

La caída de los dioses, o la modernidad sin ilusiones

Eduardo Grüner*

“Lo que, en el fondo, priva al hombre
de toda posibilidad de hablar de Dios
es que, en el pensamiento humano,
Dios se hace necesariamente conforme al
hombre, en tanto que el hombre está fatigado,
hambriento de sueño y paz”

Georges Bataille

1

La modernidad, se dice –o se dijo, y mucho–, es un proceso indetenible, del que no hay vuelta atrás, de “desencantamiento del mundo”. Allí lo religioso (o mejor, Dios; como si lo religioso pudiera *reducirse* a esa figura) *no ha lugar* –esa frase, tan empleada por los jueces de las películas, merecería al menos un artículo de Marc Augé: ¿será también, lo religioso, uno de sus triviales *no-lugares*?. Ya un primer signo de incipiente “modernidad” –lo sugería el mismísimo Hegel– había sido la introducción del monoteísmo (judeo)cristiano en el paganismo europeo antiguo, como principio de individuación subjetiva. Y la palabra “introducción” no es aquí, desde ya, casual, ya que efectivamente el así llamado “occidente” *recibe*, como si dijéramos “desde afuera”, el monoteísmo: no sé (pero el que esto escribe está muy lejos de ser un especialista en la materia) si se ha reflexionado suficientemente sobre el hecho de que occidente, como tal, no ha generado *ninguna* de las grandes religiones mundiales. Todas ellas – judaísmo, cristianismo e islamismo, y si se quiere incluir a la “religión atea”, el budismo, también vale– provienen de lo que llamamos “oriente”. Lo cual quizá no sea, después de todo, un dato menor; especialmente cuando se trata de hablar de la religión en su vínculo con las *ciencias sociales*: que sí son, claro está, un “invento” occidental.

En fin, sea como sea, en este registro la modernidad creyó superarse a sí misma (hacer su propia *Aufhebung*, digamos, para permanecer hegelianos) desembarazándose de ese propio monoteísmo que había sido uno de sus primeros rasgos –en tanto proceso de *abstracción* unificadora de la dispersión mucho más *carnal* de los incontables dioses “primitivos” o antiguos: pasaje de lo Múltiple al Uno, y *toma de distancia* de una divinidad mucho menos dispuesta a entremezclarse en las disputas cotidianas de los hombres–: “desembarazándose”, entendámonos, en el sentido de que la religión, al menos en apariencia, deja de ser el *centro* de la vida social (incluyendo la económica, política, cultural). Ahora la religión, se sabe, nada tiene que ver con la política, la economía, el arte o la cultura. El peso indudable y *objetivo* de las iglesias institucionales y sus políticas sobre las decisiones tomadas en las *otras* esferas –que cualquier atento lector de diarios puede verificar, más allá de las igualmente indudables “determinaciones en última instancia”– no ha logrado neutralizar la naturalización de un sentido más que común: la *fe* religiosa, decíamos, es materia *privada*, íntima, de la conciencia “individual”. Esta sería, incluso, la posición estrictamente “moderna”, “ilustrada” y “progresista” que está, entre otras cosas, en la base de irrefutables propuestas como la de la separación entre la Iglesia y el Estado.

En otros sentidos, la persistencia de la religiosidad –de *élite* o popular– es más que obvia. La religión, en efecto, es “dura de matar”. Muchos se asombran ante el poder creciente de nuevas sectas y cultos; otros se horrorizan ante el rol de las pasiones de la lucha religiosa en los conflictos actuales o ante las nuevas tendencias fundamentalistas *de un lado y del otro* de lo que ahora se llama (con una expresión más que discutible) “choque de las civilizaciones”. Aunque

* Profesor de Teoría Política en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Ex-Vicedecano de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA).

en los últimos años este “retorno” de lo religioso al campo de la política ha suscitado un interés especial, no se trata de un fenómeno estrictamente reciente: en su momento, ya desde principios de la década de 1950, algunos pioneros como Vittorio Lanternari –en la huella de análisis anteriores de Antonio Gramsci o Ernesto de Martino– habían examinado el rol esencial de lo religioso en las formas de resistencia de la cultura subalterna, o más concretamente en los procesos de lucha anti-colonial¹. Y eso, por supuesto, no se limitó a las zonas del “Tercer Mundo” clásico: bastaría mencionar el caso de Irlanda. Y casi no hace falta citar el extraordinario fenómeno de la *teología de la liberación* en la América Latina de los años ‘60. Todo lo cual despertó tempranamente el interés de los historiadores por remontar a la Edad Media, por ejemplo, el impulso profético-mesiánico de ciertas “herejías” de significado utópico e incluso “revolucionario”², o, al contrario, el papel del “fanatismo” religioso en el primer gran movimiento de expansión “colonizadora” de Occidente todavía anterior a la conquista de América, a saber las Cruzadas³. Más cerca nuestro, muchos analistas quedaron sorprendidos al ver cómo setenta años de consistente educación atea habían fracasado palmariamente en la tarea de abolir la religiosidad popular en el área de influencia de la ex URSS (Polonia es un caso particularmente espectacular, pero está lejos de ser único).

