el jardín escondido y ubérrimo de la realidad, qué diferencia puede haber entre un Jardinero invisible, inaudible e incomprensible, que suponemos cuida y protege el verjel a espaldas nuestras, y ningún Jardinero.

## 2. La estética de lo sagrado.-

Mircea Eliade, con su aportación al estudio de lo numinoso, representa el enfoque hermenéutico dentro de las investigaciones sobre los orígenes de la religión. Es importante, desde esta perspectiva, la concepción de *homo religiosus*, es decir, del ser humano en cuanto que es capaz de asumir hasta donde es posible la realidad absoluta, específica, terrible y radicalmente otra de lo sagrado. Asimismo lo es su análisis histórico, eminentemente integral, necesariamente comparativo, de las religiones, análisis del que reivindica –también necesariamente– su independencia respecto a los demás ámbitos de estudio. Y quizá lo sea, además, aquél impulso que, de manera igualmente necesaria, lo lleva desde la visión histórica a la visión fenomenológica y, desde esta, a la hermenéutica propiamente dicha.

Pero tal vez el historiador y el fenomenólogo de las religiones no habría llegado nunca a manifestar en sí al hermeneuta –o no lo habría hecho en esa forma peculiar– sin la influencia que, respecto al símbolo y a su papel de comunicador inconsciente del mensaje de lo numinoso, recibiría de Carl Gustav Jung. El símbolo, el rito y el mito, son componentes esenciales de las manifestaciones culturales humanas; aparecen en todas las culturas, letradas o iletradas, antiguas o contemporáneas, y si consideramos el arte mobiliario y el parietal del paleolítico como una muestra de relato ritual, posibilidad que, con todas las cautelas, apunta Leroi-Gourhan <sup>26</sup>, su presencia puede remontarse a periodos cronológicos extremadamente antiguos en la historia humana.

Semejante condición o cualidad narrativa es característica de aquellos elementos (símbolo, mito, rito) y así es destacada y puesta en evidencia por Jung; de esa condición extrae Eliade su interpretación, que les confiere un papel fundamental como elementos ordenadores y

---

<sup>26</sup> A. LEROI-GOURHAN, *Las religiones de la Prehistoria*, Editorial Laertes, Barcelona, 1994, pág. 63 y s..

transmisores privilegiados de lo numinoso, desde una hipotética experiencia religiosa fundamental. Además, la cualidad narrativa arrastra consigo una necesidad imperiosa e irreprimible: la de representación. Y por consiguiente, la estética. Así se nos muestra en los ejemplos más antiguos. Los diseños paleolíticos dispuestos sobre trozos de piedra, en astas, en huesos, o en las paredes de las cuevas y abrigos –que tal vez fueron los primeros *témenos*, las primeras residencias de lo numinoso, si hemos de creer a Trias<sup>27</sup>– son las páginas que abren el gran Libro de la Estética; mediante esa manifestación, lo sagrado lleva su mensaje hasta el espíritu humano y allí se condensa e interpreta, expandiéndose luego a la colectividad.

Porque, ante la hierofanía, hace falta un testigo, pero también es necesario el intérprete, el mediador. Y este se comunica por medio de ademanes estéticos que hacen singular, concreto y accesible aquello que en sí mismo es plural, abstracto e inalcanzable. Una vez más la necesidad de trasladar lo absolutamente otro al terreno y al orden del cosmos humano, requiere una transformación del propio vehículo de transporte que, por una dialéctica de lo sagrado, hace de esa transformación el núcleo del cambio cualitativo que será provocado a su vez en el testigo, en los destinatarios de la hierofanía y en el complejo espacio-temporal que los alberga a todos.

Los espíritus inaprehensibles de las teofanías uránicas, luego sus respectivas personificaciones como seres supremos celestes y más tarde, las que Eliade denomina *divinidades dinámicas de sustitución*, crean el Mundo con su pensamiento. Cuando el ser humano asuma este proceso *inconcebible* en su propio pensamiento, sustituirá esa acción divina del *pensamiento creador* por la acción –igualmente atribuida a la divinidad– de creación mediante la Palabra. En ese instante habrá nacido el símbolo, ya que para Eliade *los símbolos son susceptibles de revelar una modalidad de lo real o una estructura del mundo que no*

---

<sup>27</sup> E. TRIAS, *La edad del espíritu*, Ediciones Destino, Barcelona, 1994, pág. 61 y s..

son evidentes en el plano de la experiencia inmediata <sup>28</sup>. Pero igualmente en ese instante, con el nacimiento del símbolo se produce la transición desde el mundo al Cosmos.

Aquí se muestra una de las diferencias esenciales en la interpretación del concepto de símbolo surgidas entre Eliade y la antropología social: el símbolo como revelación y el símbolo como explicación. De alguna manera, cada una de esas dos formas conceptuales viene a representar la distancia inabarcable que existe entre lo numinoso y lo humano. Pero en ambas perspectivas el mito y el ritual tratan de ligarlos y de llegar a establecer sus relaciones mayores. Quizá lo menos importante en este nivel de conceptualización es el origen de lo sagrado; sea exterior al hombre o nacido de sus elucubraciones, representa lo ajeno, lo que reside más allá, en el vacío exterior al ordenado cosmos humano. Tal vez el surgimiento de la conciencia de lo numinoso vaya unido de manera indisoluble al establecimiento de un límite, de una frontera, de manera análoga a lo que ocurre con la separación del yo individual respecto al otro o a los otros dentro de la colectividad grupal.

De esa primera constancia de la fragmentación del mundo surge la necesidad ineludible de su ordenamiento y de su jerarquización. Lo otro, lo ajeno, figura en el plan general –en la cosmovisión– colocado en recintos separados pero en modo alguno estancos; el grado de alejamiento se establece conforme a los patrones suministrados por la propia convivencia de la colectividad y las relaciones que es necesario entablar con esos diversos *otros* determinan a su vez las normas de conducta internas y externas del grupo.

Eliade presenta precisamente en este plano relacional la colocación respectiva del ser humano y las fuerzas de lo numinoso. A partir de la definición de un límite, estudia la hierofanía o manifestación de lo sagrado; la concurrencia del testigo ante esa presencia ajena, superior e incognoscible; la consolidación del símbolo como una especie de *lingua franca* que permite la transmisión del mensaje; el relato de la ocurrencia numinosa y de sus

---

<sup>28</sup> ELIADE, M., en J. Ries, o.c., Nota 49, pág. 81.

consecuencias faustas o nefastas mediante el discurso mítico; y por fin, el estatuto que regula las relaciones con ese universo otro que acaba de manifestarse, es decir, el comportamiento ritual. Fuera de su recurso a ese algo externo e inefable que, desde luego, es una de las características esenciales de su teoría sobre lo sagrado, Eliade muestra muchos puntos de contacto con las hipótesis de algunos antropólogos, especialmente con los seguidores de la denominada antropología hermenéutica. Así, concibe el mito como un elemento cultural que suministra a los humanos modelos para su conducta y que se halla en las raíces de su comportamiento y de su sentido de la existencia <sup>29</sup>.

Es importante aquí la influencia de Jung. El comportamiento regulado por el mito se inscribe en un marco ancestral: el del arquetipo. Se trata de una hipótesis con la que es difícil no mostrarse de acuerdo, porque explica de una manera coherente y sin necesidad de recurrir a entidades o a fuerzas extrañas el proceso de conformación del psiquismo colectivo de los grupos sociales. Las cosmogonías suelen describir, en efecto, sucesos ancestrales ocurridos en un tiempo primitivo, pero no fuera del discurso cronológico. Lo que suele estar fuera del tiempo cronológico es el relato, pero en cualquier caso siempre permanece su concordancia, su propósito de justificación estructural que también siempre es de carácter dinámico. Si no fuera así, la narración mítica no podría desarrollar su papel conformador y ordenador en el conjunto de la cultura grupal.

Sin embargo, nada obliga a considerar semejante actividad del mito como algo impulsado por motivaciones exteriores al ser humano mismo. Superadas ya las visiones etnocéntricas acerca de las construcciones míticas que hacían de éstas el producto de mentes pueriles y atrasadas, fijada su importancia como piezas clave de las estructuras culturales de todos los pueblos, la discusión acerca de su origen reviste ahora un tono menor, menos crispado, precisamente cuando se revela su carácter ideológico y su

---

<sup>29</sup> Por ejemplo, C. GEERTZ. Ver ELIADE en J. Ries, o.c., pág. 83.

conexión íntima con los procesos económicos y políticos directamente implicados en la constitución de las formas sociales y de las instituciones que las respaldan. Hemos de ver más adelante la importancia que revisten las relaciones con los ciclos de la naturaleza, especialmente cuando se refieren a las actividades de las primeras sociedades agrícolas y en la etapa de transición entre dichas sociedades y las anteriores de cazadores-recolectores. La mayoría de los investigadores contemporáneos resaltan la enorme influencia de aquellos ciclos y de las observaciones uránicas, telúricas y ctónicas efectuadas con precisión notable en épocas muy antiguas, sobre la articulación de las correspondientes teogonías y teologías<sup>30</sup>.

Naturalmente, Eliade no está de acuerdo con hipótesis tan materialistas. Él piensa que el relato mítico responde básicamente a una proyección arquetípica, que es ante todo la representación de lo sagrado *que existe de una manera absoluta, (que) actúa...crea y hace durar las cosas...*<sup>31</sup>. En su teoría, el ritual es una manera de conferir una dimensión de realidad a lo que por naturaleza y por definición se encuentra fuera de la realidad. Según mi criterio esto es ya cuestión de fe y de creencia íntima muy respetables, pero que en ningún caso ha de deducirse irremediabilmente del discurso de las cosas.

Analicemos, por ejemplo, el tema de la fertilidad, que ha sido una noción de extraordinaria importancia en la formación de panteones desde las más remotas edades, y que aparece en todas las cosmovisiones de los grupos sociales humanos. Posee al menos dos aspectos que en realidad se muestran relacionados directamente: uno, la fertilidad de la tierra, inmediatamente apreciable tanto en sus manifestaciones de exhuberancia y abundancia ligadas al ciclo de las estaciones o a fenómenos periódicos de inundación, como en su escasez o falta definitiva en el caso de hábitats desérticos o inhóspitos del planeta. Otro, la fertilidad humana –y por extensión, la fertilidad animal- que

---

<sup>30</sup> Así, CLAUDE MEILLASSOUX, *Mujeres, graneros y capitales*, ED. Española en Siglo XXI Editores, México, 1989. también en BARRY J. KEMP, *El Antiguo Egipto*, Crítica, Barcelona, 1996.

<sup>31</sup> ELIADE, M., *El mito del eterno retorno*, en J. Ries, o.c., pág. 86.



durante amplios períodos dependió del balance natural de los recursos alimenticios, pero que pronto comenzó a ser objeto del control social al asentarse y hacerse sedentarias las primeras comunidades agrícolas.

La manifestación *positiva* de la fertilidad fue asociada seguramente con gran rapidez a la vida, mientras que su versión antagónica o *negativa* lo fue a la muerte, ya que vida y muerte en su aspecto determinado e inevitable son fenómenos cuya conciencia y conocimiento van necesariamente unidos al existir. Un paso adelante en el proceso de abstracción e internalización de estas ocurrencias se dio al contrastar su condición de sucesos independientes respecto al resto de los acontecimientos, condición que era necesario explicar. El ser humano elaboró tal explicación colocando la razón de estos hechos más allá de sí mismo. Así nacieron probablemente las *diosas madres* –imágenes numinosas de la naturaleza- como señoras de la vida y de la muerte, pues era obligado conciliar esos dos aspectos cuya primera causa resultaba incomprensible y en muchos sentidos aterradoradora.

En las culturas en las que ha permanecido alguna representación de la *diosa madre*, ésta conserva, a pesar de las elaboraciones y sincretismos posteriores, la unión de aquellos dos caracteres: donadora de vida y receptora de los muertos. Tal es el caso, por ejemplo, de la Coatlicue nahua, *la de la falda de serpientes*, primera advocación de Omecihuatl, imagen de la diosa Tierra, la gran paridora, madre de todos los dioses, creadora y destructora, síntesis de la vida y de la muerte <sup>32</sup>. La equivalencia presentada aquí entre *diosa* y *madre*, entre *paridora* y *destructora*, viene a traducir –precisamente a través del lenguaje simbólico- la gran dualidad que yace impresa desde las edades más remotas en el espíritu humano: vida – muerte, presencia – ausencia, primavera / agua / inundación – invierno / hielo / sequedad... etc.. este conglomerado simbólico que aparece en todas las culturas conocidas no solo da lugar a las divinidades, sino que ejerce su influencia –y se trata de una influencia tan duradera que la

---

<sup>32</sup> A. FERNANDEZ, *Diccionario ritual de voces Nahuas*, Panorama Editorial, México, 1988, pág. 42.

encontramos plena de vigor incluso en nuestros días- en la estructura de los modelos sociales, articulados en planos duales, antagónicos y contradictorios, a los cuales es necesario vincular mediante la construcción y el lenguaje simbólicos.

Las manifestaciones estéticas que señalan semejante dualidad pueden encontrarse entre las más antiguas que conocemos. Y no es extraño que también desde las primeras edades del ser humano la fuerza avasalladora de dicha dualidad haya hecho nacer al artista, porque éste va a ser el primer intérprete capaz de transmitir a sus compañeros de grupo las sensaciones de lo inefable que genera aquella lucha de contrarios. Leroi-Gourhan, en sus investigaciones sobre las religiones de la prehistoria, resalta el papel desempeñado por los signos que figuran en esas representaciones. Lo masculino y lo femenino (primer plano dual) se yuxtaponen a los diseños de animales que paulatinamente se van haciendo cada vez más abstractos: signos alargados (rayas, bastoncillos, líneas de puntos) y signos plenos (óvalos, triángulos, rectángulos ...) distribuidos mediante una estadística topográfica reconocible. Después, las reproducciones de animales relacionados con los signos anteriores parecen marcar la transición hacia un relato cuya estética puede reputarse ya como plenamente simbólica <sup>33</sup>. No es necesario insistir sobre la permanencia del sentido de tales representaciones en tiempos y lugares muy posteriores: animales vinculados con la muerte o con el más allá, división sexual de las tareas, organización de la estructura social, etc..

Anteriormente señalé la escasa posibilidad de que los rasgos psicológicos pudieran transmitirse sin variación a lo largo de periodos cronológicos dilatados. Sin embargo, aquí tenemos algo capaz de explicar la permanencia de ciertos elementos culturales a través de las civilizaciones y de sus interacciones mutuas: el contenido de los símbolos como impulso y transmisor de sentimientos, de sentidos y de significados. Es muy notable la constancia de dicha simbología, sobre todo en el terreno de lo numinoso, ligada

---

<sup>33</sup> A. LEROI-GOURHAN, o.c., pág. 84 y s..

a fenómenos naturales o artificiales (luz, resplandor, fuego), a los accidentes geográficos y rasgos del paisaje (montañas, ríos, bosques, roquedales), a los astros y luminarias celestes (luna, sol, estrellas, cometas), e incluso a vegetales, animales y objetos de todo tipo.

La representación de dicha simbología mediante signos supone un paso adelante inmediato y decisivo. En primer lugar, origina el nacimiento de la expresión estética y de las técnicas necesarias para plasmar aquella representación; en el tema que estamos comentando –la fertilidad– existen miles de ejemplos que se extienden desde las edades más remotas y en ellos puede apreciarse una abstracción cada vez mayor que equivale al creciente depósito de significado en los sistemas sígnicos. En segundo lugar, produce la segregación de una casta o grupo de especialistas capaces no solo de elaborar el proceso de representación, sino de explicar primero su sentido y su significado después. No es banal esta distinción entre sentido y significado. En realidad es muy posible que se trate de dos etapas de un camino que va desde la práctica individual de una sensación determinada (pongamos por caso, de una sensación de lo numinoso), a la configuración normativizada –y, por tanto, controlada por el grupo social– de aquella primera sensación, a la que se dota de una finalidad conforme a los intereses globales de la comunidad humana.

Nos encontramos con un desarrollo de vías paralelas: la sensación o la experiencia determinan una necesidad de expresión simbólica que, a su vez, cristaliza en signos, por tanto, en lenguaje, en representación, en motivo estético. La fuerza contenida en el simbolismo provoca una especialización creciente del conglomerado sígnico que deviene en sistema de transmisión de conocimiento, y la capacidad de sentir aquella primitiva sensación de lo inefable –que podía ser experimentada por cualquiera– se convierte al fin en una necesidad de explicación cuando la casta de especialistas se apodera del sentido originario, lo institucionaliza de acuerdo con los intereses dominantes, y lo vuelca en significado. La distancia que va desde el

sentido al significado equivale a la que se mantiene entre el símbolo y el signo en un lenguaje (artístico, religioso, político o del tipo que sea) o a la distancia existente entre lo exotérico y lo esotérico. Las religiones, que no son otra cosa que la institucionalización de lo sagrado, seguramente siguieron ese trayecto allí donde así se lo hayan demandado las condiciones sociales.

Esta permanencia del sentido a lo largo del tiempo histórico no ha de entenderse como algo rígido o como algo determinista. Ya hemos apuntado que la cultura es dinámica, variable, polifuncional y polivalente, capaz de adaptarse a toda circunstancia. Pero además, el sentido ha quedado prisionero del significado, es decir, de un proceso cuya apariencia externa es el ademán estético. En nuestro caso eso supone, por ejemplo, que si es cierto que casi todos los pueblos conocidos aceptan la existencia de lo sagrado y reverencian a las divinidades, no todos ellos lo hacen de la misma manera ni con prácticas semejantes, ni siquiera a los mismos númenes, como es sabido. Cada pueblo, cada cultura, cada civilización, podría afirmarse que cada época, expresa de una manera peculiar el sentimiento de lo sagrado y adora de forma característica a su dios o a sus dioses.

De ahí que sea posible reconocer con cierta facilidad lo que es sagrado para una colectividad e intuir cuando se adentra en el ámbito de lo numinoso; incluso para un creyente o adepto de cualquier credo religioso y dentro de un espíritu de tolerancia, se pueden compartir sentimientos de respeto, de recogimiento, ante las prácticas religiosas ajenas, por muy diferentes que puedan aparecer respecto de las propias. Esto puede ocurrir incluso con observadores que sean ateos o que no compartan las creencias de ninguna religión. Estamos hablando de sentimientos que parecen residir en los seres humanos desde remotas edades. Aquí sí que podríamos recuperar el concepto junguiano de arquetipo. Pero cuando tratamos de pasar desde este primer nivel simbólico general al siguiente, que es el de los signos, el del lenguaje y el del relato –ya plenamente significativos, es decir, socializados por cada

grupo humano- las dificultades crecen. Es entonces cuando surgen los antagonismos, incluso los odios irreconciliables; porque detrás de lo religioso se levanta el sentimiento de lo propio frente a lo ajeno, el impulso de rechazar lo *extraño* como peligroso y hostil. Las religiones institucionalizadas suelen ser aquellas surgidas en los *pueblos elegidos*<sup>34</sup> y, por tanto, suelen ser asimismo excluyentes y dogmáticas. Pero a dicho nivel nos encontramos ya con formaciones políticas y con estructuras sociales plenamente establecidas en las cuales la religión es un elemento más de sostén y de justificación junto a otros.

Es interesante observar como cambian las manifestaciones estéticas a lo largo del camino que conduce desde la experiencia de lo numinoso hasta la consolidación de las religiones *de Estado*. Es una vía dolorosa, plena de vivencias, de la cual parten otros senderos que, al principio, parecen secundarios, pero pronto adquieren gran importancia y relieve. Yo creo que desde aquellas primeras experiencias de lo sagrado –como las relatadas en los textos veterotestamentarios, por ejemplo, en Ezequiel o en Exodo, por escoger muestras de nuestra propia tradición religiosa- surgen luego la Filosofía y el Arte con su panoplia de sensaciones y de conocimientos. Algo parecido ocurre en otros pueblos y en otras tradiciones: lo numinoso parece ser una fuente importante, aunque no la única, para el desarrollo cultural posterior. Y en dicho desarrollo hay que considerar igualmente incluidas todas las tendencias e impulsos sociales y políticos que lo conforman.

Si concluimos –contrariando con ello a Eliade- que las primeras experiencias de lo numinoso surgieron ante la ocurrencia muchas veces hostil y peligrosa de las fuerzas de la naturaleza o ante los sucesos vinculados al nacimiento y a la muerte, habremos de considerar también que casi de inmediato fue necesario expresar los sentimientos producidos en aquél acontecer. Es muy

---

<sup>34</sup> Será muy conveniente profundizar en la dinámica a través de la que se constituyen, definen o presentan los *pueblos elegidos*: señalamiento por divinidades o mediante procesos extraordinarios ocurridos en el acontecer cotidiano, caracteres físicos, raciales o de cualquier otro tipo que contribuyan a poner de manifiesto dicha singularización, singularidad asimismo de las relaciones mantenidas con los *otros*, etc..

posible que así nacieran los lenguajes y que estos desarrollaran su capacidad connotativa al lado de la simplemente denotativa y comunicadora. En efecto, junto al poder que el lenguaje posee para transmitir datos (*aquí hay una fuente de alimentos, o de agua potable, aquí hay un peligro, un vado, una cueva para guarecerse*) y que resultó de extraordinaria importancia en aquellos momentos para las colectividades humanas que se desplazaban en regiones desconocidas, existe también una capacidad descriptiva y potenciadora de la reflexión en relación con sucesos o acontecimientos diversos. Es muy difícil para un ciudadano de la civilización tecnológica colocarse hoy día en semejantes situaciones, y todo ello puede resultar una simple especulación o una expresión de opiniones particulares desprovistas de valor científico. El propio Leroi-Gourhan nos previene contra semejantes ejercicios imaginativos o de interpretación, llevados a cabo sobre fenómenos de cuya ocurrencia estimada nos separan decenas de miles de años <sup>35</sup>. Sin embargo, el estudioso de estos temas muy difícilmente puede sustraerse al impulso que le lleva a interrogar a esos testigos de un remoto pasado, preguntándose acerca de su sentido y sobre lo que motivó tan poderosamente a nuestros ascendientes cuando lo dejaron impreso en paredes y en materiales diversos. En esos trazos venerables nació tal vez el sentimiento de lo trascendente, pero también el Arte, el Lenguaje y todo aquello que la Humanidad considera como más propio y característico.

La estética fue por tanto uno de los primeros resultados públicos de la sensación numinosa: danzas, ofrendas y ritos que constituyeron el medio de comunicación con las divinidades. Estas se representaban y adquirían una corporeidad a través de elementos físicos, geográficos, meteorológicos, luminosos y otros de índoles variadas. En tal sentido tenemos montañas, ríos, luminarias celestes, rocas y, más tarde, imágenes, estatuas, relieves, pinturas, etc.. Para figurar y hacer visibles a las deidades, el ser humano ha recurrido a todo tipo de técnicas artísticas y

---

<sup>35</sup> A. LEROI-GOURHAN, o.c., *ibidem*.

asimismo a toda clase de elaboraciones semánticas, porque la creciente abstracción del lenguaje simbólico sagrado hacía cada vez más difícil el acceso directo de los fieles al sistema religioso, de manera que los diversos especialistas y mediadores acabaron por manejar y monopolizar completamente dicho acceso.

Si por una parte el relato mítico proporcionaba una explicación coherente y estéticamente adaptada a cada cultura, la representación gráfica en cualquiera de sus formas contribuía a fijar en la conciencia de las gentes las esencias de sus deidades. Pero no en todos los casos había de originar estructuras físicamente reconocibles, es decir, edificios, imágenes, ídolos o estatuas. En algunas culturas parece que fueron mucho más importantes las construcciones discursivas de transmisión oral asentadas directamente sobre elementos de la naturaleza, con ausencia de obras o elementos físicos. Pensemos por ejemplo en la religión de los druidas, cuyos lugares sagrados eran, según testimonio de los autores clásicos, los bosques y ciertos tipos de árboles, y que de ninguna manera intentaban dar formas a los dioses a los que adoraban <sup>36</sup>. En la misma línea parecen estar muchas de las religiones del África Negra, en las cuales la tradición oral sustituye a la residencia física de lo sagrado que, no obstante, toma también en ocasiones asiento en las representaciones de dioses y diosas.

La antropología política ha estudiado con detalle a las culturas que no han dado lugar a instituciones políticas de tipo estatal o nacional, entre ellas, muchas de África y algunas de América del Norte y del Sur, junto con las culturas isleñas del Pacífico, del Índico o el Sudeste asiático. Sería imposible enumerarlas todas o citar en cada caso los ejemplos que figuran en la documentación reunida en multitud de trabajos por antropólogos, etnólogos y demás estudiosos de las religiones <sup>37</sup>. De estas observaciones se

---

<sup>36</sup> E. CAMPANILE, "Aspectos de lo sagrado en la vida del hombre y de la sociedad celta". En *Tratado de antropología de lo sagrado*, J. RIES (Coord.), Editorial Trotta, Madrid, 1995, pág. 198 y s.. Testimonios de Plinio, Varrón, Columela, Silo Itálico y otros.

<sup>37</sup> Un buen resumen histórico de esta documentación aparece en el trabajo de TED C. LEWELLEN, *Antropología política*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1985. Especialmente en los Capítulos 3, 4 y 7.

puede deducir, desde una perspectiva general, la correspondencia que existe entre la formación de instituciones políticas estables, asentadas y prolongadas en el tiempo, con la constitución de panteones y con su expresión estética icónica, tal como la conocemos en las religiones que se denominan *reveladas*. Como toda regla, ésta tiene desde luego sus excepciones, pero podemos tomarla como una norma razonablemente fiable. Tal fiabilidad se explica, ya que una religión desarrollada en el seno de una cultura institucionalizada, con lo que ello supone en estructuras ciudadanas y políticas, sirve sobre todo para sostener y justificar aquellas formas de convivencia, además de para satisfacer las necesidades de trascendencia de sus fieles.

A lo largo de la historia han sido muchos los pueblos que han adoptado religiones ajenas en momentos de su desarrollo en los cuales han pasado de una cultura sin Estado a modelos institucionales, bien sea por causa de invasiones que hayan sufrido o bien por necesidades de su propio cambio en ese sentido, para los cuales su religión primera no servía como apoyo. Eso no quiere decir que las antiguas creencias se hayan abandonado completamente, porque algunas de sus formulaciones pudieron ser asumidas en el marco de la nueva fe religiosa mediante formas sincréticas que siempre producen elementos originales. Así ocurrió con germanos y celtas bajo el imperio romano, o con la primitiva religión tibetana de los Bon-Po en relación con las posteriores influencias del budismo y del hinduismo, por citar algunos ejemplos típicos <sup>38</sup>.

En el otro sentido, conocemos hoy bastante bien el camino seguido por algunas de las grandes religiones de la Antigüedad en nuestro entorno próximo. En Egipto, el desarrollo de instituciones ciudadanas fue rápidamente seguido por el establecimiento de formas políticas de tipo estatal de amplio rango, con la consolidación temprana de una monarquía cuya primera preocupación fue reunificar los pequeños reinos dispersos de la zona. Pronto vino a consolidar tal obra el nacimiento de una religión en la que

---

<sup>38</sup> MARCELLE LALOU, *Las religiones del Tibet*, Barral Editores, Barcelona, 1974, pág. 24 y s..



tuvieron cabida los dioses locales de las distintas ciudades, pero que ya desde muy pronto elaboró sistemas teológicos –como los de Heliópolis y Hermópolis- tan estables que sus influencias permanecieron vigentes durante cuatro milenios, y solo fueron desapareciendo al mismo tiempo que se extinguía también el Estado que las originó. La íntima relación entre la institucionalización de las formas políticas del Egipto dinástico, sus formas sociales y el sistema religioso, ha sido puesta de relieve recientemente por investigadores como Christiane Desroches-Noblecourt o Barry J. Kemp <sup>39</sup>.

