

**Celo de Dios**

**Sobre la lucha de los tres  
monoteísmos**

**Peter Sloterdijk**

**Siruela**



# Table of Contents

[Portadilla](#)

[Dedicatoria](#)

[Celo de Dios](#)

[1. Las premisas](#)

[2. Las posiciones](#)

[3. Los frentes](#)

[4. Las campañas](#)

[5. La matrix](#)

[6. Los fármacos](#)

[7. Las parábolas del anillo](#)

[8. Postcelo](#)

[Notas](#)

[Créditos](#)

Peter Sloterdijk

## Celo de Dios

Sobre la lucha de los tres monoteísmos

Traducción del alemán de  
Isidoro Reguera

El Árbol del Paraíso Ediciones Siruela

## Índice

[Cubierta](#)

[Portadilla](#)

[Dedicatoria](#)

[Celo de Dios](#)

[1. Las premisas](#)

[2. Las posiciones](#)

[3. Los frentes](#)

[4. Las campañas](#)

[5. La matrix](#)

[6. Los fármacos](#)

[7. Las parábolas del anillo](#)

[8. Postcelo](#)

[Notas](#)

[Créditos](#)

## Dedicatoria

Por varios motivos, este libro está dedicado a Bazon Brock: primero, porque él, por sus consideraciones en torno a un concepto normativo de civilización, constituye uno de los polos de referencia de las reflexiones que aquí aparecen; segundo, porque, aunque ya hace unos meses de ello, su 70 aniversario supuso realmente un estímulo cualitativo para esta empresa; y, por último, porque fue su iniciativa personal la que dio origen a este libro. El texto que sigue remite a una conferencia que me pidieron Bazon Brock y Yael Katz Ben Shalom con ocasión de la apertura de la Galería Artneuland, en Berlín, el 28 de noviembre de 2006: un centro que incluye entre sus actividades el desarrollo del diálogo a tres partes entre las religiones monoteístas en el medio de las artes, así como el fomento del diálogo secolar entre israelíes, árabes y europeos. Las reacciones discrepantes que entonces suscitó mi charla, esquemática y precipitada, me hicieron percibir en alguna medida las dificultades de la empresa. Esa experiencia es otro de los motivos de la exposición, algo más tranquila y completa, que aquí intento hacer de mis reflexiones.

Hay otra razón por la que quiero dedicar este escrito a Bazon Brock. En el verano de 2006, con ocasión del aniversario citado, por invitación de Chris Derkon y bajo el auspicio de Hubert Burda, tuve el honor de pronunciar en la Casa del Arte de Múnich una *laudatio* a Brock, artista, crítico de arte, teórico de la civilización, pedagogo provocador y *performance*-filósofo. En aquella ocasión intenté colocar el espejo delante de este hombre con el fin de caracterizarlo mediante relaciones de cercanía y contraste con cuatro figuras de la reciente historia del arte y de la cultura: Marcel Duchamp, Salvador Dalí, Joseph Beuys y Friedrich Nietzsche. Del último tomé el concepto de «honradez intelectual» para adscribirse de modo muy personal al homenajeado. En aquel contexto que invitaba a pensar en superlativos pude permitirme manifestar: «Querido Bazon Brock, tendrá que soportar que le diga que es usted el ser humano más honrado de nuestro tiempo». Entonces hice esa afirmación ante una audiencia que era a la vez un círculo de amigos. Quiero repetirla ante unos lectores que no son ni más ni menos que un público.



## **Celo de Dios**

## Las premisas

Al estudiar los escritos de autores filosóficos con grandes pretensiones de control sobre su propio discurso, uno se topa en ocasiones con párrafos que le causan sorpresa porque obviamente no surgen de la necesidad de la consideración en curso, sino que obedecen a un repentino impulso asociativo que rompe el desarrollo de un argumento. Así Hegel, en sus *Lecciones de estética*, en el apartado que trata de la pintura holandesa del siglo xvii, introdujo su famosa expresión «domingos de la vida», con la que se refiere a aquellos estados excepcionales de la existencia que las personas representadas gozan con un contenido sensitivo de forma ostensible. Está claro que en ese texto Hegel no habla como un dialéctico que sabe la mayor parte de lo que sabe sistemáticamente y que no sólo lo ha «pillado» en alguna parte. Habla ahí prescindiendo del aparato lógico, como un descendiente del protestantismo suabo que en la obscenidad relajada de la vida diaria holandesa encuentra un eco agradable de sus impresiones juveniles. Puede que esos desenfadados filisteos del húmedo norte sean cualquier cosa menos santos, pero con tanto alborozo no puede tratarse de seres humanos malos del todo; y, llegado el caso, hay que reconocerlo. Quien quisiera podría ver oculta en la formulación de Hegel la tesis de que por mucho amor a lo maravilloso que se tenga, la tarea del arte es en último término hacer justicia a la cotidianidad. ¿No sube el valor de la trivialidad dominguera en la medida en que nos hartamos del culto a las situaciones excepcionales: esas prolongaciones de lo maravilloso con los medios más extremos?

Como un ejemplo mucho más oscuro, a la vez que muchísimo más actual, de una digresión descontextualizadora en un autor por lo demás sobremanera controlado, incluso obsesivamente cuidadoso, cito unas líneas de una conferencia pronunciada en la primavera de 1993 en Riverside, California, por Jacques Derrida, que ese mismo año amplió hasta convertirla en un libro que publicó en París con el título *Spectres de Marx*<sup>1</sup>. Ahí, en un punto que entretanto se ha hecho famoso, Derrida, sobrevolando muy por encima el apretado contexto de sus reflexiones, casi de repente se deja llevar a la siguiente consideración:

La guerra por la «apropiación de Jerusalén» es hoy la guerra mundial. Tiene lugar en todas partes, es el mundo, es hoy la figura singular de su ser «out-of-joint».

Sólo se puede entender esta frase eruptiva acercando dos informaciones a su entorno. Por un lado, hay que saber que Derrida, en busca de un significado a ser posible



indeleble de Karl Marx para la era postcomunista, se aventuró en una meditación sobre el verso de Hamlet «*the world is out of joint*», que atraviesa como un *leitmotiv* sus más que largas exposiciones. Por otro, que polemiza con la tesis del «final de la historia» de Francis Fukuyama (lanzada por primera vez en 1989, desarrollada en 1992 en el libro *The End of History and the Last Man*), en la que (tal vez sin razón) cree reconocer una forma de evangelismo liberal-tecnocrático y una versión algo precipitada, quizá incluso irresponsable, de la retórica americana de la victoria final. Y de ahí surge todo un revuelo de ideas que culmina en el pasaje citado.

Hago preceder de esta manifestación del fallecido en el otoño de 2004 las consideraciones que siguen, no como *motto*, sino como señal de aviso que advierta de un punto de peligro del mundo de hoy, especialmente explosivo semántica y políticamente: ese Oriente Próximo, en el que tres escatologías mesiánicas, mutuamente enzarzadas entre sí por competencia, movilizan –si es que Derrida tiene razón– «directa o indirectamente, todas las fuerzas del mundo y todo “el orden mundial” para la guerra sin cuartel que libran»<sup>2</sup>. No estoy seguro de poder asumir sin matices esa tesis de una guerra de las escatologías, y no dejo de darme cuenta de que constituye más bien un ejemplo de pensamiento peligroso que de discusión filosófica consecuente, sea relajada o comprometida. Precisamente el autor cuya reputación va unida al proceder de la «deconstrucción», al desmontaje cuidadoso de hipérboles metafísicas y unilateralismos fomentadores de violencia, fue quien se permitió en este excursus una de las exageraciones más patéticas que se han escuchado de un filósofo en el pasado más reciente.

Es evidente, sin embargo, y ello nos lleva a nuestro tema, que directa o indirectamente Derrida habla en ese lugar de judaísmo, cristianismo e islam. Lo que intenta es identificar el grupo de las religiones monoteístas como «partidos en conflicto» histórica y universalmente entrelazados. Con esta idea anticipa la tesis, popular entretanto, de un *clash of monotheismus*, sin que se pueda decir que pretende confrontar entre sí los tres complejos religiosos en su totalidad dogmática y social. Él se refiere especialmente a sus contenidos misioneros, a los que también llama en ocasiones «potenciales universalistas», y con ello a lo que se podría llamar en cada uno de esos entramados su «material radiactivo», su masa maníaco-activista o mesiánico-expansionista. En lo que sigue tendremos que habérmolas sobre todo con esas peligrosas sustancias<sup>3</sup>.

Al colocar una cita así al comienzo quiero dejar claro que nada de lo que diga en lo que sigue puede ser anodino en ningún sentido, sea teológica, política o psicológica y religiosamente. Las siguientes consideraciones pueden compararse con una operación a corazón abierto; y a una operación así sólo se someterá quien tiene motivos para precaver el infarto de sus convicciones. Por ello me parece aconsejable ponerme de acuerdo con el lector antes del comienzo de la partida en un procedimiento de seguridad. Éste ha de consistir en un convenio que clarifique de qué aspectos de la religión y de la creencia religiosa se puede y se debe hablar con ayuda de distanciamientos científicamente fundados, y de cuáles es mejor no hacerlo. Propongo una especie de cláusula de blasfemia e invito al lector, a la lectora, a decidir, tras un tiempo de reflexión, si quiere seguir con la lectura. De acuerdo con este convenio habría que dejar abiertos una serie de fenómenos, adscritos tradicionalmente al ámbito de la trascendencia o de lo

sagrado, a nuevas descripciones no religiosas (que podrían resultar blasfemas, aunque ésa no sea la intención). Por el contrario, y debido a motivos materiales, formales y morales, no hay por qué tocar otros ámbitos de discurso sacro y sensibilidad religiosa.

Provisionalmente y sin objetivos sistemáticos someto a discusión siete aspectos del fenómeno trascendencia, de los que los cuatro primeros, como se verá pronto, son susceptibles de una traducción crítica a categorías profanas y funcionales sin que por ello el lado religioso corra el riesgo de perder más de lo que siempre se pierde en la adquisición de mejor saber. Distingo cuatro falsas interpretaciones del hecho trascendencia de otros dos aspectos, de los que no pretendo afirmar que estén completamente a salvo de malentendidos, es verdad, pero que por su carácter objetivamente misterioso se resisten a una simple reproducción en contextos naturales y sociales. De un séptimo aspecto, muy sensible, constataré que a causa de su indecidibilidad está más allá de la diferencia entre saber y creer, aunque, extrañamente, la mayoría de las veces sea la creencia la que saca provecho de este estado de cosas.

Comencemos con una tesis que Heiner Mühlmann ha formulado recientemente en un artículo sobre las culturas como unidades de aprendizaje, en forma de pregunta directa a la que sigue una lapidaria respuesta: «¿Cómo surge la trascendencia? Surge por desconocimiento de lo lento». El autor precisa: «Lento es un movimiento que dura más de una generación. Para observarlo hemos de recurrir a la colaboración de seres humanos que han vivido antes que nosotros, y de seres humanos que vivirán después»<sup>4</sup>. Dado que la cooperación con generaciones anteriores y posteriores en la historia de las culturas sólo se ha conseguido hasta ahora ocasionalmente o resultaba estructuralmente imposible y se limitó, en todo caso, a episodios precarios, es comprensible que en el tiempo pasado una gran parte de lo lento fuera evacuado a la trascendencia; eso quiere decir aquí: a la inobservabilidad. De modo que, sin que ninguna crítica hubiera tenido visos de éxito, ello se explicó como asunto de una planificación del más allá por medio de inteligencias transhumanas o divinas. Pero en el instante en que civilizaciones que han madurado técnica y científicamente inventan procedimientos efectivos de observación de lo lento, el concepto de planificación trascendente –llámese tal cosa creación, providencia, predestinación, historia de la salvación o algo parecido– pierde considerablemente en plausibilidad y deja su lugar a procederes inmanentes de interpretación de lo que es a largo plazo, bien con los medios de teorías biológicas o sistémico-sociales de la evolución, bien mediante modelos ondulatorios y teorías de la fractura, gracias a los cuales pueden describirse oscilaciones y mutaciones en el ámbito de la *longue durée*. Sólo a partir de entonces puede calibrarse en toda su amplitud lo precario y malogrado en la evolución sin que el forzado positivismo de la idea de creación obligue a mirar a otra parte. En medios ortodoxos, en los que la identificación con la edificante idea de una planificación trascendente es muy intensa todavía, se observan fuertes resistencias frente a aquellos medios intelectuales que llevan a la secularización de lo lento ultraterrenalizado; donde más claro aparece esto es entre los creacionistas de Estados Unidos, a los que, como es sabido, se les ocurren muchas cosas para inmunizar su doctrina de una creación súbita e intencional frente a las nuevas ciencias del lento devenir autoorganizador<sup>5</sup>.

El segundo paso consiste en la siguiente constatación: la trascendencia surge también

del desconocimiento de lo tremendo<sup>\*</sup>. Para la aclaración de este estado de cosas hay que recurrir de nuevo a un concepto introducido por Heiner Mühlmann en las ciencias de la cultura; me refiero a la conexión entre el análisis del estrés y la teoría de la formación pautada del ritual y del símbolo tal como la desarrolla su escrito programático, que marcó época, *La naturaleza de las culturas*. Con ella –y estímulos de Bazon Brock– se introdujo en el debate un paradigma radicalmente nuevo de conexión entre ciencia de la cultura y teoría de la evolución<sup>6</sup>. La fenomenología de la gran reacción de estrés del *homo sapiens* y de sus procesamientos culturales hace comprensible por qué lo vivido en esa situación le parece ser de naturaleza trascendente al sujeto del estrés. La vehemencia de los procesos del propio cuerpo, en principio biológicamente determinados aunque la mayoría de las veces sobremodelados simbólicamente, puede alcanzar en ciertos casos tal medida que lo vivido se adscriba fatalmente a fuerzas externas.

El mejor ejemplo de ello en nuestro ámbito tradicional es la cólera de Aquiles, cantada por Homero, que los medios guerreros de la vieja Europa evocaron durante milenios como la fuente de su profesión, tan noble como fiera. Sin duda la cólera heroica está en la misma onda que las manifestaciones que testimonian numerosas culturas sobre el delirio del combate, comparable a los éxtasis proféticos. Desde el punto de vista fisiológico, en los episodios de furor heroico se puede apreciar el resultado de una identificación del combatiente con las energías estimulantes que le desbordan. Pertenece al espectro de los entusiasmos *berserker*, entre los que se cuenta tanto el conocido síndrome de locura homicida de los pueblos malayos (retomado con avidez por la cultura de masas occidental e instrumentalizado popular y psicológicamente desde dentro como ejemplo de desenfreno) como el arrebató extático de los guerreros védicos o el ardor combativo de los héroes germánicos, acrecentado hasta el placer del hundimiento total. Prácticamente en todos estos casos, desde el punto de vista de quien lo siente, el furor adopta cuasinecesariamente la forma de una obsesión insuflada desde arriba, en la que la energía combativa absorbe totalmente al agente y hace que la lucha le parezca una misión. Como una forma originaria de la vivencia endógena de revelación, el furor constituye, por decirlo así, la religión natural de los excitados. Mientras prevalezca el desconocimiento trascendente de lo tremendo es imposible darse cuenta de que lo que se experimenta como una inspiración de fuerza proviene de una prestación del propio organismo psicosemánticamente comodelada; cosa que podría valer igualmente para una parte considerable de los arrebatos proféticos.

Por otra parte, la gran reacción de estrés no sólo se manifiesta de manera explosiva sino también implósiva. Un ejemplo de ello lo ofreció hace algunos años algo que se produjo con ocasión de una corrida de toros en una de las plazas más importantes de Madrid. El matador había fallado tres veces seguidas el golpe de muerte a la embestida del toro; acto seguido cayó en una especie de estupor ausente, una situación en la que el furioso toro le hubiera aplastado o matado si los colegas del aturdido torero no lo hubieran sacado del ruedo. Como mejor puede esclarecerse la escena es reconociendo cómo en ella la reacción de estrés se transforma en un éxtasis de rechazo de sí. En ese momento la vergüenza se manifestó al torero (al matador, «el que mata») como una fuerza del más allá. Aunque, por tanto, el lado fisiológico del caso puede que no tenga demasiado misterio, su aspecto espiritual no puede precisarse con toda exactitud. De

cualquier modo, conjeturar es libre; y, si se establece la conexión con la esfera religiosa, ese caso recordaría en qué medida también es competencia del Dios que juzga sobre los humanos el dominio de la perdición. Quien quiere que la tierra le trague no sólo siente la desventaja de ser visible, comprende también inmediatamente qué significa que el nombre de uno se borre del libro de los vivos. De todos modos está claro que la conexión entre culpa, vergüenza y estrés, sin la que no puede imaginarse la rabia contra sí mismos de ciertos sujetos religiosos, tiene sus raíces en mecanismos endógenos susceptibles de exploración psicobiológica. Gran parte de lo que Rudolf Otto llamó *mysterium tremendum* en su conocido libro *Lo santo*<sup>7</sup> pertenecería *de iure*, por tanto, al ámbito de la teoría del estrés. Prescindiendo de ciertos méritos en torno a la clarificación del campo objetivo, hay que achacar al estudio de Otto, en general, un serio desconocimiento precisamente de lo tremendo. En el aspecto, muy citado desde Otto, del temor y temblor de las religiones se manifiesta el hecho, relevante desde el punto de vista de la neurosemántica, de que en el núcleo ritual de todas las religiones que alcanzaron éxitos duraderos con sus mensajes aparecen experiencias-límite producidas artificialmente. Es una paradoja, pero justamente las religiones monoteístas del Libro, a las que parece que amenaza la palidez de la letra, son las que mejor se las han arreglado para buscar su anclaje en eficaces ritualizaciones de la más extrema excitación. Sólo de esa manera han conseguido grabarse en la memoria básica de los creyentes.

Una tercera forma de trascendencia, susceptible de esclarecimiento, surge del desconocimiento de lo que llamo la «inaccesibilidad del otro». Explico brevemente lo que quiero decir mediante un ejemplo de la literatura clásica de la Modernidad. Hacia el final de la segunda parte de su tetralogía *José y sus hermanos* (1934), Thomas Mann cuenta cómo Jacob, tras recibir la noticia de la supuesta muerte de su hijo preferido, José, se sumió en un exagerado ritual de duelo: como más tarde hiciera Job, se sentó sobre un montón de basura en el patio de su casa y durante inacabables días y semanas inundó a Dios de quejas, reproches y protestas contra el destino. Una vez atenuado el primer dolor, Jacob se dio cuenta de la impertinencia de su comportamiento; y comenzó a considerar una gran suerte que Dios no reaccionara inmediatamente, como un compañero de vida que se siente agraviado, a todo lo que manifestó en estado de arrebato, sino que permaneciera distante en su inaccesibilidad; Thomas Mann habla de la «mezquina insolencia» provocadora de Jacob, que, por fortuna, Dios ignoró «con silenciosa paciencia». Está claro que aquí, como en cualquier otra parte, la no reacción de Dios, tan aireada por algunos teólogos, debería interpretarse por de pronto de un modo más plausible. Se trata, en primer lugar, de un simple caso de inaccesibilidad, nada más, y tendrían que cumplirse una serie de difíciles condiciones antes de poder llegar a la conclusión de que quien no reacciona es precisamente por eso un en-frente superior, sí, trascendente. Si alguien contara la biografía propia a un sordomudo no debería concluir de su silencio que prefiere mantener para sí su comentario. La trascendencia surge en tales situaciones de una sobreinterpretación de la falta de resonancia. Se produce debido a la circunstancia de que algunos otros, en principio y la mayoría de las veces, son inaccesibles para nosotros y permanecen, por tanto, independientes de nosotros. Por este

motivo quedan fuera de las ficciones de simetría que determinan nuestras ideas normales de respuesta, comprensión, represalia y cosas así. Este descubrimiento puede llevar a la configuración de relaciones razonables entre seres humanos, caracterizadas por la higiene de la distancia correcta. Ante la independencia del otro, fracasa la obsesiva búsqueda de compañero; pero este fracaso significa un gran paso en el camino hacia una libertad capaz de relación. Por eso el sentimiento adecuado al encuentro con una inteligencia que permanece libre también en la cooperación es el agradecimiento por su independencia. Aunque ésta sea, pues, una concepción de trascendencia marcada por el desconocimiento, en tanto significa lo otro por antonomasia habría que honrar a «Dios» como un concepto moralmente fructífero que pone de acuerdo a los seres humanos en el trato con un en-frente inmanipulable.

Finalmente, hay que atribuir el origen de una parte importante de trascendencia, inmanentemente traducible, al desconocimiento de las funciones de inmunidad. Los sistemas de inmunidad constituyen materializaciones de expectativas de daño. A nivel biológico se manifiestan en la capacidad de formar cuerpos defensivos; a nivel jurídico, en forma de procedimientos de compensación de la injusticia y la agresión; a nivel mágico, en forma de hechizos defensivos; a nivel religioso, en forma de rituales superadores del caos; estos últimos muestran a los seres humanos cómo seguir cuando según consideración humana ya no hay camino. Contempladas desde el punto de vista sistemático y a través del prisma de enajenaciones funcionales, hay que definir las religiones como instituciones psicosemánticas de doble foco. Por un lado están especializadas en el tratamiento de trastornos de integridad y desde esta perspectiva se dedican a objetivos psicosocioterapéuticos varios. Por otro, sirven de canalización y codificación de la capacidad humana de exceso, una función que desde el romanticismo europeo se transfiere en gran medida al arte.

En el centro del círculo funcional citado en primer lugar está dar sentido al sufrimiento, muerte, desorden y azar. Esta empresa, que vincula el consuelo de los individuos con la estabilización ritual de los grupos, se paga a menudo con un efecto secundario imprevisible: la función edificante de las religiones va unida ineludiblemente a actos de habla ritualizados y está vinculada, por tanto, con el nivel de la generalización simbólica. Lo que ha de actuar como remedio ha de presentarse a la vez como imagen de un mundo simbólicamente estructurada, es decir como conjunto de verdades con pretensiones de validez práctica y teórica. Ahí está el punto de partida para una inversión categorial de consecuencias virtualmente explosivas. Se asemeja a la tentación de hacer de un fármaco una divinidad. Dado que por lo general coexisten diversos sistemas de inmunidad simbólicamente estabilizados que ponen en circulación sus generalizaciones de forma simultánea, no puede excluirse que se cuestionen unos a otros, incluso que se nieguen parcial o totalmente, dependiendo de la intensidad de sus ambiciones de generalización. En caso de colisiones entre tales sistemas, a la tarea de infundir ideas edificantes, o, dicho con mayor generalidad, de encuadrar la vida en marcos de orden, se superpone la necesidad de llevar razón. Para valorar adecuadamente conflictos de este tipo habría que imaginarse, por ejemplo, que pacientes que toman Prozac y consumidores de Valium se

acusaran mutuamente de herejes y se amenazaran con daños nefastos para la salud física en caso de que el otro no se pasase al medicamento propio. He elegido el nombre de sedantes que, como es sabido, no siempre producen el efecto deseado y en lugar de ello desencadenan accesos maníacos. Lo que desde san Pablo se llama «fe» conlleva desde antiguo un riesgo semejante. Los efectos psicosemánticos gratos de la convicción religiosa, la estabilización anímica y la integración social de los creyentes, van unidos a efectos de riesgo estrechamente análogos a la reacción maníaca (ya mucho antes, por lo demás, de la aparición de las religiones monoteístas). Por ello no puede tomarse a la ligera el hecho bien atestiguado de que la formulación de los monoteísmos expansivos se produce en circunstancias de excitación maníaco-apocalíptica de sus fundadores. El desconocimiento de la función de inmunidad afecta inmediatamente a la comprensión de la verdad. Mientras que el talante pragmático se conforma con la tesis según la cual es verdadero lo que ayuda, la actitud celosa o suspicaz insiste en el axioma de que a la verdad sólo pertenece lo que puede reclamar sumisión general. El peligro proviene aquí de esa tendencia suspicaz a una malentendida reivindicación teórica de validez.

Por supuesto que los argumentos expuestos hasta ahora están en la tradición de *The Natural History of Religion*, del año 1757, de David Hume, aunque ya no reducen simplemente, como la primera Ilustración, las ideas religiosas a «esperanzas y temores» primitivos. Es verdad que en su configuración, tanto antes como ahora, juegan un papel importante las ilusiones y la prevención de riesgos, pero esto no explica el fenómeno religioso en su totalidad. La crítica renovada de la religión conecta con las concepciones de la teoría general de la cultura, que pregunta por las condiciones bajo las cuales unos programas culturales alcanzan en una población dada coherencia horizontal, capacidad vertical de transmisión e interiorización personal. Debido a su compleja óptica, el nuevo planteamiento permite también análisis muy detallados de la historia natural y social de los sofismas. De modo diferente al clasicismo ilustrado, las nuevas descripciones de hechos religiosos, esbozadas aquí, no explican ciertas manifestaciones de la fe por la naturaleza precaria del ser humano; más bien ven en ellas fenómenos de sobreabundancia por cuya causa los seres humanos están expuestos crónicamente a un exceso de energías elevadoras y coligantes. La «historia natural de la religión» actualizada recurre a una antropología de la sobrereacción, que permite iluminar la evolución del *homo sapiens* con una teoría de los suntuosos excedentes de impulsos en grupos insulados<sup>8</sup>. A ellos hay que añadir los excedentes de conciencia que hacen excesiva y enigmática la existencia humana. Bajo los conceptos de sobreabundancia y sobrereacción no hay que ver sólo el lado energético de los fenómenos religiosos; esos conceptos también arrojan luz sobre los mismos contenidos de fe, ya que las teopoesías se fundan sin excepción en los universales de la exageración.

De paso menciono un quinto aspecto de trascendencia, para el que, a mi parecer, no pueden traerse a colación descripciones de repuesto funcionalistas y naturalistas de tipo imperioso. Algunos autores filosóficos y religiosos han articulado la idea de que a la inteligencia humana pertenece la capacidad de imaginarse a su vez una inteligencia que le supera. Este empuje hacia arriba, aunque a menudo sólo consumado *pro forma*, lleva la inteligencia más allá de su nivel actual. Le testifica que se entiende correctamente a sí misma cuando se ve involucrada en una tensión vertical. En ella se produce su



crecimiento, suponiendo que se decida por el riesgo del aprendizaje. La inteligencia vive siempre en su interno más-o-menos, y orientarse al polo superior de sí misma es un gesto por el que reconoce su peculiar transcendencia. La diversidad de estos gestos en las religiones monoteístas (típicamente expresado como exigencia del estudio de las Escrituras Sagradas), así como en la filosofía clásica (que considera sinónimos sufrimiento y aprendizaje), no tiene por qué seguir ocupándolos en el contexto actual: sigue viviendo en el mundo de los libros como piedad amante de la lectura.

Rozamos otro aspecto irreductible del comportamiento religioso cuando tomamos en consideración las respuestas de los seres humanos a la provocación que para el pensar significa la muerte irremediable. Es sobre todo el aspecto topológico de la cuestión de la muerte el que abre, en un sentido suyo estrictamente peculiar, una perspectiva de transcendencia. Los mortales –por utilizar el título que los griegos daban a los seres humanos– están desde siempre bajo la presión de hacerse imágenes del lugar al que se han «ido» los muertos y al que también ellos se «trasladarán» *post mortem*. Como se percibe sobre todo en las muy detalladas descripciones de lugares del más allá de naturaleza paradisíaca o infernal, no puede negarse que en este tema la imaginación es muy florida, pero el problema apuntado va mucho más lejos de la observación diagnóstica de fantasías proyectivas. Entre la comprensión del espacio y del lugar de los vivos y sus imaginaciones sobre «lugares» de ultratumba no puede establecerse ninguna continuidad simple. Por eso el lugar de los muertos permanece trascendente en un sentido de la palabra necesitado de aclaración. Tal lugar constituye una magnitud heterotópica, podríamos decir, si con ello se entiende que los muertos «permanecen» en una otra-parte que se sustrae a la alternativa de en-alguna o enninguna. Para esa otra-parte localmente extraña la tradición ofrece muy diversas codificaciones, que van desde el enunciado «con Dios» hasta «en el nirvana» o «en la memoria de los seres queridos». Puede que estas caracterizaciones sean plásticas, ambiguas y poco nítidas, pero con su obstinación hacen frente a apresuradas reducciones a un trivial en-ninguna-parte.

Quiero referirme, por último, a un séptimo significado de transcendencia del que tampoco es fácil desembarazarse en favor de una simple explicación naturalista. Va acompañado de la idea de que una instancia ultraterrena, llamada usualmente Dios, en momentos especiales, por amor, compasión o enfado se vuelve hacia seres humanos concretos y los elige como receptores de mensajes que según ciertos criterios fehacientes se interpretan como revelaciones. No es éste el momento de discutir sobre las implicaciones del concepto de «revelación»<sup>9</sup>. La expresión sólo adquiere sentido en el marco de un modo de pensar repleto de presupuestos, que en otro lugar llamo metafísica del remitente fuerte<sup>10</sup>. Transcendencia significa en ese contexto el de-dónde de un mensaje de vital importancia para los seres humanos. La idea de revelación implica la idea, bastante dramática, según la cual un señor dispuesto de buen grado a la comunicación mediante dictados, que son regalos, o mediante regalos, que son dictados, y a través de medios elegidos –profetas, legisladores y superhombres santos–, se dirige a un grupo de receptores con el fin de inducirlos a aceptar su mensaje. En una primera lectura, «revelación» significa, pues, un mensaje «de más allá» que obliga a los

destinatarios a una sumisión agradecida.

Visto desde esta perspectiva, el concepto de revelación pertenece inequívocamente al mundo del *homo hierarchicus*. Pone la relación feudal entre señor y vasallo en analogía con la relación cognoscitiva entre objeto y sujeto, con el acento claro en el primado del señor y del objeto. Teniendo en cuenta el valor extremo de la pasividad del vasallo, la recepción de una revelación se parece a ese modelo. Subraya el caso en el que escuchar y obedecer coinciden. En otros contextos se hablaría de una propuesta a la que no se puede decir que no. Se entiende de inmediato cómo ese modelo, tanto desde un punto de vista teórico-cognoscitivo como social, pierde su plausibilidad en culturas caracterizadas por ausencia de vasallaje. La idea de que pudiera haber sujetos puramente receptores resulta insostenible tanto lógica como empíricamente. El sujeto no podría replicar al ángel del objeto: «Súcédame lo que has dicho»; al contrario, sabe que «el marco propio de sus posibilidades» imprime su huella en todos los objetos de su experiencia. Por éste y otros motivos hace crisis la idea de una revelación en forma de dictado y pasivamente aceptable. Sea lo que sea lo que se da a conocer a sujetos y quién sea el que lo hace, nada de ello puede ya pensarse sin la contribución del receptor. Quede abierta la cuestión de si esto significa ya un primado del lado receptivo, como afirman algunos constructivistas.

Por el «giro hacia el sujeto», la revelación no sólo pierde pasividad, sino que también se desprende cada vez más de los estrechos contextos religiosos: ya no hay que fijarla exclusivamente a un comunicado exclusivo de un expedidor trascendente, tal como se presenta en un escrito sagrado; sucede permanentemente y por doquier; en un sentido, en virtud de la apertura del mundo que se «despeja» a sí mismo; en otro, debido a la obligada puesta al descubierto de lo hasta ahora velado, a la que apremia la ilustración y la investigación organizada. El ejercicio de la ciencia y de la creación artística entre los modernos evidencian de manera inequívoca el fin de la era de las revelaciones simplemente recibidas. Con la cultura activista de la racionalidad ha surgido una fuerte contraposición a la pasividad antigua y medieval, antítesis que espera ser comprendida por los defensores del viejo concepto de «revelación». Los devotos de viejo cuño se enfrentan a la tarea de entender cuánto han sobrestimado la revelación religiosa como llave de acceso a la esencia de las cosas y cuánto han infravalorado el esclarecimiento del mundo mediante una vida, ciencia y arte en vela. Esto coloca a la teología en la obligación de aprender ya que no puede dejar que se rompa la conexión con el saber del mundo del otro lado. Sin una cierta convergencia de los contenidos de revelación religiosa y de clarificación no religiosa del mundo, el pensar de los creyentes se iría a pique convertido en arbitrariedad irracional. Esto afecta a la idea de la «fe» en tanto que, a causa de la modernización creciente, el momento activo gana terreno frente al pasivo también en relación con ella; hasta que llega a estar claro hasta qué punto la «voluntad de fe» afianza su primado frente a la fe regalada<sup>11</sup>.

No es el momento de seguir desarrollando aquí la advertencia de que por la entrada de motivos activistas en la religión se suscite el fenómeno de la reforma, e igual sucede con la observación de que la figura de la historia del espíritu llamada «contrarreforma» siempre está en juego cuando se intenta volver a imponer la pasividad. En este sentido, habría que achacar buena parte de la cultura de masas actual, sobre todo su lado



horrendo, a una contrarreforma no declarada: ella es la que ha preparado el terreno al muy citado «retorno de la religión». En todos los proyectos que restauran la pasividad, la voluntad de fe se comporta como una pretensión de avasallamiento. En este contexto habría que comentar la bella sentencia de Martin Mosebach, según la cual creemos con las rodillas «o no creemos en absoluto»<sup>12</sup>, sentencia que es sintomática de una búsqueda de sostén en lo absoluto; una búsqueda decidida a encontrarlo. Si fuese realmente así, las rodillas serían los órganos propiamente católicos y los corazones levantados habrían de conformarse con un segundo rango.

Resumiendo, quiero dejar constancia de que el estudio de tales fenómenos ya no sólo pertenecerá en el futuro al casillero de la ciencia de la religión. Más bien es la ciencia general de la cultura la que con el tiempo ha de ampliar su competencia al campo religioso. Habría que declarar no un año de las ciencias del espíritu sino un siglo de las ciencias de la cultura, cuya misión espiritual habrá de esclarecerse en cuanto aprenda a transformar los tesoros del saber transcultural en capitales vivos, invertibles en todas las culturas existentes. Como ciencia de la coexistencia, la ciencia de la cultura sería la auténtica moderadora de la ecúmene global. Es ella la que ha de mostrar por qué sólo queda abierto ya el camino civilizatorio.

## Las posiciones

Tras finalizar con estas cautelas quiero volverme hacia el triple grupo de las religiones monoteístas cuya guerra y cuyo diálogo constituyen el objeto de estas reflexiones. Comienzo con una consideración genética que ha de mostrar cómo las religiones citadas han surgido sucesivamente una de otra o, digamos, de fuentes más antiguas en cada caso: algo comparable a una explosión en tres fases (o a una secuencia de asunciones hostiles). No necesita explicación particular el hecho de que en un bosquejo rápido como éste sólo es posible hacer observaciones elementales y fuertemente esquematizadas, y, dado que aquí no se trata de historia de la religión sino de la presentación de «partidos de conflicto», puedo lícitamente conformarme con enunciados que queden en lo típico. Tampoco la historia de los textos sagrados está en el punto de mira de mi empresa, por lo que no haremos aquí el intento, ni siquiera propedéutico, de exponer el desarrollo del cristianismo y del islam como la novela de aventuras de una falsa lectura, como reconocen críticos literarios en el trato de los dos últimos monoteísmos con los libros sagrados de los predecesores<sup>13</sup>. Innecesario poner de relieve que las consideraciones que siguen desde el punto de vista de la fe han de parecer groseramente injustas en muchos puntos, en tanto que para la fe es injusto la mayor parte de lo que se dice sobre ella sin estar revisado por ella. Es difícil evitar por cada uno de los tres lados un movimiento negativo de cabeza, más o menos agresivo, como comentario de lector a las explicaciones que siguen. Considérese, si es posible, que el tema como tal incita a la unilateralidad, puesto que exige colocar en primer plano no los contenidos de las doctrinas monoteístas, que exigen respeto, sino sus potenciales generadores de competencia y conflicto.