De estos pocos ejemplos entre los muchos posibles puede deducirse no solamente aquella persistencia de lo religioso, sino su notable plasticidad ideológico-política, tanto como la sospecha de que tal vez el descubrimiento hecho por los antropólogos desde principios del siglo XX a propósito del rol *fundante* de lo religioso para la conformación misma de las sociedades “arcaicas” no fuera válido *solamente* para ellas. Salvando los ejemplos de reduccionismo extremo –que todavía abundan–, ya no nos conformamos con pensar la religión como *pura* “ideología” (en el mal sentido del término), o como *pura* instrumentalidad propagandística al servicio de las clases dominantes. Como dice Marcel Gauchet⁴, ya ni siquiera nos contentamos con complejizar los esquemas clásicos del materialismo histórico *integrando* a la “superestructura” religiosa en la “infraestructura” económico-tecnológica, como lo hiciera agudamente, también en la década del ‘60, Maurice Godelier. Hemos llegado a pensar, a la manera de aquellos antropólogos e historiadores de la religión, que lo religioso no es meramente una dimensión más de lo social, sino la *condición* misma de su posibilidad.

Y sin embargo, el “optimismo” ante el irresistible camino de “laicización” del mundo parece ser tan persistente como la religiosidad misma. El propio Gauchet afirma enfáticamente: “A lo que asistimos desde hace dos siglos *en Europa* (subrayado nuestro), corresponde a una salida en buena y debida forma de la religión, es decir a una transformación completa de la relación de los actores sociales al hecho de estar en sociedad. No se trata en efecto de que no haya retornos escondidos de lo religioso: pero existen criterios para identificarlos exactamente, circunscribirlos y distinguirlos bien del movimiento social central del que ellos no libran, en modo alguno, la verdad de conjunto. No hay, en fin, ninguna especie de necesidad constituyente en la base de la religión, tal que el colectivo no existiría sino por esta. La religión es formación segunda, sus antiguas funciones pueden ser socialmente cubiertas y reemplazadas por otra cosa completamente distinta”. Vale decir: en la antigua jerga estructural-funcionalista (renovada más recientemente por Habermas o por la “sistémica” de Luhmann), la religión sería apenas un “subsistema” entre otros, no importa cuán *vistoso* y atractivo para el catastrofismo mediático sea el poder del Vaticano o la violencia fundamentalista.

Sí, pero, *pero*: la situación parece ser algo más complicada. No alcanza con hablar de un cambio de “función” o de una redistribución “topológica” de lo religioso respecto de lo social para dar cuenta de cuán constitutivo (o no) puede ser su lugar en el *inconsciente político* (como diría Jameson) de la modernidad. Finalmente, nos dicen los politólogos, esa modernidad, en el más puro sentido jurídico-político del término, empezó con la Revolución Francesa. Pero, ¿no

¹ Vittorio Lanternari. *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*. Editorial Seix Barral, Barcelona, 1962.

² El texto canónico sobre esta problemática es, por supuesto, el de Norman Cohn: *En pos del Milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Barral Editores, Barcelona, 1972.

³ Steven Runciman. *Historia de las cruzadas*. Editorial Alianza, 1978.

⁴ Marcel Gauchet. *La democracia contra sí misma*. Editorial Homo Sapiens, Rosario, 2004.

fue ella, acaso, la que consagró una “Religión de la Razón” con sus propias formas culturales y devotas (y su propio régimen de Terror, para nada desemejante en su *lógica* de las iniquidades de la Inquisición: y, por favor, que no se lea esto como una recusación ingenua del jacobinismo, sino apenas como un señalamiento más de aquélla complejidad), anticipando *simptomáticamente* las reflexiones de Adorno y Horkheimer a propósito de la transformación dialéctica de la racionalidad “instrumental” en el nuevo Mito de la razón moderna? En lo que sigue no se encontrarán –sería imposible– respuestas a esta(s) pregunta(s). Con suerte, podrán leerse en los párrafos siguientes algunas muestras de una difusa pero persistente *perplejidad*.

2

Al celeberrimo “Dios ha muerto” de Nietzsche, Dostoievsky –o uno de sus personajes: da lo mismo para nuestros objetivos inmediatos– le agrega: “y nosotros lo hemos matado”. La adición carece de inocencia: justamente, se trata de detectar *culpas*, o al menos responsabilidades. Es más –y, en todo caso, otra cosa– de lo que hace Heidegger, cuando lamenta una pasiva *retirada* de los dioses para hacerle lugar a la “imagen del mundo”, producto de la metafísica de la técnica. Antes de todos ellos, Marx había pronunciado su no menos célebre *dictum* sobre “el opio de los pueblos”. Claro que no es lo *único* que dijo al respecto. Y aún si lo fuera, no se puede suponer que alguien como Marx eligiera sus palabras a la ligera: allí donde hay necesidad de un calmante tan poderoso, es porque hay un dolor *real*. Y eso, desde una perspectiva puramente, digamos, *negativa*; tampoco se puede despachar tan rápidamente las perspectivas del redentorismo místico-mesiánico *activo* de marxistas sin duda heterodoxos pero extraordinariamente significativos como Ernst Bloch o Walter Benjamin. Algo semejante parecería ocurrir con Freud y su “porvenir de una ilusión”: cualquiera que haya leído hasta dos páginas de ese autor sabe que las ilusiones, los *ideales*, no por ser ilusiones son menos imprescindibles para sostener la subjetividad humana. Algo que quizá pierda de vista Sartre cuando en una de sus últimas entrevistas, preguntado por su “ateísmo”, responde: “No es que yo sea ateo, sino que me ocupo del Hombre, y no de Dios”. Ingeniosa respuesta, que implica que el ateísmo es un problema *teológico*, no “antropológico”. El problema es que, precisamente, Dios –y desde luego su ausencia– es un problema del *hombre*, sea ateo o creyente, y no, por supuesto, del propio Dios.