Precisamente en Egipto se puede seguir con una precisión aceptable el camino de los cambios estéticos ocurridos al amparo de los cambios religiosos. También aquí, en el análisis sobre la religión egipcia, cae por su propia base la idea –que continúa vigente en muchos ámbitos académicos- de una pretendida evolución en las creencias o en el arte de aquél pueblo. Estamos en presencia de creaciones religiosas o artísticas muy antiguas que en poco fueron mejoradas (en el sentido habitual que se concede al término *mejorar*) en el transcurso de los milenios. Naturalmente, no se trata de negar la existencia de variaciones ocurridas en los estilos artísticos, en las prácticas religiosas o en los modos de vida, además de en muchos otros aspectos. En Egipto hubo incluso revoluciones religiosas, políticas y sociales de muy amplio alcance. Pero en lo referente a la sustancia de los cambios experimentados en el terreno que ahora comentamos, se trata de cambios dialécticos que siempre acompañaron a las modificaciones experimentadas en las relaciones de producción, en los intereses de las capas dominantes y, por consiguiente, también en los modelos interpretativos que constituían la base de una civilización en desarrollo. Así lo analizan, Kemp en su estudio sobre la ciudad de El-Amarna, o Desroches-Noblecourt en referencia a las implicaciones culturales y religiosas de la inundación anual del Nilo, dentro de sus trabajos anteriormente citados.

---

<sup>39</sup> C. DESROCHES\_NOBLECOURT, *Amours et fureurs de La Lontaine*, Stock / Pernoud, 1995. BARRY J. KEMP, *El antiguo Egipto*, o.c..

Por su parte, también Hegel formuló una teoría al respecto, que contribuye a expresar la condición de los cambios acontecidos en la religión egipcia como religión inmediata y de transición, hacia las religiones de la belleza y de la sublimidad (griegos y judíos) y de la finalidad (romanos). Estos cambios se acompañan, asimismo, de una progresión en el contenido –estético- de la representación de los sentimientos, que expondré en el epígrafe siguiente

<sup>40</sup>

No puedo detenerme en un análisis detallado acerca de la elaboración de estas formas religiosas complejas, o sobre las condiciones que en su momento permitieron los fenómenos de sincretismo en relación con los cambios estéticos. Intento llevar a cabo esa tarea en otro trabajo más extenso y pormenorizado referido a la transición y modulación de los sistemas simbólico-cognitivos en el paso desde las religiones indoeuropeas en determinadas áreas de la península ibérica hasta el definitivo establecimiento oficial del panteón romano <sup>41</sup>. Es en estos mecanismos de transición en donde se pueden observar de manera privilegiada –y tal vez única- las decisivas influencias de procedencia social, política y económica, que actúan sobre formulaciones religiosas existentes en culturas que, por cualquier razón, no han sistematizado sus instituciones en estructuras más o menos permanentes, pero en las cuales existen expresiones estéticas con un suficiente grado de desarrollo como para permanecer y ser recibidas en las formas religiosas que más tarde las sucederán.

---

<sup>40</sup> G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Alianza Universidad, Madrid, 1987. Tomo 2, pág. 454 y s..

<sup>41</sup> *Los gallegos y lo sagrado. Las religiones de los gallegos*, 1992. Trabajo inédito.

### **3.-El control social del desorden y el principio de Prometeo.**

Desde sus primeras formaciones estructurales, los grupos sociales humanos hubieron de plantearse cómo sobrevivir y cómo prevalecer en su entorno. Lo que aparenta ser una razón obvia y de consideración elemental, encierra realmente cuestiones de una gran complejidad empírica, ya que dichos grupos primordiales no fueron simples agregados de individuos, sino focos de una actividad multifuncional, inmensamente variada y variante, que se puede englobar –desde una perspectiva gnoseológica y de análisis- dentro del ámbito de los procesos culturales, entendiendo de una manera muy amplia, no dogmática, el concepto *cultura*.

La convivencia en el seno de un grupo presenta un número casi infinito de problemas de toda índole para sus participantes. Tanto es así, que el propio Freud hace nacer en esa convivencia, en esa confrontación entre los intereses individuales y las necesidades grupales, las diversas patologías neuróticas que aquejan en mayor o menor medida a los seres humanos. Los ideales de cultura impuestos por la sociedad provocan un alto grado de frustración individual y el sujeto –según Freud- intenta defenderse con todos los recursos a su alcance de aquellos *sufrimientos amenazantes que proceden precisamente de esa cultura* <sup>42</sup>.

Sin poder estar de acuerdo con la expresión de tales conclusiones y sin tratar de reproducir aquí ni siquiera en una mínima parte las múltiples críticas que desde las ciencias sociales se han vertido sobre las hipótesis freudianas, hemos de convenir que, desde luego, la convivencia humana en el seno de las diversas instituciones sociales, dista mucho de ser un camino suave y exento de problemas. De ello tenemos experiencia cierta todos y cada

---

<sup>42</sup> S. FREUD, *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial. Madrid, 1970, pág. 30.

uno de nosotros. Pero ocurre que no solo la cultura –como proceso y vivencia- es inevitable, sino que el propio ser humano como tal resulta inconcebible fuera del marco cultural y social. Los escasos individuos que, por diversas razones, han podido crecer aislados de sus semejantes, presentaban al ser hallados muy pocos rasgos humanos y únicamente después de sufrir procesos reeducativos llevados a cabo con mucha dificultad, se despertaban en ellos algunos atisbos de humanidad, aunque semejante recuperación casi nunca llegaba a ser completa ni definitiva

<sup>43</sup>.

Las patologías –si es factible llamarlas así- consecuentes al desarrollo del individuo en sociedad, han de ser consideradas por tanto como efectos del crecimiento del psiquismo humano y, en cualquier caso, su reconocimiento, definición y taxonomía, son procesos de naturaleza social e ideológica. Sus manifestaciones no solo no dificultan el desenvolvimiento individual o grupal sino que contribuyen a su éxito. No existe colectividad humana sin sus correspondientes marginados y parece que ello obedece casi más a una necesidad que a una consecuencia indeseable de las normas sociales. Así, buena parte de los profetas, de los magos, brujos y chamanes o de los héroes civilizadores que actúan en los grupos sociales y que aparecen en los libros sagrados, leyendas o mitos de origen, pueden considerarse incluidos dentro de los patrones freudianos de las neurosis y de las psicosis en sus más variadas formulaciones.

Y ello no ocasiona consecuencias negativas –hablando en términos generales- porque los aspectos indeseables pueden ser perfectamente canalizados y neutralizados por mecanismos de tipo social, destacando así los rasgos beneficiosos y útiles para el conjunto de la comunidad de que se trate. Son incontables los ejemplos de lo que acabo de decir en la literatura etnológica y antropológica; allí es posible comprobar el papel que dichos personajes juegan en lo que se refiere al aspecto que ahora deseo examinar,

---

<sup>43</sup> Algunos de estos casos están recogidos en *Les enfants sauvages* de LUCIEN MALSON, Union Générale d'Éditions, Paris, 1964.

es decir, al problema planteado desde muy pronto en la constitución de una colectividad por la necesidad de fijar fronteras respecto al exterior y por la necesidad no menor de contener y dominar el desorden o el caos que existe fuera de esas fronteras <sup>44</sup>.

Los grupos sociales humanos se definen por tanto a partir del establecimiento cultural de unos límites que los demarcan y separan de los *otros* y de los *ajenos*. Lo característico dentro del grupo es el ordenamiento peculiar que lo identifica y señala como reconocible en un doble sentido: desde el grupo hacia el individuo miembro y desde éste hacia el grupo. El mútuo reconocimiento se adquiere a través del proceso de socialización que comienza tras el nacimiento o incorporación del sujeto al grupo, e incluso antes en muchos casos. Los ritos de iniciación y de paso no son otra cosa que donaciones o reafirmaciones del estatus individual respecto a la colectividad, que fijan sus respectivas posiciones.

Todas estas complejas manifestaciones derivadas de la definición individual y grupal se verán luego trasladadas a la estructura de lo religioso. Las amenazas del mundo exterior son primero formalizadas en abstracciones que contienen una enorme connotación ideológica y, posteriormente, internalizadas por los individuos a lo largo del proceso socializador. Del examen de diversos sistemas es posible deducir, por ejemplo, la manera como aquellas amenazas, reales o ficticias, se explican mediante la evocación de hipotéticas catástrofes naturales o cósmicas que podrían desencadenarse si se perturba o transgrede el orden culturalmente establecido e ideológicamente justificado. La amenaza externa adquiere así carta de naturaleza como amenaza reconducida hacia el interior del grupo. Veremos luego como la lucha contra el desorden entre los humanos se traslada hacia el universo de los dioses.

Es necesario plantearse ahora la necesidad del desorden en el cosmos humano, porque las colectividades y

---

<sup>44</sup> En lo que se refiere al papel de los personajes *paradójicos* en los grupos sociales, ver por ejemplo *Historia de Lince* de C. LEVI-STRAUSS, Editorial Anagrama, Barcelona, 1992.

los grupos sociales emplean una buena parte de su tiempo en luchar contra él, en neutralizarlo con todos los medios a su alcance o, al menos, en abordar su comprensión ubicándolo dentro de un marco de referencia general.

De manera previa –en algunos casos simultánea- a la conciencia de desorden, se manifiesta la noción de mundo ideal; esta construcción posee tantos componentes ideológicos como la anterior, porque ambas forman parte, junto con otras, de las estructuras de pensamiento que caracterizan a cada modelo o grupo social. Prácticamente en todas las cosmovisiones conocidas se pone de relieve la sucesión: **estado ideal** ---- **transgresión/catástrofe cósmica** ---- **desorden** ---- **mundo presente**, cuyas diversas fases varían en sus respectivas relaciones según las necesidades de explicación y justificación existentes en cada caso. No será necesario recordar el mito del paraíso terrenal en nuestra propia tradición cristiana, vinculado a la comisión del *primer pecado* y la situación subsiguiente de sufrimiento que va unida a la aparición de la muerte. Tradiciones semejantes se ven asimismo –con algunas variaciones de mayor o menor importancia- en otras muchas culturas, próximas y lejanas.

Se trata por tanto de explicar la existencia presente y sus condiciones –vida, enfermedad, dolor y muerte- en relación con un modelo anterior cuyas cualidades se remiten al reino de la mitología. En ocasiones se pone de manifiesto un modelo cíclico, en el que los universos van sucediéndose unos a otros hasta llegar al que hoy conocemos. En cualquier caso, el cosmos actual se explica por referencia al anterior o anteriores, junto con el nacimiento –o creación- de los humanos en una única etapa o en etapas sucesivas.

El mundo ideal de las mitologías trae consigo la necesidad del desorden, la justificación de su aparición y su colocación al otro lado de las fronteras culturales del grupo social. Si el testigo de las primeras hierofanías tenía que trasladar su experiencia hacia la colectividad era –sobre todo- porque se trataba de la visión de un observador avanzado que, por diferentes razones - muchas de ellas

relacionadas con sus propios parámetros psicológicos individuales respecto al grupo- se hallaba colocado a modo de vigía de las guardas o fronteras exteriores del grupo social y, por tanto, parecía preparado, en alguna manera predispuesto, para asumir dicha revelación. Se trata de una incursión del desorden foráneo hacia el interior de la comunidad grupal, fenómeno que muy pronto va a caer bajo el control social, bien a través de su institucionalización en colegios sacerdotales, o mediante el papel desempeñado por el monarca; y no es raro que en estas primeras instancias ambos papeles se unan en la misma persona: el rey-sacerdote.

La representación de la fuerza ordenadora que es característica de los grupos humanos, ha de actuar precisamente en estos momentos como elemento moderador y de equilibrio, ya que junto al concepto de *desorden en el mundo* – a cuyo lado y como categoría antagónica en el dualismo fundacional se coloca el *orden del cosmos*- nace asimismo la noción de libertad, extensamente ligada a él. La libertad primigenia ha de ser extrañada de la conciencia y así surge la primera modulación de lo individual, que en la tradición clásica de nuestra cultura se equipara a *rebelión*, en la figura mítica de Prometeo.

En otras tradiciones aparece asimismo una formulación casi idéntica. Por ejemplo, en el Egipto dinástico se presenta el combate entre el orden cósmico y el desorden del Caos mediante la confrontación entre Osiris y Set. Este último pasa a ser considerado el *enemigo* por excelencia, al cual se asimilan las distintas imágenes de lo ajeno y de lo extraño, en resumen, de lo hostil al grupo social: perturbaciones celestes, tormentas, desiertos, el carácter exótico de los dioses extranjeros, las personas pelirrojas, etc.<sup>45</sup>. Set fue asimismo el dios nacional de Egipto durante la dominación intrusa de los hicsos, en un período histórico que siempre se consideró como aborrecible y malvado por las sucesivas dinastías del país del Nilo.

---

<sup>45</sup> BARRY J. KEMP, o.c., pág. 67.

Sin embargo, Set terminó por ser incluido y asimilado en las teogonías y en las cosmovisiones religiosas mediante un traslado simbólico de su poderosa figura desde la confrontación *Osiris-Set* a la *Set-Horus*. Horus era el hijo de Osiris y heredero de su poder y de sus derechos como divinidad civilizadora, según se relata detalladamente en el Mito de Osiris recogido en los Textos de las Pirámides <sup>46</sup>; Set pretendía apoderarse de aquellos derechos y los reclamó ante la asamblea de los dioses, pero fueron finalmente otorgados a Horus.

Todos los dioses *malvados* reúnen en sí mismos la representación del desorden –definido siempre en contraposición al ordenamiento social de la colectividad- y también del conocimiento prohibido, que, en nuestra interpretación, sería aquél que permanece fuera del control de las castas dominantes. En tal conocimiento se incluirán tanto los saberes monopolizados en exclusiva por los dioses, como aquellos otros que han de permanecer fuera del alcance del común de los humanos, aún cuando parte de dichos conocimientos puedan comunicarse a los testigos de las hierofanías, a las castas sacerdotales o a los gobernantes. La aposición simbólica *desorden – conocimientos prohibidos* deviene al fin a su misión ideológica como instrumento de control social, ya no solo referido al desorden en sí, sino especialmente a la formulación y establecimiento mismos del ordenamiento jerárquico y clasista del grupo humano.

De aquí la necesidad del desorden o, mejor dicho, la necesidad de que exista una conciencia extrañada respecto al papel que el desorden juega en la constitución de la estructura social del grupo. O, todavía más allá, de la permanencia de una relación simbólica íntima entre *desorden y libertad*, que debe permanecer oculta para casi todos, pero que juega un papel muy importante en la configuración de las personalidades de individuos y grupos. En la religión cristiana, como anteriormente en las religiones romana y judía, aparece en su culminación el proceso creador de conciencia extrañada, si bien, en la

---

<sup>46</sup> F. SCHWARZ, *Initiation aux livres des morts égyptiens*, Albin Michel, Paris, 1988, pág. 49 y s.



primera de ellas, ese proceso se dota de un sistema representativo particularmente eficaz, de un sistema que es reforzado e integrado plenamente en las estructuras de control ideológico mediante el recurso a lo estético.

Schelling dice: *Prometeo es el pensamiento en que el género humano, despues de haber hecho brotar de su interior todo el mundo de los dioses, retornando a sí mismo, cobra conciencia de sí y de su propio destino...*<sup>47</sup>. Se trata de la personificación del rebelde, de aquél que no respeta el sentido simbólico de la ecuación internalizada *desorden del mundo --- orden cósmico* y trata de revelar a los humanos el auténtico sentido, oculto tras el entramado simbólico, de la confrontación originaria entre *desorden y libertad*. Según el relato mítico, Prometeo, hijo del titán Japeto y de la oceánide Climene en unas versiones o titán él mismo e hijo de la Tierra en otras, fue denominado *philanthropos* por su benevolencia hacia los humanos. Inventor de los sacrificios para contentar a las divinidades, hurtó el fuego de los dioses para ofrecérselo a los hombres, acarreando con ello toda suerte de males a la humanidad por venganza de Zeus. Es por tanto un héroe civilizador que suministra a las desvalidas criaturas humanas los medios necesarios para instalarse en el mundo. Pero su actuación trae consigo una alteración del ordenamiento *establecido por los dioses* y, consecuentemente, un castigo: la aparición en el mundo de todos los males, incluida la muerte.

Hegel se percató del contenido encerrado entre los pliegues estéticos del mito prometeico griego o del mito del pecado original descrito en el Génesis bíblico. En ambos casos se trata de un intento por reconstruir y recuperar el sentido primitivo de los conflictos desarrollados en las tentativas para establecer la convivencia humana, colectiva, pero todavía libre.

La vulneración del orden social asentado sobre la internalización de aquella contradicción primigenia acarrea los males que sufre la humanidad y trae consigo el triunfo de la muerte. El ser humano solo puede colmar la enorme

---

<sup>47</sup> SCHELLING, *Werke*. En ERNST BLOCH, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, F.C.E., Madrid, 1982, pág. 310.

sima abierta entre lo limitado y el infinito con la ayuda de mediadores, es decir, con la ayuda del propio orden social y mediante la asimilación del lenguaje simbólico que trata de reflejar un hecho cuyo significado original ya se ha perdido o, mejor, que yace oculto en el pozo sin fondo de su propia conciencia extrañada. Como afirma Ernst Bloch en referencia al relato del Génesis sobre el pecado original, *la interpretación hegeliana rescata a la serpiente de su imagen absolutamente extendida como el arquetipo de la perdición humana* <sup>48</sup>.

La confirmación del estatuto simbólico concedido al mito de Prometeo como relato alienador y generador de conciencia extrañada, resalta en la consideración distinta que se le da por Schelling en la cita que antes reseñamos: Prometeo es el campeón de los humanos, pero no por su aportación civilizadora sino por su rebelión contra los dioses paganos, que prepara la futura caída de éstos ante el Dios cristiano. La distancia entre lo limitado y el infinito se quiere trasladar a la diferencia entre *rebelión* y *revolución*, a la separación entre *sujeto* y *objeto*. La rebelión contra el desorden de la naturaleza, comprendida en la teogonía pagana, se empuja hacia atrás vaciándola de aquél primer contenido civilizador, devolviéndola hacia lo *natural* de los titanes y las ninfas, enfrentándola a la *potencia* del Dios cristiano, potencia pretendidamente natural ella misma, pero dotada ya del contenido simbólico justificador del nuevo ordenamiento social cuya clave de bóveda es el propio cristianismo.

En dicho propósito juega un papel esencial lo estético, marco en el que se desarrollará el núcleo de esta cosmovisión: ni siquiera todos los ángeles, sino únicamente uno de ellos, pueden desear *ser como Dios*. El intento de buscar y conseguir la libertad provocó –incluso entre aquellos seres sobrenaturales– un drama celestial que trajo consecuencias nefastas para los primeros rebeldes y, de manera subsiguiente, para los humanos. Milton lo describe así en su *Paradise Lost* : *Oh Príncipe, jefe de entronizadas Potestades, que llevaste a la guerra y en orden de batalla a*

---

<sup>48</sup> E. BLOCH, o.c. pág. 309.

*serafines bajo tu mando, y en osadas proezas y temibles, peligrar hiciste al Rey Perpetuo de los Cielos...* <sup>49</sup>. Al caudillo que encabeza la rebelión angélica se le opone Miguel, es decir *Quis ut Deus*. Pero si el arcángel sublevado intenta arrebatarse la primacía a Dios, a quien defiende en verdad es al hombre, que está hecho *a imagen y semejanza de Dios*. Curiosamente, en esta batalla primordial se enfrentan dos seres *luminosos*: Luzbel y Miguel. Pero no se trata de una batalla de la luz contra las tinieblas (eso se dirá luego, cuando ya quede establecida la conciencia extrañada) sino –y esto es lo importante– entre dos aspectos de luz, entre dos formas de conocimiento. De lo que se trata no es tanto de defender a Dios, sino más bien de conseguir que el ser humano olvide lo que aprendió al comer el fruto prohibido: que él es como Dios.

Prometeo se transforma de *Qui ist Deus* en *erictis sicut Deus* y el orden, en principio terriblemente comprometido, queda así a salvo. Por el momento. Porque en toda conciencia extrañada late el irreductible y persistente aliento de una libertad posible y soñada en los sueños de la razón. Si Schelling nos advierte contra los peligros del orgullo (*...éste querer ser como Dios es, precisamente, lo que arrastra al hombre a la caída* <sup>50</sup>) y la libertad es arrojada del alma humana como incitadora del desorden y del caos, en el corazón del hombre permanece escrito con letras de fuego aquél sentido primero de su lucha contra lo exterior y lo ajeno que le empuja y le hace atreverse a saber. Si el principio de Prometeo se ha transformado – como apunta Bloch– *en el principio del pecado, de la maldición desde un principio...* <sup>51</sup>, el contenido de lo estético viene a redimir –tal vez a su pesar– la onerosa carga simbólica derivada de aquella rebelión primera, mostrándonos la jerarquización implícita en el orden social, con la fuerza, también primordial, de las representaciones artísticas.

---

<sup>49</sup> JOHN MILTON, *El Paraíso perdido*, Editorial Cátedra, pág. 75.

<sup>50</sup> SCHELLING, en E. BLOCH, o.c., pág. 310.

<sup>51</sup> E. BLOCH, *ibidem*.

Encontramos así la expresión política de la religión que se traduce a su vez en vivencia social –el Dios de la nación, el Dios del Estado- y en vivencia estética activada ideológicamente –literatura, arte, arquitectura, filosofía- . En las culturas con Estado la presencia del rey equivale simbólicamente a la presencia de Dios, ya que se ha institucionalizado la organización estética de la *Presencia*. Será al fin Hegel –no él solo, pero sobre todo él- quien reivindicará el papel de la serpiente *tentadora* rescatándola de su ingrata figura histórica, haciéndola recuperar el protagonismo, como dice Bloch, en su reflejo trascendente al genio de la libertad. Y al tiempo, describe la actuación de la conciencia extrañada: ... *No son ningún Harmodio, ningún Aristógiton, los que viven en la boca de nuestro pueblo, en sus canciones, aquellos nombres... los de quienes abatieron al tirano y dieron a sus conciudadanos derechos y leyes basados en la igualdad* <sup>52</sup>. La religión de la belleza ha terminado en la religión del Dios encarnado, en la religión triunfante y absoluta del espíritu que vuelve a sí mismo.

Pero el humano *pensado por Dios*, existente gracias a ese pensamiento divino, está a un paso del autoconocimiento que le llevará hacia la idea de Feuerbach y luego hacia la de Marx. Si se trata de la superación del objeto de la conciencia, ese hombre espiritual, ese *ser-conciencia* hegeliano, se halla a un milímetro de superar su visión enajenada y de adueñarse de su propio ser objetivo, remontando aquella conciencia. La mística de Hegel alumbrada dentro de sí el futuro humanismo teórico, lo mismo que *de su pensamiento saca (el hombre) el elemento y la materia de Dios* <sup>53</sup>.

Llegamos así a la imagen de Dios como metáfora invocada por el *homo religiosus* hacia el misterio terrible y fascinante de lo sagrado, que así se torna en imagen de lo bello. La expresión estética es la forma sublimada de lo natural y se opone a lo *sin forma*, que ya ha perdido sus viejas connotaciones rebeldes, pero continúa gimiendo y

---

<sup>52</sup> Nota en E. BLOCH, o.c., pag. 312

<sup>53</sup> Nota de HEGEL en E.BLOCH, o.c., pág. 324.

lamentándose de su extravío más allá de las murallas levantadas por la cultura humana para mantenerlo fuera. Tal es el Dios, esencia de lo sagrado que ha recibido un nombre mediante el que se distingue y singulariza una porción regulada de lo desconocido.

En Egipto se trata casi de un *idealtypus* y la imagen del dios es la que constituye una forma correcta y analizable, es decir, equivalente a lo más deseable desde una perspectiva intelectual y estética. En Grecia, representa el ideal de lo bello, de la proporción y de la norma social. En Roma, la severidad y el mecanicismo de la religión de Estado, apta para el dominio del mundo conocido y capaz de rechazar hacia las sombras todo aquello que no satisfaga ese esquema inflexible. Con el cristianismo llega la antropologización plena, mística, pero también –y sobre todo- profunda y sentidamente estética.

Sin embargo, eso no es todo. Lo sagrado presenta otras muchas caras y facetas tal como nos muestran los pueblos alejados de la experiencia euroasiática. La manera de vivir impone a su vez la forma de sentir, de gozar, de razonar. Aquí, el Gran Dios creador reside muy lejos de sus criaturas y son tal vez las fuerzas encarnadas en montañas y selvas, en las corrientes de agua y en los espíritus que moran en ellas, en el fulgor del relámpago o en la plácida serenidad de las luminarias celestes, quienes transmiten al humano los sentimientos, razones y deseos de lo más alto. La naturaleza no se toma como desorden, sino por el contrario, como modelo y fuente de un ordenamiento imitado, querido y compartido.

Pero el grupo social continúa imponiendo sus límites culturales y simbólicos; su espacio se clasifica y jerarquiza, y los elementos naturales se combinan con las observaciones del estamento humano: colores, olores, aspectos, ruidos, son otras tantas manifestaciones a las que es necesario atender e integrar en la propia cosmovisión mediante ademanes estéticos que, a su vez, sirven para contrastar identidades y modelos. El desorden es aquí una amenaza directa para la supervivencia y los trabajos de campo de los especialistas están llenos de este tipo de

figuras: cuando el ser humano *no actúa de acuerdo* con el plan general del universo, recibe un castigo en forma de enfermedad, decaimiento, esterilidad e incluso de muerte. El modelo social termina por convertirse en un estricto modelo ético y estético, con ambas formas íntimamente ligadas e inseparables.

Entre los Nuer del sur del Sudán, cuando estallan las grandes tormentas en la estación de las lluvias, algunos ancianos arrojan al aire trozos de tabaco, e invocan así: *Oh Dios, padre, toma este tabaco. Te pago el rescate, oh padre. Ven a la tierra suavemente... Nadie te desafía. Este es tu universo. Esta es tu voluntad, solo la tuya...* <sup>54</sup>. ¿No es una descripción perfecta del papel que el desorden tiene que desempeñar en el mundo ordenado y jerarquizado de los humanos, como expresión de una voluntad y de un poder? La cuestión es de si se trata de una voluntad y de un poder absolutamente ajenos a la humanidad, o si esas facultades son puestas y colocadas allí por la conciencia extrañada de los individuos.

Entre los Nuer, el espíritu de Dios no tiene forma. Sí la tiene entre nosotros y entre los seres de muchos otros pueblos. En todos ellos, y entre todos los hombres, parece seguir en pie la incógnita que se plantea en la parábola de Mitchell respecto al comportamiento hostil del partisano allí descrito <sup>55</sup>: o, definitivamente, no está de nuestro lado y es de cierto un enemigo, o bien simpatiza con nosotros, pero tiene poderosas razones para negarse a ofrecernos su ayuda. Tal vez, en definitiva, tanto el partisano como la propia guerra en que nos encontramos inmersos los humanos en búsqueda de nuestro ser, han sido, desde el comienzo, solo un sueño.

---

<sup>54</sup> En E.E. EVANS-PRITCHARD, *La religión Nuer*, pág. 70.

<sup>55</sup> J.L. VELAZQUEZ, Parábolas de Oxford (La parábola del extranjero. B. MITCHELL, "Theology and Falsification", en A. FLEW y A. MACINTYRE, "New Essays in Philosophical Theology"). Recogido en *Filosofía de la religión*, M. FRAIJO (Ed.), Editorial Trotta, Madrid, 1994., pág. 554.



**Lo sagrado y lo estético en las  
llamadas *religiones orientales*.**



## **I.- Las hierofanías como estructuradores estéticos del Cosmos.-**

Seguramente el concepto de lo sagrado aparece entre los seres humanos con el mismo despertar de la cultura; podemos considerar que lo hace fundamentalmente a través de diversas manifestaciones: la preocupación por lo numinoso, el ansia de lo trascendente, las experiencias de la muerte y del nacimiento ligadas a la observación de los ciclos de la Naturaleza o la necesidad de acercarse, a través de la interpretación simbólica, extremos contrapuestos e irreconciliables de la realidad vivencial experimentada por los individuos y por los grupos sociales.

Tales planos, con el correr de los tiempos y a medida que se desarrollan las distintas formas culturales, van a dar lugar a expresiones singulares, bien de la religión, bien de articulaciones de tipo filosófico o de índole moral y especulativa; sin embargo, no conviene establecer una rígida separación conceptual -ni tan siquiera taxonómica- de las diferentes expresiones de lo sagrado, dado el carácter fluido, proteico y eminentemente adaptativo a las necesidades y características de cada grupo social que dicho concepto presenta.

Se trata por tanto de que el análisis de lo sagrado acompañe -por decirlo de alguna manera- a las circunstancias concretas de su manifestación. Si cualquier persona es capaz de reconocer lo sagrado en sus líneas generales y amplias, por diferente que sea la cultura que lo alberga con respecto a la suya propia e independientemente de los juicios de valor posteriores que sostenga acerca de dicha manifestación, eso quiere decir que nos encontramos ante un sentimiento universal sobre cuya base interpretativa pueden coincidir individuos de grupos muy distintos. Otra cosa será la valoración que, más tarde y por motivos diversos, se efectúe respecto a dicho sentimiento.