La propuesta de candidatos en el campo de las tesis monoteístas comienza, lógicamente, con la determinación de posiciones del judaísmo. En un inspirado capítulo de *José y sus hermanos*, titulado «Cómo Abraham descubrió a Dios», Thomas Mann expresa quintaesencialmente de qué debió de tratarse allí. En la escena originaria de la tradición abrahámica, literariamente reconstruida, observamos la pelea del primer padre de los monoteísmos con la cuestión de a quién ha de servir el ser humano: «...y su extraña respuesta fue: “Sólo al Supremo.”»<sup>14</sup>. En esforzada meditación, Abraham se convence de que, por muy admirablemente diversas que sean sus producciones, la madreTierra no puede representar lo primero y supremo, dado que, obviamente, depende de la lluvia del cielo. Remitido al cielo por esta consideración, Abraham, tras un lapso de tiempo, llega a la conclusión de que, a pesar de sus eminentes órbitas astrales y de todos los atemorizantes fenómenos meteorológicos, tampoco el cielo puede encarnar lo buscado, ya que tales hechos cambian constantemente y se niegan unos a otros: la Luna,

por ejemplo, se oculta cuando la estrella de la mañana aparece. «No, tampoco ellos son mis venerables dioses». Finalmente, por puro «apremio hacia lo supremo»<sup>15</sup>, Abraham llega al concepto de un Dios sumamente elevado, imponente y ultraterreno, que impera sobre los astros y se muestra, con ello, como el absoluto Primero, Poderoso y Uno. Desde ese momento, él, Abraham, que gracias a sus indagaciones se había convertido en cierto modo en «padre de Dios»<sup>16</sup>, supo a quién era de ley que rezara en el futuro: «Siempre fue Él, y sólo Él, el Altísimo, el único que podía ser con justicia el Dios de los seres humanos, y no resultó vano para el grito de necesidad y el canto de alabanza del ser humano»<sup>17</sup>.

En esa regresión poética a la fuente psicodinámica de la creencia en un solo Dios en el caso del patriarca de los judíos, Thomas Mann, muy acertadamente, pone el acento en una excitación que se ha llamado afecto sumoteístico. Mucho antes de cualquier teología teórica, ese afecto proporciona la matriz del auténtico sentir monoteísta. Crea la resonancia entre un Dios, que se toma en serio su dominio sobre el mundo, y un ser humano, que hace lo mismo con su deseo de pertenecer a un soberano así. Thomas Mann no oculta que este tipo de búsqueda de Dios es inseparable del afán de humana importancia: no hay, pues, monoteísmo sin un cierto fanfarroneo. «Para ganarse consideración e importancia, cualquiera que fuera, ante Dios y los seres humanos, fue necesario tomar las cosas –o al menos una cosa– en serio. El patriarca se había tomado absolutamente en serio la pregunta de a quién había de servir el ser humano...»<sup>18</sup>

Extrañamente, la sobreelevación abrahámica de Dios (como muestra su retrato en los libros de los yahvistas) en principio no lleva todavía a apartarlo a ámbitos completamente sobrehumanos. Es verdad que se le describe como un Dios en las alturas, pero no se deja de dudar de su adherencia al suelo. Conserva todas las propiedades de un ser humano al que nada demasiado humano le es extraño, comenzando con la irritabilidad colérica que manifiesta en el trato con los suyos, hasta el tono imprevisiblemente explosivo que caracteriza el estilo de sus primeros comunicados. Su ironía despótica y su continuo vaivén entre presencia y ausencia le proporcionan mayor semejanza con un padre imposible que con un principio de equidad celeste. Un Dios a quien le gustan los jardines y se explaya en su frescor vespertino, que libra sangrientas batallas y somete a sus creyentes a pruebas de sumisión de tintes sádicos, puede ser todo lo que se quiera, pero no un espíritu desencarnado, por no hablar ya de un *neutrum* extramundano. Su vida afectiva oscila entre la jovialidad y el tumulto, y nada resulta más absurdo que suponer que su propósito es amar al género humano en su conjunto. Si alguna vez ha habido una figura de la que se pudiera decir que ha sido totalmente Dios y totalmente hombre, éste es Yahvé según se le presenta en el texto J. De él ha hecho notar, con razón, Harold Bloom que representa la forma de carácter más indomable de la historia de la religión, como en cierto modo el rey Lear bajo los dirigentes del cielo. Que precisamente un visionario carismático como Jesús haya sido su «hijo querido», incluso esencialmente igual a él, como establecieron los teólogos en Nicea, es teopsicológicamente impensable<sup>19</sup>. Con un dechado así de arbitrariedad nadie puede ser *homoousios*, y menos, en absoluto, un «hijo» con los perfiles de Jesús. Lo que los teólogos cristianos llamaron «Dios Padre» fue un invento tardío con fines político-trinitarios. En aquel momento había que introducir un padre benévolo, que pudiera adecuarse más o menos al

sorprendente hijo. Naturalmente, la interpretación cristiana de Dios muy poco tenía que ver con el Yahvé de los escritos judíos.

Al comienzo de la cadena de reacción monoteísta, encontramos una especie de contrato entre una psique seriamente grande y un Dios seriamente grande. En este contexto no es necesario hablar del resto de las cualidades de Dios, de su natural colérico, de su ironía y su gusto por hipérboles tonantes. Esta alianza funda una intensa relación productora de símbolos, sin la cual sería inimaginable una gran parte de lo que desde el siglo xix se llama las «grandes culturas» (según Karl Jaspers, «culturas de la época axial»). Uno de los secretos de la alianza sumoteísta consiste, ciertamente, en el contento de los creyentes por conseguir, mediante sumisión ante el Supremo, una cuota, por modesta que sea, de su soberanía. De ahí el marcado interés de sumisión que se observa en los partisanos de la estricta idea de Dios. Nadie puede asumir el concepto de un Dios así sin caer en el delirio del deseo de servidumbre y de que se note su presencia. Muy a menudo, los decididos siervos del Uno se sienten arrebatados de orgullo por su humildad. Si los creyentes florecen en el fervor de sus roles es también por el efecto de que los fantasmas de la desorientación existencial por nada son proscritos tan efectivamente como por la colaboración en una empresa sacra, que crea puestos de servicio y promete ascensos. En este sentido, hay que entender el sistema «Dios» como el patrono más importante en la región creyente; y entonces el ateísmo significa, en primer lugar, una forma de destrucción de puestos de trabajo, que, comprensiblemente, es impugnada encarnizadamente por los afectados.

La *liaison* entre seriedad y grandeza corresponde a la presión creciente bajo la que cae el sentir religioso en cuanto se elevan las pretensiones a los predicados divinos. Y aumentan de forma evolutiva e ineludible cuando, como sucede en el Oriente Próximo del segundo y primer milenio antes de la época de transición cristiana, una mayoría de religiones ambiciosas comienzan a friccionar entre sí; hasta que la fase de las cortesías diplomáticas acaba y se plantea inevitablemente la cuestión de la prioridad última y de la posición suprema absoluta. Bajo estas condiciones, las relaciones entre psique y mundo adquieren una nueva dinámica. El escenario ampliado de mundo y Dios exige de las almas capacidad comprensiva en ascenso; a la inversa, las crecidas pretensiones de importancia de las almas reclaman de Dios y del mundo papeles cada vez más interesantes en los dramas generales. Los celosos monoteístas de todos los tiempos ponen de manifiesto con su existencia entera ese desarrollo: si por ellos fuera, su ardor servil significaría no sólo su contribución privada a la gloria de Dios, sino que sería el celo de Dios mismo\*, que interviene en el mundo a través de ellos. Bien entendido, ese celo es un aspecto del arrepentimiento de Dios por haber creado el mundo. En su forma más suave da fe de su buena voluntad de salvar, en lo que se pueda, la creación, que ha perdido el rumbo.

Así pues, la elección religiosa de Abraham está determinada *thymóticamente* en medida suma; eso, en caso de que sea legítimo poner en juego en la interpretación de los teodramas próximo-orientales el *thymós*, el concepto griego para el centro emocional de los impulsos, con tintes de ambición y orgullo, de la psique<sup>20</sup>. En tanto que Abraham

reclama que su Dios es por antonomasia el *Supremo*, el *Altísimo*, alto hasta el supramundo, excluye, para gran beneficio de su autoconciencia, toda alianza menor en su búsqueda de un socio y señor soberano. El precio de esa alianza singular se llama monolatría: adoración a un solo Dios, destacado entre un caudal de competidores, cuya existencia y eficacia no puede negarse por de pronto. Friedrich Max Müller (1823-1900), el gran investigador del lenguaje y de la religión, influido por Schelling, al que aún hoy le debe mucho la indología, propuso para esta postura dedicada al culto del Uno y Único el término «henoteísmo», identificándolo como el escalón evolutivo previo del monoteísmo. En la medida en que ese Uno, como el único-importante-para-nosotros, obtiene la preeminencia, los demás dioses retroceden necesariamente en el escalafón. Con el tiempo, no valen más que como meras potencias descolgadas, en el mejor de los casos como solícitos funcionarios del cielo, pero más a menudo como parásitos rebeldes, puntos de partida de las doctrinas de los genios y demonios, cuyo florecimiento había de ser más tarde tan típico de las doctrinas consolidadas del Dios Uno. Por eso se entiende por qué no puede haber monoteísmo alguno sin un ranking de celos. Puesto que a la figura del Uno y Único sólo pudo garantizársele prioridad posponiendo a otros candidatos, el control de los postergados queda como una tarea crónica a resolver. Ya en la matriz monoteísta originaria se muestran los contornos de los campos que serán ocupados más tarde por los adversarios de turno del Uno. La nueva contraposición permite pronto reconocer su tendencia polémica: el verdadero Uno ultramundano contra los falsos muchos intramundanos.

Lo que desde el punto de vista teórico caracteriza la embarazosa osadía del monoteísmo –su decisión previa de representar la trascendencia como persona–, desde el práctico constituye su mayor ventaja, a saber: que todo creyente potencial o actual puede recurrir a una plétora de intuiciones que hagan comprensible el trato de Dios con el mundo. Si Dios es persona, puede, como tal, crear, destruir, amar, odiar, permitir, prohibir, premiar, castigar; y en todo ello: observar<sup>21</sup>. Mientras se trataba sólo de dioses de la casa y de la familia, la plausibilidad de tales características personales era fácil de asumir, pero para equipar con ellas a un Dios universal había ya que gestionar la analogía con los grandes reyes. Mas sin esfuerzo contraintuitivo no podía conseguirse nada en ese campo. En cualquier caso está claro que al monoteísmo originario sólo por la sumisión de lo personal le podía salir bien su ambiciosa maniobra: erigir lo desmedidamente improbable como lo más cierto para la fe.

En la formación\* del monoteísmo judío confluyen dos complicaciones psicopolíticas de cierto alcance. Por un lado, se ha manifestado la sospecha de que se remonta a una exportación de ideas que habrían traído los judíos en su semimítica huida de Egipto bajo la dirección de Moisés; una sospecha que Sigmund Freud desarrolló hasta la atrevida hipótesis de que, como permite suponer su nombre, Moisés mismo era un egipcio, probablemente de familia noble, que habría proseguido entre los judíos el gran experimento político-religioso de la época de Amarna, el monoteísmo solar de Akenatón. Según ello, los judíos de la época postmosaica, a pesar de su autocomprensión antiegiptia, habrían conformado en realidad un colectivo heteroeipcio<sup>22</sup>, con el que se

representó íntegramente, primero de forma semiconsciente y luego inconsciente, un capítulo de alta teología experimental con todas sus consecuencias; consecuencias de las que el genocidio interno de los adoradores del becerro, llevado a cabo al pie del Sinaí por el partido de los fieles a Moisés (en caso de que este incidente no sea más que una invención edificante-intimidatoria), puede que diera un ejemplo, aunque extremo, no del todo intrascendente.

En las palabras de Moisés: «Que cada uno mate él mismo al hermano, amigo y prójimo» (Éxodo 32, 27) se escucha por primera vez el lema de aquel celo por lo Uno y el Uno, por cuya causa hay que leer en amplios tramos (a saber, en sus redacciones cristiana e islámica) la historia del monoteísmo como un informe sobre desaprensiones sagradas. En el monte Sinaí se inventa un tipo moralmente nuevo de matanza, que ya no sirve para la supervivencia de una etnia, sino para el triunfo de un principio. Cuando Dios se convierte en idea... a esa innovación va unido un cambio de figura de la víctima, que lleva del sacrificio de una ofrenda al exterminio de un contrario. A la vista de tales sucesos sólo puede hablarse de la constitución de Israel como una «comunidad libre de creencias» si se pasa por alto la fracción eliminada<sup>23</sup>. Qué son capaces de dar de sí en situación de estrés «comunidades de creencias» es algo que delata, entre otras cosas, el sistema de denuncia establecido a partir de 1793 por los jacobinos, que invitaba a los franceses virtuosos a denunciar ante los órganos de la justicia revolucionaria, por las más insignificantes observaciones críticas, no sólo a sus vecinos más próximos, sino también a miembros de su propia familia.

El mito del Éxodo sigue siendo constitutivo para el judaísmo, dado que por sus circunstancias dramáticas, siempre evocadas de nuevo, genera un fuerte engrama psíquico, no en último término por el recuerdo admonitorio de las acciones del ángel exterminador, que en la noche crítica excluyó (en hebreo: *pessach*, saltar, pasar, perdonar) las puertas de los judíos cuyas jambas habían sido marcadas con sangre de cordero, mientras entraba en las casas de los egipcios y mataba a los primogénitos. La narración del Éxodo va incrustada inequívocamente en un ritual de máximo estrés, que a causa de su intensa memoactividad garantiza a la comunidad practicante la mayor interiorización posible de la ley<sup>24</sup>. Quien se pregunte por el secreto en virtud del cual el judaísmo ha sido capaz de sobrevivir más de tres milenios debería indagar primero en este punto. No es otro que la buena *fitness* memoactiva, inherente a esa religión a causa de su mito primario, que une el júbilo por haberse evadido con el recuerdo de la más horrible de las noches. Hay otras muchas formas secundarias de aprendizaje que vienen en ayuda de estas primeras improntas, en especial las que giran en torno al estudio de los escritos sagrados. También el orgulloso aguante del dolor de la circuncisión puede que actúe en la misma línea. Quien existe bajo el mito del Éxodo participa de un estigma estable, que conmueve, eleva, obliga, une y excluye. Por su eminente capacidad de copia capacita a sus sujetos para transmitir su pasión y atravesar las épocas como transportes vitales de un contenido espiritual.

La segunda de las condiciones iniciales que complican la posición monoteísta del antiguo Israel surge de la experiencia del exilio del siglo vi antes de la medida cristiana del tiempo. Existe entre los entendidos un amplio consenso respecto a que la teología judía entró en su fase crítica con el cautiverio babilónico, 586-538 antes del cambio de los



tiempos, durante la que desarrolló sus hasta hoy reconocibles contornos. Tras anteriores preludios fanáticos y episodios rigoristas, éstos son los años de la decisión monoteísta. Este aguzamiento lo provoca el hecho de que el dios de Israel entabla una pelea semántica cuerpo a cuerpo con los dioses imperiales de Babilonia. La antigua monolatría de Yahvé crea una espectacular superestructura, que se desarrolla hasta convertirse en un monoteísmo ambicioso tanto teórica como políticamente<sup>25</sup>. El quid de esta radicalización no es difícil de reconocer. Consiste en la promoción de un concepto político de Dios de tonos metapolíticos concomitantes, que testimonia la resolución de atribuir al Dios del pueblo esclavizado –que llora ante las fuentes de Babilonia- la superioridad absoluta, aunque velada y hasta mejores tiempos sólo simbólicamente afirmada, sobre los dioses del despótico imperio.

Este giro constituye uno de los momentos más decisivos en la historia del espíritu del Occidente tardío. Aquí se disocian por primera vez en polos opuestos espíritu y poder, antes una unidad difusa. Mientras los sustentadores del poder de turno, como todos los déspotas felices de siempre, se dedicaban, imperturbables, al éxito mundano, acumulando noticias victoriosas como trofeos sagrados, el espíritu de los vencidos se retira a un reservado en el que sueña con la justicia y establece las condiciones de su satisfacción doliente. En este contexto el concepto de verdad adopta un tinte futurista y se abre a fantasías de regreso de tendencia en parte terapéutica, en parte revanchista. La teología postbabilónica descubre el pensamiento en modo contrafáctico y utópico. Verdad y realidad se disocian; y con ello surge la opción que, en nombre de la verdad, será utilizada desde ahora como el arma más afilada de los débiles: propagar valores contrarreales, condenados al fracaso en el escenario de lo real y que sin embargo no pueden ni quieren renunciar a anticipar la hora de su triunfo.

La reacción teológica del judaísmo postbabilónico contra la experiencia de la esclavitud cristaliza en un culto al entusiasmo en la derrota. Por ello, ante todo, hay que entender como teología de protesta este primer monoteísmo real, que aquí despunta. Sólo puede ser como es, en tanto que no representa la religión dominante, sino la religión de resistencia contra los dominadores. El sentido de la teocracia judía es exaltar al rey propio, trascendente, encubierto, por encima de los reyes manifiestos de los otros. El anhelo abrahámico sumoteísta por el Altísimo y el celo mosaico monolátrico por el Uno se funden por primera vez ahora –antibabilónica y antiimperialmente– en una forma de devoción subversiva y crítica del poder, también inevitablemente nostálgica de ese poder. Desde ahora esto se manifiesta como reclamación de preeminencia sobre los preeminentes.

Desde la aparición de la antítesis cristiana a la tesis judía, la segunda posición en el ámbito conflictivo monoteísta queda claramente señalada. Si es verdad que el Dios que proclama san Pablo y los demás apóstoles conserva una serie de características que lo conectan con su predecesor judío, por los acentos cristológicos, subversivamente nuevos, su imagen adopta, sin embargo, rasgos totalmente inesperados, provocadores, incluso escandalosos.

El Dios crucificado queda para todos los tiempos como un desafío a la comprensión

terrenal de victoria y derrota. Desde el punto de vista histórico, es decisivo que con la intervención paulina se agudicen los contenidos universalistas de la teología judía postbabilónica y se inviertan en un ambicioso movimiento proselitista. El doble acontecimiento al que se alude con los nombres de Jesús de Nazaret y Pablo de Tarso significa nada menos que la salida del Dios Uno de la provincia cercano-oriental: implica la reorientación del impulso religioso desde un culto étnicamente limitado a una telecomunicación extensiva al imperio. El apóstol de los gentiles no podía contentarse más tiempo con las conferencias locales judías sobre lo sagrado. Por claro instinto estratégico, san Pablo identificó la totalidad del Imperio romano, y con ello, según la comprensión de entonces, el mundo entero, con el campo de operación de su misión; razón suficiente por la cual san Pablo representa hasta hoy un ídolo para los amantes de la militancia abstracta: el primer puritano, el primer jacobino y el primer leninista en una misma persona, por decirlo así. No es casualidad que el trabajo paulino esté documentado ampliamente en forma de cartas, en tanto este género sirve, como ningún otro, a la acción apostólica a distancia. En ellas, el lector de hoy puede apreciar aún la elaboración paulatina del cristianismo escribiendo.

Por el giro a lo global se deshizo la base tradicional étnica de la creencia en el Dios Uno. El soporte del monoteísmo específicamente nuevo, fijado a la cúspide cristológica, ya no podía encontrarse sólo en Israel, el primer pueblo de la Alianza. El golpe de genio paulino transfiere la alianza con Dios a un nuevo pueblo, compuesto por los creyentes «convocados» de todos los pueblos; por ello, este nuevo colectivo se llamará *ekklesia* o Nuevo Israel y encarnará el proyecto, sin parangón histórico, de un pueblo pneumático que constituye el modelo originario de la *communio*: un gran cuerpo espiritual en virtud del bautismo. En este colectivo, la pertenencia al mismo señor gana prioridad frente a la procedencia de estirpe y raza. Con un gran gesto, entre los «hijos de Dios» se declaran insignificantes las diferencias entre judíos y griegos, esclavos y libres, hombre y mujer (Romanos 10, 12 y Gálatas 3, 28). Un nuevo modelo de asociación, la «comunidad de los santos», pone freno al etnocentrismo inmemorial; desde ese momento se es, en primer lugar, un socio de Cristo y sólo después miembro de un linaje o de un pueblo. La fijación en el próximo retorno del Señor en toda Su Majestad lleva, además, a un cambio de acento, en el que motivos futuristas frenan fácticamente a los genealógicos y los aventajan *de iure*. Si Dios había prometido a Abraham, tras la liberación de Isaac, una descendencia «tan numerosa como las estrellas del cielo», según san Pablo el modelo de la amistad sobrepuja al de la descendencia. La adopción espiritual sustituye a la procedencia carnal.

A san Pablo hay que atribuir el universalismo entusiasta, que será adoptado por generaciones posteriores de apóstoles como idea motriz de una obra misionera siempre inacabada. Se podría hablar de integrismo apostólico para calificar el proyecto de existencia en el seguimiento de Cristo, en el que el portador de la nueva se deja consumir por el trabajo de proclamarla. No sin razón podría afirmarse que un cristiano es sólo quien ha convertido en cristiano al menos a una segunda persona. Por la misión, la forma de vida misma se hace contenido de vida. Debido a ello, hay que cambiar la subjetividad profana por un carácter personal sagrado: «Vivo, pero no yo, Cristo vive en mí» (Gálatas 2, 20). Lo que visto desde fuera se presenta como una manifestación idealista, visto



desde dentro significa, gracias a una convicción de lo más íntimo, el privilegio de poder dejarse consumir por una gran causa. Como la venganza, la fe misionera se acerca a la «utopía de la vida motivada»<sup>26</sup>. Jamás, así son las cosas, conseguiría por sí mismo el creyente arrebatarse de celo por Dios, si Dios no mostrara celo en él por su reino venidero. Con el acontecimiento de Pentecostés el cristianismo entra en el reino de la alta mediumnidad. Desde él la Iglesia se convierte en la bolsa de intercambio en la que se puede entregar el viejo yo, poco motivado, y recibir en su lugar uno nuevo, lleno de espíritu.

Es en el cristianismo donde primero crecen la forma celosa y el contenido universal del mensaje hasta convertirse en una unidad efectiva; sobre todo a causa de la irresistible síntesis psicodinámica que se había encontrado con la forma apostólica de vida. En ella, la figura de la guerra santa, prefigurada en los devotos judíos, se elevó a escenario universal. A causa de ello, el nuevo monoteísmo telemático tuvo que hacer de la permanente huida hacia delante su propio *modus vivendi*. Hacia fuera proyectó el mundo como la zona de recepción del mensaje que había que expandir, hacia dentro se consolidó como patrono para tareas kerigmáticas y diacónicas, hoy se hablaría de tareas de *public relations* y de misiones terapéuticas; con ello, la Iglesia primitiva anticipó la sociedad de servicios postmoderna, cuyo «producto» más importante son las relaciones sociales mismas. Finalmente, la doctrina cristiana, por contacto con la teología filosófica de los griegos, asimiló también las provocaciones del monoteísmo teórico, desarrollando a partir de esa fusión una fuerza intelectual que durante un espacio de tiempo de casi ochenta generaciones incubó siempre nuevas síntesis de motivos bíblicos y filosóficos.

Pero su victoria más importante la celebró la nueva religión en el campo del ritual. La alcanzó por transformación de la fiesta judía del Pessach en la Sagrada Cena cristiana; una operación pirata, que habría que considerar como el ejemplo históricamente más decisivo de un «cambio de función» en el sentido del dramaturgo Brecht. La Cena no significa sólo un fuerte *misreading* del modelo judío, sino más bien su parodia trágica. No puede acentuarse demasiado el alcance de la operación: sólo debido al blasfemo contragolpe al Pessach, en el que el Dios-hombre se colocó a sí mismo en la posición del cordero que se va a sacrificar y consumir (como si quisiera desvelar el secreto de la horrible noche de Egipto), consiguió el cristianismo poseer un inconfundible ritual de máximo estrés, que garantizara a sus participantes la forma más vivaz de emoción; y ya desde hace dos milenios, entretanto<sup>27</sup>. En cada misa no sólo se cita la cena conmemorativa, sino que se renueva la íntima evidencia de la fe misma. De modo análogo, la fiesta de Pentecostés parodia la entrega de las leyes en el Sinaí, entrega que era celebrada por los judíos cincuenta días después del Pessach; como si hubiera que demostrar que la conservación de la ley es la ley.

Por lo que respecta a la cuestión, debatida muy a menudo últimamente, del «precio del monoteísmo» de orientación cristiana, conformémonos con referirnos a dos conocidas complicaciones. La primera concierne a la ambivalencia del cristianismo frente a la religión-madre judía; la formulación de ello la ofrece san Pablo en la Carta a los Romanos cuando se refiere a los judíos como enemigos en lo relativo al Evangelio, a la vez que como «amados a causa de los padres» (Romanos 11, 28) en lo relativo a la elección. Todavía el papa Pío X, muerto en 1914, renovó la tesis paulina al declarar,

como muchos teólogos antes de él, que el judaísmo fue «sustituido» por la religión cristiana, de modo que no se le podía «reconocer ninguna otra permanencia»; cosa que no impidió a Pío XII declararlo santo en 1954. Por lo demás, la utilización de los cristianos de las fuentes judías supone una incautación hostil; sobre todo por la apropiación del *Tanaj*, que, bajo el título de *Antiguo Testamento*, se anexionó, canonizó y reinterpretó a la luz de las necesidades cristianas.

La segunda referencia se dirige al hecho de que el cristianismo, que se presentó *verbatim* como religión del amor, de la libertad y de la inclusión cordial, *de facto* practicó también, en gran medida, la falta de compasión, el rigorismo y el amedrentamiento. De la *liaison* del mundo occidental de la creencia con el espíritu del derecho romano surgió una Iglesia reglamentada jurídicamente por entero, a la que, también por críticos internos, y con bastante frecuencia, se le achacó ser una monstruosidad contracristiana<sup>28</sup>. Desde el punto de vista del cristianismo oriental, el aparato de poder romano apareció a veces como la encarnación del Anticristo en forma de un consorcio perverso y ostentoso. El Ivan Illich tardó mucho tiempo hasta identificar el alejamiento de la Iglesia del Evangelio con la fuente de todas las cosificaciones, alienaciones y enajenaciones que adulteran desde hace siglos la vida de los modernos<sup>29</sup>. En honor del catolicismo romano (pero también, ciertamente, como prueba de su debilitamiento salvífico) hay que dejar constancia de que al final no se quedó indiferente ante la plétora de sus reflejos críticos: como recuerdos más perdurables de Juan Pablo II quedarán los momentos en los que el *Pontifex maximus* pidió perdón ante todo el mundo por las equivocaciones de los «hijos e hijas» de una Iglesia falible<sup>30</sup>.

Tanto más comprensible es, pues, que desde el siglo xviii gane terreno en Europa un escepticismo postcristiano, que ya no quiere saber nada de las efervescencias de la fe celosa, incluso a menudo de la fe en general. Por ello, el distanciamiento de la Iglesia, ampliamente extendido en este continente, no sólo lleva rasgos de crítica a la institución y hostilidad frente a los dogmas, sino que los protagonistas del modo de vida puramente secular pasan no pocas veces también a un abierto contraataque. Hay resueltos ilustrados que rinden homenaje a la convicción de que el cristianismo se ha hecho merecedor a lo largo de siglos de cualquier blasfemia, por grande que sea. ¿No proclamó ya Robespierre, en su discurso ante la Convención Nacional en 1794, que los sacerdotes eran a la moral lo que los charlatanes a la medicina?<sup>31</sup> Desde hace doscientos años las iglesias y sus dogmas han de coexistir con caricaturas y maldades, sin que, como en la Edad Media, puedan zafarse de «este mundo» retirándose de él por principio. En momentos críticos, la animosidad anticlerical se descarga en sentencias satíricas como ésta: «La existencia de los cristianos demuestra la no-existencia de Dios»<sup>32</sup>. Que muchos de ellos participen, incluso, en la risa que producen tales gracias, habla en favor de la capacidad de aprender de los cristianos contemporáneos.

Con el islam entra en el escenario histórico religioso el tercer monoteísmo exclusivo. Su posición viene determinada por el hecho de que se entendió a sí mismo, y hasta con énfasis, como la estampación más tardía y perfecta del complejo-Dios-Uno abrahámico. El islam considera su llegada tardía como su oportunidad espiritual más preciada, ya que

reclama para sí el privilegio de tener una perspectiva de conjunto de los caminos erróneos, supuestos y reales, de ambos monoteísmos predecesores, y de corregirlos. Por eso los clérigos musulmanes llaman «sello de los profetas» al fundador de su religión. La idea de corrección en el proceso de las manifestaciones monoteístas es constitutiva del islam, dado que permite hacer de la necesidad de la no originalidad la virtud de la clarificación tardía. Como ya hiciera el mensaje cristiano, que sólo mediante una abolición parcial (críticos literarios añadirían: mediante una fuerte lectura errónea) consiguió revocar las doctrinas judaicas, la revelación islámica supone una derogación parcial de ambas versiones anteriores del monoteísmo. (Con ello, la falsa lectura en relación con ambos predecesores alcanza un nivel aventurado, pero el victorioso islam se encarga precisamente de que los adeptos de un nuevo libro sagrado tengan cosas más importantes que hacer que crear con corrección filológica a partir de las fuentes de los cultos ya existentes.) De modo que la religión del Corán, como la del Nuevo Testamento, viene caracterizada en amplios tramos por el contraste teológico; con lo que su primer frente se forma, en primera línea, al lado de los celosos de procedencia judía y cristiana, en tanto éstos entran en campaña contra dioses e ídolos del entorno politeísta, mientras que el segundo frente se vuelve directamente contra judíos y cristianos. A los primeros se les reprocha que son frívolos e hipócritas, dado que no han tomado en serio a sus propios profetas; a los segundos se les enfrenta con el grave dictamen de que en su obcecación han falseado al profeta Jesús convirtiéndolo en el hijo de Dios, mientras que todo saber verdadero sobre Dios, de acuerdo con el islam, comienza por comprender que el Supremo está eternamente solo y no tiene hijo alguno. El *pathos* de la tesis islámica de la unicidad de Dios está condicionado ante todo por la polémica contra la doctrina trinitaria de los cristianos, de la que recela como triteísmo.

Como correctivo de la cristología, a la vez que su equivalente funcional, el islam desarrolla una profetología encargada de infundir el brío de la legitimidad a la nueva religión. No sólo a destinatarios árabes podía convencerse más fácilmente de que Dios envía un emisario humano a los dispuestos a creer, que de la sugestión de que ese embajador sea Dios mismo, aunque en una segunda forma. Para ello, ciertamente, hay que asignar al Profeta una posición privilegiada incomparable, que conduce rápidamente, a su vez, a alturas vertiginosas. Exige nada menos que una doctrina del devenir libro de Dios; lo que conlleva, de nuevo, el dogma del dictado de ese libro por el ángel de Dios. Un encargo así sólo podía ser recibido, evidentemente, por un médium singularmente puro y entregado; desde el punto de vista católico se impone la analogía entre Muhammad y María. Los devotos de la Virgen se darán perfecta cuenta de qué puede suponer que en el lado islámico se hable ocasionalmente de una «concepción inmaculada del Corán»<sup>33</sup>.

Por lo demás, el islam también dependía de la creación de un mito de estrés máximo. Lo produjo en forma de obligación, extensible a todos los creyentes, de peregrinar a La Meca. Los puntos álgidos de esa empresa, llena de privaciones, consisten en la participación personal del peregrino en la lapidación del demonio y en el sacrificio por su propia mano de una víctima animal. Gracias a esas formas de *deep play* (como se pueden llamar las acciones rituales profundamente envolventes), las doctrinas islámicas se vinculan a un engrama memoactivo excitante<sup>34</sup>. Innecesario decir que sin las

dramatizaciones, fáciles de retener, de sus contenidos doctrinales, el islam no habría podido sobrevivir milenio y medio.

Si la exacerbación monoteísta había ocasionado en san Pablo el giro del universalismo defensivo al ofensivo, la exacerbación islámica conllevó la ampliación del universalismo ofensivo desde la forma de expansión misionera a la político-militar. El islam comenzó ya triunfando, sobrepasando en primer impulso el estadio de *ecclesia opressa*<sup>35</sup>. En el caso cristiano, la metafísica del emisor fuerte, perfeccionada por san Pablo, ocasionó que en el Crucificado pretendiera reconocerse al enviado de Dios, igual a él. Con él pudieron conectarse los apóstoles, como mensajeros de segundo grado. El mismo esquema de transmisión lo utilizaron los musulmanes para distinguir a un profeta que reunía en su persona los roles de portavoz espiritual y jefe militar. En ambos casos, se unió al emisor fuerte del más allá con un intermediario privilegiado de este lado, tras cuyas huellas se harían útiles innumerables mediadores subsiguientes de la fe: éste es el punto de inserción sistémico de todos los fenómenos considerados bajo los conceptos de clero y dominio clerical. Si san Pablo había presentado ocasionalmente a los creyentes como atletas de Cristo (1 Corintios 9, 24-27) –una metáfora que se materializó en la vida monástica cristiana con el furor de la literalidad–, los seguidores militantes de Alá se entienden a sí mismos como voluntarios en una campaña sagrada de expansión. Recuerdan de lejos la armada de caballería puritana de Oliver Cromwell, para la que el rezo y la lucha iban estrechamente unidos, de modo parecido a como iban para los guerreros, religiosamente excitados, de la temprana época del califato. La forma asociativa del nuevo movimiento es la *umma*, la comunidad supratribal, a la cual no se consigue acceso por el nacimiento, sino por el reconocimiento de Alá y sus profetas manifestado en voz alta y ante testigos (*shahadah*). De la expansión explosiva del islam en los dos siglos posteriores a la muerte del Profeta puede colegirse qué fuerzas liberó la inesperada alianza del sistema de clan con el universalismo.

El islam originario debe su dinámica a la circunstancia de que en él –de modo diferente a como sucedió en el cristianismo, opositor y crítico del Estado al comienzo– los impulsos religiosos y político-militares actuaron en la misma dirección casi desde el primer momento. Esto no impidió al islam desarrollar un surrealismo propio, aunque nunca consiguió llevarlo hasta una doctrina de los dos reinos, como hizo el cristianismo agustiniano. Quiso proyectar hacia fuera, por decirlo así, la oposición entre espacio de fe y laicismo, y diferenciar entre la «casa del islam» y la «casa de la guerra». Todavía Rousseau alababa en el legado de Muhammad la estrecha complicidad de religión y estatalidad, e intentó repetirla en sus propios esbozos de una «religión burguesa». Siguiendo estas indicaciones, la religión de los revolucionarios de 1794 quiso imponer una no diferenciación postcristiana de Estado e «Iglesia», con el fin de forzar también en Francia, cuna de las tentaciones totalitarias, una amplia identificación de los ciudadanos con su República. Esta pretensión fracasó no sólo por el liberalismo de la ciudadanía ilustrada, sino también por la resistencia de las tradiciones católicas enraizadas. Lleno de presentimiento y consecuente, el autor de *El contrato social* criticó al cristianismo como foco de deslealtad política y escisiones sociales. Quien hable hoy de totalitarismo no debería olvidar nunca que éste representó, por entero, su ensayo general como religión civil revolucionaria. Rousseau fue su profeta y, tras sus huellas, su fiel discípulo

Robespierre se presentó como el primer califa de una moderna república de convicciones.

## Los frentes

Después de haber presentado a los candidatos principales en el campo de la fe y del celo monoteístas (un cuarto, el comunismo, expandido en el siglo xix, no puede ser considerado por ahora), no es demasiado difícil someter a análisis sistemático las confrontaciones potenciales y actuales entre los monoteísmos. La mirada más libre al campo de juego no surge por un informe histórico; se consigue mediante un esquema combinatorio que ha de ofrecer las posibilidades formales de confrontación entre los actores. En el ejercicio estructuralista que sigue –cuya frialdad metódica espero que no arredre a los lectores– expongo las doce, o dieciocho, posibilidades fundamentales de constitución de frentes intermonoteístas e intramonoteístas y hago de forma ocasional alguna alusión al contenido diacrónico de las coyunturas sincrónicamente esquematizadas. El orden es arbitrario y no implica aserto alguno sobre el peso histórico y moral de las figuras concretas en conflicto. Dado que comienzo con las posiciones cristianas, da la casualidad de que la figura más antigua y nociva *realiter* en la polémica intermonoteísta es la que se cita en primer lugar.