En todo caso, se ve en todos estos ejemplos de más que convencidos “agnósticos” que, para ellos, la cuestión es un *problema*, y no algo que pueda despacharse con un encogimiento de hombros. O con la *magnífica ironía* de un Borges, para quien se trata de la más interesante (y ciertamente, más antigua) rama de la “ciencia ficción”. En todos los casos –y tantísimos más que podrían citarse– estamos hablando de pensadores críticos *de* la modernidad (en el doble sentido de que la critican sin dejar de pertenecer a ella). Vale decir, que al contrario de sus celebradores más optimistas –los que van del iluminismo dieciochesco al positivismo decimonónico– ven en la religión *algo más* que un espantajo para campesinos ignorantes inventado por los curas y reaccionarios, o que una superstición anacrónica plenamente “superada” por la ciencia. El dilema, desde luego, es definir ese “algo más”, ese “plus de valor” simbólico, ese *suplemento* del “imaginario” que parece registrar una eficaz y tozuda *sobrevida* (para utilizar un sugestivo concepto de Aby Warburg que indica algo mucho más potente e inquietante que la mera “supervivencia” o que el *cultural lag* de los antropólogos evolucionistas). También podría hablarse, ya que hemos invocado la sombra terrible de Freud, de un persistente, insistente, *retorno de lo reprimido*. Si para estos pensadores (la mayoría, pertenecientes a ese positivista, optimista y “progresista” siglo XIX) Dios, o los dioses, o la(s) religión(es), constituyen un problema, es ante todo porque le otorgan a la cuestión misma todo su valor de *síntoma*.

“Síntoma”, ¿de qué cosa? Ante todo, de que quizá la *imago* dominante en el siglo –la de aquélla “superación” de las mitologías tradicionales en aras de una Razón técnico-científica potencialmente eliminadora del “dolor” de existir, y por lo tanto de la necesidad de ningún “opio”– no fuera otra cosa que una gigantesca *forclusión* (para abundar en la jerga psicoanalítica) de los desgarramientos y fracturas tanto “sobrevivientes” de las eras anteriores

como *producidos* por la propia modernidad, llámense lucha de clases, voluntad de poder o división del sujeto.

Y, desde luego, esta última enumeración dista mucho de ser ingenua. Son los tres “fundadores de discurso” (para decirlo con Foucault) que pueden inmediatamente identificarse con esas tres grandes problemáticas –respectivamente Marx, Nietzsche, Freud– los que más consecuentemente, aunque por vías bien diversas, se resisten, justamente, a *des-problematizar* la modernidad, a aceptar la imagen homogénea y “reconciliada” que el pensamiento hegemónico, también en el ámbito intelectual y científico, pretende construir como *superestructura* (discúlpesenos la simplificación) de la nueva forma de “administración de las cosas” a la que aludía Auguste Comte –porque, en efecto, es imposible olvidar que es *este* siglo el que “inventa” las ciencias sociales, y que esa invención es una *parte constitutiva* del moderno ensueño de “secularización” de la cultura. No puede ser un mero azar que, en ese afán de causarle problemas al imaginario hegemónico –y, ciertamente, a las “ciencias sociales” – *los tres* autores de los que estamos hablando recurran a la misma *metáfora propiciatoria* para acuñar, también respectivamente, sus teorías de la historia, de los valores morales de occidente, del inconsciente. A saber, la *tragedia*.

No es una metáfora cualquiera: por un lado, la tragedia, *lo* trágico, es el registro de lo real en el cual, por definición, *no hay* “superación”: la tragedia desconoce la *Aufhebung*. En ella, el conflicto es estructural, y no hace lugar a la “reconciliación”. Por otra parte –aunque es la misma, tomada desde otro costado– la tragedia, en su sentido originario (el que pudo haber tenido para un ateniense del siglo V a. C., y que ahora *retorna* en las obras de Marx, Nietzsche o Freud), es *mucho más* que un género literario. Es la “representación simbólica” por excelencia del *nudo*, conflictivo pero inextricable, de *lo* estético-cultural, *lo* político y *lo* religioso.

En cierto modo, se puede decir que la historia entera de la cultura occidental es, en este registro, la de un esfuerzo denodado por *des-anudar* ese nudo fundante, hasta culminar en la completa “fragmentación de las esferas” mencionada por Max Weber, característica central de la *racionalidad instrumental* moderna. Y no hace falta que recordemos aquí *la* tesis de Weber: la de la connivencia entre una ética religiosa –la protestante– y un espíritu de época –el capitalismo. Para algunos –para el propio Nietzsche desde ya, pero también para Heidegger o para Adorno, a sus maneras tan distintas– *eso* había empezado mucho antes, en los albores mismos del pensamiento occidental, con el “socratismo”. Pero desde luego, ellos aceptarían que hubo que esperar a la consolidación como *dominante* de ese “espíritu” en la modernidad para que la cuestión adquiriera una evidencia innegable. Y ya en los mismos inicios de esa modernidad, el jansenista Pascal revela una (si se nos permite el oxímoron) *confusa claridad* al respecto: si bien no puede –porque repugnaría a su fe– hablar de un Dios muerto, sí habla de un *deus absconditus* cuyo ocultamiento ha instalado “el silencio espantoso de los espacios infinitos”, que bien podría ser la otra cara de esa “solidez” disuelta en el aire festejada después por el *Manifiesto Comunista*. La empresa de *des-anudamiento* ya había trazado su curso: es por eso que, refiriéndose a los intentos de Racine, e invocando al mismo Pascal, Lucien Goldmann puede hablar de la *imposibilidad* de lo trágico en la modernidad⁵. La marcha del progreso –de la ciencia, de la técnica, de la nueva economía– no necesita a los dioses (Lavoisier, preguntado por Napoleón acerca del lugar reservado a Dios en su sistema físico, responderá con todo candor: “Sire, es una hipótesis innecesaria”).