Así, hasta el cristiano mas ortodoxo y dotado de los impulsos etnocéntricos mas agudizados, puede reconocer un carácter sagrado en una ceremonia vudú o en un rito sacrificial azteca, pongamos por caso, por muy extraños que los encuentre a primera vista. Hasta cuando se combatían la *herejía* o el *paganismo* en ciertos momentos de expansión y conquista -por ejemplo en la lucha de los cristianos contra el Islam o durante la colonización del Nuevo Mundo- no se ponía en duda que los fieles o los sectarios de una determinada experiencia religiosa tuvieran una conciencia de lo sagrado o de la divinidad; al contrario, se les reconocía esa conciencia como algo inherente a su propia condición humana, aun cuando se la considerase equivocada o trastocada por las asechanzas del diablo <sup>56</sup>. Como no era posible -o al menos, porque resultaba muy difícil- modificar las inclinaciones de la personalidad relativas al plano de lo sagrado, se terminaba por destruir al ser mismo que las albergaba. Quizá por esa razón las guerras de religión suelen ser tan crueles. Precisamente también por esa convicción universalmente compartida acerca de lo sagrado, en muchos de los relatos suministrados por los viajeros llegados hasta territorios considerados exóticos desde la perspectiva de la cultura occidental e incluso en trabajos de campo de los etnólogos y antropólogos clásicos -y no tan clásicos- se tipifican como *sagradas*, ceremonias o costumbres que en modo alguno lo son, adscribiendo a este terreno todas aquellas experiencias que por falta de datos o de conocimientos precisos, no es posible englobar dentro de otras facetas culturales <sup>57</sup>.

No obstante, hay que tener en cuenta que desde el concepto o la vivencia de lo sagrado como tal hasta la experiencia religiosa, hay un largo camino por recorrer. De un modo muy general es posible afirmar que la religión

---

<sup>56</sup> De entre las abundantes referencias que, respecto a esta consideración, podrían tomarse, véanse los testimonios del franciscano Diego de Landa sobre las prácticas religiosas de los indígenas de Yucatán a mediados del siglo XVI (*Relación de las cosas de Yucatán*. Historia 16. Madrid, 1992, pág. 88 y s.)

<sup>57</sup> Véer, por ejemplo, los comentarios de Edmund Leach en su introducción al trabajo de Bronislaw Malinowski *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand*. Sobre todo en lo que se refiere a la cautela *adquirida* por los antropólogos *en cuanto a las generalizaciones intuitivas*. (o.c. pág. 18)

obedece a un proceso de institucionalización de lo sagrado, que casi siempre aparece cuando se da a su vez un impulso evolutivo a las formas políticas. La religión suele ser, además de un fenómeno cultural, un fenómeno de raíces políticas, económicas y sociales. Sin embargo, lo sagrado casi siempre ostenta, al menos en sus momentos primeros y en sus expresiones concretas, un carácter restringido de alguna manera a individuos o a grupos no demasiado extensos. Convendremos en que la experiencia de lo sagrado comienza casi siempre en un nivel personal o en el plano de organizaciones sociales de ámbito restringido: la horda, la tribu y, más tarde, la familia y el clán. Los dioses o númenes más antiguos de los que tenemos una noticia cierta, son las divinidades de esos recintos estructurales intrasocietarios; así, Yahveh comenzó por ser el dios del padre, del antepasado inmediato, para transformarse seguidamente en la divinidad de la familia, que podía coexistir como monolatría junto a otros dioses menores pero que ya estaba ligada a un grupo humano y a un santuario concreto. Posteriormente, esa deidad familiar o grupal, se convirtió en un dios nacional.

No es posible determinar con seguridad cuáles son las primeras etapas expresivas de la manifestación de lo sagrado. Únicamente podemos aproximarnos a un esbozo general de ellas a través de la especulación y las suposiciones, tal como hace Leroi-Gourhan respecto a las manifestaciones de lo sagrado en el neolítico<sup>58</sup>. En realidad, pese a que, como hemos dicho, es posible detectar lo sagrado en un grupo humano o en una cultura reconociéndolo como tal, resulta verdaderamente complicado avanzar un poco más en el análisis y en la caracterización de ese sentimiento. Y ello ocurre porque la aparición de ese fenómeno hace cambiar radicalmente las circunstancias previas -o cronológicamente anteriores- a su ocurrencia y ya no es posible volver hacia atrás o reconducir los pasos del proceso. Sin embargo, si pueden

---

<sup>58</sup> En *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*. Ediciones Istmo, Madrid, 1984. También en *Las religiones de la prehistoria*, o.c. (nota 26), pág. 13 y s.

determinarse una serie de fases en el trayecto, aunque solo sea para tratar de entenderlo mejor.

Por ejemplo, en lo sagrado que nace de las preocupaciones e inquietudes por lo numinoso han de darse, según parece, ciertas condiciones. Una de ellas es la *presencia* o manifestación de lo sagrado, sin la cual no tendrá lugar la configuración del universo de lo numinoso. Es esta una etapa que necesariamente ha de ser cubierta de alguna manera, bien mediante experiencias personales o colectivas de aquella fuerza, experiencias que, sobre todo en su inicio histórico, son muy difíciles de reconstruir, porque siempre aparecen veladas por los mitos, relatos y leyendas que a ella hacen referencia, o bien a través de una *revelación* hecha a un individuo específico que presenta en su personalidad ciertos rasgos característicos. En este segundo caso, el personaje suele actuar de intermediario entre el numen que se ha revelado y el resto del grupo, que en principio puede permanecer ajeno a la manifestación original, involucrándose más tarde en el proceso.

En esta línea se disponen, por ejemplo, los acontecimientos descritos en la Torâh judaica y en el Pentateuco cristiano (Éxodo, 3-4) sobre la revelación divina a Moisés desde la zarza ardiente en el monte Horeb o las hechas a Zaratustra por Ahura Mazda en la religión irania. En algunos casos el necesario estado de ánimo o la disposición del testigo de la hierofanía se logra mediante mecanismos, prácticas o agentes externos muy diversos: ayunos prolongados, meditación, estupefacientes o elementos potenciadores de la percepción y alteradores del *umbral* de la conciencia. Pero ello supone una actitud o un intento por contactar con una presencia ya revelada o conocida previamente, con algo que *está ahí* y con lo que se desea entrar en relación. Así ocurre también en el culto del Candomblé, cuando los *orixás* o divinidades descienden para entrar en el cuerpo de un adepto después de un complejo ritual de preparación y así ocurre en muchas otras religiones extendidas a lo largo y ancho del mundo.

Pero en ocasiones la fuerza de lo numinoso se abate sin previo aviso -podríamos decir- sobre cierto individuo o individuos escogidos. En este caso el sujeto no parece mantener una actitud predeterminada ni albergar condiciones especiales para el contacto con aquella fuerza; es la propia fuerza -la divinidad o sus manifestaciones- quien lo elige como mediador o como depositario de un mensaje. Aquí sería necesario discernir sobre las condiciones previas al acontecimiento, no ya del propio protagonista humano, sino mas bien del entorno, del grupo social al que pertenece. En el momento presente y creo que casi podría asegurarse lo mismo para todo el período histórico humano conocido, no existe pueblo o cultura sin algún tipo de manifestación religiosa. Por lo tanto, en el proceso de socialización que los seres humanos experimentan en cualquier entorno cultural, está dado el substrato favorable para la experiencia de lo numinoso y lo mismo que no se concibe al individuo evolucionando aisladamente respecto a un grupo social, tampoco son concebibles experiencias religiosas del tipo *todo-nada*, es decir, de aparición y manifestación repentinas desde un nivel *cero* anterior. Otra cosa bien diferente será el paso desde un sentimiento de lo sagrado mas o menos extenso dentro del grupo, a las religiones establecidas, cristalizadas o institucionalizadas en sus diferentes fases <sup>59</sup>.

El examen detenido de semejantes procesos nos llevaría hasta el análisis del origen mismo del sentimiento de lo sagrado, bien por el establecimiento de una solución de continuidad presente ya desde el comienzo de la cultura entre lo *sagrado* y lo *profano*, como plantea Mircea Eliade, bien a través de las múltiples hipótesis sociológico-etnológicas y fenomenológicas enunciadas -entre otros- por Roger Caillois y Rudolf Otto; de una manera muy general tales teorías se distinguen por el papel atribuido a lo

---

<sup>59</sup> Todas las religiones conocidas se han extendido o han progresado a partir de un núcleo inicial. Cuando se han impuesto a otras culturas o pueblos diferentes del suyo originario parece que siempre lo han hecho **invadiendo** un estrato religioso anterior existente en aquellos pueblos, nunca sobre un espacio absolutamente vacío de experiencia religiosa o sagrada de algún tipo. Así se han producido los fenómenos de solapamiento o sincretismo tan característicos del hecho religioso en sí, o la propia evolución de las religiones.

sagrado, sea como elemento partícipe de una polaridad, sea como una categoría *a priori*. Pero en cualquier caso se destaca la importancia de ese contacto primero con lo sagrado que, mientras en las explicaciones de carácter sociológico deriva de la acción o de la influencia del grupo social, en las de tipo fenomenológico o hermenéutico destaca como un proceso original y singular **a partir del cual** se establece la conducta -o la acción peculiar- de lo religioso <sup>60</sup>.

De cualquier manera, la evolución particular de la religión y por extensión del propio concepto de lo sagrado dentro de lo que se denomina *cultura occidental*, suele imponer unos determinados estereotipos sobre la consideración de tales cuestiones en civilizaciones ajenas. En Europa, América, en una buena parte de África, en Australia y Nueva Zelanda y en varias de las grandes islas y archipiélagos del Pacífico, las religiones que Weber denomina *del Libro*, es decir, el cristianismo, el judaísmo y el islamismo, arrastran en su práctica a millones de personas, con multitud de variantes, creencias y ramas derivadas de los grandes troncos religiosos primordiales. Sin embargo, en casi todos los casos, en tales prácticas religiosas se presentan los caracteres propios de aquellas grandes confesiones: la jerarquización, la existencia de una clase o casta sacerdotal, la referencia a un texto sagrado privilegiado (Corán, Biblia) y, en mayor o menor medida, la vinculación de la religión con las diversas estructuras políticas.

Claro está que esos caracteres no son exclusivos de las tres grandes religiones *del Libro*. Ya queda apuntado que en el terreno en que ahora nos movemos es muy arriesgado intentar una generalización o fijar de modo excesivamente rígido los patrones o líneas de

---

<sup>60</sup> Una explicación detallada –aunque quizá no completa- sobre los planteamientos de las teorías sociológico-etnológicas y fenomenológicas aparece en *Lo sagrado en la historia de la humanidad* de JULIEN RIES (Ed. Encuentro, Madrid, 1989, págs. 19-59). Para un enfoque sobre la sociología de la religión continúa siendo imprescindible la referencia a Max Weber en su *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Compendio de estudios de sociología de las religiones) o en *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie* (Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comparativa). Mas satisfactorio es, a mi juicio, el comentario de RIES sobre la hermenéutica de lo sagrado en Eliade (RIES, o.c., cap. 3º, págs. 61-95)

comportamiento de creyentes o practicantes de cualquier creencia. Pero, en la línea presentada por Weber -y aún antes de él, por Hegel- se trata ahora de contraponer estas religiones institucionalizadas y jerarquizadas frente al otro gran bloque constituido por las religiones *orientales*, el hinduismo y el budismo principalmente; aunque el propio calificativo de *orientales* encierre algunas gruesas briznas de eurocentrismo, ya que dichas religiones lo són, en efecto, para una distribución geográfica del mundo asentada en la cultura europea -o en la anglosajona- como cultura **dominante**.

Si bien las tres religiones monoteistas (judaísmo, cristianismo e islamismo) se apoyan en una *verdad revelada* recogida en un Texto considerado como sagrado, tal característica tampoco es exclusiva de ellas. La religión védica de la India, por su parte, posee asimismo sus libros sagrados, de los cuales, los principales y más antiguos son los *Vedas*, redactados en sánscrito preclásico, algunas de cuyas partes -concretamente el *Rigveda*- pueden fecharse entre los siglos XIII y VIII a.C. y remontarse en ciertos casos hasta el siglo XIV a.C.. También el budismo ofrece sus textos canónicos, censados y fijados en el primero de los cuatro concilios que se celebraron para tratar de solventar los conflictos surgidos en la primera etapa de ésta religión: el de Rajagriha. Los textos quedaron establecidos como el *Tripitaka* o *triple cesto*, dividido a su vez en *Sutrapitaka* (discursos del Buda), *Vinayapitaka* (reglas monásticas) y *Abidharmapitaka* (escritos doctrinales), condensando, como afirma Diez de Velasco *las escrituras budistas de aceptación universal* <sup>61</sup>.

La expresión de lo sagrado -aunque en este nivel habría ya que hablar de lo numinoso en el sentido que confiere a dicho término Eliade, es decir, como expresión de la divinidad o de las divinidades- no tiene por qué condensarse en uno o en varios textos privilegiados. Es posible inferirlo también, aunque con prudencia, de otras manifestaciones, como las artísticas y estéticas que han llegado hasta nosotros mediante los restos arqueológicos y

---

<sup>61</sup> DIEZ DE VELASCO, F.: *Hombres, ritos, Dioses*. Editorial Trotta, Madrid, 1995, pág. 384.

objetos de diversos tipos. Así, sin salir del subcontinente indostánico, la denominada civilización de Harappa y Mohenjo-Daro que se asentó en el valle del Indo, nos ha suministrado ejemplos abundantes de iconografía cuyos sujetos parecen indicar una civilización de carácter teocrático ampliamente desarrollada. Figuras humanas y de animales dotadas de atributos con un fuerte componente simbólico (personajes con tocados de cuernos, serpientes, aves y tigres) que es posible encontrar también en otras culturas próximas o lejanas <sup>62</sup>.

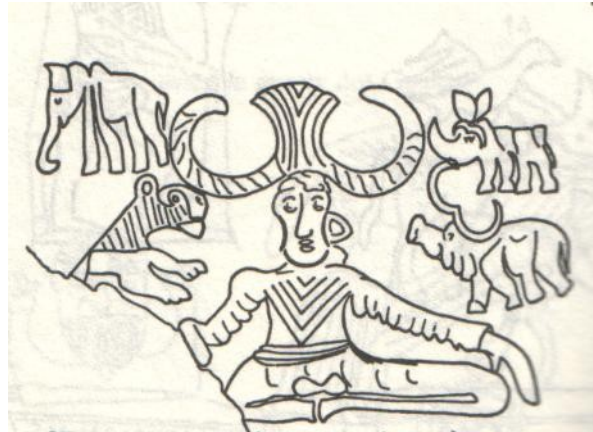


Representación de Cernunnos (Teutates ? ) en el caldero de Gundestrup. (Dinamarca). Siglo I a.C. (tomado de Duval, P.M., *Les dieux de la Gaule*)

---

<sup>62</sup> Es llamativa la semejanza existente entre los atributos y la disposición del denominado *Señor de los animales* o *Proto-Siva*, adornado con un tocado de cuernos de búfalo y reproducido en un sello de Mohenjo-Daro y la representación de Cernunnos, divinidad céltica con cuernos (en este caso de cérvido), en el caldero de Gundestrup (Dinamarca). Ambos aparecen sentados en la postura del loto –aunque con ligeras variantes en la posición de los brazos en el segundo- y rodeados de animales. Las representaciones humanas con cuernos (o rayos que salen de su cabeza) suelen figurar entre las más primitivas de divinidades o de individuos relacionados con la divinidad y aparecen en muchas culturas por todo el mundo. El caso de Cernunnos se halla bastante bien documentado en la religión celta, como divinidad *protectora* y *dispensadora*, asociada a símbolos como el cuerno de la abundancia y la vida animal y vegetal salvajes (Vd. En DUVAL, P.M., *Les dieux de la Gaule*, P.U.F., Paris, 1976, pág. 37 y 38, la simbología relativa a la cornamenta de toro o similares y a la de cérvido, las serpientes *cornudas*, etc., así como el *hechicero* cornudo de la gruta neolítica de Trois Frères).





Representación de “el Señor de los Animales”, sello de Mohenjo-Daro (tomado de Duval, P.M. o.c.)

Lo sagrado, en efecto, se expresa mediante símbolos, es decir, a través de constructos complejos de significados y significantes. En edificaciones y monumentos muy antiguos ligados, por ejemplo, al arte megalítico, aparecen motivos como las líneas onduladas y serpentiformes, las espirales y swásticas de diversos tipos, que más tarde, en manifestaciones artísticas más concretas sobre las que es posible disponer como medio de contraste de informaciones recogidas en otras fuentes, se muestran ligadas a divinidades como la diosa madre, las divinidades de montañas, bosques y ríos, o las creencias en un mundo de los muertos, entre otras <sup>63</sup>. Asimismo, los elementos iconográficos (imágenes de númenes y objetos que pueden ser de culto), muy abundantes en determinadas culturas antiguas ya desaparecidas, nos hablan, a través de perspectivas comparativas, de la fuerza que lo sagrado mantuvo entre los individuos y grupos de dichas civilizaciones.

Pero, incluso en aquellas religiones en las que encontramos textos sagrados, dichos textos suelen ser de una cronología relativamente reciente si se la compara con la posible antigüedad de las creencias propiamente dichas. Tanto en el judaísmo como en el cristianismo o en el

---

<sup>63</sup> Una explicación interesante sobre esta simbología, se encuentra en el trabajo de M. GIMBUTAS, “La religiosidad de la Diosa en la Europa mediterránea”. En *Tratado de antropología de lo sagrado (3)*, Ed. Trotta, Madrid, 1997, pág. 41-61.

budismo por ejemplo, las tradiciones relativas a lo sagrado se mantuvieron durante generaciones en los dominios de la transmisión oral hasta que fueron fijadas en soporte escrito. En ocasiones, como por ejemplo en la tradición hebraica, dicha transmisión se confía a un cuerpo especializado de intérpretes (*masoretas*) que han de adaptar la estructura del idioma para que pueda ser posible la fijación por escrito del material correspondiente en un texto comunmente aceptado. Algo similar ocurre con los textos budistas del llamado canon *pali* (*tripitaka*), reunidos y recitados en el concilio de Rajagaha. Sin embargo, la fuerza que anima a lo sagrado no necesita en muchos casos de un vehículo material de transmisión, como ocurre con la religión de los celtas en la que, al parecer, y según el testimonio de los estudiosos contemporáneos a la misma, no solo no existía tradición escrita sino que esa forma estaba casi proscrita y prohibida, siendo la transmisión y el aprendizaje orales los mecanismos comunmente empleados para su conservación.

En el examen de las diversas manifestaciones de lo sagrado y sobre todo en aquellas que han cristalizado en estructuras religiosas mas o menos organizadas, parece mostrarse por una parte la casi infinita variedad de formas, de rituales o de expresiones con las cuales los seres humanos tratan de relacionarse con las divinidades. Las explicaciones acerca de esos seres misteriosos y difíciles de conocer que son los dioses van, desde las hipótesis evemeristas hasta las elucubraciones teológicas mas elaboradas y complejas. Sin embargo, por otro lado, unas líneas de fuerza comunes parecen recorrer también los procesos de establecimiento y desarrollo de las diferentes religiones, como si, según apunta Lévi-Strauss, la semejanza de los procesos mentales y psicológicos de los seres humanos, impusieran la constancia de un profundo estrato que fuese capaz de sostener con su indeclinable resistencia todas las posibles variedades a que pudieran someterla las cambiantes circunstancias vitales y vivenciales de sus principales protagonistas.

A pesar de las diferencias sociales, políticas, culturales e históricas, los seres humanos, se cuestionan -nos cuestionamos- acerca del propósito y la finalidad de acontecimientos como el nacimiento y la muerte (de los cuales todos hemos sido, somos o seremos observadores y protagonistas en un momento dado), sobre el lugar a donde van los muertos una vez que el calor de la vida abandona sus cuerpos y éstos se deshacen y convierten en polvo, acerca de cómo reaccionar ante el dolor, la enfermedad, la injusticia o las calamidades. Lo desconocido y el temor que despierta coincidieron probablemente con la posibilidad de recurrir a un poder superior, capaz de controlar lo incontrolable y lo que estaba más allá del alcance de los seres humanos desvalidos e impotentes. Por otra parte, el descubrimiento de la agricultura y de los primeros elementos tecnológicos con los que comenzó el dilatado proceso de dominio de la naturaleza -y que en la mayoría de las tradiciones culturales se atribuye a los dioses o a los semidioses y héroes civilizadores- constituyó en su momento una fuente tan importante de poder que, sin duda, hubo de ser puesta a buen recaudo bajo el control de las capas dirigentes y lejos del disfrute directo del pueblo simple. El concepto de lo sagrado y el intento de monopolizar el conocimiento siempre han ido ligados desde entonces en la historia de la humanidad.

## **2. Trascendencia e inmanencia: las estructuras profundas de lo estético.**

Los conceptos utilizados en el análisis genérico de lo sagrado tienen por tanto mucho que ver con aquello que -a falta de una expresión mejor o más acertada- puede calificarse como la preocupación de los seres humanos ante la trascendencia y la inmanencia, es decir, ante lo que les sobrepasa porque tienen conciencia de ello pero no son capaces de explicarlo y ante los sentimientos que vienen de su interior, que se expresan *permaneciendo* en su ánimo. Primero, tal vez, como lo más inmediato, los hechos de la vida y la muerte. Más tarde, los fenómenos incontrolados de una naturaleza hostil e implacable. Posteriormente, la necesidad de encontrarle sentido a una existencia breve y la conciencia del continuo y eterno fluir del tiempo que contrasta con aquella brevedad.

En cualquier caso, aunque la experiencia de lo sagrado pueda ser personal o limitada en ciertos momentos a un grupo reducido de individuos, nunca se da aisladamente ni fuera del grupo social, ni tampoco se produce como experiencia anterior a la influencia del grupo sobre el individuo. Lo sagrado siempre es un proceso intrasocietario y su ocurrencia provoca una modificación profunda e irreversible del entorno; como en la mayor parte de los fenómenos sociales, no existen mecanismos de retorno hacia una posición anterior en la que fuera factible prescindir de todos los acontecimientos acaecidos y de sus consecuencias. De ahí la dificultad de su estudio, ya que se trata de algo fluido, proteico, siempre cambiante y sobre lo cual ejerce una influencia decisiva la propia actitud del observador y, desde luego, la de los protagonistas.

La relación de los humanos con lo sagrado, por personal que pueda ser la experiencia, siempre se produce por tanto a través del filtro establecido por el grupo social, ya que esa vivencia ha de tener necesariamente un desarrollo y un desenlace -cualquiera que éste sea- acorde con los fines y propósitos del grupo. Así, las actividades derivadas de la hierofanía o consecuentes a ella, nunca

podrán poner en peligro la supervivencia del grupo ni entrar en conflicto radical con sus sistemas productivos y reproductivos. En realidad, el proceso de lo sagrado se muestra perfectamente imbricado y acorde con los parámetros principales de la existencia grupal, coordinándolos y dotándolos de un entramado simbólico que contribuye a su expresión peculiar mediante lo que Edmund Leach denomina *ademán estético*. Las expresiones de lo sagrado son también expresiones de la identidad grupal e imágenes o constructos simbólicos mediante los cuales el grupo afirma su personalidad como tal frente a los *otros*. Desde aquí, el camino hacia la constitución de una religión nacional está abierto. Sin embargo, mientras que en determinados casos ese camino es recorrido hasta sus últimas consecuencias, en otros, la trayectoria que conduce a la plena identificación del proceso religioso con una institución política concreta, es mucho más sutil y de relaciones menos rígidas y evidentes.

En el grupo de las grandes religiones denominadas *orientales* se dan ambos extremos; es decir, el de una religión ligada a instituciones de tipo civil o político como fueron seguramente -por citar solo algunas- las primeras manifestaciones del valle del Indo (Mohenjo-Daro y Harappa), las etapas iniciales del vedismo -que a lo largo de más de mil años permanecerán vinculadas con formas políticas y sociales de los invasores arios y de sus descendientes inmediatos- o el confucianismo chino, que en su etapa de desarrollo va a imbricarse profundamente con las dinastías y la ideología oficial imperial, según afirma Diez de Velasco <sup>64</sup>; y también el de religiones aparentemente -o tal vez realmente, hasta donde ello fuera posible- separadas de las formas que revisten las instituciones políticas y estatales que con ellas coinciden en un intervalo histórico o cronológico determinado, por más que, en algún momento y sobre todo en sus comienzos, pudieran ser también amparadas o protegidas desde el poder, según ocurre en el caso del budismo con el emperador Ashoka.

---

<sup>64</sup> O.c., pág. 168.

De cualquier manera, las religiones orientales y particularmente el hinduismo o el budismo, distan mucho de haber desempeñado en sus respectivos territorios de influencia el papel modulador de influencia política que fue característica sobresaliente en el cristianismo europeo, por ejemplo. Es cierto que en la India no se constituyeron instituciones de tipo nacional (o pre-nacional) y que semejante fenómeno político es casi exclusivo del Viejo Continente. En menor grado es ésto verdadero en China, donde muy pronto las diversas dinastías fraguaron un auténtico Estado (en el sentido de dar lugar a un poder político centralizado y estructurado rígidamente) y casi lo mismo puede decirse de Japón. Quizá sea importante analizar las primeras formas conocidas que en estos inmensos territorios tomó el concepto de lo sagrado, para poder comprender un poco mejor el papel desempeñado posteriormente por los diversos movimientos religiosos, sin olvidar que para muchos investigadores -de orientación y tendencia muy distintas, como Eliade, Dumezil o Lévi-Strauss, por nombrar algunos- tanto lo sagrado como las propias religiones en sí, se apoyan en lo que podrían denominarse **estructuras profundas** del pensamiento humano. Nos encontraremos por tanto con procesos estructuradores que presentarán muchos aspectos comunes, en movimientos religiosos separados entre sí, física, histórica y cronológicamente.

Así por ejemplo en China, es posible observar el paso desde el plano de lo sagrado antiguo -el culto a los antepasados- al plano moderno -el llamado *confucianismo de Estado*, vigente desde la unificación del imperio- e incluso la convivencia de ambos a lo largo de dilatados períodos. La existencia de movimientos vinculados a la práctica de la magia o de la adivinación y destinados a controlar de alguna manera el curso de los acontecimientos naturales y vivenciales, la persistencia de divinidades benéficas o maléficas que no son sino expresiones de las fuerzas cósmicas, es decir, de las fuerzas de la naturaleza sometidas a un proceso de simbolización o estructuradas como pertenecientes al universo caótico y como

pertenecientes al mundo cultural humano, se muestran tal vez como reflejos fieles de aquellas primeras expresiones de lo sagrado. Una vez establecida en China la religión oficial, cuyos actos de culto eran dirigidos por el emperador o sus delegados, los residuos de las tradiciones anteriores (entre los que se encontraba el culto a los antepasados ya mencionado o los diversos tipos de sacrificios), quedaron relegados a la práctica en el seno de la familia o de los clanes, si bien algunas de estas manifestaciones fueron mantenidas y potenciadas en el nuevo culto <sup>65</sup>.

No obstante, en las ceremonias cultuales de la religión oficial es posible observar muchos rasgos de una gran antigüedad, cuyos paralelismos con los actos de otras religiones resulta muy llamativo. Así por ejemplo, los sacrificios. Se trata de ritos de ofrecimiento a las divinidades que se encontrarán prácticamente en todos los movimientos religiosos y en todas las culturas con formas muy semejantes. Probablemente, desde las primitivas ceremonias en lugares considerados sagrados o especialmente favorecidos por las manifestaciones numéricas y que se reducirían a abandonar allí determinadas o escogidas piezas de carne, líquidos o fluidos de diverso tipo (incluidos los fluidos corporales) o vegetales y frutos, se pasó más tarde a la consumición de aquellos productos por el fuego, como una manera de asegurar el paso de la ofrenda hacia el mundo de los dioses al tiempo que se purificaba su materia y adquiría propiedades dignas de sus destinatarios. También mediante estas ceremonias se instauraba un constructo simbólico cada vez más complejo con una relación progresivamente elaborada de significantes y significados, de manera que a lo largo de dicho proceso de complejización resultaría cada vez más difícil reconocer los procedimientos iniciales de relación con lo sagrado, perdidos ya en un laberinto de fórmulas y rituales. Carl Gustav Jung pormenoriza y explica el posible origen de muchos símbolos ligados a lo sagrado

---

<sup>65</sup> DUNSTHEIMER, G.H., "Religión oficial, religión popular y sociedades secretas en la China posterior a los Han". En *Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes II. Historia de las Religiones*, Siglo XXI, vol. 10. Madrid, 1981, págs. 55 y s..

en los desarrollos mantenidos de estas ceremonias por las diversas culturas <sup>66</sup>.