Como primera figura de confrontación en el espacio intermonoteísta aparece el *anti-judaísmo cristiano* (1), a cuyo documento fundacional, la Carta del protoapóstol a los Romanos, ya nos hemos referido antes. Entre las fuentes más remotas habría que destacar, junto a ella, el Evangelio de Juan, que ya rezuma el máximo afecto antijudaico: en él se arremete sin rodeos contra los judíos como «hijos de Satán», asignándolos a un contramundo de réprobos. Innecesario acentuar que tales enunciados no sólo representan la mancha negra en el chaleco de la religión del amor, sino que ponen de manifiesto, además, el precio de la idea de mesías hecha efectiva. Desde el punto de vista dinámico-evolutivo, el antijudaísmo religioso representa el caso especial de una ley más general, según la cual, cuando surge un «movimiento espiritual» innovador, inevitablemente quedan rezagados grupos más lentos, cuyo tipo de paso tardo o contrario es considerado un signo funesto por los acelerados. Los judíos, como conservadores de la antigua alianza, encarnarán y sufrirán esa ley, lo mismo que ellos, a su vez, miraron hacia atrás a los egipcios y a los iconólatras de Canaán como gentes a las que se suponía espiritualmente estancadas. Dado que la historia de la incalificable hostilidad cristiana contra los judíos llena bibliotecas, archivos de infamia en los que generaciones de investigadores aprendieron a dudar no de la humanidad, sino del cristianismo, en el marco de una relación formal no necesitamos decir nada más de ella, salvo indicar críticoconceptualmente que a menudo se transfiere a esos fenómenos de modo completamente mecánico la expresión «antisemitismo», con la que aún se sigue

concediendo demasiado honor a absurdas fabricaciones del racismo político del siglo xix.

La siguiente figura la conforma el *antiislamismo cristiano* (2), cuyos comienzos pueden rastrearse hasta las reacciones bizantinas contra los ataques árabe-islámicos de los siglos vii y viii. Ya en esa época el Imperio romano oriental perdió dos tercios de su territorio y la mitad de su población a manos de los conquistadores islámicos. En la alta Edad Media europea ya es habitual la descalificación del islam. Si Dante, en el canto 28 del *Inferno*, muestra cómo el profeta Muhammad, junto con los sembradores de cizaña y los cismáticos, es despedazado por toda la eternidad por un demonio armado con una espada, es porque hubo de tomarlo del cliché islamofóbico de su época, sin añadir ninguna aportación personal nueva, dejando a un lado, claro está, el esquema típico de la *Commedia* de la correspondencia entre el tipo de delito y el modo de castigo infernal. Otro testimonio de comienzos del siglo xv de hostilidad cristiana hacia el islam se hizo famoso por el discurso en Regensburg del papa Benedicto XVI, en el que se citaron palabras –más bien lamentos– del desventurado emperador bizantino Manuel II el Paleólogo (cuya hija ya se encontraba en el harén del enemigo que sitiaba Bizancio), según las cuales el profeta Muhammad sólo había añadido cosas malas e inhumanas a la revelación cristiana.

Hay que citar seguidamente el *antipaganismo cristiano* (3), un prototipo de polémica religiosa monoteísta en general. La oposición del cristianismo a los *pagani*, es decir, a los prosélitos de las «anticuadas» religiones aldeanas y rurales del Imperio romano (como a los *gentiles*, los pueblos extranjeros todavía no convertidos), está doblemente condicionada: por un lado surge, de modo más bien indirecto, del tradicional rechazo judío a las hasta entonces dominantes religiones de imágenes y culto. Procede, por otro, del diseño urbano del proyecto-pueblo-de-Dios, tal como, con claro instinto imperial, había sido delineado por san Pablo en analogía con la ecúmene helenístico-romana. En este proyecto la nueva figura de Dios tiene que llegar a apoyarse en la mediumnidad y transportabilidad, en enérgica contradicción con todo lo que recordaba los círculos mágicos de los anteriores santuarios rurales y cultos ligados al lugar. Por eso la historia del cristianismo viene atravesada por una tensión polémica con todas las expresiones de la creencia popular y sus disposiciones mágico-panteístas, hasta llegar a las infamias de los procesos de la Inquisición y del exterminio de brujas; una tensión que también admitió compromisos, tal como se muestra en el culto a los santos y reliquias y en otras formas de devoción popular semipagana, reterritorializada, folclórica y nacional-católica.

En el siguiente asalto encontramos el *anticristianismo islámico* (4) y el *antijudaísmo islámico* (5). Por mucho que el islam fuera consciente de suceder a las otras dos corrientes del monoteísmo exclusivo y viera motivos, por tanto, para cultivar la conciencia de parentesco y las fuentes comunes, insistió en poner de relieve su diferencia específica con las anteriores religiones del Libro. No estoy seguro de si Christian Delacampagne tiene razón cuando habla de una «lógica radicalmente antijudía»<sup>36</sup> que caracterizaría a la cultura musulmana desde sus comienzos hasta el día de hoy. Aunque sí podría hablarse de una ambivalencia profunda frente a la herencia judía, y la historia de las ideas y de los hechos ofrece amplia evidencia de ello en el correspondiente ámbito conflictivo. De hecho, pueden rastrearse hasta el período medinense de Muhammad las huellas de un tajante boicot al judaísmo. Entonces no sólo se cambió la orientación



tradicional de los rezos hacia Jerusalén en dirección a La Meca, sino que también se llegó a «depuraciones y masacres» de ciudadanos judíos; ambas expresiones las tomo de la monografía, muy empática y comprensiva, de Hans Küng sobre la tercera de las religiones abrahámicas<sup>37</sup>. El sentimiento antijudío en el islam, tómeselo como constitutivo o como coyuntural, se ha fortalecido en el siglo xx, entre otras cosas, con los escritos del ideólogo egipcio Sayyid Qutb (1906-1966), que defendió la tesis de que Occidente lleva a cabo una guerra de conquista contra el mundo islámico, dirigida en primera línea por intereses judíos. A agitadas interpretaciones de los tiempos de este tipo se acogen recientemente las ruidosas sectas apocalípticas musulmanas, omnipresentes en la cultura pop árabe, que reaccionan delirando con la aniquilación del judaísmo como un acontecimiento más de la historia de la salvación.

Mientras que judíos y cristianos, como seguidores de las «religiones del Libro» gozaron en el islam clásico de mayor tolerancia, incluso de un cierto respeto (sobre todo cuando vivían como protegidos, *dhimmi*, bajo tutela islámica y pagaban sus impuestos personales), hoy aparece con más fuerza la polémica monoteísta contra lo extranjero y anterior en el *antipaganismo islámico* (6). Éste no se dirige –como sucedía en el cristiano– contra los campesinos de origen politeísta, que eran una espina en el ojo para los creyentes de ciudad e imperio. Su impulso procede esta vez de las culturas nómadas, religiosamente inflamadas, del desierto, que se vuelven contra la complejidad de las ciudades, su polivalencia de cultos, profusión de imágenes y arrogancia arquitectónica. Se puede hacer el no completamente injustificado intento de deducir del imaginario de origen del islam el ataque del 11 de septiembre de 2001 (aunque el islamismo actual parece ser fundamentalmente asunto de habitantes de ciudad y estudiantes). Como es sabido, en el Corán no sólo se llama sin tapujos a la matanza de los politeístas (suras 2, 191; 9, 5, etc.), sino también a la destrucción de las ciudades y sus torres, en tanto que se negaron a aceptar la palabra sagrada (sura 17, 58: «Y no hay ciudad alguna que no hayamos de arruinar antes del día de la resurrección»). Régis Debray ha puesto de relieve una de las fuentes de la animosidad, religiosamente cifrada, contra las ciudades en el islam, al destacar la estrecha conexión entre el monoteísmo originario y la experiencia del desierto: «En el cielo Dios sigue siendo un nómada que se acuerda de sus dunas»<sup>38</sup>.

En el cómputo general de los campos conflictivos intermonoteístas, hay que seguir con el *anticristianismo judío* (7); una posición a la que presumiblemente corresponden numerosas realidades históricas, sin que, por lo que sabemos, estén documentadas de forma explícita. De todos modos hay que probar el hecho de que, a partir de la reacción rabínica del judaísmo en el siglo ii d. C., se pidiera en las sinagogas por la aniquilación de los «nazarenos»: «Haz que sean borrados del libro de la vida»<sup>39</sup>. Es indudable que en polémicas de este tipo no se trata sólo del reverso del antijudaísmo cristiano. Si, por un lado, el cristianismo tuvo que sentir como provocación la mera existencia del judaísmo, puesto que la perseverancia de los judíos en su doctrina tradicional no podía significar otra cosa que un duro rechazo de la proclama cristiana, la irrupción, en sentido contrario, de los cristianos con la creencia en el envío divino de Jesús hubo de conllevar la reprobación más o menos abierta de los judíos. En época más reciente, por parte de



autores judíos podía escucharse ocasionalmente, desde una perspectiva psicológico-religiosa, la tesis de que el cristianismo era radicalmente regresivo frente al judaísmo, puesto que había sustituido la postura madura de una vida bajo la ley por la alianza ilusoria con un mesías «ya venido». Hasta dónde puede alcanzar la polémica anticristiana en fuentes judías lo delata un libro de los psicoanalistas Béla Grundberger y Pierre Dessuant, de título *Narcisismo, cristianismo, antisemitismo*<sup>40</sup>, en el que se sugiere que existe una continuidad del maligno narcisismo cristiano, que une a Jesús en línea recta con Hitler. Aunque con ello se entraba en un terreno abonado para una desmesurada polémica universal, el escándalo no estalló porque los atacados, por su parte, se contentaron con un indulgente movimiento de cabeza. Atónito, uno pudo observar aquí cómo un celo judaizante sin medida se adueñaba del psicoanálisis.

Por lo que respecta al *antiislamismo judío* (8), sus manifestaciones históricas han quedado desvaídas y presumiblemente poco investigadas. Fueran cuales fueran, pudieron compensarse mediante alianzas judío-islámicas esporádicas, que se remontan a la época de las Cruzadas. Los ataques antiárabes y antimusulmanes del rencoroso predicador neoyorkino Meir Kahan (1932-1990) sólo fueron expresión, en todo caso, de una posición marginal dentro del judaísmo. Más claras son las formas ideales y reales del *antipaganismo judío* (9): con ellas rozamos las fuentes exofóbicas de todo monoteísmo de tipo exclusivo. En su descargo puede aducirse su carácter defensivo. Sin replegarse tras la «barrera de la ley» difícilmente el judaísmo hubiera resistido las innumerables pruebas de la historia. Sin ello, por otra parte, la antítesis entre la fe de los judíos y las costumbres de los heterodoxos jamás se habría manifestado con la crudeza conocida en el mundo próximo-oriental. Puede constatar que la división de la humanidad, todavía usual entre los interesados, en judíos y no judíos (*gojim*) (una contraposición que sale con especial facilidad de la boca de los oradores domingueros alemanes) manifiesta aspectos de una relación medroso-despectiva, muy antigua, con los seguidores de dioses extraños y cultos reprobados.

Finalmente, hay que considerar la posibilidad y realidad de escisiones internas, por las que el campo polémico de los monoteísmos se enriquece con tres posiciones fundamentales más: el *anticristianismo* cristiano (10), el *antiislamismo* islámico (11) y el *antijudaísmo* judaico (12). Por lo que respecta al primero, recordemos ante todo el profundo abismo que atraviesa el cristianismo desde el siglo de la Reforma (prefigurado por numerosos cismas, motivados tanto dogmática como políticamente, de la temprana historia de la Iglesia). No obstante, tal abismo sólo constituye una de las muchas expresiones del potencial conflictivo intracristiano. Como todos los monoteísmos, también el cristiano conoce, por una parte, la tensión entre interpretaciones rigoristas y laxas de la Escritura, y, por otra, entre tendencias ortodoxas y heréticas. En el caso del islam se piensa obviamente en el cisma de la Shi'a, de la que el líder suní Abu Mus'ab al Zarqawi afirma todavía en nuestros días que, como religión, tiene tan poco que ver con el islam como el judaísmo con el cristianismo, religiones «que también se remiten al mismo texto»<sup>41</sup>. Mientras que en el caso del judaísmo habría que considerar ante todo, junto a las desviaciones cabalísticas y místicas de la ortodoxia, la oposición entre las corrientes legalistas y las mesiánicas. Tampoco la escisión entre la Sinagoga conservadora y la liberal está libre de efectos polemógenos.

Con esta vista de conjunto quedan circunscritos los doce frentes fundamentales que pueden formarse por un uso identitario, configurador de colectividad y polemógeno de las tres síntesis monoteístas. Si se toman en cuenta posibles coaliciones dos-contra-uno podrían colocarse en la lista otras tres figuras: cristianos y musulmanes juntos contra judíos (13), judíos y musulmanes juntos contra cristianos (14), judíos y cristianos juntos contra musulmanes (15). Renuncio a ofrecer indicios históricos para tales alianzas.

A la vista de la historia tanto real como virtual de la religión, hay que estipular, además, el desarrollo de tres ateísmos correspondientes a los tres monoteísmos, desarrollo que se va produciendo con necesidad evolutiva. Para comprender esto hay que tener en cuenta el hecho de que por regla general el ateísmo no surge de un análisis lógico descontextualizado del ser o no-ser de Dios. Prácticamente, siempre se produce por negaciones idiosincrásicas de tesis teístas determinadas y de su entorno cultural organizado. En este sentido, el ateísmo constituye un fenómeno regional. Hemos de tener en cuenta, en consecuencia, junto a un *ateísmo cristiano* y su condena por la ortodoxia cristiana (16), el *ateísmo islámico* y su condena por el celo islámico (17) y el *ateísmo judío* y su condena por la religiosidad judía (18). La expresión «condena» incluye en este caso los más oscuros significados: Tomás de Aquino consideraba la apostasía de la fe cristiana como crimen digno de muerte; todavía a finales del siglo xvii la constitución de la teocracia puritana de Massachusetts amenazaba con la pena de muerte el pecado de ateísmo; en la república islámica de Pakistán aún hoy los incrédulos y quienes creen en otras cosas que en la religión del islam pueden ser condenados a muerte bajo la imputación de apostasía y blasfemia. Y el ilustrado totalitario Rousseau, por cierto, ofrece la perspectiva, asimismo, de la pena de muerte para los disidentes de la nueva «religión burguesa» que habría que crear; e incluso en las «sociedades» ilustradas occidentales de hoy no faltan ejemplos de cómo el centro totalitario, religioso y civilmente comprometido, toca a la batida de individuos contraventores del consenso social; una caza que generosamente se contenta con la muerte social del abatido. Con mucha menos frecuencia se topa uno con un ateísmo abstracto, sin presupuestos, que tome posición global frente a los teísmos históricos; como, por ejemplo, en el *Traktat über die drei Betrüger* [Tratado sobre los tres impostores] (referido a Moisés, Jesús y Muhammad) del siglo xviii, cuyo anónimo autor, inspirado por Spinoza, lleva la doctrina ilustrada convencional de la impostura de los sacerdotes hasta la tesis de la impostura de los profetas, incluso de los fundadores de religiones: no sin dar a entender que tales fundadores no sólo han sido falsarios, sino, a la vez, los primeros engañados. Que ateos declarados, por su parte, pueden dejarse embaucar por el propio celo, lo muestra últimamente el caso del biólogo Richard Dawkins, cuyo libro *The God Delusion* (2006) erige un monumento a la frivolidad imperecedera del ateísmo anglicano.

Si tras este veloz recorrido echamos una mirada a la totalidad del campo de conflicto se imponen dos observaciones como resumen: por un lado, hay que constatar que, ostensiblemente, los monoteísmos clásicos sólo han agotado parcialmente su potencial polemógeno. Se puede ser de la opinión de que, de todos modos, los enfrentamientos intermonoteístas e intramonoteístas ya han causado demasiadas víctimas. Pero si en una visión estructural de conjunto se estudian las oportunidades, formalmente señaladas, de desavenencia entre las religiones citadas, se observará cuán lejos de las posibilidades del

guión queda la realidad histórica. No hace falta mayor justificación del hecho de que esta insuficiencia ha redundado en provecho de los seres humanos, que por ello se evitaron librar otras muchas batallas.

Por otro lado, no queremos olvidarnos de aludir a los observadores no-combatientes, al margen del campo tripolémico, que desde antiguo lanzan miradas de sorpresa y asombro a las formaciones beligerantes de los comprometidos en ellas. A su modo, pertenecen también a la escena de los monoteísmos en lucha. Es característica de éstos, ciertamente, la situación de conciencia de los llamados «seres humanos normales», que gracias a su falta de opinión, que libremente dejan en suspenso (dado que Dios es un problema demasiado grande), y a su falta de principios (dado que lo fundamental acaba siempre extenuando) mantienen las distancias con el cansino teatro de hipermotivación de los convencidos y elegidos.

## Las campañas

Si es correcto caracterizar los monoteísmos clásicos como vehículos del universalismo celoso, se impone la pregunta por sus estrategias universales. De acuerdo con su naturaleza propia cada una de esas religiones posee una realidad de vida bien construida o, por decirlo como Ivan Illich, un lado vernáculo, en el que puede desarrollarse el encanto de la vida religiosa cotidiana no-celosa, impregnada por el culto y la costumbre. Chateaubriand, como es sabido, celebró las «bellezas de la religión cristiana»<sup>42</sup>, y con el mismo derecho podían haber tratado de los atractivos de sus religiones apologetas judíos e islámicos. En tales defensas se podrían haber puesto de relieve, junto a las primacías estéticas, las aportaciones morales o sociales, sobre todo, que se han desarrollado de forma más o menos llamativa en el interior de las comunidades locales. Pero por muy dispuestos que estemos a dejarnos impresionar por los atractivos de las formas de vida monoteístas en la «retaguardia» (sin pasar por alto sus aspectos compulsivos, como por ejemplo la ablación islámica de las jóvenes, cuyo *movens* en último término no consiste en otra cosa que en una dependencia, adicta a normas, de una tradición execrable, emparejada, al parecer, con la necesidad de seguir transmitiendo esclavitud), a causa de sus condiciones polémicas de origen se impone definir en primera línea las tres como religiones de frente de batalla. Que su potencial ofensivo en determinadas circunstancias históricas permaneciera a veces inactivo durante siglos no cambia nada con respecto a la orientación expansiva de sus programas. A cada uno de los monoteísmos le es inherente un hábito específico de «toma del mundo», por recurrir a una expresión de Carl Schmitt, acuñada en otros contextos\*. De hecho, se pretende siempre hacer valer al Uno –surgido en principio en el culto regional, también como imponente Dios universal con ambiciones expansivas de soberanía. A causa de su orientación hacia un concepto de Dios que acentúa la unicidad y omniocompetencia del Altísimo, el universalismo religioso genera excedentes de significado, que en forma de hiperconceptos de la comunidad monoteísta descargan en sus entornos políticos y culturales.

En lo que sigue distingo tres formas fundamentales del ataque expansivo que se manifiesta en el desarrollo histórico de las campañas monoteístas. La primera, el soberanismo teocrático, característico del camino del judaísmo a través de espacios y tiempos, muestra rasgos preponderantemente defensivos y separatistas, mientras que la segunda y la tercera formas, la expansión por la actividad misionera y por la guerra santa, manifiestan una fuerte agresividad, en la que también desempeñan un papel medios como

la persuasión, la coacción y el sometimiento, incluso un claro chantaje (¡Bautismo o muerte!, ¡Corán o muerte!). No necesita prueba ceremoniosa alguna el hecho de que estas últimas formas no sean atípicas de los dos extravertidos monoteísmos.

Sólo puede hablarse de una campaña judía en el sentido restringido, incluso paradójico, de que los excedentes de significado del monoteísmo postexílico manifiestan una clara dirección de choque antibabilónica, más tarde también antihelénica, antirromana y, en general, antiimperial. Por el contrario, no puede hablarse en conjunto de una expansión misionera o de una dinámica proselitista del judaísmo. La teología postbabilónica del judaísmo es soberanista en tanto que reclama para el Dios del pueblo esclavizado una posición única que sobrepuje todo; una provocación que se hizo inolvidable, especialmente, por el libro del Génesis, redactado después del exilio.

Pero sin duda la postura fundamental del judaísmo frente al mundo que le rodea es separatista, y ello por cuanto rechazó cualquier tipo de comunidad de culto con otros pueblos religiosos y se sustrajo a la mezcla o nivelación ecuménicas; un hábito que generó una alta estabilidad biológica durante milenios, sobre todo entre las familias sacerdotales judías, los *kohanim*<sup>43</sup>. El judaísmo confirma la efectividad de una comunidad religiosa cerrada como «fuerza genética selectiva»<sup>44</sup>. La necesidad de un giro misionero hacia fuera sólo se manifestó durante fases relativamente cortas; puede que no sea un azar que el único episodio proselitista del judaísmo se produzca en la época (*ca.* 150 a. C. al 50 d. C.) que precede a la desviación de la secta mesiánica de los jesuistas de la corriente principal. Durante la mayor parte de su existencia histórica, el judaísmo se instaló en una posición cuya mejor caracterización es la de universalismo a la defensiva. Desde esta actitud encerrada en sí misma el pueblo de Israel produjo, primero sobre la base de formas de vida tribales y miniestatales, más tarde (tras el llamado por Harold Bloom «holocausto romano») bajo las condiciones del exilio y de la dispersión, un poderoso excedente teológico que hubiera bastado para la dotación espiritual de un gran reino, a pesar de que a los creadores de esas doctrinas ni siquiera les estuvo garantizada durante muchos siglos la subsistencia como pueblo en un territorio propio. Mientras que el pueblo judío se hacía a la idea de vivir bajo la mirada de un Dios observador, fue desarrollándose un *sensorium* para la contraobservación de ese Dios, gracias a la cual una posición excéntrica de tintes teológicos (concretada en la idea de alianza) se convirtió en su segunda naturaleza.

Si, aun con todas las reservas, fuera admisible hablar de una «campaña judía», esta expresión sólo podría designar lo que Leo Baeck llamó, en *La esencia del judaísmo* (1905, reeditado a menudo), la «lucha por el automantenimiento»<sup>\*</sup>. Es verdad que según Baeck «la fuerza de instruir y convertir» resulta inseparable del conjunto del judaísmo, pero durante una diáspora de casi dos mil años ese potencial sólo consiguió hacerse efectivo en dirección introvertida y sobre todo defensiva. «Se comprendió que *incluso la existencia puede ser una predicación*, una declaración ante el mundo... Ya el hecho de estar ahí generaba un significado... El automantenimiento se experimentaba como

mantenimiento por Dios»<sup>45</sup>. Un autor cristiano ha llevado al extremo de su expresividad esos enunciados, al declarar que la supervivencia del judaísmo en el mundo de hoy significa para él nada menos que una demostración de la existencia de Dios sacada de la historia. Representantes de la neuroretórica evolucionista dirían que la pervivencia temporal del judaísmo es prueba de la precisa reproductibilidad vertical de los rituales memoactivos practicados en ese pueblo. Dado que el pueblo judío invirtió sus excedentes religiosos de significado en su automantenimiento como pueblo y comunidad de ritos, su existencia física se cargó de contenidos metafísicos, equivalentes al cumplimiento de una misión; un motivo más por el que el ataque físico al judaísmo puede ir de la mano con el empeño de su extinción espiritual y moral.

Desde el punto de vista formal puede comprenderse la relación del judaísmo con sus dos religiones subsecuentes como una prefiguración espiritual de la guerra asimétrica. En 1969 Henry Kissinger dio con su fórmula estratégica al hacer constar: la guerrilla gana cuando no pierde, mientras que las tropas regulares pierden cuando no ganan. La posición judía corresponde a la de un movimiento guerrillero que contabiliza la no derrota conseguida una y otra vez como condición necesaria, si no suficiente, de su victoria. En tanto que garantiza la supervivencia, sienta los presupuestos del éxito provisional y quién sabe si un día también del definitivo. Como escribe Leo Baeck con *pathos* profético, el «mantenimiento del judaísmo» se produce en un proceso histórico de selección con arreglo a las «estrictas leyes de la vida». «La historia escoge puesto que exige decisión; se convierte en la gran selección entre los humanos». «Cuando lo serio de verdad apela al ser humano, a menudo sólo quedan los pocos... El resto es la justificación de la historia»<sup>46</sup>.» Con ello, la verdadera campaña judía se parece a una estafeta con numerosas pérdidas a través de tiempos y reinos. Esta anábasis de los justos tiene la forma de una prueba que se repite de generación en generación. En ella se selecciona una minoría entre la minoría, con el fin de proseguir con la mayor pureza posible la aventura monoteísta en su forma originaria, es decir, la vida bajo la ley y tras la «barrera en torno a la doctrina»<sup>47</sup>. Todavía se impide con la máxima fuerza el despliegue de la paradoja fundamental de esta estructura religiosa, la particularización del Dios universal a un único pueblo.

El Estado de Israel, proclamado en 1948, secularizó la cuestión de la garantía de supervivencia. Se presenta como la forma política de una «sociedad» de inmigrantes, que para su existencia física (tras el «retorno» del pueblo a la región de su existencia histórica anterior) exige un discreto suplemento de significado trascendente. Después de la Shoah, la fundación de un Estado propio les pareció a muchos judíos el único camino transitable para asegurar su existencia futura. Por ello Israel paga un alto precio como partido de conflicto en la crisis permanente de Oriente Próximo. En ese rol pierde inevitablemente gran parte de los atractivos morales que podía atribuirse mientras se sentía una comunidad dispersa y doliente. Ya no es demasiado el número de los que quieren acompañar a Israel también en las complicaciones de su nueva posición. En ella sufre la coacción de tener que mostrar fuerza, igual que antes padeció por su capacidad de soportar malos tratos. Tampoco aquí hay duda alguna del primado de la defensa. Anotemos el hecho de que esta tesis se refiere a la razón de Estado de Israel, no al universalismo bloqueado de la religiosidad judía.

En un sentido mucho más directo puede hablarse de la campaña del cristianismo, dado que a su aparición va unido el giro hacia un universalismo ofensivo. En él se despliegan punto por punto las paradojas de la formación del sistema monoteísta, todavía bajo llave en el judaísmo. Su aparición en el escenario de las fuerzas motoras del mundo encierra la lección de que ideas de ese nivel se encarnan en procesos autopoieticos, que por su resultado se consideran historias de éxito. Los administradores del *imperium romanum* fueron pronto conscientes de la peligrosidad de la provocación cristiana, reprimiendo la nueva religión misionera en varias oleadas de persecución, mientras que a los no misioneros judíos les dejaron por regla general en paz. Durante la época de las persecuciones, los cristianos permanecieron fieles a su actitud fundamental no violenta, extáticamente pasiva. Sólo cerraron alianzas que recurrieron a la violencia cuando se promocionaron como religión soberana. Se entiende muy bien lo que piensan historiadores crítico-eclesiales que sitúan el pecado original del cristianismo en el momento que comienza a compartir campamento con el poder secular.

El *quid* de los éxitos históricos cristianos se expresa en una constatación trivial: la mayor parte de la humanidad de hoy utiliza el calendario cristiano o, si sigue otros modos de cómputo, se remite a él como marco último de referencia; según este calendario estamos actualmente en el año 2007 *post Christum natum*, lo que corresponde aproximadamente al año judío 5767 o al año islámico 1428. Sólo pocos contemporáneos son conscientes de que con ello aluden a un acontecimiento que supone una cesura en la «historia de la verdad». Según este modo de contar, el año cero recuerda el momento en el que el mundo se convirtió en el territorio de emisión de un mensaje radicalmente inclusivo. Siguiéndolo, todos los seres humanos, de acuerdo con su naturaleza creada común, han de considerarse como miembros de una comunidad única, fundada por Dios, rota por culpa humana, restaurada por el hijo de Dios. Donde esta nueva se entiende, tendría que llevar a la disolución de las desavenencias generadas entre individuos y grupos; también superaría el enclaustramiento de las culturas en sí mismas y orientaría a todos los colectivos a un polo común de superior justicia.

En sentido moral, esto se cuenta entre lo mejor que los seres humanos han escuchado nunca; lo que no excluye, ciertamente, que algunos de los peores conflictos surgieran de las rivalidades entre los grupos que querían asegurarse el privilegio de transmitir la buena nueva a los no creyentes. Cuando el sutil reaccionario Dávila escribió: «El mundo se convirtió en un campo de pelea de gallos para apóstoles»<sup>48</sup>, reconocía con ello un rasgo fundamental del acontecer conflictivo monoteísta. Pero minusvaloró la potencia creadora de historia de las «peleas de gallos». De hecho la «historia» surge del proyecto de la voluntad monoteísta de comunicación total. Desde el punto de vista interno significa el proceso de apertura de todos los pueblos a la nueva del Dios Uno, cuyo retrato se especifica trinitariamente. Con ello, todo lo anterior se hunde en el viejo eón y sólo sigue teniendo peso en la medida en que puede interpretarse como preparación del Evangelio. Mientras que la vida de los seres humanos hasta entonces apenas había sido algo diferente a un acompañar los ciclos de la naturaleza y el surgimiento y caída de los imperios, en el futuro ha de saberse incluida en un proceso finalista. El mundo adquiere movilidad histórica en el sentido estricto de la palabra desde el instante en que un mismo



aliento ha de circular a través de todo lo que sucede. Lo que se llama «historia» es la campaña de la especie humana por la unidad inteligente bajo el Dios universal común. En este sentido, tiene razón Leo Baeck al decir que no hay «ningún monoteísmo sin la historia universal»<sup>49</sup>. Este concepto de historia presupone tácitamente el cristianismo como órgano de realización del trabajo mesiánico. El significado de lo mesiánico se vuelve comprensible, en general, sólo después de que fuera asumido por lo evangélico. El mesianismo *post Christum natum* es testimonio no sólo de la circunstancia de que los judíos no participan en la cesura cristiana; manifiesta al mismo tiempo que, también tras la llegada de la Buena Nueva, incluso entre cristianos queda espacio suficiente para la expectativa de bien nuevo. Puede quedar abierta por ahora la cuestión de si se puede o se debe llegar hasta una recopilación de las noticias del bien nuevo en un Testamento Más Nuevo.

En el capítulo sobre las posiciones ya se ha hecho referencia al papel especial de san Pablo en la voladura del privilegio judío de acceso al Único y Altísimo. Es significativo que en los últimos tiempos no falten entre los teólogos judíos intérpretes que ya no sólo ven en san Pablo al traidor por el que ha pasado desde siempre para la mayoría de los comentaristas judíos. Se le comienza a valorar progresivamente como el hombre de celo que tomó en serio la vocación sacerdotal universal del pueblo judío por haber llevado al mundo, mediante una popularización genial, el potencial universalista de la doctrina judía postbabilónica de Dios. Un autor como Ben-Chorin da a entender que incluso los judíos deberían aplaudir, en definitiva, que la chispa monoteísta de Israel saltara a los pueblos de la Tierra, aunque fuera al precio de que los cristianos, jugando con el fuego mesiánico, sucumbieran ante un engaño lamentable<sup>50</sup>. El giro hacia lo universal queda ligado irrevocablemente al corte cristiano. San Ignacio de Antioquía, un autor de comienzos del siglo ii, establece ya inequívocamente en su Carta a los Magnesios (10, 3-4) que el judaísmo lleva al cristianismo, no al contrario. En esta tesis se escucha la voz del clérigo resuelto, que más allá del martirio que anhelaba para su propia persona, reivindica y prevé el triunfo de la empresa cristiana a gran escala<sup>51</sup>.

Bajo el cristal de aumento del éxito crecen también los aspectos oscuros del monoteísmo celoso hasta convertirse en imperialismo. La militancia fanática de los primeros cristianos choca ya pronto y fuerte con el hecho de que los pocos creyentes se enfrentan inevitablemente a una gran mayoría de seres humanos para quienes la fe de la nueva secta no significa nada. De ello se vengan los celosos colgando a quienes creen otras cosas el título de no creyentes, cuyo aferramiento impasible a las ideas vigentes hasta entonces pasa a considerarse, así, un crimen espiritual de consecuencias metafísicas fatales; sobre todo cuando, tras minucioso examen, se deciden contra la oferta cristiana. Por eso la nueva de salvación se rodea desde sus primeros días de una escolta de amenazas, que ponen a los no convencidos en la perspectiva de lo peor. Es verdad que el Evangelio habla de llevar la bendición a todas partes, pero desde el primer momento la militancia cristiana desea para los no convertidos la exclusión del cielo. Por un lado, san Pablo escribe a los corintios (1 Cor 13, 1): «Si hablara las lenguas de los seres humanos y los ángeles, pero no tuviera amor, sería como un metal que resuena o un timbal ruidoso»; en la segunda Carta a los Tesalonicenses (1, 8-9), cuya autenticidad no es incontrovertida, se manifiesta ya, por otra parte, la sombra apocalíptica, que crece



con la expansión del mensaje: cuando el Señor vuelva del cielo en medio de llamas de fuego «se vengará de quienes no conocen a Dios y no obedecen el Evangelio de Jesús, nuestro Señor. Excluidos de la presencia de Dios, serán castigados con la condenación eterna». De este modo, ya en los escritos del apóstol de la universalidad se promociona un amor que en caso de no ser correspondido se transforma en mezquindad maníaco-aniquiladora. En la fisionomía de los monoteísmos universalistas ofensivos va impresa la decisión de los predicadores de causar pavor en nombre del Señor. Es posible que esto corresponda a una ley de comunicaciones universalistas religiosas, según la cual en el curso de su proclamación todo evangelio arroja inevitablemente una sombra disangélica. De hecho la no participación en sus verdades se transforma en un peligroso indicador de desgracia. El mensaje divide el universo en las mitades desiguales de Iglesia y mundo. Sin la exclusión de «este mundo» de la comunión de los santos no cabe la pretensión de la ofensiva cristiana de definir la totalidad. Pero lo que lógicamente sólo constituye una paradoja, moralmente significa intimidación.

Por eso, aunque sea *cum grano salis*, puede darse la razón a Alfred N. Whitehead cuando en sus lecciones sobre filosofía de la religión (Boston, 1926) resume: «Considerado todo en conjunto, el Evangelio del amor se trastocó en un evangelio del temor. El mundo cristiano se compuso de pueblos intimidados»<sup>52</sup>. Habría que añadir la cuestión de si realmente se ha tratado del trastrueque en su contrario de un asunto fundamentalmente bueno o más bien de una ambivalencia establecida desde un principio. En este caso habría que interpretar los motivos de los éxitos misioneros cristianos más críticamente de lo que se acostumbra a hacer en las historias oficiales de la Iglesia. No pueden remitirse ya exclusivamente a los efectos contagiosos de las proclamas evangélicas, a las que, en principio ya, sería incontestablemente inherente una tendencia al esclarecimiento del clima moral universal. Remitirían del mismo modo a amenazas que esclavizaban íntimamente a sus receptores. La misión, pues, no sería sólo el giro hacia fuera necesario para la expansión de la nueva de salvación; sería a la vez la forma en la que la Iglesia contrapuesta al «mundo» procesaría ella misma su contradicción insoluble con este «mundo». La fórmula correspondiente habría de rezar: huida del mundo hacia delante; en forma más suave: servicio al mundo desde una postura de reserva frente a él.

Aludiendo a los resultados de la actuación del Padre de la Iglesia Aurelius Augustinus puede aclararse en qué medida están justificadas estas presunciones un tanto incómodas. San Agustín puede reivindicar el privilegio, más que ningún otro creyente concreto, excluido san Pablo, de haber contribuido a la desorientación, a la neurotización incluso, de toda una civilización. Por supuesto que bajo este diagnóstico no sólo habría que tratar las distorsiones patológicosexuales impuestas a las formas de vida cristianas durante más de milenio y medio. Más funestos aún se manifestaron los efectos de la metafísica de la predestinación enseñada por san Agustín: considerándola más de cerca ésta aparece como el sistema más abismal de producir terror que conoce la historia de las religiones<sup>53</sup>. Dado que la doctrina de la predestinación eterna de los hijos de Adán estaba montada sobre el axioma de que sólo muy pocos e inmerecidamente serán salvados, mientras que a la mayoría se les arrojará merecidamente al fuego con el «montón de los depravados», el edificio de la existencia cristiana sólo podía edificarse, según san Agustín, sobre la torturante incertidumbre respecto a la suerte propia en este trance. El individuo

únicamente podía extraer un vago indicio sobre su posible elección de la circunstancia de que con ayuda de Dios consiguiera el paso del temblor al cielo. Por eso no es casualidad alguna que fuera con san Agustín –tras preludios en los desiertos de Oriente Próximo– cuando comenzara también en la esfera occidental del mundo tardoantiguo la huida de los creyentes a las órdenes religiosas, que ofrecían una concepción vitalmente aceptable de la absorción total de la existencia por el imperativo religioso. Pero aunque el agustinismo convirtiera en condición de salvación el sometimiento total al Evangelio y con ello trajera al mundo una compacta anticipación del islam, ni un resuelto fanatismo ni una tajante desimismación consiguen asegurar al individuo la certeza de ser salvado. Al contrario, un simple atisbo de indiferencia frente a la Buena Nueva se entendía ya como signo seguro de predestinación a la condena.