Y bien, Marx, Nietzsche o Freud tienen malas noticias que comunicarnos. Ese esfuerzo épico, magnífico, y en muchos sentidos defendible o al menos inevitable, ha terminado por *fracasar* rotundamente. Y no podía ser de otra manera. El empeño por *renegar* artificialmente de aquel *anudamiento* que produce, en y para la vida pública, la *ekklesia* (la “asamblea” de la comunidad como tal), y que por lo tanto es el movimiento más originariamente *generador* de lo que ahora se llama el “lazo social”, necesariamente tenía que ser *fallido*, tan fallido como la ilusión positivista / evolucionista de que la historia es algo que puede sencillamente *dejarse atrás*. Por supuesto que la modernidad –traduzcamos apresuradamente: el capitalismo– *tenía* que emprender esa tarea histórica, entre otras cosas porque la lógica de la *coacción intra-económica* (como la llamaba Marx) requería a su vez la construcción de una nueva *lógica de*

⁵ Lucien Goldmann. *El hombre y lo absoluto*. Editorial Península, Barcelona, 1973.

legitimación para su poder, basada en una “libertad individual” incompatible con el carácter *público* (es decir, *político* en el sentido amplio pero estricto) de lo político, lo religioso y lo estético. La otra cara de ese movimiento fue, pues, la diferenciación y la *privatización* de esas “esferas” que tradicionalmente pertenecían al apretado “nudo” originario. Lo estético fue a parar dentro de las cuatro paredes del museo (o de la tienda del *marchand*), lo religioso dentro de las cuatro paredes de la iglesia (o, hasta su completa secularización, de la escuela), lo político dentro de las cuatro paredes de la Casa de Gobierno (o del local del partido, o del recinto electoral). En todos los casos, se lo dejó librado a un problema de *conciencia*, en una masiva operación de *psicologización* de los antiguos componentes del “nudo” fundacional, que los retiró de la plaza pública –vale decir, de la escena multitudinaria del *demos*– para encerrarlos en la *soledad* de la contemplación estética, del confesionario, del “cuarto oscuro” (y será difícil, aquí, resistirse al juego de palabras posible entre “votar” y “hacer votos”).

No siempre se tiene en cuenta que, incluso en el campo religioso, y aún dentro del cristianismo, esta reivindicación de la soledad del creyente haciendo frente a su conciencia de pecador es una creación relativamente tardía. Recién en el siglo XIII (en el mismo siglo que “inventa” la instancia intermedia del Purgatorio, cuando antes sólo podíamos contar con el Paraíso o, mucho más probablemente, con el Infierno) es elevado a carácter obligatorio para *todo* creyente el sacramento de la *confesión* (antes voluntaria), consagrando definitivamente esa *psicologización* de la que hablábamos. O, si se prefiere, consagrando definitivamente lo que alguien ha llamado el pasaje de la cultura de la *vergüenza* –un sentimiento público, es decir *político*, operante en la épica de Homero y todavía en la tragedia clásica– a la cultura de la *culpa* –un sentimiento íntimo, es decir *privado*, como forma de “subjetivación” del dominio.

Eso no quiere decir, desde ya, que los más grandes (y “revolucionarios”) filósofos de la burguesía en lucha (allí están los ejemplos *princeps* de un Maquiavelo o un Hobbes, por sólo citar los más conspicuos) no reservaran a la religión un papel decisivo en la construcción del Estado moderno. Pero tan sólo a título de esa *bella mentira* –la expresión es del propio Maquiavelo– que, tanto por razones estrictamente políticas como “estéticas” (finalmente, y por largos siglos, algunas de las más bellas producciones de la literatura, las artes plásticas, la música o la arquitectura hubieran sido impensables sin el sentimiento religioso), pudiera servir como *integración* o como *consolación* de las grandes masas. Este uso que hoy podríamos llamar “reaccionario” (afianzado después de la Revolución Francesa por la mucho más frontal y lúcida *reacción* de conservadores como Burke, Bonald, De Maestre o Donoso Cortés) no debería inhibirnos, sin embargo, de al menos sospechar la existencia de un *momento de verdad* en la invocación del carácter constitutivo de lo religioso para el famoso “lazo social”. Finalmente, para *los tres* pensadores que en nuestros recintos académicos han sido canonizados como los “padres fundadores” de la ciencia social (Marx, Durkheim, Weber) la religión ocupa un lugar central en la propia construcción de sus teorías. La cuestión es obvia en los casos de *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* y de la *Ética Protestante*; pero no debería serlo menos (sino fuera por algunos inerciales reflejos ideológicos) para el caso de Marx: no tanto por la mas bien episódica referencia al “opio”, sino por la mucho más significativa calificación, en el capítulo I del *Capital*, del capitalismo como “religión de la mercancía”, basada en la lógica del *fetichismo* (un concepto muy evidentemente religioso). Hay pocos, demasiado pocos análisis del alcance complejísimo de esta metáfora aparentemente curiosa en la pluma de Marx (entre nosotros, sólo hay un texto que se toma en serio la línea que va del “descubrimiento” del carácter *religioso* del dinero –Dios como “equivalente general”, digamos– nada menos que por parte de San Agustín, hasta la visión del capitalismo como religión *disfrazada* de secularismo por Marx, Weber y, tangencialmente, Simmel: nos referimos, por supuesto, a *La Cosa y la Cruz* de León Rozitchner).