En la religión oficial del imperio chino, el sacrificio de los solsticios de invierno y de verano o los denominados sacrificios *fung* y *shan* (dedicados éstos al cielo y a la tierra), se llevan a cabo en un área especializada -denominada *área sagrada del Divino Agricultor*- en la cual las diversas divisiones del espacio y su jerarquización ritual consecuente, muestran una proxémica de lo sagrado extendida a muchas otras manifestaciones religiosas de culturas próximas o lejanas tanto en el tiempo como en el espacio. Efectivamente, el trato con lo sagrado requiere un tiempo y un espacio propios y característicos que, en unos casos, modifican el espacio y tiempo terrestres para hacerlos servir como vínculos simbólicos con el espacio y tiempo divinos o sobrenaturales, mientras que en otros, aquellos espacio y tiempo de lo sagrado son ya absolutamente distintos de los originalmente ligados a la humanidad. El espacio destinado al sacrificio o a recibir las manifestaciones de las divinidades reproduce así un modelo del universo común a dioses y a humanos, pero se encuentra simbólicamente separado del mundo corriente <sup>67</sup>.

Las representaciones del cielo y de la tierra están presentes, ya que en las cosmogonías reviste gran importancia el hecho de la separación o segregación de estos dos grandes planos y la mayor parte de la conceptualización sobre lo sagrado se apoya en el hecho mismo de aquella división. También es constante el recurso

---

<sup>66</sup> En *Símbolos de transformación*, Ed. Paidós, Barcelona, 1933. Especialmente el capítulo VII de la Segunda Parte: "El sacrificio", pág. 315 y s.. También en *Psicología y simbólica del arquetipo*. Ed. Paidós, Barcelona, 1992: "Para una psicología de la misa. Sobre la significación psicológica del sacrificio", págs. 91 y s..

<sup>67</sup> Tanto la constitución de un espacio y un tiempo sagrados como las alteraciones sufridas por el espacio y el tiempo cotidianos cuando se manifiesta lo sagrado, son muy importantes para comprender dicho fenómeno. La configuración de los templos y recintos sacrificiales reproduce casi siempre el modelo cosmológico y categorial de las culturas a que pertenecen, así como sus valores y anhelos. El espacio *pensado* de lo sagrado vendría a ser por tanto un modelo del mundo, un significante de su concepción por una cultura dada, y esto, por lo que de ello podemos conocer a través del análisis comparativo, vale prácticamente para todas las manifestaciones de lo sagrado, desde los túmulos *riek* de los Nuer del Sudán hasta las construcciones religiosas judaicas, cristianas e islámicas, pasando por los recintos del *candomble* o del *umbanda*, por ejemplo. En nuestro caso presente, el recinto sagrado característico del confucianismo de Estado chino de los primeros tiempos del imperio -que sin duda mantiene rasgos muy anteriores- viene detallado en DUNSTHEIMER, G.H., o.c., págs. 97 y s.



a la orientación, tanto del propio recinto sagrado, como de los diversos elementos existentes en su interior e incluso del propio celebrante o celebrantes de las ceremonias. Pero no lo son menos las actitudes y requisitos previos al sacrificio que los protagonistas habrán de observar (limpieza o pureza rituales, abstinencia sexual y alimenticia durante un período previo, entre otras) o las prohibiciones de acceso o de participación a los individuos del grupo que se encuentren en determinadas circunstancias (mujeres en el puerperio, lutos y duelos por fallecimientos, etc.)

Todas estas circunstancias que contribuyen a configurar el ambiente en el que ha de desarrollarse la relación con lo sagrado, actúan a su vez como significantes del universo simbólico característico del grupo social de que se trate. En el caso presente, dichos elementos serán tanto mas peculiares cuanto mayor sea la especialización que alcance el conjunto de rituales y ceremonias; no obstante, es posible observar una notable coincidencia en los acontecimientos rituales básicos de estas celebraciones, con los de otras -próximas y lejanas- las cuales, a su vez, adquieren su propia personalidad en cada circunstancia concreta. En la religión china representada por el confucianismo de Estado, los actos presentan ya una notable complejidad, tanto en su planteamiento como en el desarrollo ceremonial de los diversos actos <sup>68</sup>.

Sin embargo, todavía es posible reconocer por debajo del aparato ritual las características mas antiguas de las festividades solsticiales -extendidas por todo el mundo- en las que el ser humano asistía al *nacimiento* y a la *muerte* del Sol y de la fuerza vital que acompaña a la luz y el calor que desprende el todavía hoy llamado en muchas de nuestras culturas contemporáneas *astro rey*. Porque desde muy pronto se estableció una relación sagrada entre el poder del Sol y el poder del monarca, entre la fuerza de su fuego inagotable y la fuerza germinadora de la naturaleza y el ocaso que parecía sobrevenirle cada cierto tiempo a uno y otra. La asociación de los ciclos estacionales con los

---

<sup>68</sup> Una explicación detallada de este desarrollo ritual, aparece en el trabajo de DUNSTHEIMER ya citado, págs. 95 y s.

solares (y con los lunares) constituyó probablemente una de las bases principales del nacimiento de lo sagrado y del inicio de su institucionalización, al ser necesario que ese fenómeno pudiese ser, sino controlado, al menos, observado cuidadosamente.

Así, en las celebraciones sacrificiales de los solsticios en la China antigua, oficiaba el emperador rodeado de un gran aparato ceremonial, ostentando en el orden cósmico un papel de intermediario entre el cielo (asiento y residencia de las divinidades) y los humanos. Un signo de que todavía nos encontramos en una fase temprana en la evolución de lo sagrado es precisamente esta amalgama entre el papel de sacerdote supremo y el de jefe político, que representa el emperador. Lo mismo ocurrió durante muchos siglos en otra religión de estado como la del Egipto dinástico, probablemente la más antigua de la que tengamos noticia. La institucionalización religiosa propiamente dicha no se completará hasta que se produzca esa separación de funciones.

No obstante, el establecimiento de la religión oficial en la China antigua produjo ya un proceso de segregación de lo que Dunstheimer denomina *religión popular* y que asimismo ofrece un paralelismo con lo que ocurre en otras culturas (como por ejemplo en el propio Egipto). Las gentes comunes probablemente se sentían bastante alejadas de los complicados rituales del ceremonial imperial, pero continuaban con sus preocupaciones cotidianas e intentaban mantener respecto a las manifestaciones de lo sagrado relaciones más inmediatas y sencillas desde el punto de vista cultural, aunque no necesariamente en su configuración simbólica. De este modo, aspectos como las relaciones con el mundo de los muertos y el de los antepasados, con las fuerzas germinadoras y destructoras de la naturaleza, con la presencia constante y amenazadora de la muerte o de las enfermedades y sufrimientos de la vida, se mantuvieron en la religiosidad popular; de aquí derivaron probablemente por un lado hacia los tratamientos encuadrados dentro del universo de la magia y la hechicería (magos y hechiceros eran personajes de gran

prestigio, aunque de consideración ambivalente)<sup>69</sup> y por otro hacia formas sincréticas con varios tipos de creencias que, en los siglos sucesivos, comenzaron a llegar a China desde distintos pueblos y culturas.

Un proceso análogo tuvo lugar en la India a partir de las religiones pre-védicas o en el Tibet anterior al budismo. Así en la India por ejemplo, el hinduismo que a lo largo de los siglos tomaría muchas formas y alternativas distintas según los territorios en los que se asentó, tuvo seguramente su origen en una confluencia de múltiples creencias religiosas igualmente compleja. A la llegada de los arios, pueblo de pastores nómadas indoeuropeos, fueron sometidas las culturas urbanas del valle del Indo con su religión de tipo teocrático. Aunque conocemos muy poco las características de aquél cuerpo de creencias y solo es posible -en la mayoría de los casos- conjeturar acerca de sus principales líneas estructurales, parece que sus divinidades ostentaban algunos rasgos que también se muestran en las civilizaciones mesopotámicas, con las que, según se deduce de las investigaciones arqueológicas, mantuvieron intensas relaciones comerciales los pueblos de Mohenjo-Daro y Harappa. Elementos culturales como la serpiente, la figura femenina de una hipotética Gran Diosa o la de una divinidad protectora de los animales y de la vegetación, nos hablan de las grandes divisiones culturales tan típicas de otros procesos de institucionalización de lo sagrado un poco mejor conocidos -el contraste entre la tierra y el cielo, la vida y la muerte, la fuerza generativa de la naturaleza y los ciclos estacionales- que luego se encarnaron en representaciones simbólicas sobre el monarca y el sacerdote o en el poder representativo de

---

<sup>69</sup> La importancia que en la cultura popular adquieren, en este caso, la magia y la hechicería (sobre todo en lo referente a las relaciones con el más allá o con el mundo de los muertos) queda reflejada en los relatos procedentes de la tradición popular. Conceptos que en la religión clásica poseen tanta importancia como el de *alma* o los que ilustran las relaciones entre bien y mal, aparecen explicados en las recopilaciones de historias elaboradas por P'u Sungling a fines del siglo XVII en su *Liao Chai*, que recoge relatos muy antiguos provenientes quizá de épocas anteriores a la implantación del confucianismo de Estado. El mundo de lo sobrenatural y el papel de magos y hechiceros en el control de sus fuerzas, queda aquí perfectamente manifestado (Vd. HURWOOD, B.J., *Pasaporte para lo sobrenatural*, Alianza Editorial, Madrid, 1974, págs. 40 y s..)

estas figuras en el proceso de separación y contraposición de lo sagrado y lo profano.

Sin duda, la llegada de los arios con su religión de tipo patriarcal plenamente jerarquizada y estructurada que tan bien estudió Dumezil y sobre la que volveremos luego, produjo una importante revolución en el conjunto de las creencias de los pueblos que resultaron sometidos en el subcontinente indostánico. No obstante, como sucedió en casos similares a todo lo largo y ancho del mundo, si los invasores impusieron sus creencias de la misma manera que impusieron su organización política y social, no quedaron libres ellos mismos de la influencia de las religiones sustentadas por los indígenas dominados. Veremos que en el cuerpo de la religión védica quedaron incrustados unos cuantos elementos de gran importancia procedentes de las creencias anteriores. El culto del fuego y el culto de las fuerzas de la naturaleza salvaje son dos de estos residuos a los que dedicaremos una particular atención.

El culto del fuego es una constante en todas las civilizaciones; bien como fuego celeste de los astros mas directamente observables -particularmente el sol y de una manera derivada en ocasiones, la luna- bien como fuego del hogar, fué con toda probabilidad objeto de veneración desde su mismo descubrimiento por la humanidad. Los fenómenos meteorológicos asimilables -el relámpago y el rayo- fueron prontamente sacralizados como manifestaciones de la divinidad o como divinidades ellos mismos hasta tal punto que, en algunas culturas, las personas fulminadas por el rayo alcanzaban inmediatamente un estatus divino (por ejemplo, entre los Nuer del Sudán). Habremos de suponer por tanto que todas las concepciones sobre el fuego en las estructuraciones mitológicas y rituales sobre lo sagrado, son pervivencias asimiladas de cultos muy antiguos.

Sin embargo, conviene distinguir entre los cultos solares -que muy pronto adquirieron un protagonismo particular, observable en las religiones mas antiguas, como la del Egipto dinástico- y los cultos del fuego, relacionados

de una u otra manera con la actividad derivada o subsidiaria de las divinidades (manifestaciones de su presencia, vehículo de comunicación de sus mandatos o voluntades, etc). El fuego y mas exactamente su dominio o su propiedad, forma parte de muchos mitos de origen y está relacionado con la actividad de los héroes fundadores o civilizadores de muchas culturas, junto con el conocimiento de la agricultura, de la escritura y de diversas artes características de la humanidad. En la India védica, está encarnado en la figura divina de Agni, que es una compleja elaboración de muchos elementos que, con toda probabilidad, se remontan no solo a las concepciones religiosas de los arios, sino tambien a las de etapas anteriores.

Agni es el dios principal de los Vedas, al que se dedican mas himnos que a ninguna otra deidad. La prueba de su antigüedad, según Dumézil, sería su relación con los mitos de división o separación primera del Cielo (*Dyâvâ*) y de la Tierra (*Prithivi*), separación a la que seguiría mas tarde una unión sagrada entre ambas entidades. La confluencia de varias tradiciones en esta cosmogonía muestra los procesos de sincretismo que se encuentran en los orígenes del hinduismo; así, Agni pertenece a la *esfera de la Tierra*, siendo la Tierra la *Primera diosa*, Madre de los Dioses y de todos los seres vivientes, representada como una vaca nutricia que alimenta con su leche a todos los seres. Según se cree, la idea de la Tierra como primera diosa, dispensadora de la vida y *devoradora* de los muertos, que es común a la mayor parte de las cosmogonías conocidas, proviene del culto a la Diosa Madre que existía con anterioridad a la superposición de la religión patriarcal de los arios. En las religiones antiguas de Eurasia perviven también estos residuos de las primitivas creencias; cómo en la India, la Diosa Madre quedó en un segundo plano, asimilada por la nueva estructuración del panteón divino, pero demasiado poderosa y persistente en su recuerdo e influencias para ser completamente eliminada. Agni, según la mitología establecida tras aquella superposición, quedó incluido en el área de influencia de la Tierra, pero adquirió

al mismo tiempo sus cualidades como divinidad independiente. Dios del fuego, es también -y sobre todo- mediador entre los dos grandes planos resultantes de la separación inicial que dio origen al mundo: el Cielo y la Tierra. Asimismo, es mensajero que lleva hasta los dioses las ofrendas del sacrificio y protector de los humanos y de sus hogares, que preside todos los sacramentos y los grandes acontecimientos de la vida.

En Agni es posible observar algunos rasgos heredados de la antigua Diosa Madre. Al mismo tiempo que protector y amigo de los humanos, puede adoptar también un papel más terrible como fuego destructor y como *devorador* de los cadáveres en la hoguera fúnebre (*kravyada-agni*). Esta ambivalencia muestra la antigüedad de las creencias articuladas en torno al fuego como manifestación del poder primigenio de la divinidad y en la India está claramente señalada con la prohibición de utilizar el fuego de la hoguera fúnebre para otros usos. El juego planteado entre las distintas variedades o formas de Agni (cinco formas naturales: fuego terrestre, fuego del relámpago, sol, *vaishvanara* o *poder de digestión* y fuego destructor, y cinco formas rituales: fuego de la inmensidad, del progenitor, del hogar doméstico, de los ancestros y el de la hoguera fúnebre) junto con la unificación de todas estas concepciones singulares en una figura divina, señala los tortuosos y complejos caminos seguidos por las creencias originarias a lo largo del proceso sincretizador <sup>70</sup>.

En cualquier caso, la cosmovisión religiosa suele traducir de modo bastante fiel el sistema de organización social y en el caso de la India no podría ser de otra manera. Las superposiciones y sincretismos a que nos estamos refiriendo con Agni se extienden a otros muchos dioses y diosas del panteón védico. La organización social y política resultante de la invasión aria trajo como consecuencia una estratificación en la cual los pueblos sometidos ocuparon los niveles más bajos, mientras que los invasores quedaron como capas o clases (si es que resulta legítimo utilizar este

---

<sup>70</sup> Vd. DANIELLOU, A., *Mythes et Dieux de L'Inde. Le polythéisme hindou*, Champs, Flammarion, 1994, págs. 139 y s..

término) dirigentes. Con los antiguos dioses pre-védicos sucedió otro tanto. En la configuración religiosa de los arios, fuertemente jerarquizada ya de por sí, las divinidades de las poblaciones sometidas en las guerras de conquista fueron conservadas en el panteón, pero dotadas de atributos y caracteres que solo en ciertos casos recordaban sus primitivas funciones. Lo que habría que investigar tal vez es cuando los nuevos atributos se conservaron por causa del fuerte contenido simbólico y afectivo del que estaban dotadas las anteriores divinidades y cuando dichas pervivencias se mantuvieron por coincidir de alguna manera con conceptos de lo sagrado que los propios arios mantenían en sus creencias desde tiempo inmemorial.

En el *Rig-veda* mas antiguo, el término *Asura* representa al Ser Supremo y se aplica a varias divinidades como Indra, Varuna o al mismo Agni. Sin embargo, este concepto de Ser Supremo, creador de los demás dioses, parece ser una transcripción de las cualidades de la antigua Diosa-Madre a una nueva divinidad masculina y producto de esa revolución por la que las divinidades patriarcales se impusieron a las formas primitivas de la religión matriarcal con el asiento definitivo de las comunidades agrícolas y el posterior establecimiento de los habitats ciudadanos. Esa concepción fue conservada posiblemente por los arios como una pervivencia de los antiguos cultos en su propio panteón y trasladada a las nuevas concepciones religiosas despues de conquistar el territorio hindú, donde se encontraron con los dioses indígenas.

En la India, a lo largo de los siglos posteriores a la invasión aria, ese concepto primitivo de *Asura* fue evolucionando y tomando un sentido contrario al suyo inicial para terminar representando al anti-dios, a un demonio enemigo y rival de las divinidades principales. De esta forma, con el término *Asura* se terminó por denominar globalmente a los antiguos dioses de la India pre-védica, presentando de forma manifiesta el combate y el antagonismo entre los dioses arios y las divinidades anteriores a la conquista y justificando, por medio de un relato estructurado y transmitido a las generaciones

siguientes, la estructura política y social derivada de la invasión y posterior dominio ario.

No es posible desarrollar aquí ese análisis que, sin duda, ilustraría acerca de los mecanismos mediante los cuales una religión dominante se impone a otra. Pero en la tradición hindú es posible ver como los antiguos dioses, una vez aceptada la realidad de la conquista, pueden transformarse, o bien en santos que sirven fielmente a los nuevos señores del cielo o, en el caso de los más rebeldes y hostiles a las nuevas circunstancias, en demonios, brujos o hechiceros, tal como nos muestra Daniélou <sup>71</sup>.

Tal vez sea en el Tibet donde mejor se pueden apreciar los resultados de estos procesos de sincretismo, mediante los cuales los sentimientos expresados por el grupo social hacia lo sagrado van cambiando y adaptándose a las nuevas circunstancias. El resultado final dependerá de muchos factores, como la vitalidad y extensión de la religión que será absorbida o los mismos factores referidos a las creencias que dominarán. En el Tibet, territorio dotado de una fuerte personalidad espiritual, las creencias existentes antes de la llegada del budismo -la religión de los Bon-Po- se hallaban fuertemente arraigadas y si bien es verdad que su esencia podría ser equiparada al tantrismo, también es cierto que mantenían un alto componente de naturalismo mágico, muy cercano a las prácticas chamánicas. Algunos autores no acaban de compartir ese calificativo de *naturalismo* porque consideran que se trata de una visión incompleta de aquella religión, condicionada por las pervivencias de cultos muy antiguos que, sin constituir la totalidad del Bon, sí formaban una parte muy importante de él, al igual que ocurría en otras religiones no del todo conocidas, como la de los Baltos, por ejemplo.

Sin embargo, los aspectos primordiales del Bon-Po descansaban sobre conocimientos muy concretos de las fuerzas vitales *contenidas en la carne, en la sangre y en los humores del cuerpo, que pueden ser ingeridos por*

---

<sup>71</sup> o.c., págs. 218 y s.



*absorción una vez extraídos*, según apunta Marcelle Lalou<sup>72</sup>. Los ritos consecuentes a tales creencias imponen una serie de comportamientos que produjeron en su momento un gran rechazo y hostilidad en los primeros misioneros budistas, que solo con mucho esfuerzo consiguieron dulcificar aquellos ritos, aunque su fuerza persistió en los siglos posteriores. No es fácil evitar la comparación de los sentimientos experimentados por los primeros apóstoles del budismo hindú ante aquellos espectáculos, con los vividos -salvando el tiempo y la distancia geográfica- por los misioneros y conquistadores españoles ante los ritos sacrificiales de los aztecas. Es un fenómeno claro de rechazo de las costumbres de los *otros*, de los ajenos y extraños al propio universo de creencias y valores, lo cual induce probablemente a exagerar los comportamientos puntuales y concretos de una cultura, asimilándolos con el mal y con la barbarie. El valor ritual de la sangre está presente en casi todas las culturas y las conductas que tal creencia impone, han sido camufladas en algunos pueblos mediante distintos comportamientos y actitudes simbólicas, mientras que en otros permanecen mucho más manifiestas. Lo mismo puede decirse de los sacrificios humanos. Recordemos, por ejemplo, el horror que producían en los civilizados romanos las costumbres al respecto de pueblos reputados como *bárbaros* (celtas y germanos, por citar algunos) a los que consideraban *sin religión* e incluso *ateos*, aunque bien se puede comprobar a través de los datos históricos posteriores lo incompleto y parcial de semejante visión.

Es muy posible que en relación con el Tibet ocurriera algo parecido, aunque sin duda, los componentes de magia naturalista y chamánica de sus creencias anteriores al budismo, son evidentes. Tal como afirma Lalou, el propio relieve geográfico del territorio, su aislamiento y factores climáticos o meteorológicos imponen, al igual que en otros países montañosos, una relación privilegiada a través de relatos y leyendas con las actividades de los dioses y de los demonios, lo mismo que en todo lo referente al mundo de

---

<sup>72</sup> En *Las religiones del Tibet*, Barral Editores, Barcelona, 1974, pág. 20.

los muertos o de lo sobrenatural <sup>73</sup>. Si bien el budismo prevaleció al fin, rastros de las antiguas creencias se mantienen vigentes, como la atribución de dioses y diosas a cada montaña y el mantenimiento de su culto a través de ofrendas, sacrificios y peregrinaciones. Incluso es muy probable que ciertos aspectos de las creencias Bon hayan influido en la propia religión hindú por extensión a las regiones mas cercanas a la cordillera himalaya, como en el caso del culto practicado en el nacimiento del rio sagrado por excelencia de la India: la Ganga o Ganges.

El prestigio y poder de los magos y envenenadores Bon se mantuvo durante largo tiempo con una consideración ambivalente hacia ellos, muy característica de los procesos sincréticos conocidos en casos similares. Estos especialistas, supervivientes de los antiguos sacerdotes, eran diestros en el arte de matar, pero también lo eran en el de lograr curaciones casi milagrosas. La predicación de misioneros como Mi-la Ras-pa (1040-1123), pero sobre todo sus extraordinarios poderes y el testimonio de su vida, contribuyeron a extender progresivamente la doctrina budista, pero también a mantener vivas las tradiciones y costumbres de aquella región.

---

<sup>73</sup> LALOU, M., o.c., pág. 23 y s.. Algunos investigadores como A. MACDONALD afirman, basándose en el estudio de fuentes manuscritas antiguas (particularmente en el análisis de los manuscritos de Tuenhuang), que en el Tibet no existía antes del siglo X ninguna religión llamada Bon. La religión practicada, según ellos, era el **Geuc** o **Geuc-lag**, cuerpo de creencias y ritos impuestos por los *Phyva* o dioses concebidos como las montañas del cielo. El hecho de hacer del Bon la religión pre-budista del Tibet proviene tanto de la tradición budista como de la propia tradición Bon-po. Estas fuentes tradicionales (tardías en ambos casos) afirman que la doctrina Bon fue difundida en la tierra por el maestro Gsen-rab mi-bo, personaje cuya existencia histórica no ha podido ser confirmada (Vd. BLONDEAU, A.M., "Las religiones del Tibet", en *Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes (I)*, Historia de las Religiones, Siglo XXI, Tomo 9, Marid, 1981, págs. 295 y s..)

### **3- Hinduismo y budismo: la verdad, la fuerza y la sabiduría.**

El hinduismo es un conjunto de creencias y de vivencias que resulta de una larga y compleja evolución a partir de la religión védica. Como ocurre cuando nos referimos a cualquiera otra de las grandes religiones denominadas de un modo quizá excesivamente generalizador *universales y de salvación* -o en realidad, cuando nos referimos a cualquier religión sea cual fuere su carácter o extensión- considerar que nos hallamos frente a un producto acabado o estable o que dicho cuerpo de creencias es el resultado de un proceso evolutivo lineal, no deja de ser una simplificación excesiva. Ante los resultados del análisis de un cuerpo de doctrina dado, jamás estaremos al abrigo de sorpresas que, en cualquier momento, pueden comprometer de un modo serio los edificios de teorización y los intentos estructuradores por mas justificados y fundamentados que pretendan estar.

La religión es sin duda resultado de un proceso social. Pero la sociedad se encuentra muy lejos de ser un mecanismo exacto y programado del que puedan esperarse respuestas concretas o al que sea posible aplicar sin riesgo recetas y fórmulas. Ese es el gran error del positivismo (antiguo y moderno) a través del cual no será factible obtener un conocimiento de los procesos sociales. Los intentos por aplicar esquemas evolucionistas derivados de las ciencias biológicas y, todavía peor, los ensayos del denominado *materialismo cultural*, al que tanto prestigio se le concede en nuestros días como consecuencia del predominio de las ideologías neoliberales, para explicar los procesos sociales, en modo alguno son capaces de captar en todas sus dimensiones los motivos, las consecuencias y las implicaciones que acompañan al hecho religioso. Nos movemos en un ámbito cualitativamente avanzado respecto al plano biológico y la sociedad no es, ni con mucho, el resultado de una simple confluencia de individuos, ni sus procesos derivados, una integral de procesos parciales. Engels afirmaba -hace ya muchos años-

que la sociedad es la forma **mas avanzada** de organización de la materia. No se puede olvidar ésto y, sobre todo, no conviene olvidar tampoco lo que -como buen hegeliano de izquierda y como co-fundador del materialismo dialéctico que era- en realidad quería significar: la sociedad no solo es una forma avanzada, sino y sobre todo, una forma **dialécticamente avanzada** de organización de la materia, con todo lo que ello supone e implica.

Este *excursus* viene a cuento por dos razones. Primera, porque contribuye a centrar definitivamente las discusiones de sociólogos y antropólogos cuando se refieren a *lo social*. Segunda, porque nos permite entender -o al menos así cabe esperarlo- el sentido de las interminables polémicas mantenidas entre los especialistas acerca del aparente conflicto surgido entre una consideración evolutiva y una consideración fenoménica cuando se habla de procesos sociales como, en nuestro caso, la religión. Trataremos de aplicar ese instrumento dialéctico al análisis de lo que se conoce como hinduismo.

El punto de partida -tan solo de carácter puntual en nuestra cronología, porque evidentemente había una situación anterior, no muy bien conocida por cierto- es la religión de los Vedas, reconociendo como tal el conjunto de estructuras, instituciones y creencias (previas o derivadas éstas últimas) que resultaron de la invasión de un pueblo o conjunto de pueblos -los arios- sobre la península indostánica, aproximadamente entre 2000 y 1500 años antes de nuestra era. Al parecer, estos conquistadores traían consigo ciertos principios religiosos: una doble jerarquización de sus dioses (los *daiva* y los *asura*) y una preeminencia de sacrificios culturales (del fuego, de animales y de *soma*) que por razones de conquista hicieron prevalecer sobre las creencias que encontraron entre los pueblos a los que sometieron <sup>74</sup>. Sin embargo, la cosa no es tan sencilla. Las creencias de los arios estaban integradas con anterioridad a la invasión de la India -que por otra parte no fue sino una escala en el camino que les llevó

---

<sup>74</sup> Véase RENOUE, L., *El Hinduismo*, Paidós Orientalia, Barcelona, 191, págs. 9 y 10.

seguramente hasta la Europa Central por lo menos- en el cuerpo mucho mas amplio de lo que los especialistas denominan cultura *indo-europea*, a través de la cual es posible encontrar rasgos comunes con la religión aria en las religiones de muchos otros pueblos de Eurasia (desde los baltos hasta los iranios y desde los germanos hasta los celtas galaico-lusitanos de Hispania o los hibernos y pictos de Irlanda y Escocia, por no citar sino algunos) que, o bien fueron sometidos igual que los de la península indostánica o bien sufrieron de algún modo su influencia. Tales rasgos pueden ser observados hoy a través del estudio comparado de las religiones de estos pueblos y del examen de las características de sus divinidades <sup>75</sup>.