Quien quiera entender la cristiandad agustiniana con claridad analítica la descubre, excelentemente camuflada bajo el discurso triunfante del amor universal de Dios, en la astuta y sistemática conexión entre un universalismo racional de la condena y un inexcusable elitismo de la salvación. Para valorar con mayor justicia la sorprendente doctrina del teólogo sería útil tomar conciencia del modo en que todas las grandes religiones participan de una economía general de la crueldad. Su apuesta consiste en reducir el balance total de crueldad en el mundo impulsando a los creyentes a asumir voluntariamente una cierta medida de ella con el fin de evitar o reprimir mayores horrores involuntarios. En esto se fundamentan los efectos transformantes de las ascesis espirituales. Uno de los aspectos más atractivos del cristianismo primitivo fue deshacer los patrones de la cultura romana de la crueldad; muy especialmente a través de su resistencia a los embrutecedores juegos de gladiadores, que durante la época imperial se habían convertido en una forma omnipresente de cultura de masas decadente (comparable sólo con las perversiones del deporte de élite desde la segunda mitad del siglo xx). San Agustín potenció esa resistencia al querer conseguir la suavización de las costumbres humanas con la amenaza de un máximo de atrocidad en el más allá. En esa operación corrió el riesgo de sobrepasar su objetivo: con su implacable absolutismo teológico, el más influyente de los Padres de la Iglesia sobrepasó el momento diabólico de Dios convirtiéndolo en terrorismo sacro. Por eso puede decirse que el cristianismo agustiniano ha resultado ser víctima de un fatal recuento de pérdidas. Dado que la intimidación metafísica se traduce inevitablemente en intimidación psíquica y al final también física, la despiadada doctrina de la gracia de san Agustín ha contribuido a que el balance de crueldad, para el mundo cristianizado por el Evangelio, en lugar de bajar haya subido. En ese sentido, críticos del cristianismo han dado con el punto sensible cuando dicen que a menudo ha avivado el mal del que él mismo prometía la salvación.

Después de lo dicho, resulta comprensible cómo innumerables cristianos sólo renegando de sus aspectos insoportables hayan podido asumir las doctrinas de san Agustín. Desde la temprana Edad Media la historia de la fe cristiana no fue más que una serie de intentos de redibujar las dimensiones siniestras de la herencia agustiniana mediante una interpretación más esperanzadora de las oportunidades humanas de salvación. Era muy difícil para un cristiano mantener la sangre fría necesaria para entender por qué, en la era dominada por la teología de san Agustín, el cielo había de permanecer casi vacío (al menos en lo concerniente a los coinquilinos humanos). Sólo la

época de los descubrimientos asignó a los creyentes la tarea de explorar el casi jamás hollado continente de la generosidad divina. Desde ese momento el reto fue presentar el más allá cercano a Dios como un ámbito intensamente poblado; seguro que Dante fue uno de los primeros que en su viaje al cielo no se topó sólo con una ciudad fantasma. El estado actual de la indagación tras la pista de un Dios generoso lo expresa el conocido dicho del Papa polaco: *Speriamo che l'inferno sia vuoto* («Esperemos que el infierno esté vacío»). En la antítesis entre san Agustín y Juan Pablo II se ha concentrado el drama entero de la teología cristiana: ésta señala el largo camino desde el bien guardado secreto terrorista de la fe, según el cual Dios seguiría prácticamente solo en el cielo, hasta la hipótesis de tintes religioso-civiles, según la cual se pretende que el infierno –en cuya existencia uno está obligado a seguir creyendo sólo bajo el concepto «distanciamiento de Dios»– esté vacío en el futuro.

Ha de quedar pendiente aquí si hay que buscar la culpa de los entenebrecimientos agustinianos sólo en su artífice. A su modo, él fue el médium de una mala época que propuso a su genialidad tareas sobrehumanas. Es menos sorprendente, así, que de ahí surgieran soluciones inhumanas. Sólo hay que lamentar que el siglo v no produjera un autor con suficiente perspectiva para formular esta tesis: quien no haya vivido antes de san Agustín no sabe nada de la dulzura de la vida. Porque *douceur de vivre* es un concepto que sólo vuelve a tener sentido una vez alcanzado el litoral salvador de los tiempos postagustinianos, en cierto modo incluso postcristianos (en el sentido de postclericocráticos). Éstos serán los años en que los Papas se vean obligados a advertir que en el cristianismo no se debe pensar en principio en obligación y renuncia, sino en un modo de vida positivo.

Considerada globalmente, la campaña del cristianismo de conquista del «orbe terráqueo» debe su éxito a una dirección episcopal que buscó en un proceso de aprendizaje a lo largo de siglos el equilibrio entre un extremismo escatológico y un populismo mágico. Durante su primer ciclo de expansión, el secreto del éxito de las misiones cristianas se basó sobre todo en la alianza con los dirigentes políticos y en una estrategia selectiva de conversión de príncipes: el giro constantiniano constituyó la prueba brillante y problemática de ello. Cualquiera que en la era monárquica estuviera interesado en la expansión del cristianismo tenía que partir del axioma de que sólo gana el favor del pueblo quien consigue atraer a su lado a los príncipes.

Por lo que respecta a las famosas Cruzadas, o bien a la Guerra Santa, frente al modo de expansión proselitista o misionera hay que colocarlas en segunda fila, en caso de que siquiera desee atribuírseles un significado genuinamente ofensivo. Es verdad que la Cruzada, como prototipo de la guerra de inspiración cristiana, liberó enormes recursos y gusta presentarse tanto por críticos internos como externos como modelo de la agresividad inherente a esa religión. Pero ya la primera mirada a los contextos históricos muestra que en el caso de las siete (contadas convencionalmente) grandes empresas de este tipo, entre 1096 y 1270, se trató sobre todo de medidas de contención de la ofensiva islámica; y su falta de éxito subraya la relativa corrección de este juicio. Su objetivo fue tomar Jerusalén, el centro del mundo cristianamente entendido, o bien protegerlo de una ocupación supuestamente inapropiada, pero nunca con la idea de abrir violentamente para el cristianismo el círculo del mundo en su totalidad. Es exagerada la tesis que se oye

en ocasiones de que las Cruzadas a Jerusalén habrían causado la muerte a más de veinte millones de personas.

El mejor homenaje a las «peregrinaciones armadas» a Tierra Santa podría ser el de Hegel cuando pretendía ver en ellas una experiencia imprescindible para el currículum del espíritu. Experiencia significa para la dialéctica lo mismo que decepción productiva, en tanto que da media vuelta a la conciencia y la instruye sobre sus anteproyectos abstractos como algo todavía deficiente. En tanto que los cruzados quisieron imponer lo sagrado y sutil con medios profanos y toscos, en sus luchas se «conectó con lo opuesto sin reconciliación posible». De modo que el fracaso residía ya en la naturaleza del propósito. El único provecho que dejó fue el reconocimiento de cuán equivocado estaba el intento de querer buscar lo Supremo en la forma de la exterioridad; aquí se percibe, por una parte, la crítica de un protestante ilustrado al gusto por el fetiche del populismo católico, y la declaración de guerra, por otra, del filósofo especulativo a la mecánica de la «religión positiva». Por eso es correcto que al patrón de acción «Cruzada» sólo le corresponda desde la época moderna un significado metafórico. El general Eisenhower pudo publicar en 1948 sus memorias de la Segunda Guerra Mundial bajo el título, convencional para oídos anglófonos, de *Crusade in Europe*, sin que nadie hubiera de pensar por ello en un asunto cristiano.

En siglos anteriores, por el contrario, no faltaron empresas de cristianización forzada en las que se produjo un nexo fuerte entre guerra de ataque y misión, como por ejemplo en las guerras de Sajonia de Carlomagno o en la conquista de Prusia y el Báltico por la Orden de los Caballeros Teutónicos. Cuando el cristianismo funcionó como religión imperial y culto estatal estuvieron a la orden del día obligadas uniformizaciones de la Iglesia. Además de ello, el habla latina, el tomismo y el derecho canónico también contribuyeron lo suyo a imponer universalmente los estándares católico-romanos en una homogeneidad tan eminente como forzada.

Las más poderosas campañas expansivas del cristianismo fueron las de la época postmedieval. Lo que hoy se llama globalización, más bien su estadio terrestre<sup>54</sup>, no puede separarse del camino paradójico del cristianismo en la apertura de la Modernidad. Desde el siglo xvi con la formación de las Órdenes misioneras, Roma lanzó una segunda oleada apostólica, gracias a la cual se puso en marcha la universalización operativa de la religión bajo signos cristianos. En la práctica, la mayoría de las veces aparece la misión universal como *partner* y parásito del colonialismo; sólo en casos muy esporádicos como su crítico y adversario<sup>55</sup>. Irónicamente, las misiones universales romano-católicas, a las que rezagada pero exitosamente se unieron las iniciativas protestantes, alcanzaron su punto álgido desde ese siglo xviii que señala para Europa el comienzo de la descristianización o, dicho con mayor precisión, el inicio de la diferenciación de la religión como un subsistema de derecho propio. Y mientras que en el Viejo Mundo el siglo xix se caracterizó por movimientos ofensivos anticristianos, que tras su acceso a la hegemonía cultural miraban hacia abajo al cristianismo como a una formación sobrepasada, hay que reconocer que desde el punto de vista histórico-misionero ese mismo período es la época dorada de la cristianización externa. Sólo en ese tiempo se convirtió en realidad práctica el registro del orbe terráqueo entero por misiones cristianas y el establecimiento en los rincones más apartados del globo de comunidades eclesiales

capaces de supervivencia<sup>56</sup>. Desde entonces el cristianismo es numéricamente la primera entre las religiones de la Tierra, entre otras cosas por la inclusión del populoso continente de Sudamérica en el dominio católico-romano a distancia.

La segunda ironía de la descristianización se muestra en la circunstancia de que la nueva gran potencia cultural en Europa, la Ilustración, según su diseño ideológico o propagandístico, se asemeja a una prosecución del cristianismo por medios racionalistas e histórico-filosóficos. Es plausible la tesis que se ha sustentado de que el núcleo de la Ilustración, la doctrina de los derechos humanos, sólo puede glosarse como secularización de la antropología cristiana. (Después hablaré de la formación de una cuarta oleada que como monoteísmo del «ser humano» inundó la «sociedad» moderna.) No en vano disputan ahora representantes del protestantismo y del catolicismo por los derechos de autor de los derechos humanos. Cuando más llamativos resultan los continuismos es cuando se considera la adopción de modelos monoteístas de cuño cristiano por los celosos de la Modernidad secular. Esto vale ante todo para los fanatismos humanístico-clericales de los jacobinos. Pero también el militanteismo de los revolucionarios leninistas profesionales, incluso el furor de los partidarios de los guardias rojos de la China de Mao Zedong, contienen elementos de una continuación del universalismo cristiano por medios no cristianos. Sólo pueden comprenderse del todo como postacuñaciones asilvestradas del *modus vivendi* apostólico. Por muy inconcebible que suene: también los estudiantes chinos que en la Gran Revolución Cultural de 1966 humillaron, pegaron y asesinaron a sus profesores creían actuar como embajadores del bien y emisarios de lo universal. Si fuera de otro modo, una parte de la inteligencia europeo-occidental en los años sesenta y setenta del siglo xx no habría podido ser captada por una psicosis maoísta colectiva: aún hoy uno de los capítulos más oscuros de la reciente historia del espíritu. Los miembros de esos círculos escuchaban en los excesos chinos la melodía de reconocimiento del igualitarismo desencadenado, que había sonado en Europa por primera vez durante el Terror jacobino y que desde entonces se canta en el mundo entero aplicada a los textos más dispares. No sin angustia recuerda uno, a la vista de estos fenómenos, la tesis sublimemente ingenua de Leo Baeck, según la cual el futuro es esencialmente el futuro del bien, al que todos los días conducen<sup>57</sup>.

Del estudio de los delirios chinos –que fueron, en verdad, algo más que incidentes lamentables, como les gusta sugerir a olvidadizos ex maoístas en Francia y otras partes– pueden sacarse conclusiones sobre la arriesgada constitución del militanteismo universalista. Por ejemplo la de qué rápido desemboca el universalismo incontrolado en un fascismo del bien. Permanece incontrolado cuando no dispone de órgano crítico alguno para contener el ansia de los celosos por la imposición absoluta de sus objetivos. En esa postura el activista ni es capaz ni está dispuesto a comprender la idea sobre la que descansa toda moral política ilustrada: el fin no justifica los medios, los medios dicen la verdad sobre el fin. Como es sabido, las peores formas del terror son aquellas que invocan los objetivos más elevados. No pocos de los que se entregaron al demonismo del bien pretendían imaginarse de hecho que el crimen es a veces la forma suprema del servicio a Dios o del cumplimiento del deber en provecho de la humanidad. La objeción más efectiva frente a tales arrobos proviene del núcleo espiritual de la religión cristiana: la sentencia de Jesús «por sus frutos los conoceréis» (Mateo 7, 16) y la criptocristológica

divisa de Marshall McLuhan «el medio es el mensaje» significan lo mismo bajo el aspecto de la atención a los medios.

Desde el punto de vista sinóptico hay que constatar que las campañas del cristianismo, sobre todo tras los duros reveses de la época de la Ilustración, sólo parecen proseguibles en tonalidad amortiguada. Después de sus éxitos de expansión universales, por los que aproximadamente un tercio de todos los seres humanos sobre el planeta viven en su ámbito de influencia, sin que todos ellos sean consciente y activamente cristianos, no es fácil esperar más ampliaciones; a no ser que en Asia Oriental, sobre todo en China, como consecuencia de la dinámica reformista, altamente secularizada, y de sus privaciones espirituales, se abra un nuevo mercado religioso. Con ello, puede resumirse provisionalmente la posición final de la campaña cristiana constatando que hoy día esta religión aúna un máximo relativo de expansión con un relativo mínimo de intensidad. Su situación demuestra que no sólo puede haber un *overstretching* imperial, sino también, a la vez, espiritual.

Con el éxito crece la entropía. Bajo sus efectos, los potenciales universalistas de la fe son confirmados, a la vez que jubilados, por las grandes organizaciones eclesiales. También fenómenos entrópicos son manifiestamente responsables del cambio de forma de la fe en Estados Unidos, donde, según la aguda observación de Harold Bloom, en el transcurso del último medio siglo se ha producido una transformación del cristianismo protestante en una «religión americana» postcristiana con acentuadas características gnósticas, individualistas y maquiavélicas<sup>58</sup>. A consecuencia de ello, la creencia en el Padre ha desaparecido casi sin rastros, mientras que el reino narcisista del Hijo no admite ya resistencia alguna. Si hubiera una Trinidad americana habría que proveerla con Jesús, Maquiavelo y el espíritu del dinero. El credo postmoderno fue formulado ejemplarmente por el actor negro Forester Whitaker al cerrar su discurso de agradecimiento por la recepción del Oscar al mejor actor protagonista 2007 con la frase: «Y doy gracias a Dios por haber creído siempre en mí».

El universalismo intencional del cristianismo, por el contrario, hubo de quebrarse en el siglo xx ante las imperiosidades pragmáticas de la vida en común con los otros; y ante el benéfico debilitamiento de las iglesias por el desarrollo de formas de vida autoconscientemente seculares. Las confesiones cristianas han ido a la escuela del pluralismo transformándose en factores contables de la ecúmene universal. Considerado bajo este punto de vista, el cristianismo, al menos en el amplio grueso de su pelotón, ha entrado en su período postimperial y, por lo que puede reconocerse, sin retorno. Una excepción la constituyen las sectas radicales, sobre todo en el ala evangélica, que instauran el «fundamentalismo como medio de reuniversalización»<sup>59</sup>. Se puede sacar provecho de ellas, como ilustradoras a pesar suyo, escuchándolas como informantes sobre el universalismo de los lunáticos. No es éste el lugar de debatir ni decidir sobre si puede deducirse de su ejemplo la naturaleza histórica de todo universalismo militante.

Finalmente, quisiera examinar la cuestión de si también el islam está comprometido en una campaña específicamente suya. La respuesta afirmativa parece imponerse, pero si se considera con mayor detenimiento topa con dificultades tanto por motivos de principio



como históricos. Las complicaciones históricas se producen por el hecho de que el mundo islámico, cuyo destino, en un principio, coincidió con el del mundo árabe, tras un período inicial de expansión turbulenta y gran esplendor imperial cayó en una larga fase de estancamiento y retroceso, cuyo posible final sólo se anuncia en la explosividad demográfica y en la dinámica de reformas fundamentalista del siglo xx. Por lo que respecta a las dificultades de principio, van conectadas ante todo con la controvertida interpretación del concepto de *yihad*, cuya apropiación por sectas terroristas islámicosradicales se cuida en los últimos tiempos de generar polémicas y contraposiciones.

Un primer indicio de la dinámica ofensiva inherente a la proclama islámica se consigue observando que la mayor parte de las suras más antiguas, que proceden de inspiraciones del año 610 y de la época inmediatamente siguiente (como la famosa sura 81 de La Meca, *al-Takwir*, el oscurecimiento), tienen un aire de exceso apocalíptico, de veredicto del final de los tiempos y amenaza con los terrores del Juicio Final<sup>60</sup>. La tendencia del resto de las suras tempranas es la de un menosprecio incondicional de las costumbres religiosas tradicionales tanto de La Meca como de cualquier otra parte: «Di: ¡Vosotros, incrédulos! No venero lo que vosotros veneráis, y vosotros no veneráis lo que yo venero» (sura 109, 1-ss.). Es evidente asimismo que la situación de comienzo de la comunidad islámica, la de una pequeña colectividad conjurada, no representaba ideal alguno sino que debería ser superada tan pronto como fuera posible. Además, la primera *umma* de Medina, que se reunió en torno al Profeta, fue cualquier otra cosa que un idilio contemplativo. Su crónica informa de numerosas confrontaciones bélicas, comenzando con la ominosa escaramuza en el pozo de Badr. Trata de los controvertidos asaltos del Profeta a caravanas, de alianzas estratégicas cambiantes, de un ataque, escandaloso para los árabes, al palmeral de un partido contrario y de un incidental asesinato masivo de una minoría judía. Pero cualesquiera que sean los significados religiosos que se puedan ver en esos episodios, el hecho es que contienen ya indicios concluyentes del futuro. El imperativo del crecimiento no fue menos inherente a esta religión que a la misión universal paulina, con la diferencia de que aquí la dinámica político-militar formaba, *a priori*, una unidad indisoluble con la religiosa. Muhammad conectó con la exacerbación del judaísmo postbabilónico que pervivía en la radicalización fanática de san Pablo y siguió desarrollando ese propósito hasta convertirlo en un militatismo integral. Lo consiguió en tanto que, como un san Agustín árabe, estableció como obligatoria para todos los miembros de su comuna la forma de vida apostólica, la autoconsunción en la proclamación y en lo proclamado. De ese modo, el máximo de existencia religiosa, la entrega total a las instrucciones de Dios, se declaró como lo que se esperaba normalmente de cada uno, incluso como el mínimo de lo que el ser humano puede hacer por el Todopoderoso. Por eso *islâm*, que literalmente significa «sometimiento», da nombre también a la religión.

La obligatoriedad de este concepto rector para todos los musulmanes permite suponer sus consecuencias: transmite normativamente el celo del Profeta al modo de vida de sus partidarios; y en sentido inverso también a los destinos de los no creyentes. El papel constitutivo del factor agresivo se ratifica por el hecho de que un grupo especial entre los escritos canónicos sobre el Profeta, la llamada literatura *maghazi*, no trata de otra cosa

que de las campañas de Muhammad. En ella se resalta normativamente un militantismo sacro. Su expresión más llamativa encuentra su punto culminante en la oración obligatoria (*salât*), que hay que realizar cinco veces al día, con las diecisiete inclinaciones y las dos prosternaciones correspondientes en cada ocasión; con ello, todo musulmán practicante se inclina ochenta y cinco veces al día ante Alá y se prosterna diez veces; por año lunar, pues, 29.090 inclinaciones, 3.540 prosternaciones, junto con las correspondientes recitaciones. Esto corresponde a un ejercicio que en el cristianismo sólo se pide a los miembros de las órdenes monásticas con las siete Horas diarias. En consecuencia la palabra árabe *masy'id*, mezquita, significa «lugar de postración». Sería frivolidad subestimar el efecto conformador de acciones rituales frecuentes. El Profeta mismo lo dice: *Ad-dînu mu'amala*, «religión es comportamiento». Por eso tienen razón aquellos doctos en el islam que llegan a afirmar que la oración ritual es una forma de *yihad* <sup>61</sup>. Aunque ello suene exaltado describe una realidad psicosemánticamente evidente. Lo que sucede en las casas musulmanas de oración, esos institutos de recogimiento, no sólo sirve, pues, a la manifestación de la fe. La relación con la trascendencia, celebrada física y psíquicamente a diario, resulta efectiva también como mantenimiento en forma para proyectos de beligerancia sagrada. Desde el punto de vista ético y pragmático, con la obligación de oración ritual, extensible a todos los musulmanes, el islam ha conseguido implicar totalmente el cielo en lo cotidiano. La obligación de obligaciones reza: *fitness* memoactiva, y equivale al espíritu mismo de la ley.

La popularidad del tema me permite renunciar al relato de la asombrosa historia de la expansión islámica hasta la instauración de los diversos califatos bajo los Omeyas, Abasidas, Fatimíes, Otomanos, etc. El desarrollo explosivo del islam en el siglo y medio tras la muerte del Profeta pertenece indiscutiblemente a los prodigios político-militares universales y sólo es superado por la expansión extensiva e intensivamente más significativa aún del Imperio británico entre el siglo xvii y el xix. No puede dudarse un instante de que esa rápida conquista del mundo, aunque regionalmente circunscrita, se alimentara de las intenciones más auténticas del islam y de su escrito sagrado. Lo que se ha llamado «empresa islam»<sup>62</sup> se fundamenta en una impetuosa ética de la expansión. Ésta nunca tuvo mayor éxito que en la de los califas. De ellos provienen todas las aplicaciones prácticas de los sueños de imperio universal específicos del islam<sup>63</sup>. La observación, que se lee a menudo, de que las conquistas árabes habrían sido de naturaleza puramente política y que las conversiones forzadas de los vencidos sólo tuvieron lugar pocas veces, nunca incluso en el caso de miembros de las religiones del libro –porque el islam rechazaría la coacción en cuestiones religiosas–, es una afirmación protectora bienintencionada, cuyo auténtico núcleo está envuelto en una gruesa capa de hechos contradictorios. Si no fuera así, resultaría inexplicable cómo es que tras la península arábiga también países como Siria, Palestina, Mesopotamia, Egipto, Libia, Marruecos y España, pero también grandes partes de Anatolia, Irán, Cáucaso y norte de la India, fueron incorporados al espacio de creencia islámico con consecuencias permanentes o al menos duraderas. Aquí vale la tesis de Rousseau de que en tiempos anteriores no hubo «otro modo de convertir a un pueblo que someterlo» y «ningún otro misionero que los conquistadores»<sup>64</sup>. Ciertamente que en todas las zonas conquistadas

pudo haber conversiones a la fe islámica debidas a disposición y convicción propias, pero apenas puede negarse que para la mayoría de los neocreyentes su conversión comenzó con una invitación armada a la oración. Las generaciones posteriores se encontraron con el islam como religión dominante y lo experimentaron como un hecho de la cultura que uno se apropia por el suave despotismo de la educación. Lo que comienza como convención piadosa acaba como interiorización de un estigma memoactivo.

A pesar de numerosos reveses regionales y desavenencias semejantes a guerras civiles, hasta el siglo xv según el cómputo cristiano del tiempo (hasta el ix del calendario musulmán) la campaña del islam puede contarse como una historia de éxito ininterrumpida. Hasta entonces la supremacía de la civilización árabe e islámica era indiscutible en la mayoría de las regiones, comenzando por su superior fuerza militar. En el tiempo de su florecimiento, el islam representaba a la vez la potencia económica más importante del mundo, destacada por sus conexiones internacionales. El colorismo de sus bazares era legendario, la amplitud de la oferta en sus mercados de esclavos no tenía par. También los científicos y artistas islámicos encarnaron, hasta el comienzo del siglo xiii, el máximo nivel en el mundo de entonces. La fuerza asimiladora de la cultura islámica del saber y las habilidades de otras partes del mundo parecía no conocer fronteras; hasta que la reacción beata del siglo xiii (sin olvidar los efectos devastadores de la oleada mongola de 1258) apagó el esplendor de una gran cultura<sup>65</sup>. No obstante pasaron siglos antes de que los herederos del florecimiento islámico notaran el estancamiento. Cuando en 1453 Constantinopla fue conquistada por tropas otomanas, dominaba en general la convicción de que también la Europa cristiana estaba ya madura para el sometimiento.

En su entusiasmo aparentemente bien fundado, se escapó a la mayoría de los pertenecientes al ámbito cultural islámico que estaban a punto de ser superados por los «pobres incrédulos» del noroeste: desde el siglo xiii en los ámbitos de la teología, la filosofía y las ciencias profanas, desde los siglos xiv y xv en las artes plásticas, desde los siglos xv y xvi también económicamente; de ello fueron responsables, sobre todo, la superior navegación europea y el paso a la moderna economía de la propiedad, alias capitalismo, con su dinámica de innovación constante. Los logros de los lejanos enemigos pudieron ignorarse presuntamente sin consecuencias mientras se vivió bajo la protección de revelaciones intemporales y eminentes gobiernos. No se podía ni quería entender que uno se había encerrado a sí mismo en la cárcel de las tradiciones. En el siglo xviii, por fin, se hizo evidente de forma traumática la supremacía militar de los europeos: el *shock* de la expedición egipcia de Napoleón el año 1798 es agudo todavía después de más de doscientos años. Desde el momento en que el ascenso de Europa al dominio global no podía ya ignorarse, el orgulloso reporte de la campaña del islam se convirtió en una historia de humillaciones sin fin. La decepción de los rezagados fue convirtiéndose desde el siglo xviii en resentimiento, y el ruidoso expansionismo europeo del siglo xix no fue precisamente lo más apropiado para atenuar ese sentimiento. Desde entonces, sobre la cultura de las naciones islámicas, emocionalmente marcada en alto grado, se extiende el velo de la ira, tejido por los afectos contradictorios del ansia de brillo y supremacía, por una parte, y de la postergación vivida crónicamente, por otra. Desde esa época, al orgullo por el pasado acompaña siempre una vergüenza, apenas disimulable, por las circunstancias actuales.

De modo significativo, las agitaciones de una nueva ola de celosos se remiten en el islam hasta el siglo xviii, cuando incluso a los musulmanes más introvertidos no les pudo seguir quedando oculto el abatimiento tanto de su cultura como de su religión. Característico de la reacción espiritual de esa época fue el wahabismo, que buscaba la salvación en el retorno a una comprensión literal del Corán; en el siglo xix fue más bien el salafismo, al que como mejor se entiende es como un romanticismo ascético, cuyos partidarios soñaban con la antigua *umma* y los viejos de Medina. De modo que ya desde mitad del siglo xviii flotaba en el aire la tentación de subsanar la miseria del islam en la época de la confrontación con un Occidente superior mediante recrudescimiento fanático y concentración restauradora. En la medida en que, más que nunca, se identificaba el camino correcto con Alá, se optaba decididamente por la actitud de no aprender del contrario; y con ella, la de no escuchar las voces del presente. Se pensaba que a quien se inclina ante la autoridad de Dios le estaba permitido enfrentarse antiautoritariamente con el resto del mundo. El arabocentrismo de esas reacciones hizo algo que faltaba para debilitar al mundo islámico, ya que potenció la inclinación a ignorar la multiplicidad interior del universo musulmán, es decir, las riquezas espirituales y culturales de los epicentros persas chiíes y turcos otomanos. Las consecuencias de esa decisión se han mostrado fatales para el hemisferio islámico en su totalidad, dado que se afianzó la inclinación al endurecimiento recalcitrante frente a las exigencias de una era de aperturas. Se hizo habitual en amplios frentes considerarse a sí mismo como víctima de potencias extranjeras, y, cuando se juntan víctimas, rápidamente aparecen culpables. Bernard Lewis ha descrito los efectos perjudiciales de esas reacciones. Sólo con gran retraso y en formas vacilantes se desarrolla hoy en Oriente Próximo la disposición al autoexamen: «La pregunta “¿Quién nos ha hecho esto?” sólo ha favorecido teorías conspirativas y fantasías neuróticas. La otra pregunta: “¿Qué hemos hecho mal nosotros?” lógicamente ha llevado a una segunda: “¿Cómo podemos enmendarlo?”. En esta última pregunta y en las diferentes respuestas que se encuentren a ella reside la mayor esperanza para el futuro»<sup>66</sup>.

Las cualidades de campaña propias de la *Venture of Islam* pueden establecerse históricamente así, como hemos hecho, en perfiles medio claros. Pero invitan también a una evaluación de principios, en tanto están en estrecha correspondencia con la religión vivida ortodoxa y ortoprácticamente. Aquí aparece a la vista el concepto entretanto sospechoso del *yihad*, ese «esfuerzo en el camino de Dios» por el que el islam quiere convertir a sus creyentes, en principio sin excepción, en celosos del reino de Dios. Con él, el militantismo se imprime ya en los primeros impulsos de la vida musulmana, y si no cuenta oficialmente entre los conocidos cinco «pilares» es porque hay que pensarlo de modo implícito incluido en cada uno de ellos. Por eso el islam no sólo encarna la forma final más característica del universalismo religioso ofensivo (que sólo tuvo competencia esporádica por parte del comunismo); de acuerdo con su proyecto es realmente una religión del vivac. Le es inherente el movimiento continuo y cualquier parada resulta sospechosa de comienzo de una decadencia de la fe. En este punto Muhammad fue un fiel descendiente de san Pablo, con la no insignificante diferencia de que el último, como persona civil y ciudadano romano, prefirió el celo no violento. Desde el comienzo va unida al celo islámico una cierta devoción de espada, secundada por una mística del

martirio ricamente guarnecida. Sería exagerado calificar a los muyahidines de la época del califato como revolucionarios profesionales de Dios, pero en la disposición al uso de la violencia por un buen fin pueden establecerse parentescos a grandes distancias. El autor egipcio contemporáneo Sa'id Ayyub postula la obligación decretada por Dios para los musulmanes de verter su sangre en la Guerra Santa contra el Satán antimusulmán: «Ése es nuestro destino, comenzando desde el día de la batalla de *Badr* (el año 624) hasta el día del Anticristo»<sup>67</sup>.

Puede que de la interiorización del *yihad*, que fue enseñada desde el siglo xii a impulsos del místico sufi Al-Ghazzali, florecieran bellos brotes en la paz de la retaguardia islámica. Pero que la lucha interior pudiera calificarse como «el gran *yihab*», y la exterior como «el pequeño *yihab*», sólo demuestra, en verdad, que incluso el islam, por lo demás conocido por su serenidad, no estuvo a salvo del fanatismo. La popularización del *yihab* en los conflictos del presente conlleva la desublimación del concepto y con ello el regreso a su primer significado, y eso a pesar de todas las objeciones por parte de intérpretes más espirituales. La idea de la lucha contra el sí-mismo inferior trajo a la vida una militancia espiritualizada sin enemigo exterior, como también se ha observado en la transformación del arte de la guerra de Extremo Oriente en disciplinas de lucha espiritualizadas. El sutil *yihab* quería ser llevado a cabo como campaña contra el resto pagano en el interior de uno mismo; con lo que el creyente descubre dentro de sí oasis rebeldes y provincias anárquicas en las cuales no ha penetrado aún el imperio de la ley. Con el retorno del enemigo real, aunque sea sólo a nivel de malentendidos y proyecciones, desaparecen los significados transmitidos. En su lugar vuelven a aparecer rotundas acciones guerreras contra adversarios físicos en la cercanía o en la lejanía. Los agitadores modernos lo dicen sin rodeos: el creyente ha de mantenerse en vela mientras viva en un sistema político no islámico; su vida sólo adquiere sentido si está dedicada a la abolición de la hegemonía extranjera<sup>68</sup>. Quien cae en esa lucha se asegura un puesto en el paraíso; por el contrario, los no creyentes que mueren en pelea injusta contra los musulmanes van directamente al infierno. Aunque no les corresponde autoridad docta alguna, los activistas de las organizaciones bélicas de hoy saben remitirse a las suras oportunas. Puede que sus acciones sean abominables, pero sus citas son exactas.

Todos los comentarios sobre el neoexpansionismo islámico a finales del siglo xx y comienzos del xxi se quedarían en vagas especulaciones si al islam, como religión y modelo cultural, no le hubieran salido últimamente al encuentro dos procesos de cambio que en poco tiempo le han asignado un papel político considerable. El primero de estos cambios es de naturaleza económico-técnica, el segundo de naturaleza biopolítica. Por una parte, los Estados regidos islámicamente –dicho con mayor exactitud: las clases altas de países como Arabia Saudí, Irán e Irak, a alguna distancia también Libia y Egipto– se aprovechan económica y políticamente de que en su suelo se ha encontrado, o se supone, hasta el 60 por ciento de las reservas globales de petróleo. En la era de la energía fósil esta circunstancia ha puesto en manos de los países extractores de petróleo de Oriente Próximo, a pesar de la conocida ineficacia de sus órganos estatales, del a menudo deplorado retraso de sus estructuras sociales y de la inseguridad de sus sistemas



jurídicos, los medios para vivir muy por encima de sus posibilidades. La segunda tendencia refuerza esta sospechosa coyuntura. La población del hemisferio islámico se ha multiplicado por ocho en el período comprendido entre 1900 y 2000 hasta alcanzar la cifra de mil trescientos millones de seres humanos: una dinámica de crecimiento sin par, incluso en la más amplia comparación histórica. Una parte de esa explosión remite a circunstancias que fomentan una reproducción de la miseria; otra está condicionada cultural y religiosamente, dado que la abundancia de hijos sigue representando un gran valor para los musulmanes conservadores; una parte más podría atribuirse a una política más o menos consciente de reproducción de la guerra, ya que en las naciones islámicas no faltan, desde hace mucho, ideólogos que están orgullosos de empuñar la «bandera de la reproducción». Estos factores caracterizan las circunstancias bajo las cuales pudo ponerse a la orden del día la reanudación de programas universalistas ofensivos por sectores del islamismo militante. Que en círculos de combatientes se fabule con frecuencia sobre la nueva instauración del califato universal muestra que no pocos de los radicalizados viven en mundos paralelos suspendidos. En ellos el surrealismo inherente a todas las religiones llega a convertirse en ensoñación con ojos abiertos. Planean sobre una agenda puramente imaginaria, que ya no puede concertarse con ningún tipo de historia real. El único vínculo entre sus construcciones y el resto del mundo lo produce el atentado, causante del mayor número de víctimas posible, que por su forma escénica representa una *razzia* desde el mundo de los sueños al real.