Pero, desde ya, no se trata solamente de la “santísima trinidad” de las ciencias sociales conformada por Marx / Durkheim / Weber (y no habría que olvidar otras notabilísimas sociologías históricas de lo religioso lamentablemente menos frecuentadas en nuestras aulas,

como las de Ernst Troeltsch, Joachim Wach, Arnold Toynbee o Peter Berger) o, si se prefiere la versión foucaultiana, la conformada por Marx / Nietzsche / Freud. Hay otra extraordinaria tradición antropológico-social que, ya desde fines del siglo XIX y en pleno positivismo, arrancando del propio Durkheim pero sobre todo de Mauss y Hubert, toma lo religioso como *matriz* de la estructura social (es la sociedad como tal lo que adquiere un estatuto “sagrado”, basado en los fenómenos fundamentalmente religiosos del sacrificio, el “don” y la reciprocidad: tendremos que volver sobre esto) y que, con todos los matices y sofisticaciones posteriores que se quieran, van a parar a la gran renovación “estructuralista” de Georges Dumézil y Claude Lévi-Strauss. Y está, por sólo nombrar lo más inevitable, la gran tradición filológica que va de Max Müller a H. Gunkel y H. Gressmann, o la gran tradición de la primera etnología religiosa “de gabinete” de Frazer, Tylor, Morgan o Lang, o la gran tradición *fenomenológica* de la historia de las religiones de Van der Leeuw, Rudolf Otto, el padre Wilhelm Schmidt (creador de la célebre hipótesis del *monoteísmo primordial* luego “degenerado” en politeísmo), Raffaele Pettazzoni, Adolf Jensen o Mircea Eliade. O la gran tradición –que enseguida nos retendrá algo más, en virtud del interés particular que tiene para este artículo– de la llamada *escuela mítico-ritual* que, partiendo de los monumentales estudios de Jane Harrison sobre la “cara oscura” de la arcaica mitología griega, pasa por A. M. Hocart y llega hasta nuestros días con historiadores y antropólogos tan hondos como Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne o Victor Turner.

Semejante interés, incluso pasión, por lo religioso –en un sentido amplio pero estricto que incluye a lo “mitológico” –, que en plena *modernidad secular* ha producido obras que están entre lo mejor de las ciencias sociales y las humanidades del último siglo y algo más, *tiene* que ser –para volver a ello– un *síntoma* y no una mera coincidencia. Por supuesto: cuando uno, desde una difusa perspectiva de “historia de las ideas”, recuerda que el *origen* de ese interés se vincula a la gigantesca *crisis* del racionalismo, el positivismo y el “progresismo” que se produce entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, es inevitable que se levanten sospechas de “irracionalismo” e incluso de “proto-fascismo” contra algunas, o muchas, de esas corrientes de pensamiento. Y por cierto, el problemático compromiso ideológico, en las décadas de 1920 y 1930, de algunos de los autores más importantes que hemos nombrado –es el caso de Dumézil, Eliade, Jensen– no ayuda a una reflexión más balanceada. Sin embargo, habría que hacer el esfuerzo intelectual, no necesariamente de alcanzar un “equilibrio” valorativo (no es nuestro propósito romper lanzas por semejante *justo medio* mesurado), pero sí de tomar incluso esos “compromisos” como parte constitutiva del síntoma: de un conflicto “trágico”, si se puede decir así, *al interior* de la propia razón occidental. Es lo que intentaron hacer –desde *otros* compromisos, mucho menos “sospechables” –, por ejemplo, los miembros de la Escuela de Frankfurt, y muy notoriamente Adorno, denunciando las maneras en las que la omnipotencia de la racionalidad instrumental (la *voluntad de dominio* que, bajo el capitalismo, terminó por constituirse en *sinónimo* de la Razón como tal) había transformado al impulso “iluminado” y anti-mítico en el *peor* de los mitos, ya que sus pretensiones “reconciliadoras” impedían apreciar la persistencia, *deformada* por esa misma negación, del fondo mítico-religioso de lo social.

Y, finalmente, hay una tradición que no quedará más remedio que llamar “maldita”, pese a sus muy respetables orígenes en la convergencia entre la escuela sociológica francesa (Durkheim / Mauss, para abreviar) y la escuela mítico-ritual (de Jane Harrison en adelante). Es la tradición que pone el acento en los fundamentos *violentos* de lo religioso –o, más genéricamente, de lo “sagrado”–, y que permite agrupar, por más incómodamente que sea, nombres tan diferentes entre sí como los de los miembros del muy herético College de Sociologie (Roger Caillois, Georges Bataille, Michel Leiris, Pierre Klossowski, Maurice Blanchot, pero sobre todo los tres primeros), René Girard, Walter Burkert y, más lateralmente, los ya citados Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne y Ernesto de Martino. Su *malditismo* no proviene más que de una valerosa *explicitación* de ciertas inquietantes connotaciones que las investigaciones de aquéllas dos escuelas habían manejado con mayor discreción. Por un lado, como es sabido, la matriz *don / reciprocidad* que constituye una hipótesis central de la escuela sociológica incluye la institución del *sacrificio* (no sólo animal) como elemento central de esa matriz, generador de una suerte de *comuni3n* y “pacto” con los dioses. A su vez, Jane Harrison, ya desde la primera década del siglo XX, había revolucionado la etnohistoria de las religiones, primero, al postular que es sobre todo el *ritual* –es decir, la conducta material efectiva de los

hombres– y no el mito –la racionalización ideológico-estética de esa conducta– el que guarda la *verdad* de lo religioso⁶; y segundo, al detectar, en los ritos religiosos de la Grecia arcaica, un *doble régimen* que opone los rituales “olímpicos”, de adoración / convocación a los dioses benignos, a los rituales “ctónicos” de rechazo / ahuyentamiento del Mal representado por los mismos dioses, eso que luego los antropólogos llamarán “ritual *apotropaico*”, y que suponen también violentos sacrificios (la oposición nietzscheana entre lo apolíneo y lo dionisiaco es aquí una influencia manifiesta sobre la dupla “olímpicos / ctónicos”)⁷.