El resultado de toda esta serie de confluencias y sincretismos actuó a su vez, según ya hemos apuntado anteriormente, sobre los estratos de las creencias pre-védicas. Pero, con el transcurso del tiempo, también sufrió cambios. La estructura de la sociedad de los arios en la India estaba dividida en tres grandes planos funcionales (*varna* o castas) siguiendo el esquema que los estudios de Dumézil consagrarían luego y para el que se encontrarían paralelos en la religión y en la sociedad de la Roma antigua: el poder temporal, las funciones religiosa, sacerdotal y jurídica y el poder económico; la doble jerarquía divina de los arios se unió con la trifuncionalidad social, originando como consecuencia una triple especialización funcional de los propios dioses, que mas tarde se traducirá en el constructo simbólico ya mucho mas elaborado de la Trimurti o Trinidad formada por los tres aspectos del Ser Supremo que son representados por Brahma, Visnú y Siva.

Como podemos apreciar, la evolución no es en modo alguno lineal ni automática. Es decir, el paso siguiente desde un nivel determinado no significa una simple acumulación; ni siquiera es el resultado derivado de una mayor complejidad en un nuevo constructo en el que aparecen mas y mas personajes divinos sin limite en su

---

<sup>75</sup> Un análisis de tales confluencias se ve, por ejemplo, en *Historia de las religiones de la Europa Antigua*, J.M. BLAZQUEZ y otros, Ed. Cátedra, Madrid, 1994, o en *Tratado de antropología de lo sagrado (II). El hombre indoeuropeo y lo sagrado*, (J. RIES, Coord.), Ed. Trotta, Madrid, 1995.

número. No se trata de un proceso de complejización, sino de un proceso **dialéctico** íntimamente ligado al desarrollo social. Desde luego, en el caso de los Arios se pretendía justificar con el recurso a lo sobrenatural un hecho de estratificación social por medio del cual fuese posible internalizar las leyes sociales derivadas de un proceso político de **dominio**, de manera que esas leyes básicas quedasen fuera del plano discursivo y se integrasen en un nivel de abstracción dentro del plano simbólico. Cuando se produce la fusión de los dos grandes principios organizativos (doble jerarquía divina en el plano de lo sagrado - triple funcionalidad social) el resultado es, ya no un avance cuantitativo, sino una progresión **cualitativa**. Lo que viene después ya no tiene posibilidad de volver hacia atrás, puesto que acompaña a un proceso de cambio social irreversible que, a su vez, modificará radicalmente el entorno de partida para convertirlo en un entorno nuevo.

Hemos hablado de la fusión de dos grandes principios organizativos. Sin embargo, también hay que considerar que esa fusión no se realiza en el vacío, sino en el seno de grupos sociales que poseen igualmente una organización y unas creencias. ¿Por qué se produjo la prevalencia de unas formas religiosas sobre otras? La historia demuestra que para conseguir un resultado semejante no basta con la fuerza ni con la opresión. Tiene que tratarse por tanto, de algo distinto. Los pueblos sometidos continuaron conservando sin duda durante mucho tiempo sus propias creencias, pero sobre ellos actuaría una fuerza mucho más poderosa que las armas o la tiranía: la constitución de una nueva sociedad, con un sistema de producción probablemente más competitivo o con unos sistemas de acumulación mucho más eficaces que darían lugar a una desigualdad social acentuada y a una lucha interna por los estatus ligados al poder. A través de los mecanismos de internalización anteriormente citados, la situación en el mundo diario terminaría por ser un reflejo (o lo pretendería al menos) de la situación en el mundo de los dioses.

De que esto ha podido ser así, dan fe -mejor que ninguna otra cosa- las persistencias (o supervivencias) de

los antiguos cultos en la nueva religión <sup>76</sup>. A partir de aquí, una vez establecida en un plano cualitativamente avanzado respecto a la etapa anterior, será posible analizar el proceso que, desde la religión védica, ha llevado hacia el hinduismo o brahmanismo, con el desarrollo de una nueva clase de especialistas organizados en casta sacerdotal. Este es uno de los signos principales que ilustra acerca de la evolución de un conjunto de creencias y de sus mecanismos de institucionalización. La experiencia personal de lo sagrado, aún con todos los condicionantes sociales que influyen en su despertar o en sus manifestaciones públicas y privadas, no pierde en absoluto la importancia que, prácticamente en todos los credos, reviste su vivencia. La *llamada* de lo sagrado puede reconocerse en las experiencias de los monjes y eremitas cristianos igual que en las renunciadas y ascéticas de los practicantes hindúes. En cualquier caso, ese apartamiento supone un intento para romper de alguna manera el impulso que lleva a la institucionalización de las religiones en un cuerpo doctrinal y en una estructura jerárquica y es tanto eso como la expresión de un ansia por recuperar las esencias más puras y genuinas de las manifestaciones hierofánicas.

El hinduismo o brahmanismo recoge desde luego la herencia cultural de las creencias antiguas y comienza a experimentar ese proceso de cristalización, al parecer inevitable. En realidad, se trata de un proceso que avanza sobre sí mismo y que culmina en la presentación pública de un cuerpo doctrinal y de un panteón en el que las divinidades reciben la herencia de los antiguos númenes y se estabilizan provisionalmente -ya que la misma dinámica de ese acontecimiento provocará más adelante nuevos desequilibrios- en un reparto de las competencias y facultades asignadas a cada entidad divina. Así surge la *Trimurti* o unión de las tres Formas del Ser supremo, cuyos

---

<sup>76</sup> En este sentido apunta el hecho de que los nuevos dioses (masculinos) hayan adquirido algunos de los poderes y características funcionales de las primitivas diosas-madres y el que muchos aspectos de estas últimas hayan persistido en las nuevas figuras de divinidades femeninas. No puedo analizar aquí pormenorizadamente esta cuestión, que resalta no obstante la lucha entre distintas concepciones de las divinidades, como traducción simbólica y significativa de otros conflictos ligados al reparto del poder político y a la estructuración del orden social naciente.

aspectos son *Brahma*, *Visnú* y *Siva*, junto a la que se muestra el resto de las deidades en un abanico de especializaciones. Sin embargo, el paso decisivo hacia una nueva mutación cualitativa está representado por el cambio producido desde la ritualización hasta la idea y el concepto **morales**, cuando la estricta observancia de todos y cada uno de los pasos prescritos en las ceremonias de relación con la divinidad ya no reviste una importancia trascendental y se abre el camino hacia la observancia de un **comportamiento** cotidiano por parte de los fieles, que atañe al conjunto de la vida, a su estética, a la manera de ser y a la forma de entender el mundo.

Nos encontramos aquí con la coexistencia de dos planos que, a pesar de todo, conservan su independencia, aún cuando puedan confluir y confundirse en determinados momentos. Por un lado, la institucionalización de un panteón más o menos establecido en el que el carácter de Ser Supremo oscila, según las épocas y las vicisitudes, entre los diferentes personajes que lo componen. Por otro, el dominio de una cosmovisión de la que sobresalen con una gran fuerza ideas morales, valores y comportamientos. Respecto al primero de dichos planos, es posible observar el juego dialéctico de las distintas entidades divinas; los dioses védicos mantienen todavía su funcionalidad antigua (Agni = fuego, Surya = Sol, Indra = elementos naturales, Varuna = orden cósmico, Vayu = viento, etc). Sin embargo, los dioses puránicos representan más bien conceptos abstractos mucho más elaborados: así, Brahma es la Divina Esencia que lo contiene todo, Saravasti (una primitiva diosa de la fertilidad) es ahora la inspiradora del conocimiento, Visnú es la esencia (o la fuerza) creadora de Brahma, mientras que Shiva es su aspecto destructor. Incluso los dioses de menor categoría, entre los cuales se conservan mucho mejor los aspectos y funciones primitivas ligadas a la naturaleza y a la experiencia vivencial (quizá porque no han sido objeto de una elaboración tan minuciosa) ven sus atributos integrados en un plano de abstracción, por más que en algunas ocasiones su función sea puntual y concreta.



Todo ello parece preparar el camino hacia un absoluto desprendimiento de las divinidades respecto a su relación con el infinito trascendente. Es la relación con la Nada que a su vez representa (si así puede decirse) aquello que verdaderamente es irrepresentable: la extrema beatitud que no reside en ningún atributo, en ninguna forma, en causa alguna y de la que se derrama la única verdad, la única fuerza y la única sabiduría. La meta -no perseguida, no buscada, sino dada- es el Despertar (*Buddha*).

Quizá fuera útil comparar esta perspectiva con la planteada por el neoplatonismo cristiano enfrentado en su momento a la escolástica aristotélica de la Iglesia, tan bien descrita por Umberto Eco en el desenlace de su novela *El nombre de la rosa*. La muerte, como final de la existencia del creyente, no es ni una escalera que asciende al paraíso, ni un abismo abierto hacia la eterna condenación, sino un reunirse con el Principio, que no es un Dios de gloria, ni un Dios de júbilo, ni siquiera un Dios de piedad. Solo es un desierto vastísimo e inconmensurable *donde el corazón...sucumbe colmado de beatitud*. Solo es una tiniebla, muda e inefable, donde se pierde toda igualdad y toda desigualdad, donde se olvidarán las diferencias, fundamento simple, divinidad silenciosa y deshabitada *donde no hay obra ni imagen* <sup>77</sup>.

Si en el transcurso de la vida hay que buscar la causa del dolor inherente al hecho de existir, precisamente para eliminar de raíz esa causa y con ella el dolor mismo; si es preciso cultivar las virtudes que nacen de las buenas acciones y para ello hay que someterse a una estricta disciplina acompañada de vigilancia y sostenida por la meditación; si todo eso supone un camino de renuncia y de abandono del mundo material, el auténtico y verdadero propósito es alcanzar la Liberación que, mediante sus distintos niveles (**entrada en la corriente** o *srotaapanna*, **único retorno** o *sakrdagamin*, **sin retorno** o *anagamin*) lleva al practicante al logro final: la Extinción (*nirvana*) completa y definitiva de todas las pasiones. Con ello se habrán *agotado sus nacimientos, su conducta casta y pura*

---

<sup>77</sup> ECO, U., *El nombre de la rosa*, Editorial Lumen, Barcelona, 1988, pág. 606.

*se ha cumplido, su tarea se ha acabado y no volverá mas al mundo.* El estado final, ese sobre el que el *Buddha* aconsejó a sus discípulos no reflexionar demasiado, puede ser la Nada, como medida y culminación de la extrema beatitud

78

El budismo indio prosiguió mas tarde su desarrollo desde ese estado primero en el que se asientan siempre las nuevas creencias, sobre todo cuando surgen en el seno de otra religión ya establecida -o próximas a ella- en la cual tanto las líneas directrices como los comportamientos y rituales han alcanzado un alto nivel de conformismo y de rutina. De una manera semejante a como ocurrió en el cristianismo con la Reforma, el acercamiento a los detentadores del poder político y el apagamiento -muchas veces la degradación- de la vida religiosa en sus fundamentos éticos y espirituales, produjo un movimiento de renovación que trató de expresar el ansia de otras necesidades, que ya no eran satisfechas por los modos y prácticas de la religión antigua. La transformación experimentada por los númenes en el brahmanismo desde las etapas ligadas a la representación de las fuerzas de la naturaleza hasta los niveles de abstracción alcanzados por los dioses puránicos, no era suficiente para amparar las elevadas cotas de espiritualidad que luego alcanzaría el budismo.

Sin embargo, el propio cuerpo de doctrinas atribuido con mayor o menor fundamento a Siddharta Gautama no se libró a su vez de una evolución semejante, al menos en la India. A través de un proceso progresivo de establecimiento y configuración estructural del culto, el *Buddha* fue asimilado poco a poco con el mítico soberano universal, recogiendo en sí los antiguos atributos de las divinidades y encarnando el papel de representación de la colectividad como conciencia de la misma. Una muestra ilustrativa de esa evolución institucionalizadora fue el cambio que se produjo en los hábitos de vida de los monjes seguidores de la nueva doctrina, que si al principio practicaban la vida

---

<sup>78</sup> BAREAU, A., "El budismo indio", en *Las religiones en la India y en Extremo Oriente*, Historia de las Religiones, Siglo XXI, vol. 4, págs. 184 y s..

errante y el apartamiento del mundo con una ruptura absoluta respecto al orden social, mas tarde se reunieron en monasterios de organización cada vez mas compleja, donde no tardaron en aparecer las funciones especializadas que exigía la vida en común y la riqueza creciente derivada de las limosnas y donativos hechos a la colectividad religiosa por los príncipes y potentados, que buscaban participar así de forma indirecta en los beneficios espirituales del monasterio al que favorecían. Un mecanismo muy similar provocó en el Occidente cristiano la aparición y posterior consolidación de poderosas ordenes monásticas que hicieron sentir su influencia y control en los mas variados ámbitos políticos y culturales, hasta extremos nunca soñados por sus fundadores.

Pero la aproximación al poder de las jerarquías religiosas, incluso el disfrute del poder mismo, solo es consecuencia de los procesos generados en la sociedad por la acumulación de excedentes y por la implantación de una desigualdad y de un desequilibrio que son el resultado del desarrollo de un modo productivo basado en la explotación y en el dominio de los mas favorecidos. Esta situación casi siempre evoluciona hacia la ruptura y el cambio social, aún cuando no desemboque en un cambio revolucionario, que únicamente se producirá cuando las contradicciones sean insuperables y no sea posible resolverlas en el marco del orden social que las ha generado. Como ocurrió en Europa, el budismo institucionalizado encontró pronto una respuesta reformadora encauzada hacia dos objetivos concretos: volver a los orígenes de la doctrina del *Buddha* y recuperar la austeridad en la práctica de la vida diaria. Tales objetivos resultaron probablemente inalcanzables en el territorio continental de la India -lo que nos ilustra quizá mejor que ningún otro dato acerca de la relajación de las costumbres, por lo menos según la perspectiva de los reformadores- y ese intento restaurador tuvo que llevarse a cabo en una isla (Ceilan). Allí se constituyó el monaquismo austero de los *Therevadin*, que interpretaron las enseñanzas del *Buddha* de una manera conservadora, usando el denominado *tipitaka* o canon pali como fuente de

escritura sagrada. Como sus compañeros occidentales tras la reforma cisterciense -salvando una vez mas las distancias espaciales y temporales, aun cuando las distancias ideológicas sean tal vez menores de lo que pueda parecer- si bien los *Therevadin* aceptaban la práctica religiosa de los laicos, consideraban que únicamente a través de la vida monástica era posible alcanzar la meta definitiva y convertirse en un *santo perfecto* o *arahat* <sup>79</sup>.

Posteriormente, en el budismo hindú apareció una nueva forma, conocida como *Mahayana* o Gran Vehículo, caracterizada por su devoción a los *bodhisattva*, seres especiales en los que alentaba la semilla de los futuros *Buddha* que, lejos de limitar su práctica a un esfuerzo encaminado a lograr su salvación personal, estaban dispuestos a sacrificarse para conseguir la salvación de sus semejantes y a ser los últimos en alcanzar el acceso a la liberación con tal de conseguir la llegada al *nirvana* del mayor número posible de individuos. No cabe duda que se trata de llevar a la práctica un modelo de espiritualidad mucho mas perfeccionado, que desarrolla uno de los conceptos contenidos en las enseñanzas del *Buddha*: los seres (humanos y no humanos) forman una unidad con el Principio y nada es concebible fuera de esa unidad, fuera de ese conjunto global; nada tiene sentido en su individualidad; el Sentido, la Sabiduría y la Verdad estan radicados precisamente en ese estado de perfección que todos los seres -animados e inanimados- han de alcanzar para que, detenida ya la inmensa rueda de la existencia, sea recobrado el equilibrio, sea detenido el movimiento incesante de la vida y de la muerte y desaparezcan por fin la igualdad y la diferencia, el dolor y la alegría, sumidos en el pozo insondable del no-ser, del vacío.

Sin embargo este avance en el nivel de complejidad del proceso religioso budista no contribuyó a remediar las insuficiencias que el conjunto de creencias derivadas de las enseñanzas de Siddharta Gautama mantenían en su estructura y que aparecían sobre todo cuando ese cuerpo

---

<sup>79</sup> BAREAU, A., o.c.. Ver también el artículo "Budismo Theravada" en el *Diccionario Espasa Religiones y Creencias*, Madrid, 1997, págs. 122 y 123.

de doctrina pretendía instalarse en la convivencia cotidiana de los individuos. Ninguna práctica religiosa puede entrar en conflicto con los objetivos del grupo social en cuyo seno pretende instaurarse y el *Mahayana*, pese a su elevada espiritualidad y a su desarrollado sistema de valores, nunca pudo ser compartido por las multitudes ni potenciar en ellas un cambio de perspectiva radical. Ni siquiera el *Hinayana* o Pequeño Vehículo era capaz de satisfacer los requerimientos de las gentes, mucho mas pegadas a la tierra en sus manifestaciones espirituales. La aparición del budismo tántrico a partir del siglo VII de nuestra era, en el que se observaba una mayor influencia de la religión popular y del hinduismo, es decir, de formas de contacto con lo sagrado mas inmediatas y accesibles al común de las personas, demuestra el carácter profundamente funcional de ese sentimiento -que, no hay que olvidarlo, es una elaboración humana, una emanación cultural del grupo social- lo mismo que el de sus cristalizaciones y resultados estructurales que son las religiones.

Hemos apuntado desde el principio que si el sentimiento de lo sagrado se caracteriza por algo, es por su carácter variable, múltiple, proteico e infinitamente adaptable a casi todas las condiciones que pueden presentarse en el transcurso de la existencia humana. Con lo sagrado ocurre exactamente lo mismo que con el concepto de cultura -de la que lo sagrado es parte irrenunciable- que muy lejos de poder ser resumido en una definición o en una norma, parece gozar de la propiedad especial de presentar siempre excepciones a la regla que pretendemos imponerle.

Sin embargo, la experiencia de lo sagrado -como la cultura- es común a todas las civilizaciones humanas en todos los tiempos y es posible reconocer en ella unas líneas conductoras, unos significantes que hablan al corazón de los humanos mas que a su razón. La razón de esta aparente sinrazón es algo que ha conmovido profundamente a todos aquellos que han dedicado su existencia -o al menos parte

de ella- a reflexionar sobre ese verdadero *universal* que es el sentimiento de lo sagrado.

Desde luego no pretendo haber alcanzado aquí ni siquiera la sombra de una explicación del fenómeno. Por otra parte, sería ingenuo pretenderlo, pues ese sentimiento, como las cuestiones acerca de la vida y de la muerte, acerca del sentido de la existencia y otras de parecido tono, son las grandes preguntas de la humanidad y también una parte muy importante de su gran misterio. Pero los estudiosos de estos temas tan apasionantes han intentado, al menos, delinear unos senderos -no muy seguros, hay que reconocerlo- en el inmenso pantano de nuestro desconocimiento.

Después de todo, los practicantes de las religiones a las que hemos seguido denominando *orientales* (a falta de un calificativo mas apropiado) o sus mismos fundadores, se han planteado las mismas cuestiones que nosotros y ésto tal vez sea lo mas seguro en un ámbito rodeado por las mayores inseguridades. ¿Cuál es el sentido de nuestra vida? ¿A qué impulsos obedece nuestra existencia? ¿Porqué hemos de nacer para luego morir y desaparecer de este mundo? ¿A donde van nuestros seres queridos cuando mueren? ¿Qué justificación y qué explicación tienen nuestros dolores y desgracias? Tal vez el sentimiento de lo sagrado surja del temor a la muerte y nos empeñemos en construir todo un universo ilusorio para satisfacer un ansia irreprimible de supervivencia. Tal vez el orden social, ese constructo de naturaleza dialéctica cuya cualidad nos sobrepasa y del que formamos parte sin poder evitarlo, porque nuestra propia condición humana nace de él e incluso se mantiene después de nuestra propia desaparición física gracias a él, hace brotar a partir de la conciencia colectiva sentimientos cuya principal finalidad es plantear un entramado normativo capaz de justificar tanto su existencia como su persistencia. Tal vez todo ello obedezca a la actuación de fuerzas desconocidas e incognoscibles para nosotros. Tal vez...

Hemos hablado -quizá demasiado superficialmente- del hinduismo y del budismo. Pero en esos inmensos

territorios del *Oriente* hay muchas otras formas en las que se encarnan los sentimientos de lo sagrado, unas derivadas de aquellos dos grandes troncos de creencias, y otras no. Hemos visto, también de un modo muy superficial e incompleto, como las religiones se imbrican unas con otras, nacen unas a partir de otras o se superponen y suceden entre sí. Todo ello nos confirma en el supuesto de que, si bien es verdad que los seres humanos se plantean preguntas muy parecidas al respecto y proporcionan respuestas que si no son absolutamente idénticas son al menos reconocibles en tanto que respuestas a aquellas preguntas, el sentido último de tamaño esfuerzo interrogativo permanece, por el momento, rodeado de sombras.

Pero hemos podido detectar las grandes líneas de un proceso que no obedece a un criterio evolutivo tomado en un sentido análogo al que dicho término presenta en otros campos del conocimiento situados en planos diferentes. El sentimiento de lo sagrado -cualquiera que sea su origen- surge en el seno del grupo social; mas tarde es compartido por una fracción de la colectividad y posteriormente se extiende al grupo entero, rebasando incluso sus límites para actuar sobre núcleos de población numéricamente importantes.

Sin embargo esa progresión trae consigo varios problemas: cuando afecta a una comunidad extensa, entra en contacto con los grupos de poder como tales (eso no quiere decir que hasta ese momento los individuos que forman el grupo dirigente no hayan tenido que ver con el fenómeno; en ocasiones ese fenómeno se produce dentro del propio grupo dirigente. Nos referimos aquí al momento *social* en que contacta con las instituciones representativas del poder). El poder político puede tratar de absorber y de controlar el proceso o puede enfrentarse a él intentando eliminarlo. El juego dialéctico de las contradicciones internas inherentes a ambos planos -político y religioso- actúa aquí y el resultado dependerá de las capacidades y de las fuerzas en presencia.

Si el movimiento de lo sagrado es lo suficientemente intenso, terminará por imponerse. Pero a una primera etapa aislacionista de ortodoxia en la fe, sigue otra de instalación. El poder político puede acelerar la transformación de aquél movimiento en una religión de Estado, con lo que inevitablemente se producirá una separación creciente respecto a los intereses y sentimientos de los adeptos comunes. En esta fase suele culminar el perfeccionamiento de los diversos mecanismos de institucionalización ya presentes de forma larvada en momentos anteriores y los primeros *mediadores* con la divinidad dan lugar a una casta de especialistas: los sacerdotes.

Se producen ahora por lo general dos procesos, a veces simultáneos y a veces consecutivos. Por un lado, la creciente especialización de los sacerdotes y el cambio de un cuerpo de conocimientos de carácter exotérico en un saber esotérico, incrementa el alejamiento de la mayoría de los individuos del grupo con respecto a lo que ya es *religión oficial*. Por otro, aparecen los disidentes que anhelan un retorno hacia la sencillez de la doctrina originaria y que son contrarios al monopolio que los especialistas mantienen en sus relaciones con lo sagrado en general y con la divinidad (o divinidades) en particular. Esta última alternativa, pese a sus intenciones simplificadoras, puede dar lugar a un constructo filosófico-religioso (o religioso-filosófico) mucho más restringido y elitista que aquél contra el que se rebelan. En cualquier caso, la tendencia se inclinará hacia la aparición de formas más sencillas -aunque no necesariamente más simples- en las que el pueblo llano pueda participar o que estén más directamente ligadas a sus valores y problemas cotidianos.

La cuestión no es baladí, porque una religión con muchos siglos de existencia a sus espaldas puede desaparecer a causa de tales desavenencias o puede ser eliminada y sustituida por otra más eficaz. Eso mismo ocurrió por ejemplo con el budismo hindú tras la invasión musulmana, hacia el año 1200 de nuestra era; muchas otras religiones corrieron la misma suerte y de innumerables divinidades que en un momento histórico



dado fueron adoradas y reverenciadas por multitud de seguidores, hoy no resta a veces ni siquiera el nombre. Pero lo que sí permanece, al menos en la medida en que nosotros podemos detectarlo, es la conciencia del poder, extraño, temible, pero siempre fascinante, de aquellas presencias; puede quedar su testimonio en la toponimia o en hidrónimos de uso común en lenguas muy posteriores (así ocurre en el caso de muchos accidentes geográficos, colinas, montañas y ríos europeos; probablemente suceda lo mismo en otros lugares del mundo); tal vez el viejo númen haya tomado la forma de un santo, de un ángel o de la Virgen y su recuerdo esté vagamente relacionado con las virtudes de una fuente, con una peregrinación, con ceremonias mecánicamente repetidas una y otra vez en las fiestas populares o con los protagonistas de los relatos y leyendas que se transmiten de una generación a otra <sup>80</sup>.

La presencia de lo sagrado viene a satisfacer necesidades muy hondamente sentidas por los individuos o dicho de otro modo, sentidas por los individuos a través de los procesos de socialización del grupo al que pertenecen, el cual les da el modelo expresivo concreto y adecuado para cada circunstancia. Si lo sagrado, como la cultura de la que forma parte, es un relato presentado ante nuestros ojos y oídos, el conjunto de la humanidad ha confeccionado un libro gigantesco y misterioso sobre el cual, a la manera sugerida por Eco, hemos de practicar la plegaria del desciframiento.

---

<sup>80</sup> Acerca de la conservación de estos rasgos de antiguas deidades en la toponimia, puede consultarse el interesante trabajo de J. CARIDAD ARIAS, *Toponimia y mito. El origen de los nombres*, Oikos-Tau, S.L., Barcelona, 1995.

## **Kant, el entusiasmo de la razón.**

## I. Sobre el amor y la posibilidad del bien.-

Walter Benjamin recoge en su libro *Personajes alemanes*<sup>81</sup>, una carta de Samuel Collenbusch dirigida a Kant. La carta está fechada en Gemarke el 23 de enero de 1795, es decir, unos ocho años antes de la muerte de Collenbusch y nueve antes de la muerte de Kant. En la carta no se habla directamente de la muerte; tan solo una breve referencia se hace a la *resurrección de los muertos*. Se habla del amor de Dios, tal vez de la posibilidad del bien y sobre todo de la esperanza, mientras Collenbusch reprocha a Kant, precisamente, la ausencia de esperanza. Sin embargo, por entre sus líneas, que uno podría imaginar escritas de un tirón con ardor y vehemencia, se desprende un grito de angustia ante la cercana y fría presencia de la muerte. En el juego de esa paradoja (el ardor del pietista de Wuppertal arrojado hacia el profesor de Königsberg y el frío de la muda compañera que ya los aguarda a los dos) se justifica el carácter de la carta y su condición profundamente conmovedora. Parece -según apunta Benjamin en su breve comentario- que Collenbusch dirigió siete cartas a Kant siendo ésta que comentamos la primera de la serie. De todas esas cartas, muy pocas fueron cursadas. Kant recibió ésta, pero no la contestó ¿Porqué?

He leído esas líneas -poco más de una página en el libro de que dispongo- muchas veces. Visto desde nuestra época, es un testimonio breve de alguien que ya ha cruzado la tremenda línea y se ha enfrentado con el misterio mas terrible que se presenta ante la humanidad (...*Pero ha pasado el tiempo / y la verdad desagradable asoma: / envejecer, morir, / es el único argumento de la obra*, dirá Gil de Biedma). Durante la lectura retornaban a mi memoria las imágenes de una estremecedora pieza de teatro de E.T.A. Hoffmann: *Los últimos días de Emmanuel Kant*. En el marco de la ficción escénica se veía a un Kant decrepito, casi paralizado, silencioso, dejando fluir a su alrededor el

---

<sup>81</sup> BENJAMIN, W., *Personajes alemanes*. Ediciones Paidós -I.C.E. Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona, 1995.

torrente de la vida: criados, visitantes ocasionales, colegas que rendían la obligada venia al célebre profesor, curiosos que asomaban de vez en cuando, ya que pocos espectáculos hay mas fascinantes que el juego entablado por la muerte con sus presas...