Resumiendo, respecto a la campaña del islam en su siglo xv no puede emitirse ningún juicio seguro. Sobre las oportunidades de una mayor extensión de su misión exterior sólo puede juzgarse con cautela; aunque la debilidad europea actual prefigure ya ciertos escenarios de temor. Por lo que se alcanza a la vista, sus éxitos se limitan actualmente a estamentos más bien subprivilegiados de las sociedades europeas y africanas; y, cuando afectan a personas cultas, se trata más bien de descendientes de emigrantes de países islámicos que tras una fase de alejamiento vuelven a la religión de origen. Su motor principal está en la creciente radicalización de sus propios y enormes excedentes de hombres jóvenes<sup>69</sup>. La atracción del islam para las élites de Asia, América y Europa puede evaluarse más bien baja. La estadística muestra que las conversiones al islam aumentan en períodos de incremento de crítica a esa religión; lo que permite deducciones sobre la psicodinámica de la identificación con un asunto acosado. A largo plazo, la debilidad organizativa y la dispersión de los Estados y colectivos islámicos hace dudar de sus éxitos políticos de expansión. Donde tales resultados se produjeron, nadie supo aprovecharlos en el sentido de una planificación central. Si el islam se equipara hasta el final del siglo xxi en número de creyentes con las confesiones cristianas, cosa que los estadísticos y estrategias no consideran imposible, los motivos para ello habría que buscarlos casi exclusivamente en su propio crecimiento demográfico y sólo en mínima parte en su irradiación espiritual. Por lo que respecta a la autoridad espiritual del islam en sus dos troncos principales, se va pulverizando paulatinamente por la implosión de las jerarquías y la disolución del orden tradicional del saber<sup>70</sup>. Además, ha sufrido tan grandes daños por la asociación ya casi automatizada entre islamismo y terror en la conciencia universal, que no es imaginable cómo el islam en su totalidad, como religión y *matrix* de culturas, podría recuperarse en un tiempo previsible. De cualquier modo, a la



«casa del islam» le esperan crisis de modernización de espeluznante vehemencia. Se ha transformado ella misma en la «casa de la guerra», que tradicionalmente se asociaba entre los musulmanes con las dimensiones extraislámicas del mundo<sup>71</sup>. En torno al año 2050, a la vista de las convulsiones crónicas de las «sociedades» islámicas, europeos cultos podrían sentirse ocasionalmente movidos a recordar las luchas de la época de la Reforma; aunque, más aún, a recordar la fase de obstinación contramoderna del catolicismo, que duró desde 1789 hasta el concilio Vaticano II y que, como todavía se sigue reconociendo con asombro, acabó para ventaja de todos los implicados en la reconciliación entre teocentrismo y democracia.



## La matrix

Lo que se ha dicho hasta ahora sobre la posición, los frentes y las campañas de los monoteísmos exige ser ordenado dentro de una visión de conjunto del patrón lógico de la creencia en un solo Dios y de los planos arquitectónicos para universalismos celantes. Sería engañoso el supuesto de que el celo monoteísta fuera un asunto determinado en primera línea por regularidades emocionales y por ello reclamara ante todo un análisis psicológico. Naturalmente que los aspectos afectivos dinámicos del fundamentalismo están abiertos a una exploración mediante sondas psicosemánticas. Sería frívolo pretender ignorar las investigaciones de la psicología profunda sobre los fenómenos neurótico-religiosos y clérico-páticos acumuladas en el transcurso de los siglos xix y xx; citemos simplemente el bien examinado síndrome del auxiliar de Dios y el masoquismo espiritual. Por lo demás, el psicoanálisis se ha especializado en desvelar los paralelismos entre las imágenes de Dios de los individuos y las de sus padres. También autores como Kierkegaard, Dostoievski, Nietzsche, Heidegger y otros mostraron cómo lo que se despacha normalmente como fe representa a menudo una especie de histeria; una simulación activada bajo la movilización de la existencia entera que ha de proporcionar a sus actores codiciados papeles en la feria de las vanidades religiosas. Donde existe celo no puede andar lejos la rivalidad, y lo que en principio parece ser un asunto íntimo entre Dios y el alma no pocas veces es agujoneado por el recelo de almas ambiciosas, frente a las ventajas supuestas o reales de rivales en la lucha por puestos de preferencia. Por otro lado, la reciente investigación en psicología de la religión –apoyada por nuevas especialidades híbridas como la neuroteología o la neuroretórica<sup>72</sup>– ha dado indicaciones sobre los efectos «biopositivos» de la vida afectiva religiosa, que no pueden ignorarse sin reduccionismos parcializadores.

Con todo respeto por los resultados de los planteamientos psicológicos y biológicos, en el monoteísmo de tipo exclusivo y totalitario que se debate aquí hay que descifrar ante todo un programa lógico que antes de cualquier carga psicológica adicional sigue una gramática determinada estrictamente interna. Al referirnos antes a la búsqueda de Abraham de un Dios que fuera digno de su devoción, ya hemos tocado uno de los puntos de partida para la comprensión del entramado de reglas según el cual están contruidos los monoteísmos exclusivos. La ascensión, típica del sumoteísmo, hasta el Último, Altísimo y Extremísimo contiene la implicación lógica de que hay que retroceder del plural al singular, de los muchos dioses al Uno. Un Supremo que fuera No-Uno no es concebible en este nivel de reflexión. Con el suprematismo religioso, el ascenso al Supremo y Único, se conecta necesariamente el monarquismo ontológico: el principio de que sólo uno puede y debe ser señor de todo y de todos<sup>73</sup>. Al monarquismo se une el dinamismo, según el cual nada puede resistirse al más poderoso, de acuerdo con la sentencia *omnia apud deum facilia*, todo es fácil por naturaleza en Dios. Del dinamismo

se sigue el optimismo (desde la historia de las ideas diríamos mejor, el perfeccionismo), que establece que el dominante es el mejor y el perfecto y actúa siempre de acuerdo con su naturaleza. Como el mejor puede valer quien es mejor que todo lo bueno; más aún: mejor que todo lo que sólo es mejor que bueno.

El movimiento suprematista del pensar se eleva a través de numerosos peldaños hasta la altura de lo superbueno, que *de facto* y *de iure* somete a sí mismo todo lo que es. Ese movimiento culmina en una figura que en el lenguaje de la fe se llama Dios, el Eterno y Todopoderoso. En relación con él y sólo con él vale la regla según la cual la elevación al Supremo ha de seguir constantemente la huella de una trascendencia personal. Dentro de ese esquema Dios puede ser presentado exclusivamente como persona sobre todas las personas, como autor, creador, legislador, soberano y director artístico del teatro del mundo, sin cuya orden no se mueve un pelo de la cabeza de un ser humano; y sin cuyo auxilio no funciona ningún aparato de casa<sup>74</sup>. En ese Dios salta a la vista el fuerte predominio de las cualidades-tú; con partes-ello débilmente conformadas. Invita más a la relación que al conocimiento. Cuando el creyente, con el príncipe Mishkin de Dostoievski, ha devenido completamente niño, completamente idiota en relación con el Enfrente superpoderoso, se borran también en Dios los últimos rasgos de determinación cognitiva.

Mientras tengamos que ver con abrahamitas, nos movemos, pues, en la esfera del Supremo subjetivo, cuyo precipitado aparece en la idea de un reino trascendente. Esto se expresa tanto en el concepto judío de la teocracia de Yahvé como a través de la doctrina del reinado de Cristo (confróntese la encíclica *Quas primas*, de 1925, publicada por Pío XI) y del pensamiento omnipresente en el islam del dominio universal de Alá, que ha de valer tanto en la esfera política como en la de la práctica cotidiana<sup>75</sup>. El monarca del suprematismo personal no es sólo el creador, soberano y conservador del mundo, sino además su archivero, patrocinator, salvador, juez e, *in extremis*, su vengador y aniquilador.

Ahora resulta fácil entender por qué la relación de seres humanos con un Supremo de tipo personal cae bajo leyes completamente distintas que la establecida con un Supremo impersonal. La forma del suprematismo personal conlleva que los pensantes y creyentes en relación con Dios sólo puedan ocupar el puesto de vasallos o colaboradores; si no, sólo les queda el descabellado papel de incrédulos y objetores de conciencia. Lo quieran o no, la suprematización del Dios personal asigna de modo totalmente inevitable a los seres humanos un nivel inferior. La asimetría más importante entre señor y servidor se expresa en el hecho de que Dios, incluso como revelado, permanece inescrutable para los seres humanos, mientras que los seres humanos no pueden tener ningún secreto ante Dios. Las asimetrías cosmológicas y morales son abrumadoras en igual medida: las competencias de Dios se extienden al universo entero, mientras que el ser humano a menudo ni siquiera consigue mantener en orden su propia vida. A los predicadores islámicos les gusta recurrir, aún hoy, a la imagen edificante de que ante el trono de Dios el séptimo cielo no sería mayor que un grano de arena, de que el sexto cielo en relación con el séptimo sería tan grande como un anillo en el desierto, y así sucesivamente hasta el primer cielo, que los habitantes de la Tierra, cuando miran hacia él, consideran como algo omniabarcante; en esas prédicas de humillación para musulmanes se mantiene en

vida, poética y terapéuticamente, la imagen aristotélica. Después se acostumbra a preguntar al creyente individual: ¿Y cuál es tu tamaño frente a todo esto? La respuesta correcta no puede ser otra que la exclamación del Saladino de Lessing: «¿Yo polvo? ¿Yo nada? ¡Oh Dios mío!»<sup>76</sup>. Los exégetas, no obstante, no se cansan de afirmar que Dios nos es cercano interiormente y se preocupa de cada uno como si se tratara de su único hijo; que con amor y misericordia acompaña a los suyos la mayor parte del camino. Para los más perspicaces en ese escenario sólo queda el papel del servidor que temblando de amor recíproco se pone a disposición de su señor. En contextos cristianos se ha llamado a este tipo de relación el «patriarcado del amor», pero esta expresión podría ser apropiada para todas las relaciones en las que corre viento de patriarcas.

Mientras más traspasado está el creyente por la suprematización del Señor, más radical será su inclinación a orientar su propia voluntad según las instrucciones de arriba. En casos de fuerte acentuación del suprematismo personal se perfila un extremismo de voluntad de sumisión típico de movimientos fanáticos. La obediencia, gozosa por intensificarse, llega hasta tal punto que un servidor dispuesto a todo prefiere las leyes más rígidas y las órdenes más desagradables para conseguir el material de trabajo de subordinación radical. Huellas del síndrome de deseo de servir se encuentran aún en el mundo de hoy por todas partes: en formas malignas, para las que el patrón de acción del atentado suicida proporciona el ejemplo más actual; en acñamientos moderados, como los que se observan en probos sistemas de celo tipo *Opus Dei*; y en curiosas variantes, como aparecen por ejemplo en la observación rumoreada por vaticanistas de que bajo el mandato de Pablo VI algunos trabajadores de la ciudad del Vaticano se habrían arrodillado al hablar por teléfono con su jefe supremo<sup>77</sup>.

Hay que observar que, ante todo, la disposición indicada crea espacio para agudizaciones no neuróticas de la idea de servicio, a pesar de que la mayoría de las veces las intensificaciones patológicas no se hacen esperar mucho tiempo<sup>78</sup>. Un producto de ese tipo de suprematización, no sospechoso psicológicamente en principio, es el sentido para la majestad y magnificencia tanto en el ámbito políticomoral como estético. Pero también la tendencia irracionalista pertenece a su séquito: ya que Dios pide víctimas ¿por qué no también la de la razón? Esta tendencia se manifiesta en la disposición a suponer significados sagrados incluso en la más profunda oscuridad y a obedecer sin vacilación alguna las instrucciones provenientes de arriba, también y precisamente cuando la orden resulta incomprensible, como en el caso de Abraham al pedírsele el sacrificio de su hijo. En el reino del Supremo personal todo depende de la confianza en la integridad del ordenante. Nadie tiene derecho a voluntad propia. En un universo así, la frase de Arendt, cuando enlazando con Kant escribe: «Nadie tiene el derecho a obedecer», tiene que sonar como una incitación a la anarquía.

La historia de los regresos al Supremo muestra también una variante impersonal que denomino suprematismo objetivo u ontológico. En él, en la ascensión a la altura –como lo ha descrito Platón en su exposición de los peldaños de elevación desde un bello cuerpo particular hasta la propia Belleza-Bien incorpórea–, se alcanza un *supremum* al que no pertenecen las propiedades del ser-persona sino las de un principio o una idea. A este

suprematismo, que culmina en un ser altísimo sin nombre, sólo le resulta apropiado un discurso que trate de los primeros y últimos fundamentos de naturaleza objetiva, suprapersonal y estructural. Por decirlo en una palabra: el ascenso a lo supremo objetivo conduce al Dios de los filósofos. Incluso en sus retratos más burdos se reconoce que no tiene prácticamente nada en común con las concepciones abrahámicas de Dios (Él, Yahvé, Dios Padre, Alá)<sup>79</sup>. No es ni creador, ni monarca, ni juez, es una fuente de lo existente que desde su cualidad de bien supremo irradia un óptimo de bien derivado, el cosmos. No le corresponde autoridad alguna para impartir órdenes, más bien se autoexpande por sobreabundancia. Su potencia creadora se realiza de acuerdo con el esquema de una causalidad mediante el bien.

Por ello, la posición del ser humano en un contexto de mundo ontológica y cosmológicamente suprematizado no es interpretable como servidumbre o servilismo. Más bien el correcto ser-en-el-mundo reclama una conciencia de participación en las relaciones universales de orden. Ahora se trata de entender en un sentido ambicioso: se trata de la armonización de lo conocido con las disposiciones superiores del ser. El ascenso sucede sobre la escala de los conceptos generales. Por eso Dios puede llevar nombres conceptuales como *unum*, *verum*, *bonum*, *maximum*, *simplicissimum*, *actualissimum*. Incluso tales títulos dan alas a los profetas: todavía Hegel, Hölderlin y Schelling en el fuego juvenil se juramentaron al *hen kai pan* como revolucionarios a su santo y seña.

Comparable al primer suprematismo, el segundo genera asimismo la tendencia a lo extremo, no en forma de servilismo flameante, tampoco como añoranza de la muerte en llamas, de la que Goethe habló en el más sutil de sus poemas islamizantes, sino como disposición a posponerse a uno mismo en lo objetivo para que las cosas luzcan por sí mismas. Esto presupone que se supera la interpretación de las cosas en el turbio espejo de la subjetividad, de la voluntad interesada y de la sensibilidad presa y se sustituye por un pensar desensibilizado, objetivo, limpio de arbitrariedad. El suprematismo ontológico que caracteriza la metafísica griega, y más aún la india, libera un afán de despersonalización que puede remontarse hasta la ambición por amalgamarse con el fundamento anónimo del mundo. Mientras que el impulso hacia el Supremo personal se orienta al super-tú para desvanecerse en su voluntad, la Filosofía Primera quiere perderse en el super-ello. Al suprematismo objetivo –que desde Heidegger se etiqueta a menudo como ontoteología y del que se desconfía como si se tratara de una sutil idolatría– lo que le importa en último término es desarrollar el sujeto como substancia.

Para completar la imagen, hay que hablar de un tercer suprematismo de la vieja cultura europea de la razón, cuyo punto de partida yace en la experiencia del pensar y del hablar interior; y, en último lugar, también en la del escribir. Aquí aprendemos a conocer una segunda cara de la filosofía, por cuanto que ésta, en lugar de comenzar con la dedicación al polo del mundo puede hacerlo igualmente con la autoexperiencia del pensar. Desde el descubrimiento del *logos* por Heráclito y la fundación del concepto de *nous* por Anaxágoras, se abre al suprematismo lógico o noético la posibilidad de un ascenso alternativo que conduce a su modo al Dios de los filósofos, esta vez no por la pared norte de la substancia, sino por la estrecha arista de las articulaciones espirituales. También por él se llega a lo Uno y Último; pero esta vez lo Supremo no se interpreta desde el lado de



la substancialidad, sobre todo no bajo los signos de la majestad y la omnipotencia. En el centro está aquí la inteligibilidad, que todo lo penetra, y la fuerza de construcción, que todo lo produce, del principio espiritual. Hay que precaverse de la confusión de equiparar demasiado alegremente este Supremo nooteológico con el predicado religioso de la omnisciencia de Dios, pues el saber de Dios en el suprematismo personal posee, por su origen dinámico, junto a la cualidad de la sabiduría creadora, la función más bien cuasipolítica de la omnisupervisión y la contabilidad total de las acciones y omisiones tanto de creyentes como de no creyentes; su aplicación decisiva, pues, sucederá el día del Juicio Final, cuando Dios mismo proceda a la vista de los expedientes. Por el contrario, el ascenso a lo Supremo de acuerdo con el suprematismo noético acaba en intuiciones teóricas que acompañan al intelecto divino en su repliegue más íntimo en sí mismo y en su despliegue en el mundo. No pocas veces se utiliza la matemática en esta elevada endoscopia, dado que figura estructuras anteriores a todo tipo de sensibilidad y anteriores, por ello, a toda ambigüedad subjetivamente condicionada.

La teoría del intelecto supremo, como la del ser, pretende tener una validez estrictamente suprapersonal y superar la esfera profana del ser humano. El extremismo, que en sintonía con la naturaleza del asunto también se instaura aquí, se expresa en la aspiración a encontrar la última fórmula. No desiste de sus empeños hasta que no le es concedido al espíritu humano conexión con los intelectos superiores, en último término incluso el saber copartícipe en torno a los procedimientos de Dios en la creación del mundo. La afirmación aparentemente arrogante de Hegel, de que su lógica contendría las ideas de Dios antes de la creación, no va, en realidad, más allá de lo convencional desde la perspectiva espiritual-suprematista. Por lo demás, con su programa de desarrollar la substancia como sujeto, Hegel declaró acabada la instancia del suprematismo noético, que pertenece a la larga historia de las recepciones cristianas del autoenunciado de Yahvé: «Soy el que soy» (Éxodo 3, 14). Con él los teólogos implantan en el ser de los ontólogos una yoidad divina y permiten al yo humano participar epicéntricamente en ella<sup>80</sup>; una operación en la que los idealistas alemanes fueron maestros. A la figura del extremismo correspondiente pertenece el radicalismo de la voluntad de penetración lógica de todo lo dado, que desde siempre caracteriza a los pneumáticos. A menudo se entendió como arrogancia; pero podría entenderse también como una forma superior de ironía. Para los partisanos del espíritu la mayor parte de lo que entonan las bocas de los seres humanos no es de todas formas más que vibración de aire sin espíritu; igual que su vida cotidiana les parece casi siempre nada más que un dar tumbos en la gravedad. El descendiente normal de Adán no es otra cosa a sus ojos que un gusano vertical. ¿Qué es el ser humano antes de que sea transfigurado por el espíritu? Un intestino decorado que sólo Dios sabe qué se imagina de sus contenidos. No es extraño que en quienes profesan tales concepciones pocas veces falte la inclinación a ascensiones lógicas al cielo.

Cuando suprematistas de esa tendencia se explican, se escucha la demanda de que ha de haber espíritu donde había materia; o de que ha de aparecer orden racional en lugar de caos creciente. La tercera desaparición del ser humano (tras su consunción en el servicio del Señor y su desvanecimiento en la substancia anónima) quiere producir su volatilización espiritual en el camino hacia el punto omega divino. Que el suprematismo noético se apoyara de vez en cuando en el *partner* ontológico-substancial no tiene por

qué abolir su propia legitimidad. *De facto*, conformó con él una comunidad de tradición en la que corrió el peligro de ser substancialmente malentendido. Sólo el giro trascendental tras Descartes y Kant le abrió el cerrojo: por la depotenciación de la teoría del intelecto en crítica de la razón. Como ha mostrado Kurt Flasch en afiladas intervenciones, este planteamiento alcanzó una de sus más sublimes elaboraciones en las especulaciones teórico-intelectuales –inspiradas por el aristotelismo árabe, sobre todo por Averroes– de Dietrich von Freiberg y Meister Eckhart, que en este país y por un público estimulado por la filosofía de la vida han sido complacientemente malinterpretadas como «mística alemana»<sup>81</sup>. De acuerdo con su naturaleza, la secularización del intelecto a consecuencia de la Ilustración hubo de cambiar las premisas del tercer suprematismo; pero sobre todo los destinos del pensamiento dialéctico, actualizado por Hegel, han mostrado que la lucha por la interpretación del Supremo cognitivo sigue también en la Modernidad. En otra ocasión habría que hablar de las tensiones entre los tres suprematismos noéticos principales del siglo xx, el dialéctico, el fenomenológico y el gramatológico.

Desde el trasfondo de lo dicho puede reproducirse sin gran esfuerzo adicional la matriz de las operaciones lógicas que producen monoteísmos celosos. He insinuado que a los tres suprematismos corresponden tres extremismos que hay que entender como tres modos de superación de resistencias frente a la unificación con lo Único. Las extinciones, encomiadas como «realizaciones», del sujeto humano en el servicio, en la substancia y en la espiritualización tienen en común la positivización de la muerte, en tanto la muerte despeja el acceso más directo al Señor, al Ser y al Espíritu. Ahí puede quedar abierta la cuestión de si a la afirmación de la muerte corresponde un significado simbólico o literal. Pero nadie entre los decididos por una de esas opciones se ha opuesto a la aseveración de que una especie de autodisolución sea necesaria para exigencias más altas. La tesis enunciada por Albert Camus de que el problema fundamental de la filosofía es el suicidio prueba que su autor pertenecía a los pocos autores del siglo xx dotados para la metafísica, y que los filosóficamente amusicales se rieran de él sólo subraya lo dicho.

Los extremismos, por su parte, son casos de aplicación especialmente coherentes de la gramática de la gran cultura, que se basaba en la rígida conexión de una ontología univalente con una lógica bivalente. Univalencia del discurso sobre lo que es significa: las cosas de las que se dice que son son de hecho y no no son, y tampoco son diferentes a como son. En consecuencia son partícipes del ser por el lado del «que» así como por el del «qué» y el «cómo». Por eso, como mejor se las enuncia es en tautologías. En este ámbito no se puede querer ser original, y si se pregunta qué es el ser hay que contestar impertérrito, con Heidegger: es él mismo. En la univalencia, una rosa es una rosa y que florezca sin por qué y sin consideración al observador se desprende de su naturaleza. Tras la rosa, sólo los coros angélicos satisfacen tan estrictas exigencias de identidad cuando alaban al Supremo en un lenguaje univalente. Éste conforma un medio que no necesita ni permite negaciones y que no muestra, por lo demás, punto débil alguno por el que pudieran penetrar el error, el enunciado falso y los devaneos infundados. Por eso los ángeles son capaces de decir algo siempre-verdadero sobre algo siempre-esente. De

modo distinto a los ontólogos humanos, cuando celebran a Dios nunca están en peligro de equivocarse el tema.

Hablantes terrenos sueñan en balde con tales rendimientos, dado que nuestras lenguas están fatalmente constituidas de modo bivalente. No está excluido que también el lenguaje de Adán antes de la expulsión consistiera sólo en nombres adecuados y afirmaciones bien formadas, de modo que todo lo que decía en el Paraíso redundara en un himno natural a lo existente. Pero con la expulsión vino el segundo valor; sí, para la lógica el mito de la expulsión de Adán y Eva del jardín de la identidad no significa otra cosa que un ensayo poético de relatar como tragedia el incremento reflexivo del ser humano. Esto no es implausible, pues quien con el sudor de su frente come su pan, distingue también, frunciéndola, lo verdadero de lo falso: una carga que puede compararse con la maldición de la labor del campo. Observemos que la primera negación no surgió del espíritu humano sino que obraba ya en el mandato de Dios: *no* has de comer los frutos de ese árbol.

Desde que entra en juego el segundo valor, la capacidad de verdad de los enunciados hechos por seres humanos se vuelve inestable porque tales enunciados, como reflejos del existente en otros, conllevan fatalmente la posibilidad de ser falsos. Que al ser-expresado le sea inherente el poder-ser-falso pertenece a las dotes de la libertad, si libertad significa, en situación postlapsaria, estar expuesto a decir lo falso, sea por error involuntario, sea por motivos estratégicos, sea por afición a lo falso por lo falso mismo. Incluso si uno se esfuerza honestamente en representar las cosas tal como, por lo que se puede averiguar, son dadas por el estado mismo de las cosas, hay que suponer por principio un hueco por el que puede penetrar la falsedad. Dicho figuradamente: la proposición verdadera no crece en la rama de las relaciones reales, no es siquiera una planta, una continuación de algo naturalmente existente en algo naturalmente existente. Más bien las proposiciones son, al modo específicamente humano, artificial, audaz y contranaturalmente, y siempre potencialmente, perversas. Según la tradición de la mayoría de los lógicos clásicos, en ellas se trata de una re-flexión de la naturaleza en un medio más o menos turbio, es decir, de reflejos sin peso esencial propio, y por eso expuestas siempre a incrementar el plantel de los fantasmas. ¿Cómo entender, si no, que a una proposición verdadera le correspondan infinitos enunciados falsos posibles? ¿Cuál es siquiera el puesto de la proposición en el cosmos? La proposición aparece como un suplemento, necesario sí, pero por principio arriesgado, que con artificial ostentación y fundamental retraso se añade al cómputo de las cosas realmente existentes. Una proposición está siempre tan lejos de lo existente que, al formularla, el error amenaza inevitablemente. Se la puede poner cabeza abajo y viceversa, se la puede estirar, retorcer y comprimir, y nada parece más sencillo que hacerle decir lo contrario de lo que era su intención. En el mejor de los casos la doble negación reconduce a la proposición de partida, que a su vez podía haber sido ya falsa. ¿Cómo es posible, en estas condiciones, que de vez en cuando se tenga la impresión de que determinados enunciados son, a pesar de todo, verdaderos y correctos? Será sólo porque hablantes concretos, soslayando el peligro y la tentación de enunciar lo falso, se aferran impertérritos a lo que del lado del ser existe en identidad aparentemente simple; como si no hubiera seres humanos errátiles, embusteros y autocontradictorios; en la jerga de los filósofos, como si lo idéntico pudiera figurarse indeformado en lo no-

idéntico o como si el ser pudiera verse sin pérdida en signos apropiados.

Ahora puede aclararse lo que en perspectiva lógica sucede con los monoteísmos celosos y sus misiones universalistas. Se fundamentan en el propósito de eliminar a todo trance el riesgo de error que proporciona el segundo valor del enunciado; aunque esto implique aniquilar al que yerra junto con el error. De hecho, vistas las cosas desde el ideal de ser univalente y su reflejo en la proposición verdadera, el errante mismo es sólo una especie de nada real, por cuya liquidación no se pierde gran cosa; igual que lo masivo del ser perdura intangido, como era y será, cuando se elimina un falso enunciado sobre uno de sus detalles.

Como se ha visto, la disposición a esta actitud viene dada por la conexión entre ontología clásica y lógica clásica. Si el segundo valor sólo es un valor de re-flexión que posibilita (aunque sirva también para su control, como muestran los diálogos platónicos) un excedente de proposiciones inconsistentes y negaciones superfluas más allá de la cuantía (computada por Dios o el ser mismos) de las realidades y de los enunciados correspondientes, tendría que ser suficiente con eliminar las proposiciones parasitarias, lo mentido, lo erróneo, lo ideológico y los añadidos inventados, en caso necesario también a los hablantes que forman parte de todo ello, para retrotraer el discurso humano al inventario nuclear de los enunciados legítimos; legítimos, como se ha visto, por cuanto amparados por el ser y engendrados por el espíritu en el espíritu. Lo único que importa básicamente a todos los celosos suprematistas es la misión de arrojar del templo de la univalencia a los impertinentes mercaderes junto con su superflua mercancía. ¿No puede deducirse de la lectura de Dante Alighieri que todo lo superfluo desagrade a Dios y a la naturaleza?<sup>82</sup> Se impone la necesidad de una intervención así tan pronto como, a causa de ciertos requisitos de la evolución de las ideas (¡cuidado: época axial!\*), la ontología estrictamente monovalente se entreteje sistemáticamente con la lógica estrictamente bivalente.

En esa configuración puede aparecer por primera vez el fenómeno severidad. Cuando la severidad se encuentra con la subcomplejidad el celo entra en su elemento. Severo se vuelve el pensamiento tan pronto insiste en que sólo uno de dos puede ser para nosotros lo correcto. Entonces vela celosamente porque se tome partido por el ser, no por la nada; por lo esencial, no por lo inesencial; por el señor, no por los faltos de sostén y señor. La obsesión por el celo tiene su origen lógico en el contar hacia abajo a partir del uno, que no soporta nada ni a nadie junto a sí. Ese uno es la madre de la intolerancia. Exige la elección del radical «o esto» con el que se anula el «o lo otro». Quien dice dos dice uno de más. *Secundum non datur*.

Tocamos aquí la estructura profunda del síndrome iconoclasta. Cuando en los monoteísmos rígidos se desaprueban las imágenes, no es sólo porque encarnen el peligro de idolatría. La inadmisibilidad de las imágenes remite más aún a la observación de que no sirven jamás a la reproducción pura de lo representado, sino que siempre hacen valer también su propio peso. En ellas sale a luz el valor propio de lo segundo como tal, y para destruirlo ningún precio es demasiado alto para los iconoclastas. Ellos se sienten uno en un Dios, a quien le pesa su creación en cuanto las criaturas siguen sus propios caminos.

Corren en su ayuda en tanto que aniquilan lo que aparta a las criaturas de su exclusiva vinculación al Uno. Dado que los seres humanos «hacen mal uso» de su libertad, los iconoclastas quieren poner fin a ese mal uso, limitando con violencia la libertad misma de las criaturas. Esto sucede, supuestamente, para mostrar a los seres humanos el camino de vuelta al Dios verdadero. Pero en realidad la iconoclastia supone un ataque a la autonomía del mundo, en tanto «mundo» encarna la quintaesencia del segundo emancipado. En la iconoclastia, que propiamente es una cosmoclastia, se articula el resentimiento contra la libertad humana en caso de que ésta no esté dispuesta inmediatamente a la renuncia de sí misma, a la obediencia.

Los monoteísmos celosos (como tiempo después la Ilustración celosa y el cientificismo celoso) sacan su impulso de la fantástica idea de que, a pesar de todos los errores y confusiones de la realidad controvertidamente lingüistificada y múltiplemente representada, se podría «restablecer» el lenguaje originario univalente. Les gustaría hacer audible el monólogo de las cosas como son en sí mismas y reproducir los hechos sin velos, las primeras estructuras, las instrucciones más puras del ser, sin que hubiera que condescender con el mundo medio de las lenguas, de las imágenes y de las proyecciones en su propia legalidad. Los partidarios de las religiones de revelación pretenden incluso hacer que el monólogo de Dios resuene en un oído humano, y que en ello el ser humano oyente permanezca como mero receptor sin que su yo entre en juego; y sin que tenga participación alguna en los derechos de autor.

Se entiende también ahora por qué ha de haber diferentes tipos de juego entre los celosos. Según hacia qué tipo de suprematización tiendan, sus agentes eligen en cada caso típicos procedimientos para regresar de la falibilidad de las habladuras a la infalibilidad del texto original. En cualquier caso en ese «¡Vuelta atrás de la reflexión!» hay que poner entre paréntesis el lenguaje humano como se habla después de la caída. En su lugar ha de haber un código que todavía no esté enturbiado por las negaciones, las contradicciones y la propensión al error del discurso bivalente. De ahí el interés de los extremismos tanto lógicos como morales y religiosos en un lenguaje más allá del habla humana. En su aspiración a lo extrahumano y sobrehumano los celosos píos se dan la mano con los rigoristas matemáticos, y los amigos de la autodisolución en el ser se unen a esa cofradía.

Los ejemplos más antiguos y duraderos del procedimiento de volver desde la posición postadámica al lenguaje monovalente, imposible para seres humanos, aparecen en el profetismo temprano-monoteísta. Esto no extraña puesto que, de acuerdo con sus anhelos, los profetas sólo expresan la perspectiva de Dios sobre el mundo, no su opinión personal. La palabra de los profetas comienza de forma intervencionista y acaba de forma absolutista: contradice lo que determinados seres humanos hacen y dicen en determinadas situaciones; por el contrario, nada puede contradecirla a ella, dado que dice provenir de una esfera sin re-flexión y segunda opinión. La palabra prestada del Supremo, expuesta por el hablante ante el príncipe injusto o lanzada al pueblo mal dirigido, no supone aportación ninguna al árbol de las palabras. Pone fin al debate en tanto dice qué es y qué ha de ser. Parece ser crítica –algunos teólogos modernos quieren presentar la profecía como fuente de crítica social–, pero, dado que en la monovalencia no existe la palabra crítica, el debate igualitario o la libertad de expresión, acaba como

última palabra no dramatúrgicamente ante los espectadores sino escatológicamente ante el Supremo.

La alfabetización se preocupa del resto. Como se ha señalado reiteradas veces, las grandes fundaciones religiosas se producen en la frontera entre las galaxias de medios. Los clásicos entre los profetas, desde Moisés a Muhammad, están en el umbral entre regímenes de la memoria cultural. Media-musicalmente tocan dos instrumentos y dejan, a su vez, que les toquen\* ambos lados. Miran atrás al universo de la verbalidad y hacen sonar sus leyendas y trances («hablar significa tocar con el cuerpo del otro», Alfred Tomatis); a la vez miran delante a la cultura escrita y dan expresión a sus ahondadas relaciones entre literalidad y verdad. Testimonian la presión de coherencia que crece gracias a la escritura, y todo lo que acompaña a los «progresos en la espiritualidad» condicionados por la alfabetización. Pero de lo que se trata sobre todo es de que los grandes mediadores mismos quieren ser entendidos como textos vivos. ¿Qué es un profeta si no una carta certificada dirigida a la humanidad? El profeta encarna un escrito cuya entrega se rechaza a menudo y que, en el supuesto de que se acepte, en la mayoría de los casos no podrá ser leído correctamente por los primeros receptores. No correctamente leído: eso significa tratar el texto innegable como discutible, el texto importante para la salvación como un texto corriente. Si el profeta no es tal en su propia tierra es porque no se puede creer que uno de nosotros cambie de la noche a la mañana a la monovalencia.

Designar como religiones proféticas el judaísmo, el cristianismo y el islam no significa otra cosa que constatar que se trata de tres estadios del devenir libro de Dios; y si el libro como tal pareció dotado a lo largo de una era de una plusvalía metafísica, fue en buena medida porque pudo ser considerado como un vehículo del absoluto. Es lícito ver en los monoteísmos puras religiones de fe, si «fe» designa las operaciones interiores mediante las cuales los creyentes se comportan con el Dios hecho libro. Se trata por regla general de actos de recogimiento interior con los que uno se prepara para el encuentro con lo imponente (¿y por qué no también con lo simple desarmante?). Por la fe se detiene el regreso sin fin de la duda y de la deriva a la falta de convicción. La fe ayuda a asegurar un fundamento del que pueda «emanar» todo el pensamiento y la acción restantes.

Los caminos de los creyentes se separan cuando se trata de decidir si la palabra de Dios es no sólo univalente sino también unilingüe, como lo establece el islam en su doctrina del árabe coránico divino (y como, en segunda fila, también suponen los cabalistas, que hacen que en la creación Dios experimente con letras hebreas), o si univalencia y plurilingüismo pueden coexistir, como creen los cristianos. Efectivamente, los últimos poseen con Pentecostés el paradigma de una efusión plurilingüe-univalente del espíritu; cosa que podría fundar una sospecha inicial de superioridad intelectual y comunicativa. Se separan aún más con respecto a la cuestión de cuán cerca pueden llegar a estar Dios y ser humano, o libro y ser humano: mientras que judíos y musulmanes apartan a Dios en la incomparabilidad y admiten con cautela la aproximación del ser humano al libro, el cristianismo ha creado una relación triangular transitiva. En éste el hacerse libro de Dios se completa con su hacerse ser humano. Con ello se programan de antemano otros pasos, cuyo desarrollo es sólo cuestión de tiempo y coyuntura<sup>83</sup>.

Histórica y objetivamente, el profetismo está subordinado al suprematismo personal.



Invita a sus participantes al sometimiento puro a las palabras del Señor; a cuyo efecto como mejor se produce esa sumisión es al modo del cumplimiento comprensivo. En el islam los derechos del texto sagrado los tiene sólo Dios, el autor (Muhammad sirve aquí de ejemplo irradiante del médium puro); en el cristianismo pasan también a Cristo como coautor («la palabra eterna del Padre»); mientras que doctos judíos en la Escritura se comportan a veces como si los profetas hubieran concedido entrevistas memorables en las que los derechos, ya que no pertenecen del todo al interrogador, hay que repartirlos a medias entre los socios. En todas las variantes impera entre emisor y receptor un desnivel claramente jerárquico. Los comunicados de arriba se reciben como revelaciones y se conservan en copias sacralmente custodiadas. Su lectura es cultural, su interpretación se hace de rodillas, con permanente temor por el riesgo de blasfemia. Los reformadores del siglo xvi fueron los primeros que admitieron la lectura por laicos de los escritos sagrados; los ilustrados de los siglos xvii y xviii implantaron además la profanación impune del sentido de la Escritura al conseguir libertad para la lectura no-cultural, incluso crítica.