En Caillois y especialmente en Bataille –pero también en *La Grande Festa*, el clásico de Vittorio Lanternari⁸– ritual religioso, erotismo desbordado y violencia sacrificial conforman una nueva matriz fundacional de lo comunitario. El ritual de sacrificio, sostiene Bataille, es el *acto religioso* por excelencia⁹. Su “religiosidad” es *anterior* a cualquier forma de religión organizada como teología y/o institución, y atañe al orden de lo *sagrado* en el sentido más amplio posible: el de ese “vacío” de significación (ese *bostezo* de lo real que para los antiguos griegos designaba la palabra *Caos*) al cual se abre el acto fundacional. El sacrificio sagrado se hace cargo de esa profunda “sabiduría” sobre lo social de que hacen gala las sociedades “arcaicas” cuando se niegan a reconocer la existencia de la muerte *natural*: ellas saben que hay una violencia potencial constitutiva de lo social, y la desplazan hacia la víctima propiciatoria mediante una suerte de primitiva “catarsis” comunitaria. A este respecto, Bataille constata que, al revés de lo que podría imaginar un sentido común más o menos automatizado y espontáneo (es decir, una *ideología* de corte evolucionista), históricamente las prácticas sacrificiales *empezaron* por recaer en el animal y sólo después un cierto proceso civilizatorio condujo al sacrificio humano. No se trata aquí de ningún “totemismo”, sino de una construcción metafórica inicial por la cual la “transgresión” sagrada produce un acercamiento “regulado” al Caos primitivo de una sexualidad y una violencia *animales*, desprovista de normatividad (los bisontes de Altamira o de Lascaux, pero también la *persona* o el *hypokrates*, las máscaras animales griegas utilizadas en el ritual dionisiaco, ocuparían aquí el lugar de primera representación “estética” de la *divinidad animal* sin ataduras, del puro “goce”). En la lógica de la *fiesta* del ritual de sacrificio, la tensión entre ese acercamiento al exceso originario del animal (lo “subhumano”) y el orden de las prohibiciones y tabúes que regulan al ritual otorgándole el carácter de misterio divino (lo “sobrehumano”), pone en juego una verdadera *dialéctica* del sacrificio sagrado: el mundo de lo humano, formado en la negación de la naturaleza, se niega a sí mismo y por la “negación de la negación” se sobrepasa hacia lo divino. Pero en esa *trascendencia* queda la huella *inmanente* de la conjunción inicial entre la violencia, el erotismo y lo sagrado: “Como el incesto en la fiesta dionisiaca”, dice Caillois, “el asesinato en la guerra es un acto de resonancia religiosa. Deriva del sacrificio humano y no tiene utilidad inmediata (...) es la hora en que se puede saquear impunemente y mancillar ese objeto altamente reverenciado que es el despojo mortal del hombre: ¿quién se privaría de un desquite, de una profanación semejante? Cualquier cosa que consideremos sagrada al final la exige: al mismo tiempo que hace temblar, anhela la deshonra y atrae el escupitajo...”¹⁰.

⁶ “Verdad”, asimismo, *existencial*. Nuevamente nos sale al paso Blaise Pascal, quien ya muy astutamente (como lo recuerda Louis Althusser a propósito de la ideología) recomendaba no tratar de *persuadir* al agnóstico con argumentos más o menos lógicos, sino con acciones (citamos de memoria): “Pedidle, simplemente, que entre en la iglesia más cercana, se hinque ante el altar y comience a rezar: ya creará”.

⁷ Jane Harrison. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Meridian Books, New York, 1955.

⁸ Vittorio Lanternari. *La Grande Festa. Vita rituale e sistema di produzione nelle società tradizionali*. Edizioni Dedalo, Bari, 2004. En una extraordinaria demostración de la hipótesis girardiana sobre la posibilidad de una teoría *materialista* de lo sagrado, Lanternari, desde una perspectiva marxista “demartiniana” y gramsciana, estudia el lugar *estructural* –y en modo alguno “superestructural” en el sentido del marxismo vulgar– que ocupa el rito religioso, en las sociedades “premodernas” de Oceanía ya estudiadas clásicamente por Malinowski, para el desarrollo del propio *modo de producción* correspondiente, ya fuera el de las sociedades cazadoras-recolectoras, como el de las más “avanzadas” sociedades agricultoras.

⁹ Georges Bataille. *El erotismo*. Editorial Sur, Buenos Aires, 1967.

¹⁰ Roger Caillois. *El hombre y lo sagrado*. Fondo de Cultura Editorial, México, 1958.

Es, sin duda, un primer movimiento de “proyección” hacia el exterior (similar al que Marx le imputará a Hegel cuando diga que proyecta hacia un reino divino ese Estado que nació del conflicto entre los hombres), pero que aún conserva la oscura conciencia de la violencia fundacional. Y es también la posibilidad de pensar *lo político* en relación a *lo sagrado*, por fuera de toda “racionalización” teológica, de hacer una teoría *materialista y política* de lo sagrado, en la cual éste consiste en un *enigma* sobre el cual deberá ser fundada la *ecclesia*, la “comunidad de los iguales” en su relación des-mimetizada (y es sugestiva, aquí, la articulación con la matriz *don / reciprocidad*¹¹).