En un enorme salón ruinoso, donde apenas se filtraba un rayo de luz, Kant pasaba sus últimas horas. Preguntarse -como intentaba Hoffmann- sobre los pensamientos de aquél moribundo -o de cualquier otro- es igual que hacerlo acerca del propósito y la finalidad de la vida. ¿En qué piensa quien va a morir en breve y lo sabe? ¿Porqué ese silencio obstinado? ¿Porqué la oscuridad? En una de las *Comedias Bárbaras* de Valle-Inclán, su protagonista, Don Juan Manuel Montenegro, afirma también en una hora muy negra: *Quién ha visto la luz de la muerte, ya no quiere ver otra luz*. La luz de la Muerte. La luz de la Oscuridad postrera. ¿Alentará quizá en el seno de esa negrura del no-ser una claridad que nuestros ojos pequeños y perecederos no pueden soportar? ¿Será tal vez esa tiniebla -como algunos afirman- el paso iniciático necesario para que, mediante él, quedemos facultados para otro conocer, superior, definitivo?, ¿O será el anuncio de la nada que nos aguarda tras el umbral?

En la carta de Collenbusch, el miedo acecha tras la esperanza manifestada y se acusa su presencia a través de la profunda melancolía que emana de esas líneas. El que escribe es un hombre viejo, un septuagenario casi ciego – *muy cerca de la ceguera*, dice- que, como médico, no podía engañarse sobre el significado de los signos del deterioro físico que anuncian el final. Tanto es así que cuando afirma estar *muy cerca de la ceguera*, quizá lo que en realidad quiere señalar es que se halla muy cerca de la muerte.

Por otra parte, en la carta nos encontramos con una referencia al plan de Dios y a sus líneas de actuación más importantes: el bien y el amor de Dios como significantes de ese plan sobre el conjunto de las criaturas. La inmortalidad -figura principal del plan divino en el sentir de Collenbusch- proviene en el pensamiento kantiano de la necesidad de resolver el problema práctico al que

necesariamente nos conduce la ley moral. También así surge la felicidad adecuada a aquella ley moral. Sin embargo, lo que en Collenbusch se presenta como una especie de condición de partida –Dios confiere la inmortalidad ya lograda, ya *hecha* a medida del ser humano, solo hay que ser merecedor de ella- requiere, para Kant, una participación del ser en el juego de Dios y, dada esa participación, inmortalidad y felicidad serán un desenlace lógico que, de no producirse, dejaría sin resolver el propio juego. Aquí, como en muchas otras ocasiones, Kant ajusta sus cuentas -calladamente, es decir, con su silencio, con su no-respuesta a Collenbusch, pero también con el peso de toda su obra filosófica- respecto al pietismo. Quizá esta faceta de su silencio tenga al menos tanta importancia como el silencio que a la palabra parece imponer la angustia de la muerte. Veámoslo con mas detenimiento.

El pietismo fue una corriente religiosa surgida en el luteranismo alemán en la segunda mitad del siglo XVII, desarrollada en el XVIII (también fuera de Alemania) y asentada sobre una práctica moral rigurosa: religión *del corazón* frente a la religión de la *mente*. Los *collegia pietatis* fundados en Frankfurt del Main por Ph. J. Spencer eran pequeñas asambleas de cristianos cuya práctica trataba de contrarrestar la esclerotización de la convivencia religiosa y el entumecimiento de la teología protestante, reivindicando un cristianismo activo mediante los *seis píos deseos*. Entre estos deseos destaca uno -a los efectos de nuestra carta- que llama la atención: *desarrollar entre los estudiantes de teología un **interés por la salvación tan vivo como su celo por el estudio*** <sup>82</sup>. Las coordenadas de semejante proyecto de renovación religiosa vienen a coincidir con las planteadas, por ejemplo, en el puritanismo; pero su importancia mayor -aparte de la influencia que luego ejercería también fuera del ámbito de la religión (en la música de Händel y de Bach, en la literatura de Schiller, Goethe y Novalis o en el pensamiento de Rousseau y de

---

<sup>82</sup> Tomo estas referencias del artículo *Pietismo* en la *Enciclopedia de la filosofía*, Garzanti –Ediciones B. Barcelona, 1992, pág. 759.

Kierkegaard)- fue tal vez la reacción que provocó -a la contra- en el propio Kant tras su salida del Collegium Fridericianum y que duraría tanto como su vida: poner en entredicho la metafísica en el gran marco de una crítica de la razón. Es en este marco donde tal vez sea posible situar en una de sus perspectivas la polémica que la carta de la cual nos ocupamos deja entrever.

Parálisis de la palabra ante la angustia de la muerte, quizá, pero también una profunda divergencia filosófica. Porque si seguimos la argumentación kantiana básica en la *Crítica de la razón práctica*<sup>83</sup>, veremos que el bien supremo derivado del plan de Dios (el *mejor mundo*), es un postulado de la posibilidad de un bien supremo originario (la *existencia de Dios*). La doctrina moral cristiana será por tanto la representación del mundo como *un reino de Dios* (R.P., 159) y la virtud, una disposición de ánimo conforme a la ley moral por respeto hacia esa ley. Así, en el mundo (como *reino de Dios*) la naturaleza y la moralidad llegan a una **armonía**... que **hace posible** el *bien supremo derivado*. Para Kant, por tanto, el plan de Dios se realiza integrando su voluntad (la de Dios) con la del ser humano: *La ley moral ordena hacerme **en el mundo**, del supremo bien posible, el último objeto de toda conducta... Pero esto, no puedo esperar efectuarlo más que por el **acuerdo** de mi voluntad con la del autor santo y bueno del mundo* (R.P., 160).

Sin embargo, hay algo muy importante expuesto en la argumentación kantiana, que rebota, es decir, que salta a la vista, tan pronto se pone en contacto con las expresiones que Collenbusch vierte en su carta, expresiones que -por su parte- están plenamente de acuerdo con lo predicado en el *pío deseo* de los pietistas anteriormente citado: el interés por la salvación, que los estudiantes de teología han de desarrollar y mantener en un primerísimo plano de sus afanes. *Yo sí espero mucho bien de Dios, mi esperanza es tan grande que no me cambiaría ni por un emperador, quién permanece en esta fe en Dios y en el amor al*

---

<sup>83</sup> KANT, I., *Crítica de la razón práctica*. Ed. Sígueme, Salamanca, 2ª ed., 1995. Las citas que siguen se relacionan mediante la notación R.P., seguida del número de página que corresponda.

*prójimo...será recompensado.....* Collenbusch habla aquí del principal argumento de su fe: la esperanza. Pero ¿esperanza en qué? Es claro. Esperanza en la inmortalidad, en la posibilidad del bien supremo al que toda criatura (humana, se entiende) debe aspirar y hacia la que debe encaminarse con todas las fuerzas y facultades de las que está dotada por el plan de Dios. La felicidad es un bien derivado, primero de aquella esperanza y mas tarde -ya fuera de esta vida- un bien logrado plenamente, por así decirlo, *en propiedad*, ya que hasta ese momento supremo de la vida que aguarda tras la muerte solamente era disfrutado en usufructo.

Kant, por su parte, nos dice que *la moral...no es...la doctrina de como nos hacemos felices, sino de como debemos llegar a ser dignos de la felicidad (R.P., 161)*. Por tanto seremos un día partícipes de la felicidad solo en la medida en que hemos tratado de no ser indignos de ella. La conducta moral constituye la condición de la participación en la felicidad; pero la moral no ha de considerarse nunca como una *doctrina de la felicidad*, es decir, como enseñanza para llegar a ser partícipe de esa felicidad suprema. No se trata de desarrollar un interés específico por la salvación, sino de enmarcar ese interés en el objetivo mas general del plan divino en el que es absolutamente indispensable y necesario participar. La existencia de ese interés del pietismo que muestra Collenbusch, la constancia de su actitud profunda y radicalmente interesada, produce -en la línea argumental kantiana- el no-devenir de la felicidad como resolución del problema práctico al que le arrastra su propio sentir y entender de la ley moral. La necesidad de que acontezca esa resolución, al devenir a su vez en inmortalidad, impone la existencia de la felicidad en el mundo futuro (o su aplazamiento hasta ese mundo futuro), que es precisamente lo que Collenbusch espera y ansía ante la infelicidad presente y sus signos: vejez, ceguera, cercanía de la muerte...

Para Collenbusch, Kant *no espera ningún bien de Dios ni en este mundo ni en el mundo futuro*. La fe plena de esperanza se opone así a la actitud de la sola razón

imparcial, que considera a Dios (en su existencia) como un postulado de la razón pura práctica. En el plan divino, cuando se pregunta por el *último fin de Dios* en la creación del mundo, no ha de decirse la *felicidad* de los seres racionales en él, sino el *supremo bien*, que añade la moralidad -como agente que actúa sobre los seres racionales haciéndolos dignos de la felicidad- a ese deseo de felicidad (*R.P.*, 161). La cuestión reside a mi modo de ver en la diferencia que existe entre ambos planteamientos en relación con lo que Kant denomina el *problema práctico*, es decir, *el trabajo necesario enderezado hacia el supremo bien* y con lo que Collenbusch describe como una fe que *espera maravillada* el bien de Dios. La ley moral conduce a la **posibilidad** del segundo elemento del bien supremo: la felicidad. Pero ha de hacerlo con el mismo desinterés, por la sola razón imparcial. No hay ningún fundamento para conectar necesariamente moralidad y felicidad proporcionada a esa moralidad y por tal motivo, la espera maravillada de Collenbusch bien pudiera quedar defraudada si su causalidad resultara al fin disconforme con su verdadera disposición de ánimo moral (*R.P.*, 156).

Además, por lo que nos dice Kant respecto a la felicidad (estado de un ser racional **en el mundo** al cual, en el conjunto de su existencia le va todo según su deseo y voluntad) y por lo que se deduce de la carta de Collenbusch, podríamos considerar que éste tampoco es feliz; no lo es, precisamente en razón de su *espera maravillada* del mucho bien de Dios. Al menos, no lo es **en este mundo**, ya que para él no existe concordancia de la naturaleza con el fin total que persigue, ni tampoco, por lo que veremos seguidamente, con el fundamento esencial (del supremo bien, de la felicidad) que es la determinación de su voluntad. Quizá de ahí, tanto como de la angustia derivada de la muerte próxima y anunciada, se desprende el anhelo imperioso y vindicativo de su tono.



## II. Sobre la esperanza.-

Afirma Collenbusch: *Yo guardo una fe plena de esperanza que actúa por sí misma y mediante el amor al prójimo.* Con esta afirmación tajante reprocha a Kant el carácter que parece mostrar de su fe *completamente desligada de toda esperanza* y de su moral *sin amor*, en el sentido que los pietistas atribuyen a la religión de la mente, opuesta a su propia práctica de la religión del corazón. Esperanza y amor son en efecto sentimientos del corazón que -en la experiencia del amor humano, al menos- suelen ir profundamente ligados. El amor es sostenido siempre por una esperanza, la de su correspondencia por el ser amado; sin esa correspondencia el sentimiento amoroso puede convertirse en una tortura mental y física, incluso degenerar en una patología. El problema que se presenta aquí es el del traslado de esas emociones humanas hacia el amor divino, es decir, el dirigido hacia Dios que, desde allí -o precisamente por la misma razón de su depósito en la persona divina- se dirige hacia el prójimo. La fe basada en ese amor nunca podrá -como afirma Collenbusch- actuar por sí misma por más que esa sea la intención de su protagonista y ello precisamente por las razones que Kant plantea en su argumentación de la *Razón práctica*.

La esperanza de la fe, para Kant, se halla directamente relacionada con la posibilidad del bien supremo y desde luego con el conocimiento de dicho bien. Además, para que sea posible el correcto desarrollo de ese proceso, se necesita sobre todo el **acuerdo** de la voluntad del ser humano con la voluntad del creador. Dice Kant: *La sabiduría, considerada teóricamente, significa el conocimiento del supremo bien y, prácticamente, la adecuación de la voluntad con el supremo bien; no se puede atribuir a una sabiduría suprema independiente un fin que sólo estaría fundado en la **bondad*** (R.P., 161-162). Collenbusch atribuye aquí al Creador los rasgos que han de predicarse para las criaturas, sin considerar que el desarrollo de tales atributos (especialmente en lo que se refiere a la esperanza y a la bondad) solo puede pensarse

en el conjunto del plan divino, lo que supone ciertamente (la bondad con respecto a la felicidad de los seres racionales) actuar bajo las condiciones limitativas del acuerdo con la voluntad divina como **adecuada** al bien supremo originario. Esto quiere decir, a su vez, que la santidad de la voluntad de Dios disfruta de esa cualidad **siempre y cuando esté de acuerdo** y sea adecuada al bien supremo originario. La fe de Collenbusch por tanto, aunque *espere maravillada* no por eso actúa. Posee todo el carácter de un sentimiento que no precisa en si misma el sostén de la razón. Es, y basta.

El conocimiento del supremo bien no sirve por si mismo ni para el progreso del ser humano ni mucho menos para que, con su concurso, sea posible llevar adelante, hacia su cumplimiento, el plan de Dios. La voluntad divina no encuentra cauce para manifestarse hacia el ser humano o hacia cualquier ser racional únicamente a través de la bondad que sería la que, en su caso, habría de sustentar la esperanza tal y como la expresa Collenbusch. La voluntad divina ha de sujetarse a las condiciones (limitativas, afirma Kant, no para minorar la omnipotencia de Dios, sino tan solo ajustándola a un proceder racional, a un proyecto que excede en su importancia al simple juego de los sentimientos particulares de los elementos de dicho plan) de un acuerdo y de una adecuación.

¿Es justo el criterio de Collenbusch cuando afirma que una fe así está completamente desligada de toda esperanza? Veamos. La fe expresada por Collenbusch ¿a qué esperanza se halla vinculada? Parece que a aquella que, sobre todo, se determina en una relación unívoca mediante la cual se hace posible la utilización del ser humano como **medio** sin ser nunca **fin**. Se trata, así, acerca de la esperanza del bien supremo (*espera mucho bien de Dios*) sin que haya necesidad alguna, ni de un conocimiento (consideración *teórica*) ni de la adecuación de la voluntad humana con dicho supremo bien (consideración *práctica*). Solo cabe aquí -y ello coincide plenamente con el pensamiento expresado por los pietistas sobre la necesidad de que la gracia intervenga impetuosamente para que sea

posible el acceso al *renacimiento* del hombre- la esperanza sobre lo determinado por la (¿hipotética?, ¿posible?) bondad de Dios.

No obstante, la gran cuestión continúa siendo en este momento, si cabe siempre y en todo caso aquella bondad divina, o al menos su posibilidad, respecto a los seres humanos. Para Kant, el hombre y cualquier ser racional, es un **fin en si mismo**. Es decir, no puede ser utilizado nunca únicamente como un medio, ni aún por Dios, sin al mismo tiempo ser también fin. De lo que se trata verdaderamente es del resultado de un acuerdo en el que se integran:

-La voluntad de Dios respecto al “bien supremo originario”, traducido (o volcado, si se quiere), en el plan de Dios.

-La voluntad del hombre respecto a la voluntad de Dios, asimismo comprendidas ambas en el plan de Dios.

Collenbusch, con su fe que *actúa por si misma y mediante el amor al prójimo* se olvida o pasa por alto, al menos desde la perspectiva de la argumentación kantiana, que el último fin de la voluntad de Dios no es -ni podría ser, si se respeta el acuerdo, la concordancia del plan divino- la “felicidad” de los seres racionales, sinó sobre todo el **supremo bien**. Si Dios fuera **solo** amor a sus criaturas racionales, el plan divino no estaría completo, ni su voluntad sería acorde ni adecuada con el supremo bien originario. Las criaturas racionales no podrían jamás ser un fin en si mismas sinó que se verían reducidas a desempeñar un papel de medios por los que se expresaría -de forma incompleta, inacabada- la voluntad de Dios. ¿Qué diferencia habría entonces entre esa expresión de Dios y las expresiones de los dioses antiguos que solo exigían de sus criaturas la adoración y el sometimiento mas absolutos e incondicionales? Aquí es posible comprobar como las formulaciones derivadas del pietismo, aun cuando se propongan luchar contra un estado de la espiritualidad al que acusan de caduco y esclerotizado, no tardan en caer ellas mismas -y las actuaciones prácticas que de ellas se derivan- en un endurecimiento y en una rigidez mayores

que las que se proponían evitar. Algo parecido ocurrirá con el puritanismo en el seno de la religión anglicana.

Para Kant, la ley moral por sí -es decir, las consecuencias de una práctica que Collenbusch atribuye tan solo a su fe- “no **promete** felicidad alguna pues ésta, según los conceptos de un orden natural, en general, **no está necesariamente unida con la observancia de la ley moral**” (R.P., 159). Collenbusch no puede trasladar su fe mas allá de los límites de su propia esperanza personal, salvo con una extrapolación que invalidaría no solo los fundamentos de su fe (su fe sería la manifestación de un sentimiento hacia un Dios que no habría sido capaz ni siquiera de llevar hasta sus últimas consecuencias el plan del mundo trazado por él mismo) sino que además, ante la falta de acuerdo y de concordancia de las voluntades de Creador y Criaturas, convertiría ese mismo plan en generador de una profunda desigualdad y, por tanto, de desasosiego, de infelicidad, de imposibilidad de actuar, en suma. Mucho me temo que, para Kant, lejos de ser la fe de Collenbusch una fe “plena de esperanza” que no puede ser suplantada por otra “pura fe desligada de toda esperanza”, viene a ser en realidad la expresión de una profunda desconfianza tanto en la maestría (si así se puede denominar) de Dios al trazar un plan en el que sus criaturas racionales pudiesen no solo participar sino además actuar, cuanto en la misma capacidad de la razón humana para cooperar en dicho plan con toda la eficacia que su Creador podía esperar.

La esperanza, para Kant, se basa fundamentalmente en una posibilidad de discernir (el “principio de la moralidad” es una ley por la cual la razón **determina inmediatamente** la voluntad...como voluntad pura” (R.P., 163) ) mas que en una posibilidad -siempre incierta y en cualquier caso discutible- de recibir. La fe del pietista resulta algo así como una planta de salón, que requiere los mas exquisitos cuidados y la mas férrea disciplina y vigilancia; podrá, tal vez, dar flores de belleza sublime, pero nunca será capaz de resistir los rudos vendavales y pruebas del mundo exterior, ni alimentar con sus frutos a nadie. El

pietismo -como luego ocurrirá, por ejemplo con el metodismo- basa sus aspiraciones en el hecho de una revelación *interior* que escoge al prosélito de una manera inefable que está mas allá de cualquier control de la razón. Dios entra así en contacto directo con el hombre, el cual se esfuerza por liberarse del mal y en seguir el camino señalado que le asegura la participación en la redención de Cristo. Aunque mucho mas desarrollados en el metodismo, estos principios obran en el pietismo desde los primeros momentos y son perfectamente observables -incluso dentro de la brevedad del texto- en la carta de Collenbusch. El absoluto rechazo por parte de éste de todo tipo de instituciones, mediadores y rituales (*en el cristianismo no valen estatutos, castraciones ni circuncisiones...no valen monacatos ni misas ni peregrinaciones ni ayunos...*) proyecta hacia el lector una visión que desea ser profundamente aséptica (es decir, no contaminada por lo que un pietista estricto consideraría puras y simples aberraciones derivadas no ya de la iglesia de Roma sino también del luteranismo) de la fe de Cristo, reducida al simple esquema de *Dios es amor y quién está en el amor permanece en Dios y Dios en él*, recogido del apóstol Juan. Sin embargo, el fanático rigor doctrinal del exilado de Patmos y autor de un texto (el Apocalipsis) que estuvo en su momento muy cerca de ser arrojado al montón de los libros peligrosos y que fue motivo de arduas deliberaciones -no siempre favorables- cuando la iglesia quiso reunir los Libros sagrados en una recopilación autorizada y controlada, ese fanático rigor digo, tuvo que vérselas en su momento con los planes trazados por Pablo de Tarso, auténtico ideólogo y constructor del edificio doctrinario cristiano de los primeros años. Entonces fue, sino rechazado de plano -al fin Juan era el apóstol preferido de Jesús- al menos puesto en una cierta cuarentena como algo demasiado radical y excluyente. Resulta interesante constatar, aunque en modo alguno será sorprendente, el papel que los textos de Juan, incluso el mas *aceptable* y próximo al *corpus* cristiano clásico -como su Evangelio- tendrían a lo largo de la historia en los movimientos de la

Gnosis cristiana, o en el de los *fraticelli*, así como en todos los movimientos de tipo milenarista o que pretendían un *retorno a la simplicidad del principio*. La palabra de Juan siempre ha sido fuente e inspiración de reacciones contra los intentos por *racionalizar* la doctrina de la iglesia. Al parecer también constituía la base en la que se apoyaba la religión del *corazón*, por lo menos en lo que se refiere a Collenbusch. No cabe duda de que la carta, aunque únicamente fuera por ésto, debió dar mucho que pensar a Kant en lo concerniente al porvenir que podría aguardar a sus propios intentos por prescindir en la religión de la *razón* de ese misticismo milenarista y propio de colegios de elegidos nada menos que por el Espíritu Santo. Sin duda se hubiera extrañado, pese a todo, de haber podido dar un vistazo al futuro, al comprobar hasta que punto aquellas ideas iban a hacer sentir su influencia no solo en el aspecto religioso, sino también en la conformación ideológica, social y política de la burguesía anglosajona en Europa, pero sobre todo en lo que con el tiempo serían los Estados Unidos de América.

### III. Sobre la angustia y la muerte.-

En medio de sus conflictos con el régimen de Wöllner, que le acusaba de abusar de la filosofía para *tergiversar y despreciar algunas de las doctrinas fundamentales y mas importantes de la Sagrada Escritura y del cristianismo*, Kant escribe una carta a Spener, fechada el 22 de marzo de 1793. En ella dice: *...Dentro de cuatro semanas cumpliré setenta años. A esta edad dificilmente puede un hombre creer en llegar a influir de ningún modo sobre gentes de espíritu. Y mucho menos sobre el vulgo. Pretenderlo sería trabajo perdido y hasta redundaría en daño de quien se lo propusiera...*<sup>84</sup>. Pese a tan solemne y circunspecta advertencia, a Kant todavía le quedarán tiempo y ganas para escribir, pleno de ironía y con un punto de sarcasmo dirigido hacia los que se empeñaban en gobernar sobre ideas y sentimientos en la Prusia de Federico Guillermo II, su *Pleito de las facultades* en 1798. Como dice Cassirer, su humorismo *no es mas que la expresión y el reflejo de un proceso interior de liberación filosófica de sí mismo*<sup>85</sup>.

Si se encontraba en ese estado de ánimo, salvo que tres años antes -es decir, en la época en que recibió la carta de Collenbusch- hubiera pasado por una etapa de depresión o de fatiga, tal vez no fuera -o no fuera del todo- la angustia de la muerte la que cerró la posibilidad de una respuesta. Sin embargo, ya pesaba en su propósito de alguna suerte el esfuerzo llevado a cabo para ejercer influencias o para explicar una vez mas lo que en tantas ocasiones y de manera tan explícita había manifestado. Porque sin duda lo mas exasperante para un autor, tras haber llegado con esfuerzo a diseñar un sistema de pensamiento, es tener que luchar contra los molinos de viento de aquellos que se consideran a sí mismos elegidos de Dios. Y la carta de Collenbusch, con su tono arrebatado y admonitorio, cae desde luego de alguna manera en ese ámbito.

---

<sup>84</sup> Un fragmento de esta carta se recoge en el libro de E. CASSIRER, *Kant, vida y doctrina*. Fondo de Cultura Económica, Breviarios, 1ª ed., 5ª reimp., México, 1993. pág. 460-461.

<sup>85</sup> CASSIRER, E., o.c., pág. 467.

Sin embargo, de esas líneas se desprende -probablemente a pesar de las intenciones últimas de su autor- no solo un tono de advertencia, dirigida por el prosélito hacia el extravagante profesor que solo busca divertirse y divertir con sus invenciones desatadas a un auditorio tan vacío como él mismo, sino también un lamento por la vida que se va y que desaparece. Tal vez Kant no fue insensible a ese ritmo desprendido del lenguaje de Collenbusch y, con independencia de los muchos razonamientos y explicaciones que hubiera podido dirigir a aquél septuagenario un tanto impertinente, tuvo seguramente en cuenta la intención primera de su esfuerzo, la que yacía por detrás de las protestas arrebatadas sobre la importancia del amor de Dios y de la esperanza, ante la fe del *corazón* expresada por el anciano pietista.

Ser sensible ante la angustia desatada por la proximidad de la muerte es sin duda una cualidad profundamente humana, en modo alguno incompatible con el mantenimiento de un modo de pensar que puede resultar incluso antagónico con cualquier creencia trascendente. Podríamos incluso afirmar -aunque de ello no sería posible extraer ninguna ley general- que esa especial sensibilidad con las creencias firmes y bien intencionadas, suele anidar en los espíritus agnósticos y ateos tanto más cuanto más hayan insistido en el análisis de las motivaciones humanas, que nunca se manifiestan en el vacío, sino que arrastran tras de sí un enorme entramado de razones, de sentimientos, de propósitos, muchas veces oscuros pero casi nunca gratuitos ni estériles. El viejo Collenbusch deja oír, por entre la barahunda de sus afirmaciones arrojadas al oyente que juzga extraviado y al que considera necesario brindar, al menos, el beneficio de una advertencia, deja oír, digo, el aliento de su propio temor ante la muerte que ya está próxima. Dice que considera la resurrección de los muertos *el cumplimiento del amor de Dios*. La advertencia, dirigida precisamente a un filósofo que para entonces había escrito tantas y tan elocuentes páginas sobre el plan de Dios y acerca de la necesidad de su cumplimiento, era desde luego innecesaria. Ni Kant era un ateo ni sus obras



mostraban otra cosa que un profundo respeto por el cristianismo y por las llamadas *verdades de la fe*. Pero es curioso que Collenbusch adelantara hacia Kant una especie de aviso que, unos años más tarde, iba a repetirse y esta vez de parte nada menos que del propio rey de Prusia o, al menos, de parte de alguien que hablaba en nombre del monarca y al que no le gustaban ni pizca las *libertades* que el profesor de Königsberg parecía tomarse con la religión. Desde luego hay una gran diferencia entre el reproche arrebatado, pero en el fondo pleno de interés y de piedad, del anciano médico de Wuppertal y la conminación regia. La medida de la diferencia viene dada por el propio Kant, que si no contestó a la primera, si lo hizo -y de qué forma- al necio aviso de los autoritarios gobernantes. Bien es verdad que si siempre es posible argumentar con un pietista por sutiles que sean sus intenciones y por enrevesados que parezcan sus razonamientos teológicos, pocas veces se presenta la oportunidad de colocar en su sitio a un monarca pretencioso y a su camarilla de advenedizos y oportunistas. El arma mejor contra los sicarios de un poder estúpido que se considera nada menos que el guardián de la Verdad, es sin duda la fina ironía y el sarcasmo.

Sin embargo, tanto la advertencia cariñosa repleta de buenos y piadosos deseos de Collenbusch, como el zapatazo de Federico Guillermo de Prusia, están preñados de una angustia y de un temor evidentes. En un caso, el temor a que la bondad de Dios tan esperada y tomada como la justificación misma del orden moral, pueda no producirse, porque la espera lo es precisamente ante algo que el que otorga puede en cualquier momento retirar o no conceder por múltiples razones. En esto, como sabemos, Kant pensaba que la esperanza no podía tener otro fundamento que lo razonable y racional del plan divino, en el que el ser no era un medio sino un fin, y la voluntad divina había de acordarse necesariamente con la voluntad del hombre. Collenbusch sólo podía aguardar y de ahí el tono angustiado que trata de esconder bajo una fraseología grandilocuente de verdades del catecismo elemental.

La angustia del gobierno prusiano es, desde luego, de otra condición. Es la angustia emanada del que considera el prohibir y el regular los sentimientos y creencias como una obligación sagrada. Quien prohíbe, por lo general, trata de ocultar con el estruendo y el aparato de su poder -todo aquél que prohíbe goza de algún poder o al menos cree que lo ostenta- una debilidad radical: la que nace de un conocimiento insuficiente, de un temor derivado de su ignorancia, de un miedo visceral a que no le tomen en serio. Ese temor -que casi siempre se traduce en una angustia sofocante- es muy propio de los gobiernos autoritarios o de aquellos que consideran que, con el dominio mal trabado de cuatro principios básicos, pueden dominar el mundo y campar en él a su capricho.