Por el contrario, por motivos internos el suprematismo objetivo u ontológico no puede poseer escritos sagrados. Remite con gesto sereno a la biblioteca de los clásicos, cuyos enunciados siempre quedan en la esfera de lo discutible, incluso cuando tratan de lo primero y último. Si se concede a algunos autores, como Platón, apodos como «el divino» es por una mezcla de entusiasmo y sensatez. Es típico que entre filósofos se sea más amigo de la verdad que del autor que la formuló. En modo alguno es el ser una magnitud capaz de ofender; por lo que un burlón que quiera hacerse el gracioso a su costa no ha de temer represalia alguna: el sabio tiene claro que el castigo ya está en la ignorancia. El doble castigo quedaría por debajo del nivel de la filosofía (por no hablar de la infamia del castigo asimétrico en las religiones celosas, que siempre ven bien que el pecado finito sea expiado con un castigo penitencial infinito). El ascenso a la univalencia se cumple aquí con la serenidad propia del positivismo a lo grande. Su mantra reza «es lo que es»<sup>84</sup>; pues –y que perdone Erich Fried– no es el amor el que dice eso sino la inteligencia no desvirtuada por querer otra cosa. Inteligencia que observa las cosas como son y están, y las deja en principio ser lo que son; a su mutabilidad se llega siempre a tiempo. Sin esfuerzo pasa el positivismo ontológico al silencio desde cada emplazamiento de lo existente. Lo Supremo, de lo que se calla, es el todo, tal como es para sí, si ninguna moción procedente de lo subjetivo, negativo, reflexivo lo deforma. La substancia es siempre lo que es: el bien, que se ofrece en sublime neutralidad, lo acabado, que nos sale al encuentro en el ropaje de la cotidianidad. No hay que olvidar que ya un grano de arena es lo que es, puesto que a su nivel y modo participa de la convergencia de ser y ser bueno.

Pero ante todo la substancia es discreta. No exige el bautismo de los niños, disuade de quemar libros. A los peregrinos los mandaría a casa, dado que Santiago, Lourdes y La Meca no pueden serle más próximos que cualquier otro punto en el espacio. Como se ha dicho, nada se sabe de una Biblia del suprematismo objetivo. Si existiera, sería la substancia misma como escrito; pero ¿cómo ha de poder pensarse el escrito, este apéndice a este apéndice a este apéndice, en un cometido tan esencial?, ¿ese casi-nada de tinta que fija un casi-nada de sonido que mediante modulaciones del aire articula un casi-nada de contenidos de conciencia? Las respuestas a esas preguntas se encuentran sobre

todo en los hegelianos, quienes para su propósito de desarrollar la substancia como sujeto pueden necesitar todo lo que ayuda a disolver el bloque del ser en relaciones más sutiles.

Al pensar el ser, el último pensamiento es el más peligroso. La substancia de los filósofos no resultará fatal para los que la cortan en pedazos o la ignoran. Su gran atractivo sólo actúa sobre quienes han entendido de ella lo suficiente como para querer sumergirse de bruces en ella. El extremismo ontológico se vuelve atractivo para los ingeniosos, nerviosos, que a causa de su constitución tienen malas perspectivas de encontrar reposo en el ser. Son los buscadores más patéticos y meditabundos quienes con mayor fuerza toman partido por la substancia apática, irreflexiva. Ellos tienen las más altas representaciones del bloque de la calma, con el que quieren identificarse y del que son tan poco semejantes. Con su reflexividad y nerviosismo se consideran a sí mismos la mácula que enturbia el ser. Proceden finalmente contra la perturbación del reposo de la substancia en su interior, dejando de lado el sujeto que perturba, ellos mismos. Estos mártires de la ontología quieren llevar a cabo el artificio de dejar que la no idiotez de la condición humana se diluya en la idiotez del ser. Si la filosofía posee una piedad propia, ésta se muestra en tales sacrificios. El conocido dicho de Heidegger contra el Dios de los filósofos, que como fetiche de la substancia autocausante es un Dios al que no se puede rezar, silencia precisamente la posibilidad de diluirse en ese Dios<sup>85</sup>. Es además, con permiso, una objeción de limitada sabiduría, puesto que el sentimiento de pertenencia al gran Todo y el presentimiento del retorno a él son la plegaria natural de la inteligencia contemplativa.

Significativamente India no sólo ha ofrecido una patria al loco por Dios más radical, ha sido también desde siempre el suelo materno de las ontologías más extremas. De éstas Grecia albergó siempre sólo las variantes más planas, dado que los griegos, como los mediterráneos en general, si se puede hablar tan sumariamente, están poco dotados para los extremismos. Sólo Empédocles, el yogui entre los helenos, deseó el suicidio consciente, no sin preocuparse, estética y efectivamente despierto, de que su sandalia, dejada al borde del cráter del Etna, diera testimonio de su salto al ser, salto que por sí mismo lo decía todo. Al escepticismo europeo no se le ha pasado por alto el calzado que permanece en la boda sagrada del sujeto con la substancia; todavía Brecht glosó suspicazmente el ardid de la sandalia, Bazon Brock propuso recrearlo por medio de una *performance* desveladora. ¿Qué es, pues, el ser si deja tales restos clamorosos? Pasará una era hasta que se encuentre una respuesta adecuada a ello; se lo calcula sumando el resto al todo. En esa operación pierde el ser su supuesta simplicidad y se manifiesta como lo No-Uno, lo accidentado por la nada, lo más-que-todo y menos-que-todo. Se acabó desde ese momento su primitiva univalencia. Pero tales conceptos quedan reservados para épocas posteriores; épocas en las que se achaca a Dios no ser uno incluso consigo mismo, haber abandonado, en consecuencia, su reserva trascendente y apostado por la finitud y la pasibilidad. Sólo pueden hablar así cristólogos del siglo xx, que no disimulan su convicción de que Dios, el demasiado de otro mundo, no pudo sino ganar con su humanización. Desde el siglo v antes de Cristo, sin embargo, los filósofos del hemisferio helénico hicieron carrera como educadores, oradores y entrenadores de moral en nombre del cosmos de esencias bien ordenado. En ningún momento estuvo permitida duda alguna sobre su primigenia ingenuidad de mundo, a pesar de la melancolía

de Platón y la hiperacidez de Aristóteles.

Por el contrario, las ontologías indias se ramificaron ya pronto en múltiples escuelas, cada una de las cuales produjo sus artistas de la autoaniquilación. Que tampoco el pensamiento griego carecía de potencial extremable se hizo patente cuando entraron en el acontecer pensadores no-griegos, a saber el africano Plotino y sus apéndices. A ellos los siguieron los celosos postgriegos, sobre todo teólogos cristianos y metafísicos árabes, que recibieron el suprematismo del ser y del espíritu para fundirlo con el suprematismo, religiosamente naturalizado, del servicio al Dios personal. A ese conjunto se le llamó el encuentro de Atenas y Jerusalén o la paulatina helenización del cristianismo; a menudo sin tener en consideración el hecho de que durante siglos se trató del mismo modo del encuentro entre Atenas y La Meca, dicho con mayor generalidad, de la urbanización del islam por la teoría griega. Lo que entonces estaba a la orden del día de los celosos cultivados era la conexión de los procedimientos de aniquilación; se buscaron métodos de coordinar la autoaniquilación en el ser o en el espíritu con la autoconsunción al servicio del Señor. Queda por constatar que esos diálogos entre ciudades llegaron a ser los diálogos más productivos de la historia antecedente del espíritu. De las conferencias en la cumbre de los autoaniquiladores surgieron extremistas híbridos que combinaron diferentes Supremos. Generaron en primer lugar la avalancha de órdenes monacales en Egipto, Siria y la antigua Europa, después la de los Cruzados, que se desensibilizaban por Jerusalén, y finalmente la de los partisanos temprano-modernos de la *imitatio Christi*, a los que se ha designado como místicos. A sus sucesores modernos Bazan Brock en su crítica a la religión del arte los ha puesto en el punto de mira como «bandas de buscadores de Dios». Ellos encarnan la forma organizada de la falta de voluntad de contar hasta tres.

## Los fármacos

Si desde este punto de nuestras consideraciones retrotraemos nuestra mirada al signo de alarma del comienzo que nos proporcionó la inesperada tesis de Derrida («La guerra por la “apropiación de Jerusalén” es hoy la guerra mundial. Tiene lugar en todas partes...»<sup>86</sup>), aparece claro que no compaginan la señal de aviso y el lugar de peligro. La expresión «guerra mundial» evoca asociaciones engañosas, como si tres columnas de ejército monoteístas estuvieran en marcha hacia Jerusalén, cada una de ellas decidida a conquistar la ciudad para sólo una bandera, un libro, un credo, en cada caso. En contra habla el propio hecho de que ya no existe interés cristiano alguno en la posesión de Jerusalén; también los católicos piensan hoy como Hegel, que los cristianos no encontrarían en una tumba vacía más que una obligada decepción. Así pues, la potencia religiosa cuantitativamente más fuerte queda descartada como partido de conflicto en la supuesta lucha por Jerusalén (la presencia de unos cuantos sionistas cristianos en la ciudad santa de los monoteísmos, que cuando retorne Cristo quieren estar en primera fila, tiene mero valor anecdótico), de modo que resulta cuestionable si una guerra mundial sin cristianos merece ese pomposo título. Visto profanamente, israelíes y palestinos luchan en realidad por la capital de un Estado real y de uno virtual; visto religiosamente, judíos y musulmanes lo hacen por el control de algunos lugares sagrados: aproximadamente cinco millones y medio de seres humanos por un lado, mientras tanto casi el mismo o parecido número por el otro, y sumados todos apenas más que la mitad de la población de Tokio o de México City. De una «guerra mundial» sólo se podría hablar en este caso con mucha libertad metafórica; o si se quisiera defender la tesis de que el conflicto palestino-israelí es una tapadera tras la que se esconde una guerra civil intraarábica e intrainislámica, devoradora de seres humanos, que, poco tenida en cuenta por el mundo, ha causado hasta ahora en torno a diez millones de víctimas y es posible que ese número aún se multiplique en caso de que se cumplan las sombrías previsiones de expertos militares y demógrafos para Oriente Próximo. Pero de eso no trata este libro.

Así que hay que suponer que Derrida o se equivocó o hablaba de otra cosa. La segunda opción podría llevar a la pista correcta. Cuando el fundador de la deconstrucción, que hace una crítica del momento maníaco de violencia en «textos», remitió a una pluralidad de apropiaciones bélicas de Jerusalén, no tenía a la vista tanto la ocupación física del territorio del mismo nombre cuanto mucho más el acceso a la estación emisora ejemplar de misiones universalistas. «Apropiarse de Jerusalén»: bajo condiciones tardomonoteístas sólo puede significar querer apoderarse de ciertos potenciales de sentido que autorizan a sus portadores campañas del tipo global del que

hemos tratado con anterioridad. Si se elige la ciudad del Muro de las Lamentaciones, la iglesia del Santo Sepulcro y la Cúpula de la Roca como capital histórica de los bloques mesiánicos, se entiende inmediatamente por qué hay más de un candidato que bajo la referencia «Jerusalén» quiera adueñarse del privilegio de escindir a la humanidad en los-que-están-a-favor-nuestro y los-que-están-en-contranuestra. El mundo estuvo y está lleno de minorías que pretenden ser la humanidad y anticipar la llegada del Reino. Está plagado de pueblos elegidos, entre ellos no pocos que disputan su prioridad al declarado oficialmente como tal. Tampoco faltan nunca mesianismos que ven venir al Señor desde esta o aquella otra dirección celeste. Que Derrida en principio pensara *ad hoc* en el mesianismo liberal de ciertos ideólogos estadounidenses que de la implosión recién acaecida de la Unión Soviética dedujeron la victoria finitemporal del *way of life* occidental, proporciona un contenido geopolítico concreto a su ensoñación explosivo-crítica. Lo que le parecía peligroso y repugnante era la incautación de la retórica mesiánica por representantes de un imperio saturado: como si ahora también los políticos y sus escritores de discursos reivindicaran el derecho a farfullar sobre el Reino venidero como achispados adventistas. Junto a los filósofos positivos y periodistas implicados que entraron con la tropa liberal verbal o físicamente en los países del revuelto Segundo Mundo, Derrida tenía también en mente, claro está, la escena próximo-oriental, en la que bajo fanáticos árabes, viejos y nuevos, se han vuelto epidémicas las confesiones antiisraelíes y antijudías; para ellas la «apropiación de Jerusalén» no tendría lugar sin una expropiación correspondiente. No es de excluir que Derrida estuviera pensando, además, en las derechas cristianas en Estados Unidos, entre las que las sectas-del-fin-del-mundo con sus obligados delirios-de-luchapor-Jerusalén marcan crecientemente el tono<sup>87</sup>.

En el contexto del actual pugilato entre los sistemas maníacos de tracción sólo tiene sentido citar el nombre «Jerusalén» cuando designa un *quantum* del potencial suprematístico que transforma el mundo en un escenario de campañas religiosas y éticas. No se consigue nada en este campo con mencionar una simple dirección simbólica, dado que actualmente hay en marcha muchos proyectos entusiastas y repuntes de porfías por imponer sentido a lo grande. Su número podría llegar globalmente a varios centenares, quizá a millares (buena parte de él lo componen sectas evangélicas cristianas, neognósticas, parahindúistas, apocalíptico-islamistas, neocomunistas y sincretistas, que tienen en común, todas, el alto *drive* maníaco), aunque sólo pocas consigan rango de marca espiritual de nivel mundial. Jerusalén, como Roma, La Meca, Wittenberg y otros nombres de esa misma calidad, representa la quintaesencia del suprematismo personal. De tales centros salen al mundo los éxtasis de servilismo. Desde el punto de vista positivo varias de esas designaciones de espacio apuntan a la ampliación de los círculos de empatía: dan testimonio de la creciente capacidad de unos seres humanos motivados religiosa e idealistamente para interesarse por los destinos de extraños como si fuesen parientes.

Quiero mostrar en lo que sigue por qué la lucha por la «apropiación de Jerusalén» no adoptará la forma de una guerra intermonoteísta. Sin duda alguna somos testigos y en cierta manera también combatientes en un conflicto en un «frente espiritual», pero la gravedad e inevitabilidad de las colisiones actuales no provienen de lo que en los debates de los últimos años se llama *clash of monotheisms*. El conflicto se centra más bien en

cómo en cada caso habría que asegurar el control de los potenciales extremistas dentro de las religiones dispuestas al cielo (y dentro de las ideologías airadas que siguieron a las religiones universalistas). Digo control, no eliminación, dado que tales tensiones no son eliminables del mundo sino sólo reconducibles en formas de manifestación menos malignas. En tanto que los citados extremismos surgen regularmente de las aplicaciones del suprematismo personal a la vida de los celosos y su entorno, «reconducir» significa, en este caso concreto, trabajar en el centro de las corrientes que quieren zambullirse en lo más extremo por la aminoración de ese extremismo servil. Esto exige la desacoplación de afecto y código religioso. Existe, ciertamente, el riesgo de convertirse así en un celoso contra el cielo. Quien con entendimiento objetivo se dedica a la desuprematización de los suprematismos tiene que acercarse al foco del incendio.

El primer paso se da aquí mostrando que lo Supremo sólo tiene sentido como concepto límite, de modo que no puede pertenecer a nadie y que no es apropiable en modo exclusivo por ningún «representante», ningún «sucesor», ningún custodio de la fe. Habría que pensar que ese obstáculo es fácilmente salvable, ya que apenas es imaginable que alguien pueda pretender marcar al *Supremum* con su propio hierro. Hay que mantener esta reserva incluso allí donde el bien supremo «obra ya» como palabra revelada de Dios. Parece que cosas así habrían de pertenecer al abc elemental de cualquier teología y que tendrían que hacerse valer sin ostentación por todas partes. Pero una mirada somera al cotarro muestra cuán poco confirma esta hipótesis la textura espiritual de los actores en los escenarios actuales de cielo.

De las consideraciones desarrolladas más arriba sobre el entrelazamiento de lógica y ontología en los monoteísmos se deduce que la tarea que llamo desuprematización no es competencia de psicólogos. Al menos en el primer embate ha de afrontarse con una clarificación lógica. Sólo de ella pueden conseguirse los fármacos que ayudan en caso de furor suprematista. El objetivo a largo plazo es en verdad más ambicioso: ha de residir en disolver la matriz clásica en la que el ser concebido de forma monovalente va ensamblado obligatoria y obligadamente al valor positivo del enunciado que se concebirá de forma bivalente. Como se ha visto, de ese entramado de leyes surgieron los numerosos intentos históricamente confirmados de imponer desde fuera y desde arriba la información univalente por medio de la eliminación del valor negativo. Apenas resulta necesario decir que el terror contemporáneo funciona todavía de acuerdo con ese esquema.

Los conocidos procedimientos desarrollados en las grandes culturas para llegar a tesis monovalentes autoritarias, sea mediante el oráculo, la matemática o la teoría de las ideas, sea por la profecía, la iluminación, el trance informativo, finalmente también por la doctrina de la encarnación de la palabra o del devenir libro de Dios: todos ellos sin excepción estaban bajo el signo del esfuerzo por salir de la esfera del saber falible con el fin de anclar excéntricamente la existencia humana en lo absoluto. Su meta era siempre un *inconcussum*, que se alcanzaría no por el autoconvencimiento introspectivo del sujeto sino por su subyugación extática. Un fundamento pasa a ser inmovible cuando consigue un punto de anclaje absoluto. Para forzar el acceso a él los absolutistas se sirven de una treta que, aunque formalmente siempre es la misma, permite ejecuciones materiales en muchos sentidos: eligen la exageración de la pasividad como el camino real



al ser. La expresión «ser» significa aquí la relación total que a nosotros, los mortales, nos abarca, penetra y fundamenta. Para experimentar que se recibe apoyo de fuera es imprescindible el éxtasis pasivo. ¿Cómo llegar a esa situación sino mediante el supuesto de que en el juego con Dios o con el ser hay apuestas por las que el ser humano no recoge lo apostado por él mismo, tampoco las réplicas a las apuestas propias? En el momento decisivo, el ser humano que recibe la pelota ha de ser puro receptor y nada más que receptor. Si lo hace bien, en el momento de la recepción él no es él mismo sino el *medium* de un emisor trascendente. Lo que recibe ha de determinar todo lo demás, también las situaciones profanas tras el éxtasis en las que él mismo vuelve a sacar.

Puede constatarse en el tono más amistoso posible que las citadas formas de imposición de la recepción pura se han vuelto problemáticas sin excepción. Esto nunca queda más claro que en el intento de restaurarlas. O se busca para ellas plausibilidad de repuesto, que generalmente se encuentra en la antropología, la sociología o el psicoanálisis, o uno se apoya al defenderlas en medios que subversivamente van más allá del horizonte de lo defendido. Pero aunque el pensamiento conservador elija desde siempre el refinamiento para salvaguardar lo simple, la simplicidad sale perjudicada en su conservación. Esto es aplicable también a la adhesión al mito de la pasividad. Si se quiere estimar el papel de los monoteísmos radicales en la evolución cognitiva y moral sólo es correcto afrontarlos en el campo de sus puntos fuertes; su punto más fuerte, sin embargo, su supuesto apoyo en fundamentos de autoridad religiosa y ontológica, consiste, como ya señalamos, en dudosos procedimientos de imposición de la información trascendente. Si se sigue esos procedimientos hasta sus fuentes aprehensibles los puntos fuertes se tornan debilidades. Las autoridades aparecen regularmente como prestatarios que no piensan saldar el crédito mientras tengan suficiente poder para intimidar a los acreedores. Respecto al resultado de un examen aún tan benévolo no hay duda alguna. Tras amplia valoración de todas las pruebas, paciente escucha de testigos y abogados incluida, se impone la sentencia: la *matrix* de las clásicas metafísicas religiosas y filosóficas está agotada. «Agotada» quiere decir, por una parte: desarrollada y realizada completamente; por otra: del todo pasada de uso y descubierta en su limitación y desierto elementales.

En esa situación sólo queda abierto todavía el camino al pensar plurivalente. Qué hay que entender por plurivalencia es algo que no se necesita aclarar a los posibles interesados como si se tratara de una novedad universal. Toda inteligencia no pedante la practica de modo implícito ya desde la infancia, respecto de las cosas como respecto de las ideas. Mientras que la lógica clásica se levanta y cae con el principio de *tertium non datur* (no hay un tercero entre sí y no), el pensar cotidiano ha encontrado caminos desde siempre al *tertium datur*<sup>88</sup>. El procedimiento universal en este campo consiste en la desradicalización de alternativas: confróntese a alguien con un o-esto-o-lo-otro que no le guste y se verá cómo más pronto o más tarde transforma la tarea en un tanto-esto-como-lo-otro. Si se retiran los colores del mundo –un supuesto que, como ha mostrado Oliver Sacks, en la «isla de los acromatópsicos» se cumple para una parte de la población<sup>89</sup>–, se percibe un universo visualmente trivalente, en el que un mundo intermedio con diversas intensidades de gris media entre los extremos blanco y negro. Esto puede que parezca trivial, sin embargo resulta clarificador en el contexto dado. Gris significa aquí la descarga

de la presión de tener que elegir entre negro o blanco. Encarna en sí mismo la tríada realmente existente. Además, en un mundo caracterizado por niveles de gris puede preverse la aparición de extremistas que, por hastío de los valores medios, luchen por un mundo negro puro o por un mundo blanco puro. Cuando un partido de radicales llega al poder, la opción del gris se declara propaganda antirrevolucionaria. Pueden pasar generaciones hasta que un tiempo de blandura vuelva a permitir el reconocimiento público de las ventajas del mundo gris.

También sobre el terreno de los monoteísmos celosos se encuentran motivos para el tránsito al pensar plurivalente. Precisamente el islam, por lo demás conocido por su *pathos* de estricta univalencia, dio un paso ejemplar para la creación de un tercer valor. Esto sucedió cuando para los miembros de las religiones del Libro revocó el apremio a elegir entre Corán y muerte. Con la instauración del estatus de *dhimmi*, que representa *de facto* un sometimiento sin conversión, estableció un tercero entre el sí y el no al culto musulmán. Esto se ha entendido en ocasiones como una forma de tolerancia –un concepto bastante poco islámico, como bastante poco católico–, mientras que habría que valorarlo, más bien, como una primitiva manifestación de pensamiento plurivalente. Para los sometidos esto significaba la supervivencia; para los sometedores, el descubrimiento de una posibilidad de eludir la obligación del asesinato masivo. Si los dirigentes islámicos hubieran aplicado a los muchos millones de cristianos y a las minorías judías, que durante los siglos vii y viii eran vasallos de señores árabes (el Imperio romano oriental, como se ha dicho, perdió la mitad de su población a causa del islam expansivo), la misma alternativa literalmente prescrita para los politeístas: conversión o liquidación, la consecuencia habría sido el mayor baño de sangre de la historia de la humanidad. Que Dios misericordioso no podía querer tal cosa y que la eliminación de súbditos útiles hubiera debilitado a la vez los intereses árabes de poder, son ocurrencias que no debieron romper demasiado la cabeza de los sabios islámicos de cualquier época. De modo que hicieron uso del medio de ayuda clásico de una *intelligentsia* que tiene que solucionar un desagradable dilema: desradicalizaron la alternativa encontrando una opción intermedia. En consecuencia introdujeron para judíos, cristianos y zoroastrianos el impuesto por cabeza (*jizya*) (que parece que correspondía aproximadamente al diezmo), con lo que a esos grupos, por una parte, se los distinguía de los musulmanes obligados a dar limosna (*zakat*, azaque) y, por otra, se los equiparaba a ellos; también el fisco aprende con rapidez en cuestiones de plurivalencia.

Algo formalmente comparable pudo observarse siglos después en la Edad Media europea, cuando teólogos cristianos hubieron de enfrentarse a la tarea de aminorar la tensión de terror de la alternativa imperante desde san Agustín entre bienaventuranza o condenación eterna. Se trataba de un tema de un «espíritu del tiempo» transformado (en caso de que fuera lícito transferir un concepto de comienzos del siglo xix a las circunstancias del xii y el xiii). Desde esa época se hizo claro que los habitantes de las ciudades europeas resurgentes no estaban dispuestos ya a seguir transigiendo con la psicopolítica del terror sacro, incontestada hasta entonces. El cambio de conciencia anuncia la Reforma, en el sentido amplio de la palabra, si por ello se quiere entender la reconstrucción de la Iglesia cristiana según reivindicaciones de una clientela ciudadana que ha despertado a la autoconciencia y que ya no resulta sometible e intimidable a

*priori*. Tales seres humanos pueden planificar, calcular y dar órdenes, tienen el sentido de las proporciones y poseen una idea precisa de los negocios sobre la base de la reciprocidad. No comercian con medio mundo y llevan una vida moderada, laboriosa y llena de sacrificios en la orgullosa angostura de la ordenanza de los gremios para después, a pesar de todos sus esfuerzos y ganancias, dejarse amenazar por oscuros predicadores de cabildo con los horrores eternos del infierno.

A la vista de la escasa sintonía entre oferta y demanda, los teólogos de la alta Edad Media se dieron cuenta de la insoportable grosería de sus prédicas escatológicas. De modo que acabaron por hacer uso del medio que se impone en tales situaciones: desradicalizaron la alternativa y crearon un tercer mundo en el que los paisajes del más allá se completaron con el infierno de purificación, más conocido como purgatorio. Por la invención del tercer lugar en los siglos xii y xiii los *designers* de la doctrina cristiana sobre las últimas cosas consiguieron reconstruir el sistema religioso de amenaza, de modo que quedara suficiente temor para mantener el control sobre la vida anímica de los creyentes sin desairar completamente las crecidas reivindicaciones en medida, coherencia y respeto por los rendimientos vitales. El peligroso secreto del agustinismo, oculto en la doctrina de la gracia del año 397, pudo airearse en parte: ahora se estaba en condiciones de sustituir el infierno eterno para casi todos por el infierno temporal de purificación, que queda abierto para la totalidad de los pecadores, exceptuando a los candidatos insalvables al reino de Lucifer. En el nuevo régimen sólo se podía liberar directamente del tratamiento postmortal con torturas purificadoras a los transfigurados en vida, para quienes el propio cielo no podía sustraerse a su reputación de *paradiso subito*. Queda como algo decisivo el hecho de que con el purgatorio se habilitó entre el infierno y el paraíso un tercero que reunía características de ambos lugares: del infierno, el decorado espantoso y las atormentadoras penitencias; del paraíso, la esperanza y certeza del buen final. Con la noción de purgatorio ganó peso a la vez la idea, de grandes consecuencias, de que las almas se encontrarían tras la muerte en un tiempo de tránsito entre la primera y la segunda vida, suponiendo que pertenezcan al grueso del pelotón de los pecadores medianos, que tienen más allá una oportunidad real. Aquí se estrena religiosamente el motivo *second life*. En algún momento hubieron de madurar las circunstancias para que se planteara la pregunta: ¿por qué no podría haber un tiempo intermedio así también antes de la muerte? Sólo hay que haber creído un tiempo suficiente en el purgatorio para un día poder creer en la historia: ésa segunda diosa del universo de ideas postcristiano que conquistó la escena europea hacia finales del siglo xviii (la primera llevaba el muy prometedor nombre de Fortuna y desde el Renacimiento está presente por todas partes donde hay seres humanos que plantean elevadas demandas a una vida antes de la muerte). Vivir en la «historia» sólo puede ocurrírseles a seres humanos convencidos de que existen en un tercer tiempo: en una fase necesariamente incómoda de tránsito entre la miseria precedente y una era prometida de cumplimientos felices.

La praxis de la desuprematización puede remontarse hasta las fases tempranas de los monoteísmos expansivos, cuando el extremismo todavía se consideraba arrogancia y en todo intento de asir lo Supremo se veía la mano del diablo. El interés por el control de los excesos creyentes surgió como por sí mismo de las coacciones que conllevó la institucionalización de los monoteísmos exclusivos. Las religiones de este tipo

descubrieron pronto la tarea de mitigar, sin apagar, el fuego profético del que surgen. El secreto de su supervivencia se basaba en su capacidad para contener la desmesura inherente a ellas con medios de a bordo. Hubieron de hacerse clásicas con el fin de moderar ritualmente el romanticismo del que provenían (supuesto que sea lícito adjudicar topológicamente al polo romántico las primeras agitaciones apocalípticas, sin las que no podrían entenderse ni el cristianismo ni el islam). Desde este punto de vista, las religiones dogmáticamente estructuradas ofrecen los mejores contravenenos para sus excesos endógenos, así como para sus secularizaciones y parodias políticas. Esto fundamenta, por cierto, la esperanza de que el islam llegue un día a arreglárselas con sus metástasis políticas, que hoy día proliferan con exhuberancia, como el cristianismo hasta ahora lo ha hecho con sus excesos anabaptistas y evangelistas, con el culto jacobino del Ser Supremo y finalmente también con la iglesia atea del comunismo. A lo que aquí se llama clasicismo monoteísta pertenecieron siempre –junto al recuerdo omnipresente de las prácticas obligatorias de humildad de los creyentes– una serie de ejercicios espirituales, que de modo implícito contribuyeron lo suyo a superar la peligrosa rigidez de la *matrix* fundacional. Entre las disciplinas propedéuticas al pensar formal plurivalente hay que citar ante todo el principio de los niveles jerárquicos y la teología negativa, al lado la hermenéutica como arte de la lectura abierta a múltiples sentidos y *last not least* el desarrollo del humor monoteísta.

El pensar en niveles, que ya en época clásica conectó la doctrina del ser con el suprematismo metafísico-espiritual, aumentó saludablemente la dificultad del ascenso a lo Supremo por su apego a pruebas, rangos y trabas. Ejercitó la convicción de que el peldaño en que uno mismo está, no por eso tiene que ser ya el supremo ni siquiera uno muy alto. Además las jerarquías divinas dejan mucho espacio para rangos más allá de la comprensión terrena, por lo que el ser humano siempre tiene un motivo para mirar hacia arriba. Sólo prospera en la incertidumbre de la inminencia de su recepción en círculos superiores. No olvidemos que ese modo de sentir todavía estaba presente en Nietzsche cuando quería mostrar a sus amigos «todos los escalones del superhombre»<sup>90</sup>. También Rainer Maria Rilke mostró familiaridad con la tradición de la mirada hacia arriba cuando evocó los «polos de la floreciente divinidad, articulaciones de la luz, pasillos, escaleras, tronos»<sup>91</sup>. Sólo cuando las «bandas de buscadores de Dios» de los siglos xix y xx irrumpieron en este universo construido con toda discreción, se perdió el *pathos* de la distancia escalonada. Desde entonces los esfuerzos de un mundo de rangos, escalas y subidas se han vuelto incomprensibles para la mayoría. El deseo desregulado quiere la «jerarquía plana», o más bien la planicie nivelada. No deja en pie ningún motivo por el que no hubiera de tener todo e inmediatamente en su propio peldaño. También aquí se evapora todo lo estamental y establecido, pero no para apremiar a los individuos a que miren sus relaciones recíprocas con ojos serenos<sup>92</sup>, sino para dejarlos en una falta de valores antes desconocida, en la que sucumben, primero, a las insinuaciones de lo extremo, después a las de una vulgaridad sin límites.

Observaciones semejantes podrían hacerse a la tan prestigiada teología negativa, cuyos comienzos en los Padres de la Iglesia griegos, a saber, los capadocios y el Pseudo-Dionisio Areopagita, confirman el supuesto de que estaba destinada a atemperar el furor por viajar al cielo de un monaquismo de tipo helenístico-cristiano, metafísica y

espiritualmente motivado. Mientras que hoy es tratada por los instruidos entre los amantes de la religión como la última oportunidad intelectual de Dios, en sus momentos cumbre significó la última oportunidad de los ascetas para eludir el arrebatador abrasador de la masa maniaca. Su proceder consistía en la meditación pausada de listas compuestas de negaciones concretas de los predicados atribuidos al Supremo, cuya incesante repetición estimulaba al meditador a mantenerse consciente de su distancia a la cúspide. La teología negativa sólo tiene sentido como una letanía intelectual que trae a la memoria la inconmensurable distancia del Dios incognoscible a sus propiedades cognoscibles. Propiamente no puede estudiarse, ha de rezarse como un rosario lógico. El ejercicio se hace con un doble objetivo, asegurar la trascendencia del objeto supraobjetivo y sustraer al meditador de la zona de alcance del delirio de la divinización. Así queda satisfecho el interés por la plurivalencia, dado que el sujeto piadoso se sitúa en una tercera posición entre la total exclusión de Dios y la total inclusión en él. Por lo que respecta al uso moderno de esa forma de pensar, me conformo con constatar que los interesados de hoy, como sucede normalmente, se proponen lo contrario del ejercicio original, ya que a ellos nunca se les puede suministrar el Supremo de modo suficientemente inmanente y cercano al yo.

Las hermenéuticas surgidas del trato con los escritos sagrados pueden valer asimismo como escuelas del comportamiento plurivalente del pensar. Esto se deduce sobre todo de la circunstancia de que los especialistas profesionales de la comprensión de la Escritura se ven enfrentados a una peligrosa alternativa. El negocio de la interpretación clama desde sí mismo por terceros caminos, porque, apenas ha comenzado, tropieza ya con una desagradable decisión electiva: la captación demasiado buena o la demasiado mala del mensaje divino. Ambas opciones conllevarían consecuencias funestas. Si se entiende la Sagrada Escritura tan bien como sólo puede hacerlo el autor mismo, daría la impresión de que se quiere dar a Dios unas palmaditas en la espalda y ponerse de acuerdo con él: una pretensión de la que gustan poco los guardianes de tradiciones sagradas. Pero si se la entiende contra el consenso, si se la encuentra completamente oscura o absurda incluso, podría tratarse entonces de un caso de testarudez demoníaca. En ambos casos el receptor descuida el deber y atrae hacia sí la reacción de la ortodoxia, que como es sabido nunca fue ñoña a la hora de mostrar los límites a los herejes. Por eso la hermenéutica religiosa se ve colocada *a priori* en el intervalo entre dos blasfemias y ha de mantenerse ahí en suspenso. En ninguna otra situación está uno más motivado a comprometerse con un tercero. Cuando uno no puede fundirse con las intenciones del autor, como si le fuera posible entenderlo mejor de lo que él se entendió a sí mismo en el momento del dictado, ni malentenderlo, como si se tratara de un extraño que no tiene nada que decirnos, se sugiere el escape al término medio. En el reino intermedio de la interpretación el esfuerzo por una comprensión correcta de los signos sagrados se siente en casa, y su imperfección de principio es su oportunidad, su elemento. No es necesario explicar complicadamente cómo es que en la media luz de un sentido, siempre descubierto nada más que parcialmente, a ese trabajo le corresponden las más fuertes cualidades quebrantadoras de extremismos; puede llevar incluso hasta el límite en el que el escrito religioso se diluye en literatura<sup>93</sup>. Paul Celan habla de la renuncia a una autoridad avasalladora cuando dice de la poesía que no se impone sino que se expone<sup>94</sup>.

Alexander Kluge, en un diálogo con Heiner Müller, que ocasionalmente admitió no saber ya qué podía significar una línea de un poema escrito por él mismo, advierte: «Tú expones los oídos a la corriente de aire y das a conocer versos». Esto significa seguramente que hay más sentido en el mundo del que pueden entender los autores mismos. De la posibilidad de distender el texto absoluto en múltiples lecturas ha hecho uso sobre todo la cultura judía del comentario, cuya riqueza vive de la proliferación de perspectivas. De ahí la broma profunda: dos talmudistas, tres opiniones diferentes.

Estos efectos se complementan con el humor que se desarrolla a la sombra de los monoteísmos. Tal humor manifiesta una serie de puntos en común con el que se da en las dictaduras, dado que todos los sistemas totalizantes, los religiosos como los políticos, provocan la revancha popular de lo obligadamente excelso. El humor puede valer perfectamente como escuela de la plurivalencia porque educa a sus practicantes a considerar bajo una tercera perspectiva todas las posibles situaciones vitales, sobre todo las desagradables. El tercer punto de vista no viene ni sólo de abajo, de que las cosas afecten, ni sólo de arriba, de que las cosas no afecten, sino que aúna el punto de vista de arriba con el de abajo, de modo que se produce para el observador un efecto liberador. Con él consigue el sujeto participar de una postura soberana frente a la situación propia. Mientras que los filósofos han optado sobre todo por el motivo del ser-superior-a-sí mismos para el encomio del autodomínio, los humoristas ponen el acento en la autoterapia. En el contexto teórico-cognitivo se describiría la praxis de la tercera mirada como un nuevo modo de enmarcar una determinada cantidad de datos, con cuya ayuda se diluye el dominio sobre la conciencia en un modo de ver paralizante. No es casualidad que los celosos típicos reconozcan instintivamente en el humor al enemigo que estropea el negocio a cualquier monovalencia militante. Combatientes más astutos compensan su déficit de humor afirmando que se guarde la risa para el momento de la paz; como hizo Lenin, que consideraba aconsejable posponer la escucha de la música de Beethoven hasta la realización del comunismo, dado que nos tienta a abrazar al prójimo, aunque se trate de un capitalista, en lugar de a partirle el cráneo al servicio del futuro.