La culminación de esta línea llegará con René Girard y su teoría del *chivo expiatorio* (la víctima sacrificial) como el espacio de lo *sagrado* por excelencia. El ritual de sacrificio funda la Ley (religiosa, en primera instancia) en tanto significa una “regulación” de la violencia originaria entre los iguales (tesis de resonancias hobbesianas, sin duda) para dirigirla contra la “víctima propiciatoria”; ese primer “pacto” de los “hermanos” es, podríamos decir, la forma primigenia no sólo de religión sino de “Estado”, incluso de un Estado plenamente “democrático”, entendido como plena participación comunitaria en el acto fundacional; en ese primer momento no hay *separación* entre el Estado y la Sociedad: al igual que en el *Negara* analizado por Geertz, el ritual religioso no “representa” al Estado, y éste no “simboliza” a la Sociedad, sino que los tres *son*, inmediatamente, una sola y misma (no “cosa” sino) *acción*¹². En el fundamento de esa acción hay un *imaginario* –algo que todavía no ha devenido Ley, pero que es su condición de emergencia–, que justamente opera sobre un vacío de representación simbólica, y es por ello que se hace necesario el acto de fundación de *la Ley* como tal (o de refundación de la Ley, en la posterior repetición ritual, que como hemos visto, conserva aquella violencia fundacional en su subordinación al Mito, al puro simbólico). Es a todo esto a lo que llamaremos *lo político* –entendido como el motor originario de producción de la comunidad de los hombres–, en su intimidad de origen con *lo religioso*.

Por fin, también Walter Burkert vincula el origen de lo social-religioso al ritual de sacrificio, en el cual ve la expresión simbólica de una expiación de la violencia que el hombre-cazador le realiza a la naturaleza. No se trata de una cuestión puramente metafísica: la “reciprocidad” entre hombre y naturaleza constituye la base del más primitivo “modo de producción” pensable. El sacrificio ritual, forma primigenia de la religión, representa al mismo tiempo una *devolución* a la naturaleza de sus bienes “robados” por la caza y la pesca, y una *comunicación* de los hombres entre sí en el banquete sacrificial. La “solidaridad orgánica” primaria está fundada, pues, en un crimen, en una violencia originaria.

No escapará al lector avisado que en *todos* los casos se trata de variantes (más o menos conscientes) de la famosa hipótesis de Freud, esbozada en 1912 en su ensayo *Tótem y Tabú*, a propósito del origen *simultáneo* de la religión, la Ley y el “poder político” en el asesinato de un “Padre Primordial” despótico y la “obediencia retroactiva” (motivada por la culpa), que efectivamente *genera* aquellas tres instancias (religión, ley “social”, orden político) como un todo indivisible: como dice célebremente Freud, “la cultura es el producto de un crimen cometido en común”. No importa mucho, para nuestros propósitos, establecer la (indemostrable) “verdad” histórico-antropológica de semejante hipótesis. Lo que importa en estas mencionadas “variantes” de la misma, es el *horizonte hermenéutico* que las subtiende a todas ellas: a saber, el de una “interpretación” que no se *distrae*, ideológicamente, del fondo *violento* que anida en los fundamentos *lógicos* del “nudo originario” de lo religioso, lo político, lo cultural. Y que no se distrae, tampoco, del hecho de que lo religioso, así como lo *sagrado* en general –es decir: esa *alteridad radical*, ese *vacío* de sentido sobre el cual los hombres construyen significación–, no es el reino del puro Bien, sino el de una permanente *dialéctica*

¹¹ En *El enigma del don*, Maurice Godelier analiza cómo en las instituciones conocidas como *potlatch* o *kula*, la *obligación* del intercambio está determinada, justamente, por la *prohibición* de intercambiar ciertos objetos misteriosos (que sólo el iniciado conoce), objetos sagrados que son los que otorgan su “identidad” a la correspondiente sociedad. Los objetos intercambiados son, en cierto modo, *sustituciones* para resguardar el enigma de lo sagrado, de aquello que le da a la sociedad “X” su absoluta *diferencia*, su “razón de Ser”.

¹² Clifford Geertz. *Negara. El Estado-teatro balinés en el siglo XIX*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1996.

negativa entre el Bien y el Mal, fuera cual fuere la definición que las sociedades quieran darle a cada uno de esos términos. Y todavía más: al revés de lo que piensa el ya citado Marcel Gauchet, que ve incluso en las primeras formas de “Estado” un incipiente proceso de laicización por el cual la política comenzaría a reemplazar a la religión, aquí queda clara también la *solidaridad* entre política y religión, entre Estado e Iglesia: solidaridad no sólo circunstancialmente histórica –como tiende a suceder con harta frecuencia y sorprendente facilidad– sino constitutiva y originaria.

4

Pero entonces, no es tan sencillo establecer una diferenciación tajante entre una sociedad “tradicional” dominada por lo religioso (en cualquiera de sus múltiples formas) y una sociedad “moderna” secular, plenamente emancipada de la religión. Esta es una concepción unilateral y esquemáticamente evolucionista en la que las ciencias sociales “dominantes” –siendo ellas mismas un producto, como hemos dicho, de esas mismas *ilusiones* del laicismo moderno– se han precipitado a veces con excesiva ligereza. Ni siquiera ciertas versiones del marxismo, desgraciadamente, han estado exentas de esta ilusión; también ellas, por una extraordinaria paradoja, tienden a pensar *demasiado bien* de lo religioso. Quiero decir: tienden a concebirlo como un espacio ideológicamente *armónico y homogéneo*, en lugar de analizar sus desgarramientos y conflictos, así como las maneras complejas a través de las cuales ese particular *modo de producción de lo simbólico* que son las religiones permiten, por otra aparente paradoja –y siempre que uno logre situarse en esa perspectiva “maldita” de la que hablábamos–, *poner en cuestión*, interrogar críticamente, las evidencias de aquel *sentido común* evolucionista, lineal, teleológico¹³.