Tras esa angustia, en ambos casos -en el de Collenbusch y en el del rey prusiano- se esconden los avisos de una muerte que se acerca, inexorable, segura de su dominio y de su triunfo final. Para el pietista, se trata de la extinción física que se acerca y que va a poner por fin las cosas en su justo lugar. Con o sin el amor de Dios y el amor al prójimo, con o sin la fe que *espera maravillada* el bien de Dios, se acerca el instante en que será revelada la verdad suprema. Mas para el monarca pretencioso y ciego de poder, lo que se acerca en realidad es el final de su tiempo, el término de una época y el acabarse definitivo de un sistema social arcaico y definitivamente sobrepasado. Las trompetas cercanas de la Revolución francesa marcan -como las del ángel anunciador del juicio final- el límite de los días en los que el Viejo Orden disfrutaba del gobierno del mundo. Uno y otro, el pietista y el rey, ven acercarse hacia sus pies el abismo que se los tragará para siempre.

A Kant también le llegará su hora. Como sin duda nos ocurrirá a todos, la señal de la hora postrera sonará demasiado pronto y quedarán muchas cosas sin hacer, muchas metas sin alcanzar. Nos introduciremos en ese vacío inconmensurable todavía con el aliento de los afanes del mundo que han gobernado la parte mas importante de nuestras vidas. Pero nuestra felicidad -o mejor tal vez, la felicidad tranquila que nuestro recuerdo despierte en

aquellos que nos sobrevivan- dependerá de lo dignos que hayamos podido ser en nuestro esfuerzo. Hölderlin, que tantos años navegó por un río oscuro antes de alcanzar las costas de la muerte, lo dice con hermosas palabras:

*Feliz, por lo tanto, quién halló un destino a su medida, donde murmure dulcemente, a lo largo de segura orilla, el recuerdo de sus peregrinajes y sus penas... <sup>86</sup>.*

---

<sup>86</sup> HÖLDERLIN, F., *Poesía completa*. Ediciones 29, Barcelona, 1977. El Rin, pág. 371.

**La incertidumbre y lo inalcanzable  
de lo estético  
en el continuum espacio-temporal**

## **I. Las coordenadas teóricas de una cuestión.-**

Pasado, presente y futuro son momentos espacio-temporales que afectan siempre a organizaciones complejas (como la organización social), pero no solo a ellas entendidas en abstracto sino también al propio marco en el que tales organizaciones se desenvuelven. Así, cuando deseamos llevar a cabo un análisis de organizaciones complejas nos encontramos también con la necesidad de dilucidar los procesos de su acontecer, que presentan un carácter igualmente complejo, de manera que tan pronto como abordamos estas cuestiones nos deslizamos irremediabilmente en un terreno de espinosas complejidades teórico-metodológicas. Pero hay que tener en cuenta que semejante carácter del *llegar-a-ser*, no es algo que venga dado por un pensar excesivamente minucioso o innecesariamente recargado con preocupaciones banales, sino que se halla vinculado al proceso de cualquier posible reflexión sobre las circunstancias del acontecer, precisamente a causa de la propia naturaleza de dichos razonamientos.

Pasado, presente y futuro, como momentos histórico-cronológicos, siempre son partes -o aspectos parciales- en el discurrir de un proceso histórico. Pero también son elementos propios y característicos de la dinámica de las organizaciones complejas; es decir, gracias a ellos las organizaciones pueden evolucionar y transformarse dentro de un marco que es igualmente dinámico y cambiante.

Veremos que ese carácter dinámico es uno de los atributos esenciales de cualquier momento histórico. También se comprobará hasta que punto es imposible una separación fáctica (e incluso conceptual) válida de cada uno de esos momentos. Cualquier acceso al ser de cada uno de ellos será inseparable del ser de la ocurrencia de los otros como experiencia o como factum.

Examinemos desde un punto de vista general el método analítico de las organizaciones complejas, por

ejemplo de las del tipo de las organizaciones sociales: Se trata de un conglomerado de elementos singulares –los individuos- que no pueden ser entendidos fuera del contexto que los comprende y engloba, es decir, que tales individuos vienen a ser elementos de un metatexto. La vida de los individuos como elementos sociales se desarrolla en el ámbito histórico de la sociedad de la que forman parte; sin embargo, no todos los individuos se integran en la sociedad de la misma forma, ni todos los grupos sociales formados como resultante de la interacción de sus individuos integrantes, funcionan igual.

Así, la sociedad humana a escala planetaria sería una organización compleja, constituida a su vez por otras sociedades complejas, formadas ellas mismas por grupos sociales, los cuales estarían formados a su vez por individuos. La sucesión de niveles de complejidad no se inicia, desde luego, en la sociedad humana, ni termina en los individuos, sino que continúa indefinidamente más allá de ambos sistemas referenciales; es muy importante entender que examinamos ahora un rango acotado de complejidades, no el ámbito completo cuya inabarcabilidad nos sobrepasa. En ese rango, todos los niveles descriptibles tendrían en común un desarrollo en marcos histórico-cronológicos en los que se pueden determinar referencialmente unos momentos arbitrarios, el ayer, el hoy y el mañana, o el pasado, el presente y el futuro, como construcciones culturales, no universalmente válidas en su significado. Dentro de dichos marcos también estarían comprendidas las acciones o actuaciones individuales y las interacciones, tanto individuales como grupales.

Precisamente en razón de sus características, casi todas las organizaciones complejas pueden evolucionar contradictoriamente de manera más que formal, con aquellas fuerzas que unen a sus elementos. El contraste entre las fuerzas del cambio y las fuerzas de ligazón determina precisamente el grado de evolución de la organización compleja y el que ésta sea capaz o no de experimentar alteraciones en equilibrio. Si predominan las fuerzas de cohesión, el resultado será un aumento de la

rigidez estructural y la esclerosis. Si, por el contrario, se hacen más poderosas las fuerzas desestructuradoras, la organización puede disolverse en el caos.

En el ámbito de tales consideraciones, nos planteamos ahora si es posible liberar al futuro del pasado y liberar al pasado del futuro. Abordando dicho proceso reflexivo como si de una dura nuez conceptual se tratara, intentaremos ir desde fuera –es decir, desde el campo de pensamiento en que dicho proceso se concreta y puede ser concebido como estructura pensada y llegada a ser- hasta el interior, donde presuntamente se articulan y engranan sus diferentes partes en una especie de totalidad dialéctica.

En primer lugar, hablemos sobre el significado de los términos de la cuestión. Para ello habremos de examinar –siquiera brevemente- eso a lo que hemos llamado con una cierta licencia del lenguaje, *campo del pensamiento*. El concepto de *campo* que utilizamos está tomado (con una gran amplitud y libertad) de la física teórica y podremos describirlo como *una zona perturbada del continuum espacio-tiempo*. Pero, ¿porqué perturbada y perturbada por qué? Si respondemos a semejantes cuestiones podremos representar tal vez en nuestra mente el aspecto que ofrecerá el constructo conceptual que intentamos explorar, visto desde fuera, tal como observaríamos por ejemplo nuestro sistema solar desde el espacio exterior si pudiéramos trasladarnos allí.

Partiremos del supuesto –no demasiado arriesgado- de considerar el pensamiento humano como una formación exclusiva (en el ámbito de nuestros conocimientos actuales), debida a la organización social inherente a los seres humanos, e inexistente fuera de esa organización social. Los seres humanos únicamente pueden ser concebidos como tales en sociedad –son productos de la historia social- aún cuando las formas singulares de ese concepto global y genéricamente llamado *sociedad* puedan ser (y de hecho lo son) enormemente variadas, abundantes y flexibles en sus interrelaciones.

Por otra parte, la expresión del pensamiento humano se halla vinculada al proceso y a la experiencia general del

decurso cronológico que acontece en el *continuum espacio-temporal*. De momento y salvo en algunas obras de ciencia-ficción, ese decurso es unidireccional y los seres humanos lo cogemos en marcha, es decir, nos incorporamos a él como a algo pre-existente a nuestras respectivas individualidades, si bien cada uno de nosotros lo hace en un instante que puede ser considerado único e irrepetible, aunque desde luego puedan coincidir innumerables *instantes de incorporación* correspondientes a otros tantos individuos.

Por consiguiente, el pensamiento humano, al surgir de la organización social, al incorporarse a un decurso cronológico, al estar constituido por el conjunto de innumerables instantes que corresponden a la incorporación de innumerables individuos y al producirse (o no) la coincidencia de dichos instantes de incorporación, está modulado él mismo y determina a su vez una modulación de su sustrato; constituye por tanto una zona dentro de éste en la que es posible observar propiedades **nuevas, cualitativamente distintas**, de las que podían existir con anterioridad a la conciencia de ese acontecer y de las que existirán posteriormente, cuando despierten otras conciencias en otros momentos históricos (a eso nos referimos en esencia cuando hablamos de modulación).

Podemos describir así el campo del pensamiento como una zona perturbada (en el sentido de que en ella existen nuevas propiedades y nuevas interrelaciones –que a su vez se renuevan permanentemente- tanto en el espacio como en el tiempo) ubicada en un sustrato más amplio: el de la organización social. La causa y el motivo de semejante condición de perturbada de esa zona, no nacen de una acción externa, sino de la organización dialéctica que determina la resolución de las contradicciones zonales, el planteamiento de otras nuevas y el progreso cualitativo, en definitiva, de su organización. Al igual que en el constructo *campo* de la física teórica, en el campo del pensamiento se manifiestan unas fuerzas que son su seña de identidad y es posible determinar el área de influencia de aquél campo por el gradiente de intensidad que afecta a



su entorno, esto es, al entorno social. Asimismo, ese campo no es una simple suma de las características de sus elementos componentes, sino resultado de un proceso dialéctico de síntesis.

Toda vez que el campo del pensamiento se manifiesta necesariamente en el seno de un proceso histórico-cronológico, las cuestiones planteadas al principio (liberar al futuro del pasado, liberar al pasado del futuro) solo pueden tener sentido dentro de este campo del pensamiento *como zona perturbada* (vale afirmar, como zona plena de interrelaciones) en el seno de la organización social. Es más. Apuntan inexorablemente a un intento de acción del pensamiento **sobre** el ámbito de la organización social y, por añadidura, a un intento **histórico** (es decir, de interrelación histórica). Difícilmente podríamos representarnos un pensamiento intemporal, porque en nuestra experiencia todas las formas y expresiones del pensamiento humano están indisolublemente ligadas al acontecer histórico y por tanto a un decurso cronológico. Así se organizan las cosmovisiones en cualquier cultura: mediante la interrelación entre el campo del pensamiento y el discurrir del tiempo o el acontecer. Cabría considerar a dichas cuestiones por tanto como la imagen de una interrelación más. Pero nos queda por señalar algo muy importante: el significado que encierran.

No es en modo alguno banal el hecho de que la cuestión que nos ocupa se plantee a dos bandas, o en dos sentidos. Consideramos que ese hecho, aparentemente simple y hasta cierto punto lógico, natural y esperado (aunque no fuera más que en aras de la simetría que suelen presentar las interrelaciones del pensamiento) es enormemente revelador sobre algo que suele dejarse fuera del análisis: la intención indisolublemente ligada a un esquema histórico y a un modo de producción concreto del pensamiento. De ello hablaremos luego. Pero ahora hemos de continuar examinando todavía un poco más este aspecto de la cuestión.

En resumen, la cosa puede presentarse así: ¿es posible liberar al futuro de las connotaciones del pasado,

construir el futuro sin el lastre del pasado, incorporarse al decurso cronológico del *continuum espacio-temporal* libres y ligeros como si hubiéramos despertado nuestra conciencia del ser en ese mismo y preciso instante? Pero, todavía más. ¿Podremos contemplar el pasado sin el lastre de sus consecuencias? ¿Podremos liberarnos de una vez por todas de ese determinismo inexorable que se nos impone – desde el futuro que estamos a punto de ser con respecto a lo ya devenido- cuando examinamos el pasado? Nos han enseñado, por ejemplo, que una mala acción nunca aprovecha y acarrea consecuencias que pueden ser funestas para el actor. La mala acción se desarrolla en un presente dado (pronto transformado en pasado) y las posibles consecuencias ocurrirán después, en un futuro o devenir que sigue. Pero ¿y si pudiéramos liberar ese pasado representado por la mala acción, de su devenir? ¿Y si la ocurrencia de ese devenir solo fuera necesaria **en apariencia** y –mediante un artificio- pudiera desviarse, transformarse o cambiarse de alguna manera? ¿Qué ocurriría entonces?

Parece que en cuanto a la primera opción (liberar al futuro del pasado) su desarrollo llevado al límite podría eximirnos tal vez de la responsabilidad de los actos, es decir, de su experiencia-de-ser, y ellos acabarían ceñidos así exclusivamente a su *instantaneidad*, a su *ocurrencia*. Ante una determinada sucesión de acciones y sus respectivas consecuencias, no habría argumentos legítimos –en cualquier caso que se nos presentase- para rechazar unas experiencias o para aceptar otras. En nuestro afán por liberarnos del pasado tenderíamos o bien a una selección arbitraria de las experiencias o bien a su eliminación total. Y en ese caso, o **alguien** decidiría en cada momento lo que se acepta y lo que no (y entonces cabe preguntarse por la legitimidad de su autoridad), o el decurso histórico se convertiría en algo errático, imposible de analizar o de interrelacionar. Tendríamos que elegir: o historia **conducida** o **final de la historia como decurso**.

Sin embargo, lo verdaderamente grave comenzaría a ocurrir con la confluencia de las dos opciones, puesto que la

segunda (liberar al pasado del futuro) trae consigo –si se adopta como norma- el final de la moral y del comportamiento ético tal como los conocemos. El lector puede jugar a ver que resulta de las posibles combinaciones: historia **conducida sin ética** o final de la historia **sin ética**. Todo ello, naturalmente, en el caso de que fuera posible llevar a la práctica la segunda de las opciones. Creo que no es posible hacerlo **realmente** en el decurso histórico-cronológico observable, pero tal vez pudiera ser factible realizarlo **simbólicamente** y hacer pasar luego ese contenido simbólico como **real** y aquí entramos de lleno en la cuestión del significado.

El significado es posiblemente uno de los aspectos más importantes de las relaciones humanas y sobre todo de las interrelaciones del pensamiento. Es algo que no solo las condiciona sino que sobre todo las dirige y las justifica, porque en el conjunto del discurso con el que se pueden representar dichas interrelaciones, el significado es un concepto asociado a la imagen interrelacional y seguramente responsable tanto del sentido como del mensaje que encierra el discurso del pensamiento. Un análisis somero del significante contenido en las cuestiones propuestas nos conducirá a examinar el planteamiento en ambos casos, en los que existe una imagen común –liberar- asociada a una relación biunívoca que liga a dos de los elementos del decurso histórico-cronológico: pasado y futuro. Si en el transcurrir habitual del decurso histórico-cronológico dichos elementos poseen una ocurrencia determinada –y por lo tanto suscitan una imagen también determinada (aunque variable según el entorno cultural de que se trate)- el hecho de asociarlas como términos de una misma construcción semántica cuya articulación sea el concepto *liberar*, las fija en una estructura ideológica concreta que, como todas las estructuras ideológicas, posee un sentido y un propósito, pero que en el presente caso nos permite identificar las circunstancias histórico-cronológicas particulares del modo de producción del pensamiento en el que verdaderamente tiene sentido la formulación de la cuestión tal y como es planteada.

Si en algún momento histórico concreto aparece como necesidad la reducción de los acontecimientos a una condición de *instantaneidad*, es decir, en la que se proceda liberándolos de las consecuencias (y, en su caso, de los antecedentes) de su acontecer, será precisamente cuando en la organización social –como organización compleja- las fuerzas disgregadoras derivadas de las interrelaciones planteadas se hagan más poderosas que las fuerzas de cohesión y arrastren a la organización hacia un límite peligroso y cercano a una situación caótica (o que, cuando menos, sea considerada como tal). Los mecanismos protectores de la organización reaccionarán entonces tratando de restablecer un equilibrio; pero como no estamos en presencia de agrupaciones de unos cuantos individuos sino ante conjuntos formados por millones de ellos, las actitudes compensadoras habrán de ser de acción mucho más dilatada y –sobre todo- habrán de presentarse variando fundamentalmente el significado que anteriormente mostraban.

Así ocurrirá cuando la organización social a escala planetaria se haya visto irremediabilmente dividida, por ejemplo, a causa del enfrentamiento entre dos cosmovisiones antagónicas de alcance universal -es decir, por maneras de ver y entender el mundo de mucho mayor alcance que aquellas que puedan presentarse en grupos sociales poco numerosos o de escasa entidad en el cómputo general- y cuando una de dichas cosmovisiones hubiera sido desbordada o vencida por la otra de una manera súbita. La cosmovisión vencedora habrá de emprender una auténtica remodelación de las escalas de valores y una readaptación de su propia estructura de pensamiento a la nueva situación. Si –pongamos por caso- la cosmovisión vencida hacía hincapié en el carácter histórico y dialéctico de los acontecimientos, la cosmovisión triunfante habrá de volcar el significado del decurso del acontecer hacia valores ahistóricos y de *instantaneidad*, modificando así la percepción de los hechos y sobre todo la interrelación entre los elementos del decurso histórico-cronológico, es decir, entre pasado, presente y futuro. Esto

nos lleva a considerar ahora la cuestión de la **necesidad**, contenida en cualquier cuestión que haya de formularse aquí.

Dado el carácter connotativo del lenguaje, ninguna pregunta suele carecer de su intención más o menos manifiesta. La intención de las preguntas se hace evidente o no según las circunstancias en que se efectúe, según la posibilidad de que sobre la respuesta se ejerza o no algún tipo de coacción, según el sujeto (o los sujetos) a los que se plantee, según el entorno cultural en el que residan el encuestador y los encuestados, etc.. Existen innumerables elementos que influyen al respecto, como muy bien saben los entrevistadores y los especialistas. Un hecho de extraordinaria importancia que debe ser tenido en cuenta, por ejemplo, es que el lenguaje no solo sirve para transmitir o para obtener información, sino sobre todo –y esa es una de sus principales características- para transmitir ideas acerca del universo en el que los grupos sociales humanos viven y se desarrollan, acerca de sus interrelaciones, deseos y esperanzas; trabajar con las palabras es ciertamente trabajar con las ideas.

Como en el presente caso se relacionan entre sí elementos histórico-cronológicos (pasado y futuro), convendrá examinar más de cerca lo que tales elementos representan en el ámbito de nuestra cultura, teniendo en cuenta que el contenido cultural y las representaciones de valor de dichos elementos no tienen porqué hacerse extensivos a la totalidad del campo del pensamiento ni al conjunto de los seres humanos, ya que ese contenido y esa representación pueden variar (y efectivamente lo hacen) según los diferentes entornos culturales, es decir, según el momento del *continuum espacio-temporal* que se considere.

Nuestro entorno cultural (me refiero al entorno cultural de lo que comúnmente se denomina *civilización occidental*) se desarrolla de manera predominante sobre la base de un concepto lineal del decurso histórico-cronológico: los acontecimientos ocurren sucesivamente y no circularmente; la historia es unidireccional. En otras

concepciones, los acontecimientos se desarrollan cíclicamente, mediante un eterno retorno (según la expresión de Mircea Eliade). Esto es importante ya que una y otra concepción del decurso histórico-cronológico han dado lugar a cosmovisiones y movimientos culturales y religiosos de una extraordinaria trascendencia y de acusada personalidad. En nuestra civilización, la raíz de esa consideración lineal del acontecer se remonta probablemente a la cosmovisión implantada por el cristianismo, aunque en los tiempos que corren esa visión primera haya sufrido muchas modificaciones.

Las nociones de pasado y futuro que analizaremos están formal y conceptualmente vinculadas al momento denominado *presente*, que podríamos describir como una sucesión de continuidad infinitesimal, siempre cambiante y orientada, entre el conjunto de lo cronológico-transcurrido y el conjunto de lo cronológico-por-venir. Veamos someramente estas características:

- *Infinitesimal*: su entidad es apenas perceptible. Es el instante de una conciencia del ser que, también al instante, se desliza ya hacia el abismo de lo pasado.
- *Siempre cambiante*: la razón del presente es nuestra necesidad de permanencia, más que la permanencia del presente en sí. Se trata de una ilusión que desea negar con su existir aparente, falsamente perceptible, el discurrir inexorable de lo cronológico. Así, el presente es una realidad falseada (falseada culturalmente, podríamos decir, y esto es importante para nuestras sucesivas argumentaciones sobre la **necesidad**). Hacemos referencia al momento presente como algo que yace junto a nosotros, en contraste respecto al pasado (un abismo de lo incierto) y respecto al futuro (que todavía está por escribir, por decir o por fijar).
- *Orientada*: el presente, cuando es, en el instante en que es, nace con un sentido, con una orientación que lo impulsa hacia el pasado. Lo único que lo relaciona y de alguna manera lo vincula al futuro es su posibilidad de ser. Las posibilidades que existen en

el hecho del ser como ser en el instante del presente, configuran un estado –previsible, determinable o imprevisible e indeterminable- del ser, al que los humanos gustamos denominar *futuro*.

Cuando se plantea la pregunta, surge la necesidad de aislar el presente del pasado y del futuro. ¿Es que debemos entender aquí el concepto *liberar* como un intento de *aislar*? No me cabe la menor duda. ¿De qué manera sino podríamos manejar unos conceptos relativamente inocuos – y políticamente correctos para la cosmovisión dominante- de pasado y de futuro? El nuevo modelo de pensamiento que responde a los planteamientos de un nuevo orden mundial **necesita** de ambos conceptos incontaminados con respecto a las consecuencias del acontecer, ya que solo así será posible planificarlos y adecuarlos **simbólicamente** al campo de pensamiento que habrá de sustentar todo el entramado cognitivo en el nuevo orden mundial. El esquema ideológico se completará con la segunda fase – aunque ello no haya de ocurrir necesariamente en un proceso cronológico rígido- es decir, con aquella intención ya apuntada de eludir las consecuencias de los acontecimientos pasados que no sean conformes –o que no resulten ideológicamente adecuadas- con los proyectos de configuración del nuevo modo de producción del pensamiento. La necesidad de abarcar los dos sentidos de una relación biunívoca entre ambos elementos histórico-cronológicos se manifiesta así en su totalidad.

Pero el hecho mismo de esa manifestación trae consigo –también necesariamente- la pérdida de la condición histórica de pasado y futuro, así como la desactivación consiguiente del contenido dialéctico del propio decurso cronológico. De aquí que el planteamiento haya de hacerse en sus dos niveles para presentar así una relación biunívoca –aunque históricamente desactivada- en el campo del pensamiento.

Veamos ahora si existe una respuesta coherente a la cuestión que estamos examinando. Como es lógico, el carácter de dicha respuesta dependerá sobre todo del

entorno cultural en el que se plantee. Hay muchas culturas en cuyo seno los tres momentos del *continuum* histórico-cronológico no solo son inseparables e inconcebibles tomados aisladamente, sino que la propia cosmovisión de tales culturas –es decir, las maneras de entender y concebir el mundo y las interrelaciones entre sus elementos- se asientan sobre tal continuidad e interdependencia. En el caso de nuestro propio entorno cultural también ocurrió así en las primeras etapas de dicho decurso histórico-cronológico, pero la progresiva mundialización y globalización del *modelo occidental*, así como su preeminencia, fueron modificando sensiblemente esa dependencia para pasar a mantener en vigor una escala de valores muy sucinta y fácilmente adaptable a todo tipo de circunstancias. Así se puede explicar la extensión de dicho modelo occidental a culturas en principio muy alejadas del patrón cultural europeo y la adaptación y permanencia de muchas de sus características en zonas culturales remotas y aparentemente cerradas.

Sin embargo, la ruptura del equilibrio existente durante decenios entre las dos grandes cosmovisiones que representaban a los dos modos principales (y antagónicos) de producción (es decir, el capitalismo y el denominado socialismo *real*), cosmovisiones que –dejando aparte las maneras de entender y explicar el mundo debidas a las principales confesiones religiosas como cristianismo, islamismo y budismo- eran seguidas y activamente defendidas por millones de individuos en todo el planeta, trajo como consecuencia, según ya queda apuntado, la necesidad de adaptar de nuevo las distintas escalas de valores y sobre todo las diferentes concepciones acerca de las interrelaciones planteadas entre los tres momentos del decurso histórico-cronológico, a la realidad de una sociedad cada vez más globalizada.

Este nuevo tipo de sociedad precisa reconfigurar radicalmente las relaciones de producción, la división del trabajo a escala planetaria y las interrelaciones entre los sujetos productivos y el modo de producción ahora vigente. Para ello es preciso colocar sobre otras bases los grandes



conjuntos de ideas –es decir, el campo del pensamiento- de manera que aquella superestructura productiva pueda encontrar apoyo en la infraestructura ideológica y, sobre todo, pueda justificar sus propios mecanismos de reproducción y perpetuación.

En el curso de semejante proceso será conveniente favorecer una respuesta afirmativa a la cuestión presentada al comienzo. En el ámbito de una nueva dinámica del pensamiento que a su vez esté de acuerdo con el modo de producción vigente en la actualidad, ha de ser posible no solo liberar al futuro del pasado, sino también liberar al pasado del futuro, aun cuando eso solo pueda llevarse a cabo en el plano **simbólico** del acontecer, incrementando el carácter infinitesimal que habíamos predicado del presente, modificando el contenido cultural de dicho momento del *continuum* histórico-cronológico y llevando a cabo una reorientación de su peculiar inclinación hacia el pasado, fijando al tiempo, desactivando ideológicamente y reconduciendo en lo posible las posibilidades del ser contenidas en el momento presente.

En realidad, tales intentos se están produciendo con un gran vigor en nuestros días, aunque sería erróneo considerar que esos esfuerzos por condicionar el campo del pensamiento sean recientes; por el contrario, podrían considerarse como las etapas contemporáneas de una batalla ideológica nacida –en lo que se refiere a nuestro ámbito de la cultura occidental- con el amanecer de los primeros movimientos ilustrados y racionalistas. Muchos fenómenos que han cobrado en nuestros días una enorme fuerza –como los integrismos religiosos y nacionalistas o los sistemas de ideas y de sentimientos anclados en sectores de la irracionalidad, por citar solo algunos- hunden sus raíces en las consecuencias de una confrontación ideológica ya vieja, en la que participan distintas cosmovisiones y sistemas de pensamiento, algunos de los cuales se han traducido en formas políticas, mientras que otros continúan permaneciendo de manera preferente en el campo de las abstracciones teóricas y doctrinarias.

Hay que considerar la extraordinaria importancia que, en cuestiones como las planteadas, poseen los conceptos de significado y necesidad. Más allá de lo que, hasta aquí hemos expuesto sumariamente, esos conceptos vienen a iluminar muchos de los esquemas cognitivos, de los valores y de los estereotipos que caracterizan a nuestros propios modelos culturales, pero naturalmente no solo a ellos. Los seres humanos, a pesar de las diferencias de todo tipo que nos singularizan, mostramos un número relativamente grande de patrones comunes de comportamiento, sobre todo en cuestiones como éstas que nos ocupan, relativas al decurso histórico-cronológico y a sus elementos principales. Es posible afirmar a través de una metáfora fácil de entender que –en nuestros particulares universos culturales- hacemos cestos muy diversos pero con mimbres muy semejantes. En efecto, nada hay tan común entre los seres humanos como las preocupaciones respecto al pasado, al presente y al futuro; una buena parte de las grandes cuestiones vinculadas a la trascendencia, que a su vez han dado lugar a innumerables movimientos religiosos y de espiritualidad cuya importancia para la vida de millones de personas no es necesario destacar aquí, están íntimamente unidas con las formas y las ideas que el acontecer y el decurso histórico-cronológico han hecho surgir.

Todas las culturas que figuran en el haber de la Humanidad como uno de sus mejores logros y como su principal característica, tienen en mayor o menor medida esa cuna. Sin embargo, tal vez sea en nuestro tiempo cuando podamos asistir a uno de los intentos de modificación más importantes que jamás se hayan llevado a cabo sobre esos patrones de modelación cognitiva que, en definitiva, son los que sustentan el entramado de la auténtica esencia cultural humana.