Si se toman en conjunto los efectos que emanan de estas cuatro disciplinas se puede hablar de civilización por institucionalización. A quienes participan de culturas religiosas maduras las buenas maneras de la plurivalencia informal se les convierten en segunda naturaleza, hasta tal punto que muchos pasajes de sus propios libros sagrados, por los que habla el furor santo, les parecen arcaísmos embarazosos. En tal aprieto recurren al procedimiento discretamente herético de no citar ya más que pasajes compatibles con las sensibilidades imperantes. En el caso de los católicos contemporáneos ha de darse también tanta delicadeza de trato con el texto total: no sin motivo se han eliminado recientemente del rezo de las horas de la Iglesia romana los controvertidos salmos de venganza. Llegará el día en el que también los musulmanes se decidan a pasar por alto los pasajes sombríos del Corán. El civilización de los monoteísmos concluye tan pronto como los seres humanos se avergüenzan de ciertas manifestaciones de su Dios, lamentablemente fijadas por escrito, así como de las salidas a escena de un Gran Padre muy amable en general, pero colérico, a quien ya hace



mucho que no se deja en público sin acompañamiento.

## Las parábolas del anillo

El programa de una domesticación de los monoteísmos desde el espíritu de la buena sociedad en ninguna parte viene expresado de modo tan sugestivo como en la parábola del anillo del poema dramático de Lessing, *Natán el sabio*, de 1779. Cuenta la historia de un padre que en tiempos remotos dejó en herencia un anillo precioso a su hijo. El anillo poseía la maravillosa facultad de hacer a su portador agradable ante Dios y ante los hombres y de acreditarlo, así, como el legítimo heredero. A ejemplo de la primera transmisión, el anillo pasó durante mucho tiempo de padre a hijo y desplegó regularmente sus buenos efectos. Pero llegó una generación en la que el poseedor del anillo tuvo tres hijos que le eran igualmente dóciles y a quienes por eso quería de manera semejante, de modo que prometió el anillo a los tres. La pía debilidad del patriarca del amor sólo pudo arreglarse con un engaño igualmente piadoso: el anciano encargó «a un artista» dos imitaciones del anillo que resultaron de tal perfección que ni él mismo podía distinguirlos del original; y entregó cada uno de ellos a cada hijo con las correspondientes bendiciones y promesas.

Tras la muerte del padre sucede lo que tenía que suceder: los hijos se enfrentan, pues cada uno de ellos reivindica la prerrogativa de ser el único heredero. El conflicto resulta inevitable pero también irresoluble, ya que por lo que respecta a los motivos los tres pueden mostrar acreditaciones igualmente válidas. Se llama a un juez sabio para que medie en el litigio. Y el juez encuentra una solución sometiendo a los querellantes a una prueba acreditativa, para la que es necesario desplazar el acento del plano de las reivindicaciones religiosas y sus pruebas al plano de los efectos. Si «ya no se puede demostrar cuál es el anillo verdadero» –y *eo ipso* tampoco la creencia verdadera, añade Natán expresamente– no les queda otra solución tanto a los poseedores de los anillos como a sus observadores que someterse al criterio pragmático. El poder del anillo de hacer «agradable ante Dios y ante los hombres» a su portador decidirá un día la cuestión. A los candidatos se les recomienda nada más que procuren confirmar las virtudes internas del anillo con su propio esfuerzo y con mutuo «entendimiento cordial». Naturalmente decidir el resultado será asunto de un futuro lejano, cuando otro juez vuelva a emplazar a las partes en contienda: una inequívoca alusión a un Juicio Final esclarecedor, en el que hayan de asumir la responsabilidad del asunto no los creyentes individuales sino las religiones monoteístas en su totalidad.

Desde el punto de vista actual, resalta en esta parábola, celebrada con todo derecho como un Sermón de la Montaña ilustrado, su completa posmodernidad: reúne en sí misma el pluralismo primario, la consideración positiva de la simulación, la suspensión

práctica de la pregunta por la verdad, el escepticismo civilizante, el desplazamiento de las causas a los efectos y la prevalencia del reconocimiento externo frente a las pretensiones internas. Ni siquiera el lector más escaldado puede hacer otra cosa que admirar la inteligencia de la solución de Lessing: en tanto que aplaza la última sentencia hasta el final de los tiempos, exhorta a los candidatos a la verdad a no estar demasiado seguros de su elección. Así el escepticismo reverente toma en serio las religiones, haciéndoles un guiño para que no se tomen a sí mismas demasiado en serio.

No restará un ápice a la respetabilidad del documento que señale algunas dificultades que complican su comprensión en principio aparentemente simple. Lo que propone Lessing lleva directamente a una transformación estético-receptiva de la religión. Esto anuncia la aparición de la cultura de masas en las cuestiones religiosas. En este contexto, «ilustración» no significa otra cosa que una palabra clave para la convicción de que un día, tras la superación de su alejamiento histórico, las élites y la multitud se encontrarán en percepciones y juicios de valor comunes. Precisamente esa convergencia es la que evocaron como oportunidad civilizadora los jóvenes héroes del idealismo alemán y por ello querían hacer desaparecer del mundo «el temor ciego del pueblo ante sus sabios y clérigos»<sup>95</sup>. «Así, finalmente, han de darse la mano ilustrados y no-ilustrados; la mitología tiene que volverse filosófica y el pueblo racional...»<sup>96</sup> Pero si el poder-volverse-popular se convierte en criterio de verdad –y el portavoz de la élite mantiene *expressis verbis* esta exigencia– puede preverse un desplazamiento de la pugna entre las religiones al campo humanitario: no en vano el gusto religioso de la masa se edifica desde siempre sobre el espectáculo de la beneficencia, a menos que se permita de vez en cuando una escapada al teatro de la crueldad.

Considerándolo así, Lessing podría haber renunciado a la figura del segundo juez, el que dicta su sentencia en un futuro lejano, pues desde la Ilustración el juicio a las religiones no se consuma al final de los tiempos sino como plebiscito diario. Se manifiesta en fluctuaciones de simpatía, cuyos ascensos y descensos desde comienzos del siglo xx se averiguan por encuestas. Esto presupone que discreta o indiscretamente la sociedad civil misma fue declarada divinidad sobre la Tierra<sup>97</sup>. Irónicamente, ninguna de las religiones monoteístas sale especialmente airosa del tribunal del gusto popular ya que el criterio de efectividad oscila la mayoría de las veces en su contra; no hace falta mucha sutileza para darse cuenta de que entre monoteísmo y falta de paz (o incomodidad) en el mundo existe una correlación significativa; y que además, como se mostrará pronto, el contenido efectivo de la posible popularidad de las religiones monoteístas es precario. Por el contrario, las religiones meditativas de Oriente, el budismo en primer lugar, alcanzan un alto grado de respeto y estima popular a causa de sus suaves formas de manifestación; lo que de todos modos no dice mucho sobre si los simpatizantes piensan convertirse en seguidores practicantes de los cultos que estiman.

Así que Lessing y su avalista Boccaccio, de cuyo *Decamerone* (tercera historia del primer día) se tomó la fábula, han de admitir que se les cuestione si están en el buen camino *in puncto* interpretación de los signos. ¿No podía ser que ambos se hubieran equivocado respecto a los efectos del anillo? Recordemos: Lessing hace que su juez establezca que sólo puede ser auténtico el anillo que conlleve el don de ganar el afecto de Dios y de los seres humanos para su portador. Si cada uno de los poseedores de anillo

quedara como el más agradable sólo para sí mismo, subraya el propio Natán, los tres serían «engañadores engañados»; la liberalidad del siglo xviii aún puede permitirse decir tanto. Sólo quien consigue el aplauso del mundo del entorno dispone de un indicio fiable de encontrarse en el buen camino. De hecho la obligación del altruismo es inseparable de las religiones clásicas desde que se optó por establecer la señal de la fe auténtica en el olvido del yo y la dedicación al otro, grande o pequeño. En consecuencia sólo Dios podría decidir si un creyente le es grato o no. Lessing, sin embargo, amplía por su cuenta –aunque muy apoyado por el espíritu de la época– el jurado que falla sobre el éxito de la religión admitiendo en él a los seres humanos. Pero ¿quién puede garantizarnos que la cualidad de complacer a Dios sea la misma que la de infundir simpatía a los seres humanos?

En realidad la esencia del monoteísmo no se expresa en ninguna otra característica tan señaladamente como en la disposición de los celantes a hacerse aborrecibles ante los seres humanos si ése fuera el medio de agradar tanto más a Dios. Con su despreocupada equiparación de «agradable a Dios» y «estimado entre los seres humanos» es posible que Lessing se dejara descarriar por el optimismo de la temprana Ilustración, que pretendía considerar como algo dado la convergencia, a que llevaría el progreso, entre los intereses de las élites y de las masas. El desarrollo real de la Modernidad ofrece una imagen completamente diferente: profundiza la escisión entre alta cultura y cultura de masas en cada nueva generación y hace que aparezca cada vez más clara la condición aborrecible, o al menos sospechosa, de la alta cultura para la masa como un rasgo fundamental del acontecer más reciente de la civilización. Si se sacan las consecuencias de esto, se entiende perfectamente por qué ha de llegar un día en que el monoteísmo se vea obligado a poner las cartas alto-culturales sobre la mesa; y si no confiesa voluntariamente su inclinación elitista, e indirectamente también su naturaleza polemógena, se arriesga a que otros lo hagan en su lugar<sup>98</sup>.

Así pues, la religión del Uno exclusivo tiene que admitir, como en el último minuto, lo que hasta ahora nunca pudo expresar claramente: que por su propia naturaleza es imposible que sea popular. En su caso todo tipo de simpatía se funda en malentendidos sentimentales; el ejemplo más famoso: la delirante propaganda de Chateaubriand en *El genio del cristianismo*. Al poeta romántico incluso los rígidos sacramentos católicos le parecían «pinturas llenas de poesía»<sup>99</sup>, y las historias de la vida de los santos, las novelas más fascinantes. Frente a este modo idealizado de ver las cosas hay que recordar ciertos principios histórico-culturales: una religión monoteísta que defienda su nivel de ambiciones sólo puede llegar al poder y mantenerse en él si somete a las masas inflexiblemente a sus normas; cosa que no puede suceder sin la dictadura del sacerdocio (por regla general bajo el patronato de una monarquía sacra o medio sacra). En una ordenación tal de las cosas, se dan la mano los medios suaves y no suaves. Un régimen de ese tipo era el firmemente establecido en Europa desde la temprana Edad Media hasta el siglo xviii; y desde comienzos de la Edad Moderna se necesitaron luchas prolongadas y extremadamente duras antes de que se rompiera el poder omnipotente de la Iglesia. Desde entonces tanto la *high culture* religiosa como la estética sólo pueden hacer ya el intento de llegar a los muchos emancipados a modo de misión interior y soñar con la época dorada del poder omnímodo medieval.

Desde la óptica de la teoría general de la cultura puede hacerse comprensible por qué la hipótesis del monoteísmo a través de pueblos y círculos culturales enteros siempre tuvo como presupuesto un amplio sistema de medios de coerción. Una vez conseguido el poder se consolidó una clerigocracia por las consabidas e inevitables medidas «político-culturales»: en primer lugar el control de la educación<sup>100</sup> y la supervisión inquisitorial de la ortodoxia en todos los estamentos. Además, los compromisos populares semipaganos hacen lo necesario para sobornar la sensibilidad de las masas. Si la alta religión consigue transformar la resistencia a ella en rituales de admiración ha alcanzado lo máximo que puede obtener con sus medios. Un monoteísmo bienquisto es una contradicción en sí.

En una versión corregida de la parábola del anillo el padre encargaría dos nuevos anillos completamente iguales que en el test práctico habrían de aportar la prueba de su poder para hacer odioso a su portador entre los seres humanos. Además el anillo habría de transmitir a su poseedor la certeza de su elección. De todos modos al portador del signo mágico se le hace entrega a domicilio de la confirmación de su estatus especial: la antipatía de los muchos que más o menos a desgana representan la comedia de la admiración le indicará inequívocamente que ha emprendido el camino correcto. Con ese dispositivo experimental las religiones monoteístas serían dispensadas de toda consideración de agrado al prójimo; podrían dedicarse sin reservas a su negocio fundamental: procurar hacerse agradables sólo al Dios trascendente. A cada una de las tres le estaría permitido presentarse como la forma más perfecta del suprematismo personal y, ya que no se puede sacudir la coexistencia con los otros dos acuñaientos del culto a un único Dios, cada religión es muy dueña de reclamar para sí la corona de la aborrecibilidad.

Es evidente que la historia de los monoteísmos realmente existentes adquiere una imagen de perfiles más claros si en su base se pone, como si se tratara de un guión secreto, esta segunda versión aludida de la parábola del anillo. *De facto*, bajo la superficie de una pelea por la verdad, esas religiones se han enzarzado en una competición acibarada por la aborrecibilidad noble, en la que unos para otros han formado el público cuya previsible reacción negativa confirmaba, en cada caso, los éxitos propios. El ranking de los candidatos manifiesta en verdad una clara movilidad histórica. Mientras que el judaísmo parecía durante siglos el seguro vencedor y tuvo que aguantar las correspondientes reacciones por parte de los demás, en la historia más reciente han sucedido cambios de posición impresionantes sin cuya consideración pormenorizada apenas se entendería el desarrollo espiritual de Occidente desde el Renacimiento. Cuando los ilustrados del siglo xviii volvieron su atención hacia atrás a los fuegos de la Santa Inquisición y a sus doctos incendiarios, el catolicismo dio de golpe un gran salto hacia delante: sus apologetas semejaron entonces seres oscuros que subían de las mazmorras de tortura del absolutismo clerical, confesándose al terror como único medio de forzar a los seres humanos a su salvación; esto lleva involuntariamente a pensar en la figura del Nafta de la novela de Thomas Mann, *La montaña mágica*, que había de encarnar una síntesis satírica de jesuitismo y comunismo. En el transcurso del siglo xx se produjo inesperadamente un nuevo cambio en la avanzadilla del campo. Como de la noche a la mañana, el islam, del que en este país sólo se toman en consideración la mayoría de las veces sus escaladas violentas, asumió la tarea de dirección; ello habla al menos en favor

de su no disminuida capacidad de provocación. A él le sigue ahora a cierta distancia un cristianismo que gracias a las exitosas campañas de simpatía de los últimos decenios ha perdido toda posibilidad de hacerse con el título de religión más impopular. Muy tocado, el judaísmo queda hoy en la retaguardia del campo y apenas puede sustraerse a la avalancha de admiradores desde todas partes.

Ninguna forma de monoteísmo celante es pensable sin la figura del blasfemo, del que rechaza la salvación y se niega radicalmente a participar en el culto; en una palabra: sin la sombra del incrédulo. Por eso desde el principio un monoteísmo así muestra dos caras. No sólo se deslinda a la ofensiva de todos los demás cultos, sino que hace del rechazo que experimenta por parte de no-participantes uno de sus motivos impulsores; más aún, presupone pragmáticamente el desagrado que causa a muchos. Podría decirse, con Luhmann, que especula con el rechazo. Para obtener beneficio se apoya en el esquema de la exclusión por inclusión: gracias al cual puede afirmar con buena conciencia que no es él quien rechaza a los otros sino que son ellos mismos quienes se colocan fuera de juego por negarse a participar en él. Comparte esta táctica con todos los vanguardismos, que no podrían verse a la cabeza sin el rezago de la mayoría. En este sentido, el monoteísmo sólo es posible desde un principio como *counter religion*, así como el vanguardismo siempre representa por definición una *counter culture*. De hecho, para el desarrollo de la posición monoteísta es constitutiva la resistencia de muchos frente a él, y sin la contrariedad, siempre mantenida consciente, que significan los no-integrables no estaría en condiciones de llevar a la altura necesaria su tensión interna. No hay universalismo sin paradojas de teoría de conjuntos: sólo se puede invitar a todos cuando se puede estar seguro de que no todos vendrán.

El culto monoteísta consolidado estabiliza su tono por el reconocimiento incesante de la herejía en el interior y de la amenaza pagana en el exterior. Es verdad que no se cansa de evocar la humildad ante el Señor, pero si la prédica fuera insuficiente no se completaría por la injunción de que frente a infieles y maestros del error lo adecuado es una arrogante intransigencia. En caso de que a corto plazo no se pueda encontrar *realiter* una oposición externa, hay que sustituirla sin más por una imaginaria fuente de odio. Sin el estado de excepción cotidiano que provoca el enemigo tentador, la vida religiosa altamente tensionada volvería a hundirse en poco tiempo en el desinterés más apático por la lucha. Por regla general surge en ese campo una especie de economía-dos-enemigos que permite oscilar entre los agentes de estrés reales y los imaginarios. De ella se deduce en el islam el concepto dual, de máxima actualidad, de enemigo cercano y lejano (en el que el papel del mal externo en este momento corresponde a Estados Unidos y al estado de Israel). Sólo el judaísmo se las arregló bien sin el demonio, dado que tuvo sus egipcios y luego sus canaanitas. Y a éstos siguió, desde los reyes babilonios hasta los racistas alemanes, toda una larga lista de fuertes opresores que evitaron a sus víctimas el esfuerzo de imaginarse cómo era el mal.

Pero por regla general por todas partes se cuidó de que no faltara oposición no-imaginaria, dado que, más pronto o más tarde, la provocación monoteísta fue contestada por los provocados. Ningún culto a Atón sin la reacción de los sacerdotes de Amón, ningún judaísmo sin el desagrado del resto de los pueblos, ningún cristianismo sin el escepticismo de los no-cristianos, ningún islam sin el rechazo de los no-musulmanes. Ya



romanos cultos de la época temprana del imperio se sintieron tan irritados por el separatismo de los judíos que les aplicaron el título de «enemigos del género humano» (que originariamente había acuñado Cicerón para los piratas). Incluso el joven Hegel anota de modo totalmente convencional: «Un pueblo que desdeña a todos los demás dioses ha de asumir el odio de la totalidad del género humano»<sup>101</sup>. También los dos monoteísmos posteriores proporcionaron a quienes los despreciaban suficiente material de condena. En todos los casos hay que contar con la coevolución de tesis y antítesis. Como es usual en procesos sobredeterminados y reacoplados, también aquí parece que la realidad baila al son de la estructura simbólica.

Las consecuencias de estas consideraciones para el diálogo a tres bandas de las religiones monoteístas están claras. Hoy se necesitan mutuamente demasiado como para seguir peleando por más tiempo. Para cambiar la coexistencia no-pacífica por el diálogo han de borrarse de la lista de los *hate provider*, en la que hasta ahora los más importantes eran las otras dos para cada una de ellas. Este gesto sólo es imaginable bajo dos presupuestos: o los monoteísmos moderadamente celantes se aúnan a medio plazo en una política exterior común frente a los no-monoteísmos, lo que exigiría asignar en el futuro el papel de los incrédulos a los indiferentes, de los que no hay carencia en la Modernidad, y el de los paganos, por otra parte, a los representantes de los politeísmos, cultos meditativos y religiones étnicas, frente a los que se sienten superiores *a priori*. La ventaja de esta posición para sus defensores consistiría en congelar el conflicto de rivalidad pero mantener viva la provocación universalista: mientras en la relación interior se cambia de la misión al diálogo, en la exterior podría insistirse en la expansión y preeminencia espiritual<sup>102</sup>. O cada uno de los monoteísmos elimina el lado fanático del universalismo y se transforma en religión cultural no-celosa, como se observa desde el siglo xviii en el judaísmo liberal, desde el xix en la gran mayoría de las Iglesias protestantes y desde el concilio Vaticano II en las corrientes liberales del catolicismo romano. Desarrollos análogos conoce también el islam, sobre todo en Turquía desde 1924, pero también en la diáspora occidental, donde siempre es aconsejable presentarse con disposición al diálogo. Esta opción no exige más que el tránsito de un universalismo militante a un universalismo con apariencia civilizada: un movimiento ínfimo que sin embargo constituye una diferencia total. Se reconoce a los fanáticos empedernidos en el hecho de que sólo colaborarían en un cambio así tácticamente, nunca por convicción. Con ese cambio renunciarían a su privilegio de radicalidad, el único que satisface su orgullo. Quien cela hasta el final prefiere morir a ser sólo un partido entre partidos.

Cuando ya sólo queda abierto el camino civilizatorio hay que poner en la agenda la transformación de los colectivos de celo en partidos. Si se habla de partidos, se piensa en su mutua competencia. Donde ésta se establece, los candidatos tienen que hacer sacrificio de sus ambiciones de dominio universal, si no ya de las de superioridad de sus convicciones. El exponerse a la comparación implica a la vez la concesión de que las normas humanas son obligatorias a su nivel. Entonces, inevitablemente valen también los criterios de popularidad de la humanidad cotidiana y, por qué no, las reglas de juego de la cultura de masas oscilante entre el sentimentalismo y la crueldad. Una cosa es querer ser grato al Dios celante, y otra la necesidad redescubierta de agradar, a pesar de todo, al ser humano normal, teniendo en cuenta siempre que la mayoría de las veces los

monoteísmos celantes no son de su gusto.

Con ello retornamos a la parábola del anillo en su versión original. En esta excursión por la historia secreta de la impopularidad hemos descubierto motivos para querer saber con mayor exactitud quién podría ser el juez sabio que valora en último término los resultados de la competición; una competición que tiene que haber sido una pugna doble por bienquerencia y por malquerencia. La manifestación de Lessing de que la vista final tendrá lugar «tras miles y miles de años» elimina cualquier duda razonable de que se piense en un tribunal universal de carácter general. En su orden del día no estaría sólo el apocalipsis de las almas culpables sino también una sentencia final sobre las religiones culpables. Aunque el primer árbitro de Lessing habla discretamente de un colega posterior que habría de saber mucho más que él mismo —lo que parece remitir a un ser humano—, la figura del segundo juez resulta inequívocamente identificable con Dios. Pero ¿de qué Dios se trata? El segundo juez de la parábola del anillo ¿puede ser todavía el Dios de Abraham, que supuestamente había sido también el Dios de Moisés, de la pareja Jesús/Pablo y del profeta Muhammad? Ha de ser permisible dudar de esas identidades en ambos sentidos; tanto retrospectivamente —porque la equiparación del Él de Abraham con el JHWH de la religión mosaica, el Padre de la Trinidad cristiana y el Alá de Muhammad ya no puede ser más que una piadosa convención, con mayor exactitud, un efecto-eco que aparece bajo las cúpulas resonantes de la semántica religiosa—, como prospectivamente —pues la historia entera de la religión demuestra que también dentro de las tradiciones monoteístas el Dios tardío sólo conserva una semejanza muy lejana con el de los comienzos.

Con ello deviene incierto si en el instante del fallo final el Dios que juzga puede ser todavía el aliado de sus primeros celantes. Pues ¿no subsiste él mismo como el celante y el celoso? Al final de la historia no es de suponer sin más su benevolencia para con sus primeros partisanos, dado que evidentemente él mismo ha superado un estadio inmaduro de ira. En el mejor de los casos les concedería —y a través de sus prosélitos indirectamente a sí mismo— circunstancias atenuantes, perdonándoles su fanatismo como una neurosis transitoria con un sentido evolutivo. Los primeros representantes de la monoverdad celante puede que hayan tenido de hecho motivos legítimos para avasallar a sus prójimos y someterlos a una oposición fundamental en nombre de lo completamente diferente. Para el historiador de la cultura es perfectamente comprensible cómo el primer monoteísmo tuvo que atacar el ser-así natural y cultural de los seres humanos. Su tarea era destruir su enraizamiento demasiado seguro en la tradición, su alegre confianza en el mundo, su vida en lo aproximado moral para colocarlos directamente ante el escarpado muro de la ley. Ante ese muro fracasa la naturaleza ingenua; y ha de fracasar ahí porque, según la convicción de los luchadores de Dios, toda autosuficiencia mundana en general debe perecer. Para todo celante auténtico es evidente que los seres humanos no pueden ser otra cosa en principio —y, si no se les perturba, para siempre— que paganos: *anima naturaliter pagana*. Sin el encontronazo con el «Dios verdadero» y sus incómodos mensajeros no consiguen llegar más allá que a espléndidos vicios. Por eso no se les puede dejar nunca en paz y hay que interferir en sus costumbres cuando se pueda. Dado

que las costumbres premonoteístas siempre son de algún modo malas costumbres, tras la cesura monoteísta está en el orden del día la reeducación del género humano. Entonces se impone la frase: «Cuando ama, el Señor castiga» (Proverbios 3, 12 y Hebreos 12, 6). Todavía Hegel llama a esto el «punto de vista superior: que el ser humano es malo por naturaleza, que es malo porque es un ser natural»<sup>103</sup>. Según la convicción de sus maestros de doma monoteístas, sin la fuerza coercitiva de la ley, en otros contextos llamada «orden simbólico», el ser humano no puede llegar a ser como debería. El dicho, indicador de futuro, de Robespierre, «Quien tiembla es culpable», todavía está enunciado completamente a partir del espíritu de esa pedagogía superior. En ésta el castigo es considerado como honor del malvado. En sentido parecido pontificará Kierkegaard: quien quiere el bien de los seres humanos ha de crearles dificultades.

Todo lo demás se desprende de la obligación del escándalo. Hay que admitir, ciertamente, que los partidarios del Dios Uno no se han puesto las cosas fáciles en esto. Los pueblos de la provocación, los elegidos, los bautizados, los militantes, y no en último término los analizados, han asumido el peso de su encargo arriesgándose a la ingrata empresa de impulsar el progreso de la espiritualización con medios impopulares. A sus ojos, el ser humano es una criatura a la que sólo se hace justicia mediante sobre-exigencias. Es la esencia que viene a sí cuando se le exige más de lo normal entre grandes monos parlantes.

Pero después sucedió algo con lo que no podía contar ningún celante del viejo estilo: el ser humano provocado comenzó de repente a aprender más rápido de lo que creían posible sus provocadores. En el Renacimiento europeo comenzó un ciclo de nuevas dedicaciones a Dios y al mundo que llevó más allá de los monoteísmos históricos. Los pensadores del siglo postreformador descubrieron lo general, cuyo especial era el monoteísmo. Desde el punto de vista religioso, lo que se llama Ilustración no es más que la ruptura de los caparazones simbólicos en los que estaban presos los universalismos celantes de estilo histórico. Por decirlo de forma tan paradójica como se presenta: la Ilustración, que gana en autoconciencia, no sólo no se aparta de los monoteísmos surgidos históricamente, sino que produjo ella misma un monoteísmo de nivel superior, en el que algunos artículos de fe universales adquirieron validez dogmática. Entre ellos se encuentran la unidad, válida *a priori*, de la especie, la irrenunciabilidad al Estado de derecho, la vocación de los seres humanos a dominar la naturaleza, la solidaridad con los desfavorecidos y la interrupción de la evolución en el *homo sapiens*. «Ilustración» no es más que el nombre corriente del sempiterno concilio literario en el que estos artículos se discuten, se votan y se defienden contra los herejes.

Quien busque el prototipo del fundamentalismo que ello establece lo encontrará en el proyecto de Rousseau de una *religion civile* tal como viene expuesta en su escrito sobre el contrato social de 1758. Ella ha dado forma y contenido al neomonoteísmo más riguroso; con secuelas que van más allá de lo que los ilustrados de primera hora consiguieron ver. Con su formulación se admitía que también la «sociedad» postcristiana ha de anclarse en ciertas intuiciones morales. Quien dice «sociedad» dice implícitamente también «religión social». Cuando, tras los excesos anticatólicos de la revolución,

Napoleón Bonaparte retornó al catolicismo como religión estatal de los franceses, lo proclamó fácticamente como nueva religión civil y con ello sometió la «verdad substancial de la fe» a una ironía funcional sin remedio. Desde entonces el cristianismo mismo es la religión sucedánea del cristianismo.

Pero con esto no basta. Siguiendo su propio impulso, la Ilustración preparó su tránsito a posiciones postmonoteístas. Como no podía ser menos, amortizó el puesto «Dios» de su presupuesto y utilizó los medios liberados para el «ser humano». Pero, aunque abocara en el ateísmo, su estructura sigue reproduciendo en principio los proyectos monoteístas. En consecuencia, y de forma poco sorprendente, libera un celosismo inmanente que –a causa de su incapacidad de perdón– eclipsa al religioso en severidad, furor y violencia. Se piensa en ese espumar de una vehemencia en pro de los propósitos humanos más grandes cuando se designa como época de las ideologías la secuencia histórica que va del dominio jacobino hasta el frenesí del maoísmo. En el sentido fuerte de la palabra, ideologías son movimientos que remedan con proyectos de mundo ateos la forma del monoteísmo celoso.

El paramonoteísmo ilustrado se despega críticamente de las religiones históricas en tanto pone de manifiesto lo general de todos los conceptos de Dios de tipo personal-suprematista: cuando más convincentemente argumenta el nuevo movimiento es sin duda cuando subraya el hecho de que los monoteísmos históricos se basan sin excepción en proyecciones, con lo que, en el sentido profundo de la palabra, siguen representando idolatrías: invitan a los seres humanos a colocarse con el Altísimo en una relación imaginariamente determinada, también y precisamente allí donde el máximo valor se asignaba a la ausencia de imágenes en el trato con el *Supremum*. En este sentido Marx tenía razón al afirmar que toda crítica presupone la crítica de la religión. La cualidad proyectiva del concepto de Dios en la esfera de los suprematismos subjetivos hay que deducirla de la observación elemental según la cual a Dios, a despecho de todas las prohibiciones de representación, se le considera en ellos sin excepción como persona y se le trata como Señor. Precisamente las religiones anicónicas, construidas sobre la evitación de imágenes, el judaísmo y el islam, aparecen a esta luz como hogares de la idolatría más obstinada. Así como el *Cuadrado negro* de Malévich es todavía un cuadro en tanto no-cuadro, también la persona negra de las teologías monoteístas es un retrato en tanto no-retrato y un ídolo en tanto no-ídolo.

Más que nunca hay que precaverse ahora de la psicología, que se inclina a atribuir incluso los mayores proyectos a pequeños mecanismos en lo proyectante. Según ella lo pequeño revela la verdad sobre lo grande. Por el contrario los proyectos monoteístas expresan el hecho de que los seres humanos, les guste o no, se encuentran siempre y sin remedio alguno en tensiones verticales. No sólo quieren por motivos sospechosos proyectarse a sí mismos en lo mayor y más grande, a la vez, por experiencias espirituales y desafíos evolutivos, y a menudo contra su propia inclinación, se les reclama para acontecimientos de mayor altura. Con ello, proyectos de ese tipo ponen de manifiesto en los seres humanos una tendencia hacia arriba, a causa de la cual están condenados a ser superiores a sí mismos (como explica Sócrates en la *República*); incluso si a menudo no saben qué hacer fácticamente con esa superioridad.

La frase «el ser humano supera infinitamente a los seres humanos» surge ya de la

crisis que pone al descubierto lo general en los monoteísmos históricos. Apenas su principio se formula con suficiente claridad, puede ya desligarse de sus formas tradicionales. La redacción posterior de los programas monoteístas cae desde entonces bajo la competencia de agentes extrarreligiosos: la mitad del trabajo de formulación lo asume la gran política, la otra el gran arte. En ese momento pueden salir a escena seres humanos que digan: la política es el destino; y otros que afirmen: es el arte. Tras el giro al Romanticismo, el gran arte significa desplazar la provocación del ser humano por la ley a la obra eminente. Desde la Revolución americana la gran política significa la entrada del monoteísmo en la era de su escenificabilidad artificial.

En su estructura profunda la historia de Lessing de las copias indiferenciables no habla de otra cosa que de estas transiciones. La narración de los dos anillos copiados no sólo contiene el mensaje de que también lo maravilloso viene de un taller; da a entender, además, y con bastante rotundidad, que la cuestión de la autenticidad resulta insignificante al lado del interés por los efectos. Sólo fetichistas incorregibles se interesan aún por originales y garantías de origen. En el mundo actual sólo importan los resultados.

Ahora me veo obligado a presentar una tercera versión de la parábola del anillo aunque acabe de regresar a la original, en la que el juicio humano diario sería codecisivo en la evaluación de las religiones. Por la corrección adicional al partido celante se le da una vez más la palabra. Esta vez se trata de celosos que a favor del ser humano entran en la contienda contra el ser humano; con mayor exactitud: en nombre del ser humano auténtico venidero contra el falso históricamente desarrollado.

En la nueva revisión de la parábola escuchamos la referencia a la producción de un cuarto anillo que significa un ateísmo político decidido a todo; que tiene la pretensión de realizar la verdad de los tres monoteísmos pasándola del cielo otra vez a la tierra. Aparece bajo el nombre de comunismo, a través de cuya palabra raíz *communio* resuena la síntesis de los anteriores pueblos de Dios: Israel, Iglesia, *Umma*. Desde el concepto mismo se oye la objeción del nuevo universalismo político contra las etnias históricas, que desde el punto de vista de la moral vanguardista sólo merecen ya desprecio: sólo quien es demasiado tonto para llegar a ser un productor general, es decir un ser humano auténtico, porta ante sí su gremio étnico como si se tratara de la bandera de un club. Algo parecido habían anticipado el cristianismo y el islam. La nueva fe propaga además la tesis de que ella ha mostrado el fundamento válido de toda etnia de Dios aún posible en la especie humana como tal, en cuyo centro, como su élite menesterosa y creadora, aparece el proletariado industrial internacional. Consecuentemente, el comunismo ha reclamado para sí durante un tiempo el privilegio de ser el anillo que representaba esencialmente algo más que sólo una copia idéntica de anillos anteriores. Su fabricación pudo ser iniciada sólo cuando a causa de nuevos conocimientos y nuevas esperanzas correspondientes comenzó a desvanecerse el interés por los antiguos anillos.

En este punto resuena el argumento más fuerte del comunismo, que, cuando se desarrolla explícitamente, conduce al centro ardiente del pensamiento moderno. Quien admite la posibilidad de conocimientos esencialmente nuevos reconoce algo que no hubiera podido confesar por nada del mundo la metafísica religiosa de antes: que la verdad misma evoluciona y que en la sucesión de los conocimientos hay algo más que una mera serie accidental. Pertenece a la naturaleza de la verdad misma no poder ser

desvelada completamente desde el principio, sino aparecer consecutivamente, por fragmentos y como el resultado elaborado de forma acumulativa de investigaciones de duración indeterminada. La indeterminación de la durabilidad de la investigación es el fundamento ontológico de la historia.

De esta consideración resulta una nueva definición del sentido de las religiones reveladas: los escritos sagrados de ese tipo sólo pueden legitimarse como interrupciones catastróficas o aceleraciones extremas de la historia de la investigación humana. En tanto que invocan una intervención divina en las indagaciones de los seres humanos, cada una de ellas constituye un órgano de la impaciencia sagrada. Manifiestan que la verdad es demasiado importante como para poder esperar al final de la investigación. Por muy venerables por su antigüedad que esas religiones puedan aparecer desde el punto de vista actual, todas ellas suponen, por su naturaleza, opciones prematuras que encargaron a la fe lo que el saber de su tiempo no estaba aún en situación de ofrecer por sí mismo.