Ernesto de Martino –el gran etnólogo italiano, discípulo simultáneo de Gramsci y de Heidegger–, por ejemplo, ha mostrado con pasmosa sutileza el error (excesivamente “ilustrado” consistente en creer que el ritual religioso es una práctica que está sencillamente “fuera de la historia”; para él se trata de una lógica mucho más sutil, mediante la cual se está profundamente *en* la historia, pero *como si* se estuviera fuera de ella¹⁴). El significado último del ritual no es la mera “repetición” del acontecimiento mítico ubicado en el *illo tempore* (para retomar el concepto de Mircea Eliade), sino la *re-fundación* periódica de la comunidad social, amenazada permanentemente por el peligro de disolución, por lo que el propio de Martino llama *la crisis de la presencia*. El sólo hecho de que las sociedades “arcaicas” (o el “arcaísmo social” persistente en cualquier práctica religiosa “moderna”) necesiten, con la periodicidad obsesiva del ritual, *re-fundar* su propio ser social, indica una conciencia histórica mucho mayor –en todo caso, mucho más intensa– que la nuestra, occidental, moderna y “progresista”: ellos *saben* que su sociedad, para decirlo con las célebres palabras de Adorno referidas al arte, no tiene siquiera garantizado el derecho a la existencia, ya que cada tanto se produce en ellas esa “crisis de la presencia”: el apocalipsis no está al final de un recorrido de duración incierta, sino que es una amenaza permanente, y por eso la historia debe, cada tanto, *re-comenzar*. Es cierto: lo hace siempre de la misma manera, retornando al instante primigenio, “metahistórico”; pero la idea misma de un *volver a la Historia* desde su exterioridad en cada ritual es en sí más profundamente “histórica” que la engañosa comodidad de aquéllos que se piensan *ya siempre* instalados en el curso irreversible de los hechos, en el “progreso” del tiempo.

La omnipotencia de la modernidad –y de las versiones hegemónicas de las ciencias sociales que con ella se corresponden–, pues, al producir una masiva *renegación* del “nudo” originario de lo religioso / lo político / lo cultural –tal como, lo hemos visto, puede encontrarse

¹³ Y no hace falta recordar aquí que esa *renuncia* de muchos marxistas (o del pensamiento “progresista” en general), no ha logrado sino dejar en manos de un (a veces bien interesante, más allá del rechazo ideológico que pueda producirnos) pensamiento “de derechas” el espinoso, apasionante, problema de lo *teológico-político*, para decirlo con la canónica fórmula de Carl Schmitt.

¹⁴ Véase, por ejemplo, su *opera magna* (inconclusa y póstuma), *La Fine del Mondo*, publicada en Milán, en el año 2000.

estéticamente expresado en la tragedia—, nos ha dejado inermes para reconocer e interpretar (y, desde ya, actuar teórica y políticamente sobre) el *retorno de lo reprimido* —que en cierto modo esa misma renegación ha contribuido a provocar— de la religión en sus vertientes “postmodernas”, que pueden ir desde el más extremo “fundamentalismo” (y por supuesto con semejante epíteto no nos estamos refiriendo *solamente* al muy parcial y poco representativo extremismo islámico) hasta la imbecilidad de las difusas “autoayudas” *new age*, pasando por el populismo reaccionario de los pastoralismos electrónicos, o lo que fuere. Y ello, para no caer en el patetismo de mencionar de qué múltiples maneras el siglo XX se ha transformado en el más inmenso y bárbaro ritual de sacrificio colectivo esta vez sí “inútil”, donde, volviendo a nuestra cita de Caillois, *verdaderamente* se ha podido “saquear impunemente y mancillar ese objeto altamente reverenciado que es el despojo mortal del hombre”, sin siquiera contar con una religión “auténtica” que justifique su necesidad. Sólo que ahora se trata, repitámoslo, de una “postmodernidad” obligada a autoliquidar sus propias ilusiones: ¿se habrían terminado los grandes relatos “autoritarios” de la modernidad? Aquí los tenemos de nuevo, en forma de ese “retorno de lo reprimido” con sus ribetes más perversos. Lo cual representa —como ocurre siempre en estos casos, sin que hasta ahora hayan podido extraerse *todas* las consecuencias de ello— un desafío descomunal para lo que suele llamarse el “pensamiento crítico”, y mucho más para una intervención a escala mundial sobre *lo* político en sentido estricto; vale decir, sobre la recreación de una auténtica *ekklesia*, en la clásica acepción griega: una *asamblea* igualitaria y democrática de los humanos, donde la legitimidad y el consenso para un mundo mejor —incluido en él, si se quiere, la reconstrucción de una auténtica *fe* religiosa— obedezca a otra *lógica* de producción de lo social.

De tan soberbiamente “modernos”, hemos caído en nuestra propia trampa. Como diría Bataille en nuestro epígrafe, estamos fatigados, hambrientos de sueño y paz. Demasiado fatigados y demasiado hambrientos, quizá, para advertir, antes de que sea demasiado tarde, nuestra propia “crisis de la presencia”.