## **II. Alternativas de la espacio-temporalidad en las organizaciones sociales.-**

Las organizaciones sociales se desarrollan en el espacio y en el tiempo. Son por tanto estructuras dinámicas que encuentran algunas de sus razones de ser en los mismos impulsos que las mueven en su acontecer. En todas ellas, asimismo, se encuentra la urdimbre mítico-histórica que las provee de sistemas referenciales a partir de los que construir su propio devenir; observamos así que en las culturas más diversas existe un patrón descriptivo de líneas muy similares, es decir, unos tiempos míticos en los que la cultura en cuestión tuvo su comienzo y en el que los héroes fundadores o las divinidades desempeñaron un papel clave en el establecimiento cultural. En ese tiempo primero –que sería el pasado por excelencia- se desarrollaba un estatus privilegiado: ausencia de la muerte y de las enfermedades, ausencia de luchas, convivencia en el seno de una naturaleza no hostil, pronto desbaratado por un acto peculiar (pecado, rebelión contra los dioses, vulneración de algún tabú o prohibición) a partir del cual comienza la existencia verdaderamente “humana” tal como la conocemos. Esas tradiciones son tan constantes en todas las leyendas y mitos de origen de las civilizaciones más diversas, que verdaderamente han dado mucho que pensar a los antropólogos culturales y a los especialistas.

El acceso al tiempo histórico marca una transición en todas las culturas. A partir de ese momento en el que desde el mito fundacional se pasa a la vivencia cronológica, podemos considerar que comienza a desarrollarse verdaderamente el decurso histórico cronológico con un pasado, un presente y un futuro que, en cada circunstancia, responden ya a unos condicionamientos estrechamente vinculados con el devenir social, político y económico. Si el tiempo mítico se caracteriza –entre otras cosas- por un perpetuo pasado, lo que comúnmente denominamos tiempo histórico (o decurso histórico-cronológico) puede identificarse por los efectos de las interrelaciones

moduladas culturalmente entre los tres elementos clásicos de dicho decurso. La verdadera organización social nace por tanto como consecuencia de un acontecer y apoya toda su estructura en ese decurso producido y desarrollado en el *continuum* espacio-temporal. Es como si de alguna manera la formación inicial que está constituida por un elemento prevalente al que únicamente es posible acceder desde el terreno del mito, se volcara hacia un ámbito de transiciones y sin perder su conexión con lo anterior mostrase ahora un rostro siempre cambiante.

La organización social es por tanto una modulación particular del *continuum* espacio-temporal. Los esfuerzos de los individuos para ordenar y clasificar su entorno, para configurar una determinada manera de ver y entender el mundo, producen una serie específica de fragmentaciones, de soluciones de continuidad en la estructura fluida del decurso histórico-cronológico. Desde luego, como no existe un solo grupo social sino muchos, la actuación total sobre aquella estructura dependerá del resultado de un gran número de interacciones y nos encontramos así con dos de los aspectos esenciales de dicho decurso: su variabilidad y su relatividad. Aunque las ciencias sociales pongan su énfasis en el análisis de grupos numerosos y no sobre circunstancias de los individuos aislados, la forma en que actúan a partir de su organización teórico-metodológica se halla inevitablemente condicionada por el hecho de la individualidad.

El individuo –cada individuo- se incorpora a un acontecer que siempre preexiste a su propia individualidad, a su propio acontecer. La incorporación de una persona al grupo social se produce generalmente –aunque no siempre- con su nacimiento en el seno de dicho grupo y es entonces cuando al grueso cabo del decurso histórico-cronológico se le une un nuevo y delgadísimo hilo que contribuirá a conformar su trama global. Pero semejante acontecimiento alberga dentro de sí una configuración ciertamente compleja; no se trata de un proceso mecánico de suma, sino de una transacción dialéctica del individuo recién llegado con su entorno físico y con su entorno social. El

individuo comienza a necesitar pronto un espacio, que más que espacio volumétrico, dimensional, es un entorno simbólico culturalmente definido en el que se establecen de manera dinámica y progresiva los respectivos conceptos que le atañen a él mismo y a los otros.

La diferenciación del ser es un momento clave del decurso histórico-cronológico sin el cual no sería posible ni la integración del recién llegado en el grupo ni su convivencia ordenada y coherente dentro y fuera del mismo. Y es precisamente en ese momento en el que cobra una especial importancia el propio decurso en sí, es decir, la relación del nuevo ser con su ayer, con su hoy, con su mañana y con el ayer, el hoy y el mañana del grupo al que pertenece, siendo los momentos espacio-temporales del decurso histórico-cronológico los que propulsan el acontecer del ser.

A lo largo de dicho proceso del acontecer del ser desempeñan un papel fundamental los hechos que podríamos denominar *horizontes de sucesos*, tanto los referidos a los individuos propiamente dichos como aquellos que están vinculados al grupo o grupos en general. Habría que definir a este respecto tres niveles: los *horizontes de sucesos* que atañen a cada individuo, los que se refieren al grupo de pertenencia de esos individuos y los que corresponden al conjunto global de todos los grupos. Tales niveles mantienen entre sí una relación dialéctica, es decir, cada uno se apoya en el nivel anterior mediante adiciones cuantitativas que provocan cambios cualitativos, y de sus respectivos juegos e interacciones se desprende la concepción histórica del acontecer.

Así, el acontecer –tanto desde el punto de vista simbólico, como desde el más directamente ligado a la realidad cotidiana- puede oscilar entre la total ausencia de sucesos (que sería el *no-existir*) y la infinitud de sucesos (que sería la *eternidad*). Todas las cosmovisiones elaboradas por las diferentes culturas que se suceden en el decurso histórico-cronológico de la humanidad se apoyan básicamente en ese equilibrio de interrelaciones; mediante él es factible definir –y así lo hace cada cultura- un modo

particular de entender el mundo y de clasificar el entorno asignando los respectivos papeles o roles del individuo y del grupo frente a los otros individuos y grupos.

Existen por tanto diversas alternativas en la espacio-temporalidad de las organizaciones sociales, aunque dichas alternativas siempre se apoyen en una forma concreta del decurso histórico-cronológico. Ya hemos sugerido anteriormente las posibilidades de concebir el decurso histórico-cronológico de un modo circular o de un modo lineal, pero desde la perspectiva del análisis que llevamos a cabo en el presente trabajo convendrá quizá examinar más detenidamente los mecanismos de configuración de la realidad que se deducen de ambas concepciones, sobre todo en lo que se refiere a las interrelaciones a que dan lugar cada una de ellas respecto a los elementos de dicho decurso, *pasado, presente y futuro*. Como veremos, en ninguna de tales concepciones es posible considerar singularmente pasado o futuro, puesto que ambos elementos del decurso -vinculados por el nodo de articulación denominado *presente*- componen un acontecer de naturaleza dialéctica en el que las respectivas partes integrantes se funden e interrelacionan a través del juego de sus contradicciones, dando origen a estructuras conceptuales de aquellos elementos del decurso en permanente revisión y transformación.

De la misma manera - y por las mismas razones- sería imposible extraer del futuro las huellas del pasado o viceversa, salvo con una modulación ideológicamente **necesaria** del contenido simbólico-cognitivo con el que se construye el marco general del pensamiento. Examinemos esta cuestión en los casos concretos de dichas concepciones del decurso histórico-cronológico.

Las concepciones circulares del decurso cronológico se basan en una sucesión repetitiva de ciclos de sucesos, que a su vez puede ser o no indefinida y puede suponer o no ganancia cualitativa. Como ejemplo de concepción circular y sin ganancia cualitativa, podríamos citar la cosmovisión azteca, en la que se consideran una serie sucesiva de creaciones y destrucciones del universo

representadas mediante el mito de la creación y destrucción de cuatro *soles*. En este tipo de concepciones la historia se repite una y otra vez siendo diferente la cualidad de las fases, aunque no necesariamente mejoradas (en el sentido que determinaría la acumulación de experiencias) ni más avanzadas unas respecto de otras. No hay por tanto - pese a las diferencias de cualidad- ganancia cualitativa mensurable como resultado de esos cambios y precisamente la radicalidad de los mismos impide cualquier evolución progresiva salvo el avance del propio acontecer. Aunque en semejantes concepciones cíclicas -a las que denominaremos *absolutas*- se diluye bastante la esencia singular de los elementos del decurso histórico-cronológico, continúa desempeñando sin embargo un papel fundamental en la construcción misma de la cosmovisión la articulación sucesiva y encadenada de dichos elementos cronológicos. Podríamos afirmar que, en tales supuestos, no solo no será posible liberar al futuro del pasado (o viceversa) sin destruir la circularidad del decurso, sino que dichos momentos o elementos del decurso están condicionados **absolutamente** a un acontecer inexorable dentro de los ciclos determinados por la propia articulación simbólica de la cosmovisión.

En las concepciones cíclicas de tipo indefinido pero que experimentan ganancias cualitativas (como podrían ser las derivadas del hinduismo) estaríamos en presencia de una figuración de tipo espiral. Cada uno de los ciclos influiría decisivamente en el arranque del siguiente, lo que supondrá un avance cualitativo en la consideración global de la cosmovisión. Nos encontraríamos en este caso con una sucesión cronológica de pasados, presentes y futuros, distintos pero vinculados entre sí, y la articulación e interrelaciones de dichos elementos en cada ciclo condicionaría la articulación e interrelaciones de la siguiente etapa.

Estamos por tanto ante una configuración de tipo relativista (es decir, con un número muy elevado de sistemas referenciales espacio-temporales) en la que podrían mantenerse diferentes relaciones entre aquellos

elementos en los diversos decursos posibles. No obstante, pese a que se trata de una concepción menos rígida que la anteriormente considerada, la vinculación de los elementos cronológicos en un decurso dado puede ser incluso mucho más fuerte que en aquél caso, debido a la gran importancia que aquí suelen revestir pasado y futuro y a las huellas indelebles que en la determinación de ese futuro marcan los hechos del pasado y del presente. Tampoco será posible en una cosmovisión de tales características liberar al futuro del pasado, ni al pasado del futuro, sin destruir la articulación simbólico-cognitiva de la cosmovisión.

Queda por examinar la concepción lineal del decurso histórico-cronológico. En ella, los acontecimientos adoptan una ocurrencia sucesiva desde uno de ellos, elegido según la cultura de que se trate y por su importancia relativa para la misma, como comienzo –real o simbólico- del acontecer. También según cada cultura se considerará el decurso como acotado o limitado en su extensión (en todos los casos conocidos de cosmovisiones de este tipo suele plantearse siempre un comienzo mítico que, en ocasiones, puede estar colocado más atrás en el decurso que el propio acontecimiento oficial de origen; se considera asimismo otro acontecimiento final, de cierre del decurso) o bien acotado inferiormente pero indeterminado o indefinido en su terminación.

Así, en la cosmovisión cristiana existe un origen remoto, que sería la creación del mundo por la divinidad, y otro acontecimiento más próximo y de alguna manera posible de fijar históricamente, como el nacimiento de Cristo; la creencia en un final del mundo –más o menos lejano- cerraría el transcurrir lineal del decurso. Lo propio ocurre en la cosmovisión musulmana, aunque esta vez el acontecimiento histórico de origen oficial sea un hecho concreto de la vida de Mahoma. Lo esencial de este tipo de cosmovisiones es su linealidad, su esencialidad (los acontecimientos poseen una personalidad única e irrepetible) y el determinismo que va unido a los conceptos definitorios de los elementos principales del decurso: pasado, presente y futuro.



Tampoco en estas cosmovisiones lineales pueden invocarse dichos elementos del decurso histórico-cronológico con demasiada independencia, debido a la importancia de la memoria histórica de los individuos y de los pueblos para la conciencia del ser, individual y colectiva y debido a la necesidad –por otra parte inherente al propio carácter histórico de los seres humanos- de clasificar y de **contar** los acontecimientos. No obstante, las formas modernas del modo productivo vigente pueden influir de una manera notable sobre la configuración cognitiva del acontecer e incluso sobre el establecimiento de los modelos cognitivos peculiares en cada grupo social sujeto a esta clase de cosmovisiones lineales, toda vez que en ellas las interrelaciones *pasado-presente-futuro* son menos rígidas que en los casos de las cosmovisiones circulares anteriormente comentadas.

En cada uno de los casos que hemos enunciado existe por tanto una dificultad para alterar las relaciones establecidas entre los elementos del decurso histórico-cronológico. En las concepciones circulares de tipo absoluto –tal como las hemos descrito- es posible, desde luego, singularizar los elementos citados igual que será factible hacerlo en cualquier otro tipo de concepción, pero lo que resulta prácticamente imposible es modificar sus relaciones respectivas, porque están ligadas a acontecimientos míticos –articuladores de la propia cosmovisión- ya establecidos de modo permanente e inmutable como **iniciadores** y **justificadores** de la estructura social y de todo su complejo entramado de relaciones productivas y reproductivas (y en lo que toca a éstas últimas, tanto de las referidas al modo de reproducción del modo productivo como de las que atañen a la reproducción del propio sistema de valores).

Las estructuras de dominación no **necesitan** en este caso alterar el significado de aquellas interrelaciones; más bien precisan que se mantengan invariables para perpetuar su dominio y de esa manera cristalizan en unas estructuras sociales y políticas fuertes y rígidamente establecidas, con

muy pocas posibilidades de cambio y considerables tendencias hacia la esclerotización.

Por su parte, las concepciones *en espiral* a las que nos hemos referido, casi nunca han sido capaces de expresarse en estructuras políticas y sociales fuertes. Más bien han tendido siempre hacia la elaboración de complejos sistemas de pensamiento y espiritualidad dentro de los cuales la consideración de los elementos del decurso histórico-cronológico se ve inmersa en un relativismo omnicomprendivo. No es tanto que no sea posible alterar las relaciones establecidas en un momento dado entre pasado, presente y futuro, como que dicha posibilidad de alteración carece de significado ante la variedad casi infinita de condiciones que aquellos elementos pueden representar; la peculiar fluidez de dichos elementos y, particularmente, su polivalencia simbólica, dificulta la proyección duradera de cualquier relación externamente pactada entre ellos.

Tal vez la concepción lineal del decurso histórico-cronológico según es entendida en nuestras sociedades occidentales modernas, sea la única que pueda permitir una alteración semejante entre los elementos de dicho decurso. Esto ocurrirá no por necesidades internas de la concepción, sino por la necesidad del modo productivo establecido ahora como paradigma en los modelos sociales y políticos avanzados, es decir, en el modelo denominado neo-liberal. Nos referiremos a ello con mayor amplitud en el siguiente epígrafe.

### **III. Memoria, certidumbre y olvido.-**

Según hemos apuntado, la configuración del ser individual y el desarrollo de una personalidad colectiva en los grupos sociales, se manifiestan a partir de la definición del ser –individual y colectivo- dentro del decurso histórico cronológico y respecto a las interrelaciones que se mantienen, estructuradas mediante una determinada cosmovisión, entre dicho ser y el acontecer propiamente dicho. Por esta razón, cualquier intento de manipulación ideológica de las diferentes concepciones del acontecer ha de llevarse a cabo sobre el establecimiento y desarrollo de tales interrelaciones, pero no de manera indiscriminada, sino únicamente en ciertos niveles o planos de ellas.

En el seno del grupo social se producen diversas actuaciones sobre el individuo a las que denominamos de un modo genérico procesos de socialización. Así, cuando un nuevo individuo se incorpora al grupo, lo hace generalmente dentro de unidades de socialización como la familia; allí se produce la confluencia de dos procesos principales directamente vinculados con el acontecer histórico-cronológico: la construcción de la personalidad individual y la adaptación del individuo al grupo social. Dicha articulación de procesos se efectúa no sin dificultades, porque se trata también en ese caso de una confluencia dialéctica entre intereses contrapuestos que culminará en una síntesis de la que resultará, por un lado, un sujeto de personalidad singular y por otro el reconocimiento del grupo hacia el individuo como de un ser perteneciente a dicho grupo.

El proceso continuará y se completará más tarde fuera del ámbito familiar hasta fijar de una manera más o menos rígida e invariable –dependiendo a su vez de la rigidez o de la flexibilidad de la organización social del grupo- el estatus y el rol del individuo y la escala de valores a través de la cual dicho individuo se relacionará con el grupo social al que pertenece. Hay que tener en cuenta – porque es extraordinariamente importante- la dependencia

estructural, simbólica y cognitiva de este proceso con el acontecer, es decir, con el decurso histórico-cronológico.

Todo ello se efectúa a través de la configuración e implantación de modelos cognitivos a los que podríamos definir como *unidades de comportamiento y actuación*. Dichos modelos cognitivos se implantan sobre el individuo en formación, pero también se incorporan a nivel del propio grupo social en forma de patrones o estereotipos, mediante los cuales el sujeto será capaz de integrarse en el conjunto de las interrelaciones que él mismo mantiene con los demás miembros de su grupo, o en el conjunto –establecido en un plano distinto– de las relaciones que su grupo mantiene con los demás grupos del entorno.

Así, el individuo podrá aprovechar la experiencia cultural acumulada por el grupo social y al tiempo será capaz de incrementarla y –sobre todo– de adaptarla a las circunstancias continuamente cambiantes de la realidad existencial. En el caso de los seres humanos y de sus organizaciones sociales, esa utilización de la experiencia cultural acumulada (que forma parte de lo que Bourdieu describe como *capital social*) y la posibilidad de transformación y la consiguiente aplicación de dicha experiencia a momentos variables de su existencia, es lo que caracteriza principalmente a nuestra especie y es lo que explica asimismo la extensión y el dominio que la humanidad ejerce sobre el planeta en relación con otras especies, reducidas a una simple transmisión biológica de caracteres adquiridos.

La sociedad en su conjunto y los grupos sociales en concreto pueden, por tanto, modificar los parámetros y la configuración simbólica de los modelos cognitivos. Pero eso, con ser importante, no lo es todo ni mucho menos. Reviste una trascendencia mucho mayor el hecho de que tales modificaciones puedan obedecer a una **necesidad** y que, a su vez, esa necesidad responda a un **interés** directamente derivado de una determinada forma de organizar la convivencia y la producción. Necesidad e interés que, por tanto, poseen un carácter dialéctico e histórico y que, por tanto también, derivan ellos mismos de

un acontecer y de un decurso cronológico e histórico concreto.

Sin embargo esa actuación sobre los modelos cognitivos no puede realizarse, tal como ya hemos sugerido, sobre cualquier nivel. Si se modifican sustancialmente las interrelaciones de los elementos del decurso (esto es, del pasado, presente y futuro) en los modelos cognitivos implantados sobre el individuo en etapas tempranas del proceso de socialización, podrían llegar a producirse contradicciones intolerables en las relaciones del individuo con su grupo social. La aparición de un número excesivamente grande de fuerzas singulares podría a su vez comprometer el delicado equilibrio de cohesión grupal y poner en cuestión la propia capacidad del grupo para sobrevivir, sobrepasando su competencia para aplicar su experiencia cultural a las circunstancias del entorno.

Será necesario que los individuos cuenten, en cualquier caso, con un fondo referencial común y coherente en lo que atañe a los conceptos esenciales de los elementos del decurso histórico cronológico; sobre ese fondo referencial se podrá actuar –si así resulta conveniente– modificando la **importancia relativa** de dichos elementos, para lo cual no habrá necesidad de variar sustancialmente esos conceptos, sino solo de cambiar su **configuración simbólica**, que, en cada caso, se corresponderá con los valores característicos del modo productivo y con la ideología de la clase, casta o grupo dominante.

Que esto pueda ser posible no quiere decir en modo alguno que resulte fácil ni sencillo llevarlo a cabo. Toda vez que sería desaconsejable actuar sobre los modelos cognitivos de las primeras fases de socialización del individuo, queda realizarlo en aquellos otros modelos que se implantan a nivel grupal en etapas posteriores. Esta segunda opción requiere un esfuerzo mayor puesto que se trata de influir sobre grupos sociales formados por sujetos adultos con caracteres configurados y con opiniones ya establecidas respecto a un gran número de valores. No

obstante el ámbito en el cual se desenvuelve necesariamente el individuo conserva una gran influencia sobre el desarrollo de sus experiencias vivenciales y suele actuar de una manera bastante eficaz introduciendo modulaciones y definiendo matices en su comportamiento.

Así se justifica, por ejemplo, el papel de la publicidad comercial o –en un plano diferente- la actividad de los *lobbies* y de los grupos de presión, pero también la expresión de muchos conjuntos de creencias y opiniones que actúan predominantemente a nivel social, como las ideologías políticas y religiosas. El nacionalismo es uno de estos conjuntos que, además de todo lo dicho, presentan una íntima relación con los elementos del decurso histórico-cronológico tal como los hemos examinado. Y es precisamente en ese conjunto de valores en el que podremos quizá entender mejor conceptos como los de memoria, certidumbre y olvido, que son esenciales en el juego ideológicamente interesado de factores como los que han dado lugar al comentario que nos ocupa, es decir, el pasado, el presente y el futuro y sus respectivas interrelaciones.

La memoria es una condición básica tanto en el caso de los individuos como en el de los grupos sociales. A partir de ella se establecen por un lado las pautas referenciales necesarias para el desarrollo de la conducta social y por otro los archivos cognitivos que permiten la utilización de la experiencia acumulada con el paso de las generaciones sucesivas. La memoria colectiva permite –entre otras muchas cosas- construir ese concepto tan manido, pero tan importante, de la identidad grupal, mediante la que una comunidad humana encuentra su definición y su lugar en el cosmos. Lo problemático de ese sentimiento –desde una perspectiva analítica y que se pretende objetiva- es siempre su componente irracional y el que casi siempre también se establezca frente a los *otros*, en contraste con los *ajenos*. Pero de lo que no cabe duda es que se forma en relación directa con las vivencias del pasado, de un pasado que tiende a encerrarse en el constructo de los mitos y de los símbolos y precisamente por ello es asimismo

manipulable. El pasado condiciona aquí con un enorme peso las vivencias del presente y la configuración del futuro.

¿Qué ocurre en este caso si pretendemos librar al futuro del pasado? Desde luego, tan solo podremos actuar sobre la configuración simbólica de lo ya acontecido, porque los sucesos ocurridos se han integrado por sí mismos en esa fase del decurso que nadie puede modificar. Pero sí que será posible variar la **explicación**, el significado de tales acontecimientos y es esa facultad –y sobre todo, es la **necesidad** de su cambio simbólico- la que hace posible configurar el futuro sin el lastre y la influencia de determinados hechos del pasado. En la historia europea de los últimos sesenta años, por limitarnos a un *pasado* muy concreto, han ocurrido sucesos que a muchos les gustaría olvidar y que han estado vinculados al nacionalismo aunque por supuesto no únicamente a éste.

Lo cierto es que el sentimiento nacionalista no puede desprenderse totalmente de las consecuencias de aquellos hechos y tal vez fuera una buena cosa que el futuro de dicho sentimiento pudiera construirse –si ello resulta posible- liberándolo de las connotaciones terribles a las que parece ir unido. En ese sentido podemos considerar que existe una certidumbre en lo que se refiere al carácter del sentimiento de identidad colectiva, respecto al conjunto de signos que sirven para definir a una colectividad humana y que, entre muchas otras propiedades, posee aquella mediante la cual esa colectividad y los individuos que la forman pueden encontrar un lugar propio en el conjunto más amplio que se refiere a la humanidad. Ese sentimiento posee también una condición favorable y benéfica que únicamente se trunca y se pervierte cuando la colectividad en cuestión ha visto menoscabados sus derechos a la existencia o a la libertad para expresarse por sí misma.

Lo que ocurre es que las prioridades del nuevo orden mundial tratan de favorecer el desarrollo de las facetas más individualistas y egoístas de la persona y, por tanto, esas necesidades entran en contradicción con la libre expresión de las singularidades de los grupos sociales. Es entonces

cuando surge la **necesidad** de una manipulación simbólica del acontecer y es entonces cuando el futuro ha de liberarse del pasado, pero no en lo que atañe a un siempre deseable aprendizaje respecto a unas experiencias nefastas, sino solo en aquellos aspectos que responden al interés de la ideología dominante.

Manipulando el pasado en relación con el futuro (y viceversa) se puede modificar la estructura simbólico-cognitiva de la memoria colectiva, es posible asimismo variar el valor de la certidumbre y configurar de tal manera un olvido **necesario**. A este respecto resulta esclarecedor comparar **necesidades**, porque, por ejemplo, en lo que concierne a las ideologías de tipo religioso podemos observar la constancia que mantienen en ellas las interrelaciones sustentadas entre los elementos del decurso histórico-cronológico. Las cosmovisiones religiosas y, sobre todo, las imágenes del acontecer que dichas cosmovisiones sustentan, resultan ser prácticamente invariables por más que hayan cambiado las circunstancias y las características del mundo en el cual existen. Hay que destacar la persistencia de las líneas maestras de tales cosmovisiones y la manera en que, en ellas, se conservan las relaciones del pasado con el presente y el futuro. Ninguna necesidad hay aquí de liberar al futuro de las consecuencias del pasado o de construir imágenes del pasado que no estén condicionadas por la perspectiva del futuro. Más que en ningún otro caso –salvando quizá el desarrollo del nacionalismo– aparecen aquí los propósitos ideológicamente manipulados respecto a la memoria, a la certidumbre y al olvido; tal vez por eso, muchas de las más recientes expresiones de las vivencias colectivas, una vez superado el enfrentamiento entre dos ideologías antagónicas que identificó el acontecer mundial en el siglo veinte y establecido el dominio global de una de ellas, tienen el carácter de lo trascendente y de lo religioso o la pulsión irracional del irredentismo nacionalista.

En el ámbito de lo que se denomina *civilización occidental*, los conceptos que definen a los elementos del decurso histórico-cronológico aparecen claramente



establecidos, puesto que en definitiva se trata de la herencia recibida a través de un movimiento ideológico y cultural tan importante como el instaurado por la Ilustración y el Siglo de las Luces, aunque sus primeros antecedentes se remonten mucho más atrás en el tiempo. Fenómenos de una enorme trascendencia como las revoluciones europeas del siglo XVIII han condicionado el acontecer de las formas e ideas políticas en las generaciones sucesivas; pero no solo eso, sino que han proporcionado asimismo toda una forma peculiar de ver y de entender el mundo, con sus indudables aciertos y mejoras para la convivencia humana y también con acontecimientos desgraciados y terribles que han quedado impresos de forma indeleble en la conciencia colectiva de los pueblos del mundo.

Uno de los logros de dicha cosmovisión –por encima de los enfrentamientos y de las guerras- es precisamente esa conciencia del devenir histórico como fuente de enseñanza, como medio de aprender a evitar las terribles consecuencias que una perspectiva ahistórica, en la que se dejen florecer con demasiado vigor los componentes de irracionalidad, puede suponer.

En el mundo globalizado de finales de nuestro siglo, se presenta una vez más ante los seres humanos la trampa de la ignorancia ideológicamente impuesta acerca de las terroríficas experiencias del pasado reciente. Las gravísimas consecuencias del neoliberalismo económico cuyo único dueño y señor parece ser el mercado, están ante nuestros ojos: una gran parte de la humanidad continúa debatiéndose en la pobreza extrema y en una situación sin esperanzas, mientras que en los países desarrollados crecen asimismo sin control plagas sociales como el desempleo, la ignorancia y la explotación de miles de personas. Los derechos penosamente adquiridos tras siglos de lucha van desapareciendo día por día y las acumulaciones escandalosas de riquezas en unas pocas manos nos hablan de la injusticia básica de un orden político, económico y social radicalmente enfrentado con las legítimas aspiraciones de la humanidad.

Precisamente ahora, cuando los dogmas del neo-liberalismo están derrumbándose también, cuando es posible comprobar que el triunfo de la ideología capitalista llevada a sus últimas consecuencias y amparada en el supremo dominio del mercado - para la cual únicamente cuentan las medidas gruesas de la privatización salvaje, la baja brutal de impuestos a las grandes empresas (con lo cual van desapareciendo las fuentes de financiación del Estado dedicadas a obras sociales) y el libre cambio junto a la ausencia de reglamentaciones que impidan una competitividad desatada - no sirve para conseguir un mejor desarrollo del mundo, sino todo lo contrario, precisamente ahora, decimos, es cuando se favorecen las manipulaciones de la memoria, cuando se intenta cambiar la certidumbre y cuando se pretende instaurar un piadoso olvido de un pasado contaminado con crímenes atroces.

Que los hechos del pasado no constituyan un destino irreversible. Que el futuro pueda construirse sin estar apresado por la fatalidad de lo ya acontecido. Pero que la imagen del pasado permanezca como una advertencia. Sin ello, la humanidad perderá su memoria y todos nosotros nos hundiremos en un pozo sin esperanza.