El mismo concepto de «revelación» deja clara esta anticipación, ya que contiene un enunciado sobre el estado de la espiritualidad humana: ésta tiene que mostrar un desarrollo apropiadamente alto como para resultar abordable por una revelación de estilo monoteísta, pero ha de encontrarse a la vez en un estado suficientemente poco desarrollado como para necesitar ayuda adicional de arriba. De hecho, cualquier revelación resultaría superflua si no transmitiera algo que en el *statu quo* del tiempo el espíritu humano aún no puede esclarecer por sí mismo. En ese aún-no está contenido todo el significado de las religiones reveladas. Lo que tienen en común es la decisión cuasigolpista de evadirse de la espontaneidad de la vida experimental y saltar al final de todo ensayo y error. Según su lugar en el proceso de mundo hay que entender las religiones históricas monoteístas como interrupciones petrificadas en el acontecer en marcha de la experiencia, en las que experimento y apocalipsis coinciden. Derivan su autoridad de la determinación con la que afirman hablar desde el auténtico final. Encarnan el intento de anticipar, en medio del experimento del mundo, el resultado de todo lo que una vida de aprendizaje consigue algún día alcanzar (al menos desde el punto de vista moral y escatológico). Con este riesgo surge y se desmorona su existencia; sólo en él se basa su legitimidad.

Con ello las religiones reveladas no sólo desvalorizan tendencialmente lo conocido y alcanzado hasta entonces convirtiéndolo en un prelude más o menos inútil (éste es el sentido de su polémica antipagana, en parte fanática, cuyas exageraciones han de ser corregidas más tarde recuperando retroactivamente lo supuestamente desvalorizado, en verdad superior e imprescindible a menudo: piénsese sólo en la filosofía griega y en los logros de las ciencias precristianas y preislámicas); niegan además la posibilidad y lo ineludible de nuevos esclarecimientos de la verdad en caso de que éstos llegaran a resultados que conllevaran revisiones del texto de los escritos sagrados. Por eso, como se ha dicho, hay que comprender tales religiones sólo como vehículos de atropello, y su evaluación pende del hilo de seda de la pregunta de si se puede mostrar que hay anticipaciones que resistan todas las tentativas de revisión y que tales anticipaciones constituyen su substancia. Si fuera posible encontrar una justificación convincente del estamento de los teólogos de todos los colores monoteístas, probablemente sólo podría conseguirse por la aclaración de lo propio de su actividad: su oficio es evitar que las



revelaciones sean sobrepasadas por lo nuevo enfatizando una y otra vez la actualidad inacabada de lo aparentemente sobrepasado. Sólo si los expertos en Dios pueden clarificar en qué sentido los escritos sagrados contienen progresos –sólo parcialmente alcanzables de hecho, nunca superables– hacia lo definitivo, están en situación de sustentar su pretensión de verdad.

De esta consideración surge una nueva concepción algo más técnica del concepto de revelación. Un concepto reformulado de revelación coloca sobre fundamentos explícitos la relación de lo revelado con un tiempo de aprendizaje de los colectivos inteligentes que siga procesándolo. Desde el punto de vista lógico procesual revelación significa la elevación de un prejuicio a juicio definitivo. Vincula un símbolo de la esfera relativa con el nivel de lo absoluto. Una operación así exige la sustitución del concepto clásico de eternidad por el de velocidad absoluta. El término revelación implica, pues, una aceleración del conocimiento hacia la velocidad absoluta. Postula la sincronización del ingenio humano con la inteligencia transrápida de Dios. Sólo en ésta podrían coincidir prejuicio y conclusiones. Así, un escrito sagrado no sería otra cosa que el receptáculo de enunciados definitivos y dignos de confianza por los que se sobrepasaran todos los conocimientos que se suceden a velocidad relativa. Pero incluso en un escrito de tal rango las pocas proposiciones irrebasables vienen rodeadas inevitablemente de otras muchas potencialmente sobrepasables y fácticamente sobrepasadas. La diferencia entre las proposiciones fuertes y las débiles de un corpus sacro crea un espacio de juego para adaptaciones de la fe al día y al siglo.

Desde este trasfondo puede explicarse una vez más el significado filosófico del proyecto que se llamó comunismo. De acuerdo con su cualidad dogmática, consistió en la abrogación de todas las proposiciones proféticas anteriores y en su reformulación en un lenguaje de lo real; concibiendo esto último de dos modos: como producción económica, como metabolismo del ser humano con la naturaleza, por una parte, y como praxis política, como apropiación de lo humanamente posible por parte del ser humano real, por otra. Las expresiones «ser humano real» y «revolucionario» se convierten aquí en sinónimas. Según ello el bastón del profetismo habría pasado de Moisés a Jesús, de Jesús a Muhammad, de Muhammad a Marx. Marx habría roto con la limitación religiosa de sus predecesores y habría querido preparar un final a todas las formas mistificadas de revelación juntas. Habría confrontado las verdades de las religiones con los límites de las ciencias mundanas y de las pasiones proletarias. Es verdad que, como corresponde a un juez justo, les habría concedido el ser «el ánimo de un mundo despiadado», pero habría rechazado sin embargo la mayor parte de sus enunciados para colocar en su lugar una praxis política militante en favor del ser humano real.

Así pues, el cuarto anillo sólo indirectamente puede ser comparado con los anillos anteriores. En todo caso podría decirse de él que para su fabricación se fundieron los otros tres con el fin de recoger lo mejor de la substancia moral de cada uno. Su pretensión de valor superior se sigue de la tesis de que su elaboración ya no se produce bajo la ley de la proyección religiosa sino que procede más bien del reconocimiento de la esencia productiva del ser humano. El profeta del cuarto anillo postuló un mundo en el

que todos los seres humanos se convertirían en libres productores de sus destinos, de los individuales no menos que de los comunes.

Precisamente esa demanda fue la que por principio hubo de quedar como irrealizable en los círculos de influencia de las religiones hasta entonces existentes, dado que en ellas siempre había clases de seres humanos, los llamados dominadores, que impedían la libre autoproducción y autoapropiación a la gran mayoría del resto de los seres humanos, los llamados oprimidos y explotados. Irónicamente, también los eclesiásticos de las tres religiones del anillo, sobre todo el alto clero fuertemente feudalizado del cristianismo, pertenecían a las clases opresoras, de modo que de ellos no podía esperarse ayuda inmediata alguna para el propósito de la emancipación general. ¿No fue precisamente por eso por lo que la reforma evangélica se sublevó contra la arrogancia dominadora de la Iglesia romana? ¿No vio todavía a mitad del siglo xx el teólogo Martin Dibelius motivos para designar a la Iglesia como «guardaespaldas del despotismo y el capitalismo»? Es comprensible que haya que declarar el derrocamiento del clero explotador como un presupuesto elemental para la realización de las profecías mediante las que los portadores del cuarto anillo querían hacerse agradables a los seres humanos. Para hacer valer esa «religión del ser humano» (por aplicar al comunismo un giro de Rousseau) resultó ciertamente imprescindible hacer preceder lo agradable de lo horrible. Sólo una cosa era cierta para los celosos del ser humano: mientras los señores de los anillos del antiguo tipo de poder ejercieran su dominio sobre las almas, el ser humano, en lugar de superar infinitamente al ser humano, permanecería infinitamente tras de sí.

En consecuencia los comunistas trabajaron en el desarrollo de un suprematismo antropológico de tendencia resueltamente antirreligiosa. En esa empresa había que renegar del Supremo imaginario en nombre del Supremo real. Toda renuncia eficaz significaba un sobrepasamiento de lo «existente» en dirección al exceso liberador. Éste es el sentido de la «pasión por lo real» (*passion du réel*) que según una clarividente observación de Alain Badiou caracterizó el siglo xx<sup>104</sup>. El movimiento por el que el ser humano fijado en lo bajo había de alcanzarse a sí mismo como ser humano potencialmente más alto, se llamó «revolución» en el lenguaje de los celosos del ser humano. Pero dado que la revolución representaba la traducción de la revelación a la praxis política, compartió con ésta el riesgo del atropello. En medio del experimento de la creación de riqueza, también ella quiso, sin tener en cuenta la madurez de las circunstancias ni la experimentación de los medios, forzar resultados que ya no pudieran ser sobrepasados por coyunturas posteriores del curso del mundo.

El resto de la historia es conocido. Tras éxitos de conversiones al comienzo, en el curso de pocas generaciones el cuarto anillo granjeó a su portador entre los seres humanos una repulsión casi absoluta sin que, para compensarlo, pudiera hacerse grato a Dios. El carácter odioso de lo que sucedió bajo el nombre de comunismo se patentizó al máximo para el juicio humano normal; y si ocasionalmente se sigue topando uno con la opinión de que la atrocidad del otro lado superó la atrocidad del comunismo es sobre todo porque en los círculos correspondientes se resiste a la exigencia de ponerse al corriente de los hechos: con más de cien millones de vidas extinguidas, la contribución en aniquilamiento de seres humanos del sistema comunista es varias veces mayor que la del nazismo, al que comprensiblemente se ha otorgado el título del mal absoluto. Se impone

la cuestión de si no tendría que haberse inscrito ya hace tiempo un mal coabsoluto en la conciencia general.

Para la mayoría de los contemporáneos permaneció oscuro hasta qué punto en los dramas soviético y chino se representó una parodia de la historia de la religión tras la cesura en el Sinaí. Está claro que fueron los ideólogos de la humanidad del siglo xx quienes siguieron a lo grande la proclama de Moisés: «Mate cada uno incluso al hermano, amigo y prójimo». Hubo que esperar al monohumanismo para experimentar cómo brotaban las híbridas semillas del monoteísmo. La lección del inaudito episodio no tendría que olvidarse fácilmente: si ya es precario que seres humanos se entusiasmen con el Dios que aunque sea para su propio bien les exige demasiado, es completamente imposible convertir seres humanos en celosos del ser humano más allá de instantes histéricos; y desde luego no con los métodos con los que querían alcanzar sus metas los comunistas rusos y chinos.

Con esto volvemos por segunda vez a la versión original de la parábola del anillo y esta vez, todo no es ilusión, para quedarnos definitivamente en su literalidad. En la situación postcomunista los seres humanos comenzaron a comprender que no pueden menos de cooperar como jurado en la evaluación de las religiones universales y sus derivados políticos. A la vista de la catástrofe del comunismo se impone una sentencia, pero el dictamen sobre los celosos de la humanidad –como ya la revelación y la revolución– correrá inevitablemente el riesgo de resultar prematuro. El fallo de los miembros del jurado no deja nada que desear en claridad: aboga la revolución, que fue un paso atrás, y vota por los males menores llamados Estado de derecho liberal, democracia y capitalismo. Puede concederse sin más que posiblemente con ello no se ha conseguido un resultado final vinculante para siempre. Pero el resultado provisional ya es de por sí significativo. En cuanto se acepta su validez, a la sombra de los excesos puede volver a accionarse la aguja que señala el rumbo hacia cualquier posible futuro que resulte vivible: el aprendizaje civilizador de una existencia de todos los seres humanos en el horizonte de la constricción universalmente válida a compartir un único planeta<sup>105</sup>.

Dado que el rechazo de los principios, métodos y resultados comunistas ha alcanzado un alto grado de generalidad –excluidos casos de fanatismo maligno–, la atención de los miembros del jurado puede dirigirse de nuevo al proyecto civilizatorio, abandonado a causa de las tropelías totalitarias. A la vez se hace evidente cuánto incrementa el malestar en la civilización la relativa lentitud y la aparente trivialidad del diseño secular de mundo. Por eso adquieren nueva clientela las religiones convencionales. No pocos de los de ayer en ascenso constatan incluso con satisfacción que han pasado los tiempos en los que se pensaba que la crítica de la religión era el presupuesto de toda crítica. Disfrutan del estado de ánimo en el que el abandono de la crítica de la religión parece anunciar el final de toda crítica.

Aquí se hace necesaria una distinción delicada. Si desde cierto punto de vista las religiones históricas han vuelto a ganar reputación, es por dos motivos completamente diferentes, cuya legitimidad alcanza en cada caso profundidades considerables aunque ambos motivos se excluyan mutuamente (no quiero decidir si eventualmente o para siempre). Para el primer grupo de interesados tanto la religión tradicional como la nuevamente sintetizada vuelve a ser y sigue siendo lo que siempre fue: un medio de

autosolicitud y de participación en una vida más general o superior (dicho funcionalmente: un programa de estabilización del sistema de inmunidad personal o colectivo-regional con medios simbólicos). Para el segundo grupo la religión sigue siendo la guardiana de las provocaciones morales pendientes que quieren perfeccionar a los miembros normales de la especie hasta convertirlos en el «ser humano universal»; y aquí habría que mantener la conciencia de que judío, cristiano, musulmán, comunista y superhombre ofrecen nombres en parte problemáticos y en parte falsos para el «ser humano universal» (dejo sin desarrollar la cuestión de si el «ser humano universal» no es a su vez un nombre problemático o falso para la forma de existencia del individuo competente en la «sociedad mundial»).

La situación postcomunista contiene oportunidades para ambos lados: para los pertenecientes al primer grupo porque pueden volver a preocuparse –sin que les incomoden ya colectivos de proselitismo exacerbado– de su integración personal; más técnicamente: de la regulación de su economía psicosemántica; para los del segundo porque ahora son libres de investigar bajo indicios transformados la cuestión de si no hay todavía un camino no-atropellado de generalización de las potencias humanas de libertad. También podría formularse el enigma así: ¿ha dejado el comunismo un testamento secreto que quedara por descubrir y abrir por los nacidos con posterioridad?<sup>106</sup> De hecho el problema que se asocia aquí con el cuarto anillo sigue siendo el menos comprendido de nuestro tiempo. La producción del «ser humano universal» mediante la política del atropello ha fracasado, sin duda, pero no por eso su opuesto –la existencia meramente vital, encogida hasta formar un punto, de los seres humanos en las zonas de bienestar desespiritualizadas– resulta en absoluto más aceptable. El nuevo interés por las grandes religiones se explica ante todo porque tras el autodesmentido de la política comunista y socialista dirigida a la humanidad sólo quedan ya a disposición, en principio, los códigos religiosos tradicionales cuando se buscan formas más amplias de conciencia-nosotros; al menos mientras no se disponga de formulaciones transculturalmente convincentes de una teoría general de la cultura.

Anotemos: el jurado que decide sobre el éxito de las religiones celantes en el curso de su trabajo se da cuenta a la fuerza de hasta qué punto se carecía de criterios para evaluar los universalismos exclusivos, estén codificados religiosa o secularmente. Por ello llegó a ponerse en el orden del día un programa de explicitación que junto a la filosofía, la teología y la ciencia de la religión compromete ante todo a la teoría de la cultura. Si es verdad que los seres humanos en el estadio de civilización actual están en la embarazosa situación de tener que tomar decisiones definitivas sobre resultados provisionaldefinitivos del aprendizaje histórico –incluido el *short cut* a la eternidad– que se presentan como religiones reveladas, habría al menos que facilitar su tarea mediante ayudas para juzgar que correspondan al estado de las cosas.

Una dialéctica malvada se encarga aquí de que facilitar actúe como dificultar. En cualquier caso uno puede orientarse con el supuesto inicial de que instrumentos espirituales como la geometría euclidiana, la lógica aristotélica, los diez mandamientos y el ayuno en el mes de ramadán, que han probado su eficacia desde hace milenios, bien que mal algo definitivo contienen. Como módulos de verdad para situaciones lógicas y morales simples esas normas no son sobrepasables. En otro sentido sin embargo son

sobrepasadas continuamente desde hace tiempo, no por simple derogación, desde luego, sino al modo de la envoltura de lo elemental en patrones más complejos. El desarrollo de geometrías no euclidianas, de lógicas no aristotélicas, de éticas no decalógicas hace patente de qué modo el espacio de aprendizaje del mundo está abierto por arriba. A esta serie pertenece asimismo la dietología no ramadánica, gracias a la cual musulmanes en Turquía y otras partes advierten cómo podría impedirse el aumento de peso, casi inevitable en el mes de ayuno, debido al copioso festín tras la puesta del sol.

## Postcelo

Tras la caída del comunismo la cuestión del monoteísmo no se jubiló. La implosión del movimiento que ha sido tratado aquí como cuarta forma del universalismo militante más bien ha vuelto a dirigir la atención a los monoteísmos históricos; y éstos se aprovechan más o menos discretamente del favor del momento. A la vez ha creado los presupuestos para una nueva serie de investigaciones crítico-religiosas de cuyo alcance ha tomado aún poca conciencia un público amplio; presupuestos que señalan un contrapunto a las tesis omnipresentes sobre el «retorno de la religión». En ellos (tras los comienzos interrumpidos de la crítica del fanatismo del siglo xviii) vuelven a discutirse también con la debida profundidad y detalle los efectos polemógenos del celo monoteísta, la intolerancia y el odio contra lo diferente como tal. La seriedad del debate proviene de la sospecha, ampliamente fundada entretanto, de que los actos de violencia de que se han hecho responsables el cristianismo y el islam no fueron meros trastornos que falsearan la esencia de esas doctrinas religiosas, de por sí benévolas, sino que representaron más bien manifestaciones de un potencial polemógeno inseparable de su naturaleza.

En esta situación las ciencias de la cultura vuelven a dar que hablar. El egiptólogo Jan Assmann con sus sensacionales libros *Moisés el egipcio* y *La distinción mosaica*<sup>107</sup> no sólo ha generado una intensa discusión de alcance mundial sobre los costes psichistóricos de las pretensiones monopolistas de verdad en los desarrollos postmosaicos de la religión sino que, además, con su noción de «contrarreligión» (*counter religion*) ha puesto en manos de la ciencia general de la religión y de la cultura un nuevo concepto de gran poder interpretativo. Pero parece que Assmann, en correspondencia con la peculiaridad de sus temas, no actualiza sino un subconjunto del posible contenido significativo de su acuñación conceptual. Por una parte presenta el culto monoteísta de Atón, introducido por el faraón Akenatón en el siglo xiv antes de Cristo, como el primer caso de una contrarreligión explícita, para a continuación, por otra, dar la fascinante prueba de cómo a ese prototipo episódico siguió, en la forma del monoteísmo mosaico, el primer modelo de una contrarreligión que superó el test de la historia; con altos costes para su pueblo, como es sabido. Está en la naturaleza esquivada del objeto que las relaciones entre el preludio akenatónico y el acto de Moisés no puedan dilucidarse del todo. Para aclararlas la ciencia de la cultura ha de hacerse valer como arte de la demostración indirecta y operar a media luz entre historia de efectos, historia de motivos e historia de recuerdos. Una complicación especial suponen las relaciones cronológicas, por cuya causa la identificación especulativa de Sigmund Freud de Moisés con un sacerdote de la religión de Atón ya no se puede defender sin más. El virtuosismo

con el que Assmann cumple su tarea ha contribuido no poco a volver a sensibilizar hacia las cuestiones de teología política a la reflexión contemporánea sobre las condiciones de estabilidad de las culturas.

Las respuestas provocadas por el impacto de Assmann hablan un lenguaje claro por la altura de la argumentación y la multiplicidad de las perspectivas. Demuestran nada menos que las ciencias de la antigüedad están recuperando su *pathos* político-cultural, que parecía perdido tras la decadencia del paradigma humanista de formación y la marginalización de los estudios clásicos después de 1945. Pero mientras que la disputa cultural europea de nombre «Renacimiento», que duró desde el siglo xv hasta el siglo xx, se dirimió fundamentalmente en el frente entre el helenismo recurrente y el cristianismo en retroceso, hoy vuelve a hacerse visible un frente más antiguo, a la vez más radical y más enredado, entre Egipto y el judaísmo.

La intervención de Assmann describe y respalda un cambio de paradigma que lleva a desplazar el acento de un renacimiento helenocéntrico a otro egipcocéntrico. Dado que un renacimiento representa una forma polémica de comparación de culturas que no sólo se desarrolla en los ámbitos de la filología, de la epistemología y del arte, sino que ante todo involucra en una rivalidad las teologías de los viejos y de los nuevos, resulta inmediatamente comprensible que con un declarado «renacer» se susciten las tensiones críticas más fuertes. Un renacimiento así no puede afirmarse más que a costa de las culturas anfitrionas. La idea de un renacimiento de lo antiguo implica la reivindicación del derecho de retorno de ideas, artes y virtudes desarraigadas y olvidadas; y un derecho así sólo puede ser reclamado y admitido si las pretensiones de la cultura posterior de ser la más completa en cualquier sentido consiguen impugnarse con motivos convincentes. Eso sucedió ejemplarmente en Europa desde el siglo xiv, cuando filólogos, artistas, ingenieros y científicos de la modernidad naciente formaron un frente para asistir en su derecho de renovación a los saberes y las artes de Grecia frente a las deficiencias del saber del mundo y de la capacidad artística del cristianismo. De la toma de partido de innumerables doctos y artistas por el derecho de retorno de las ideas antiguas surgió la civilización de la Europa moderna, que debe su riqueza ante todo a su disposición bipolar como cultura doble proveniente de fuentes judeo-cristianas y heleno-humanísticas.

En analogía con los acontecimientos que se iniciaron en el siglo xiv europeo hay que plantearse hoy la cuestión de si se dan los presupuestos para una importación de ideas desde una antigüedad aún más profunda y en qué consisten en caso de que se puedan aplicar positivamente. Para ello habría que ponderar en qué medida los motivos egipcios han de desempeñar un papel, como con ánimo ético liberal y vasta erudición sugiere Assmann. Para poder responder a esto hay que considerar el concepto de contrarreligión en todo su alcance, aún no esclarecido plenamente. Ya en la argumentación de Assmann no sólo sirve para la caracterización *ad hoc* de aquella cesura que apareció en el mundo de los antiguos politeísmos, primero con la catástrofe-Akenatón, después con el judaísmo mosaico. Representa, más bien, un tipo, de gran influjo histórico, de religiones polémicamente celantes, cuyos efectos hasta hoy desarrollan una virulencia completamente ambivalente, en parte salutífera, en parte destructiva. Su evaluación resulta imprescindible a la hora de determinar si existe un auténtico motivo de renacimiento en favor de formaciones religiosas más antiguas que fueron eliminadas por



las contrarreligiones.

La mirada se extiende aquí desde la contrarreligión antiegipticia, anticanaanita y antibabilónica de los judíos hasta la contrarreligión múltiple de los cristianos, en la que se juntaron características antirromanas, antihelenas, antijudías y antipaganas. Se dirige además a la contrarreligión de los musulmanes que reunió en sí motivos de protesta sobre todo antipoliteístas aunque asimismo parcialmente anticristianos y antijudíos. También la Ilustración burguesa del siglo xviii, sobre todo las corrientes celantes de la Revolución francesa con su culto totalitario a la razón y a la virtud, manifestó inequívocamente rasgos contrarreligiosos de ánimo anticatólico y antifeudal, parcialmente fanático. Además, no hay duda alguna de que el ateísmo militante del movimiento comunista exhibió todas las características de una contrarreligión celante, basada en el rechazo de la mayor parte de las tradiciones culturales anteriores. Fue sobre todo la llamada burguesía la que se convirtió en el paganismo del comunismo. Incluso los movimientos fascistas aparecieron episódicamente como contrarreligiones nacional-apocalípticas, con el tono dominante de un celo antisemita, anticristiano y anticapitalista. Así pues, grandes partes de la historia occidental de la fe y del espíritu serían coextensivas con las campañas de las contrarreligiones, cuyo estandarte suprapartidista puede encontrarse en cada caso en el vínculo –generador de intolerancia– entre beligerancia y pretensión de verdad.

El problema que, siguiendo la línea propuesta por Assmann, esbozo aquí bajo el lema de un renacimiento orientado a Egipto puede considerarse suficientemente aclarado para una comprensión provisoria. Implica una contraposición cultural entre las culturas de la intolerancia de Oriente Próximo y de Europa y el derecho de retorno de una cultura de la tolerancia, olvidada y reprimida, de tipo egipcio (potencialmente también mediterránea e india); confrontación no sólo en sentido ético sino también a nivel ontológico y cosmológico. Assmann ha propuesto la expresión cosmoteísmo para el complejo virtualmente capaz de renacimiento (o al menos necesitado de recuerdo). Esa expresión designa un proyecto religioso de mundo que por sus cualidades internas, sobre todo por el principio de las múltiples representaciones de lo más alto, impide el surgimiento de unilateralismos fanáticos.

Naturalmente que no puede hablarse hoy en modo alguno de un renacimiento de los dioses egipcios, ni literal ni metafóricamente; además en la imagen del mundo de la Modernidad ya no se dan los presupuestos para la forma de pensamiento y de experiencia de la divinidad del cosmos. En suma, en ninguna parte aparece en la agenda un retorno seriamente pensado al estándar politeísta de antiguo estilo. De lo que sin duda puede tratarse bajo la referencia Egipto es del recuerdo activo de un clima religioso más diáfano, en el que los venenos de la enemistad a cultos alternativos, sobre todo las religiones iconolátricas, no se habían introducido aún en el entorno.

Con buenos motivos podría objetarse que el renacimiento egipcocéntrico de que aquí se habla hace ya tiempo que ha sucedido. Y es verdad que el renacimiento de la Antigüedad entre los europeos no se contentó con la reincorporación de patrones griegos y romanos. Casi desde el principio también paradigmas egipcios atrajeron la atención de doctos europeos que desde finales de la Edad Media querían aprender una segunda

lengua para la demanda metafísica. Su fascinación por la cultura del Nilo alcanzó un grado tan alto que cualquier historia de la cultura de la Modernidad que no incluyera con el debido pormenor el universo de los jeroglíficos, de los egiptólogos y de los faraonómanos habría resultado incompleta. Sobre todo la ilustración masónica recurrió preferentemente al inventario egipcio para satisfacer su necesidad de símbolos con que revestir una religión postcristiana de la razón y la tolerancia<sup>108</sup>. Lo decisivo en estas reanimaciones no fue la decoración exótica sino la perspectiva de un paradigma viejo-nuevo de verdad que minaba los fundamentos de un fanatismo religioso de cuño exclusivo-monoteísta.

Irónicamente, la suma del renacimiento liberal y cosmófilo no está escrita en el lenguaje del egipticismo sino del helenismo. Fue Friedrich Nietzsche quien con su poema didáctico *Así habló Zaratustra*, 1883-1885, extrajo las consecuencias filosófico-religiosas de la crítica moderna a la intolerancia. No sólo resumió en esa obra –que él mismo calificó como una especie de «quinto ‘evangelio’»<sup>109</sup>– una corriente de la historia europea de las ideas que recientemente se ha llamado el «renacimiento de Zoroastro»<sup>110</sup>, sino que proporcionó además el primer ejemplo de una contra-contrarreligión plenamente formulada. Con ella comienza la era del contracelo ilustrado, que como mejor se caracteriza es como postcelo. Su artículo de fe central es la superación del esquematismo binario o dualista, que como se dijo antes encierra en sí las premisas lógicas de todo fanatismo de tendencia monoteísta. La elección de la figura de Zaratustra como papel hablado para una cultura postmonoteísta de la sabiduría expresa la reflexión de Nietzsche de que el primer dualista está más cualificado que todos los demás para exponer el punto de vista postdualista: quien se equivoca primero es quien más tiempo tiene para corregirse.

Por eso a los ojos de Nietzsche estaba menos presente la diferencia mosaica que la zaratústrica; en otro caso tendría que haber titulado su liberador manifiesto contra-contrarreligioso «Así habló Moisés». Además el nuevo Zaratustra había de hablar también por un nuevo Moisés. Nietzsche delineó por boca del gran persa –al que antes se consideraba un contemporáneo del líder judío– un programa terapéutico-cultural que habría de poner fin al mal uso metafísico de los números uno y dos. En forma elaborada, la intervención de Nietzsche contra la metafísica clásica y la ideología del Uno dominante hubiera deparado una crítica de la razón perspectivista de ánimo pluralista; dejó apenas bosquejados algunos capítulos de ella bajo el título experimental de *La voluntad de poder*. A la clarificación lógica fundamental se unió en Nietzsche un proyecto psíquico fuerte dedicado al desmontaje del resentimiento productor de metafísica. A él pertenece la deconstrucción del furor del más allá y de toda forma de ultramundano que se paga con la traición a esta vida. En este propósito invirtió el autor sus mejores energías crítico-civilizatorias, que quisieron verificar el enunciado: el filósofo es el médico de la cultura.

La crítica de Nietzsche al resentimiento se basa en un argumento que hace uso de la ilustración psicológica respecto de desplazamientos afectivos. El diagnosticador cree poder demostrar en todas las formas de celo metafísico-religioso un impulso criptosuicida hacia un mundo más allá en el que comprensiblemente tendrán éxito sobre todo aquellos que fracasen en el de acá. De este modo, por su lado vital y energético el celo queda

determinado como un síntoma patológico. Cuando la mirada se dirige hacia arriba en maligna fijación al más allá, el nihilismo –es decir, la compulsión a dar curso a las desvalorizaciones– se impone tras la máscara del idealismo religioso. Entonces el nombre de Dios se manifiesta como pretexto de un deseo de extinción que se transmite de dentro afuera. En el intento de liberarse de sí misma, el alma enferma quiere impedir también que sobreviva el mundo dado.

Desde este trasfondo hay que hacer una diferenciación diagnósticamente importante en las religiones monoteístas: depende mucho de si uno ha de habérselas con las formas convencionales, suaves y crónicas de enfermedad de mundo que se encarnan en Iglesias populares conviviales y se soportan con las alegrías de la longevidad e incluso con un cierto secularismo (como sucede desde antiguo en el catolicismo italiano popular), o de si se topa con manifestaciones agudas cuyos sujetos quieren forzar en breve una última decisión por el bien y el más allá (en este caso y por lo que respecta al mundo de hoy hay que recordar sobre todo las hiperactivas sectas protestantes Doomsday en Estados Unidos y sus socios en el pensamiento islámico de final de los tiempos popculturalmente azulado). En estos últimos casos la metafísica sosegada del recuerdo se transforma en una orden de alistamiento en la guerra santa. En lugar de la alta meditación aflora el amargo activismo y en vez de la paciencia religiosa con las imperfecciones del yo y de los otros aparece el celo en escenarios mesiánicos y apocalípticos.

Desde el punto de vista de Nietzsche tales dramatizaciones no son más que pretextos grandilocuentes inventados por la mórbida impaciencia de romper con la realidad tan pronto como sea posible. Actúan como aceleradores de incendios en el fuego suicida. Los guiones apocalípticos para los últimos días de la humanidad muestran con toda claridad cómo se entrelazan dinámicas suicidas y dinámicas asesinas de mundo. En ellos el *secundum non datur* se desarrolla teatralmente<sup>111</sup>. Quien ha entrado en el túnel apocalíptico pierde el horizonte y con él a la vez el sentimiento de participación en un entorno configurable. En grados tan altos de alienación como éstos no queda ya rastro alguno de responsabilidad con lo existente. A partir de ahí sólo cuenta la hipnosis con la que los activos se preparan para el ocaso en la oscuridad sagrada. A la vista de esas constricciones monomíticas, la divisa de Zaratustra resulta plenamente actual. La advertencia de permanecer fiel a la tierra y enviar al retiro a los narradores de cuentos del más allá suena más tempestiva a comienzos de un siglo xxi agitado por la renovación religiosa que a finales del xix.

Y si las observaciones de Nietzsche se aplican al rebaño actual de conminadores queda claro asimismo que sus instrumentos diagnósticos, por muy válidos que sean para el análisis histórico, sólo captan una pequeña parte de los fenómenos. Ciertamente, bajo el furor de los celosos cristianos, judíos y musulmanes del fin de los tiempos de nuestros días se esconde también un cansancio de mundo y de vida religiosamente velado. Así como entre criminales desesperados se da el esquema-final-de-juego *suicide by cop*, para algunos luchadores del fin de los tiempos podría valer el molde *suicide by Antichrist*. La gran mayoría de los muchos millones que hoy esperan a la cola la entrada en el último túnel no muestran sin embargo los síntomas de la morbidez presuicida sino los de un estancamiento de cólera canalizado religiosamente en apariencia. En principio, el manido diálogo de las religiones no puede ejercer prácticamente influjo alguno en tales energías.

Los diálogos interreligiosos sólo podrían ser fructíferos si en su séquito toda religión organizada se diera la vuelta ante la puerta apocalíptica de su propia casa. En tal ocasión los moderados observarán que en cada caso sus celosos y sus luchadores postrimericos son por regla general activistas sólo someramente instruidos en quienes la ira, el resentimiento, la ambición y la búsqueda de motivos de indignación anteceden a la fe. El código religioso sirve exclusivamente para la textualización de una tensión iracunda existencial socialmente condicionada que pugna por desahogarse. Con palabras religiosas de advertencia sólo en contadísimos casos podrá aminorarse esa tensión.

Lo que parecía una nueva cuestión religiosa es en verdad la repetición de la cuestión social al nivel de una biopolítica global. A ella no puede uno aproximarse ni con una religión mejor ni con los mejores propósitos; esto tendrían que saberlo los europeos que recuerden los disturbios políticos no pocas veces ataviados mesiánicamente del siglo xix y comienzos del xx. Los instrumentos válidos hoy son la ilustración demográfica<sup>112</sup> —como crítica de la sobreproducción de seres humanos, tanto de la ingenua como de la estratégica— y una política de desarrollo actualizada que exporte el saber sobre la generación y la repartición de la riqueza también a naciones cerradas hasta ahora por la pobreza, el resentimiento y las maquinaciones de élites perversas. Los monoteísmos no entienden nada de ambas cosas, al contrario son sospechosos de contraproduktividad tanto en un frente como en otro.

En tal situación las religiones razonables, en el estadio de postcelo que haya alcanzado cada una, han de buscar la alianza con la civilización secular y sus consecuciones teóricas en el campo de las ciencias de la cultura. Sólo de esa alianza se sacarán las fuerzas cuya instauración y clarificación son necesarias para neutralizar a los directores de escena apocalípticos. Para ello hay que crear terminales simbólicos que proporcionen a todos los actores de las campañas monoteístas la sensación de haber alcanzado una victoria. Sólo no-perdedores pueden atravesar la terminal de llegada de la historia para buscarse después un papel en el mundo sincronizado. Sólo ellos estarán en disposición de asumir la responsabilidad de tareas que únicamente pueden llevarse a cabo mediante grandes coaliciones.

Globalización significa que las culturas se civilizan mutuamente. El Juicio Final desemboca en el trabajo diario. La revelación se convierte en informe sobre el medio ambiente y en protocolo sobre la situación de los derechos humanos. Con ello retorno al *leitmotiv* de estas reflexiones, que se funda en el *ethos* de la Ciencia General de la Cultura. Lo repito como un credo y le deseo fuerza para propagarse con lenguas de fuego: sólo queda abierto el camino civilizatorio.

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *Marx' Gespenster*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1995 [*Espectros de Marx*, Trotta, Madrid 2003].

<sup>2</sup> *Ibíd.*, pág. 87.

<sup>3</sup> Derrida repite su tesis de la guerra de las religiones monoteístas en el diálogo con Lieven De Cauter, del 19 de febrero del 2004, bajo el título *Pour une justice à venir*, en

el que bosqueja los perfiles de un mesianismo formalizado o no religioso.

[4](#) Heiner Mühlmann, «Die Ökonomiemaschine», en *5 Codes.Architektur, Paranoia und Risiko in Zeiten des Terrors*, Gerd de Bruyn (ed.), Igmade, Basilea, Boston y Berlín 2006, pág. 227. Eventualmente podría precisarse esa tesis introduciendo en lugar de «generación» la expresión «fase de aprendizaje de una vida individual de duración media»; de ahí se seguiría, en dimensión retrospectiva, la exigencia de cooperación con el saber de antepasados que uno mismo no llegó a conocer (es decir, por regla general, a partir de los bisabuelos) y, prospectivamente, de cooperación con descendientes que ya no se llegará a conocer (comenzando con los bisnietos).

[5](#) A los creacionistas se debe la sorprendente idea de que en torno al año 4000 a. C. Dios creó el mundo de tal modo que parece infinitamente más viejo de lo que es (teorema de la ilusión de la edad). Los costes espirituales de esa réplica al reto evolucionista son altos: por ella Dios se convierte en el *genius malignus*, que ya en la creación no olvidó nada para despistar un día a los evolucionistas.

[6](#) Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*, Viena y Nueva York 1996.

[7](#) Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1987 (original de 1917), págs.13-28 [Lo santo. Lo irracional y lo irracional en la idea de Dios, Alianza Editorial, Madrid 2005].

[8](#) Cfr. para ello, Peter Sloterdijk, *Esferas II. Globos. Macrosferología*, Siruela, Madrid 2004, cap. 2, «Recuerdos-receptáculo. Sobre el fundamento de la solidaridad en la forma inclusiva», págs. 173-218; y cap. 3, «Arcas, murallas de ciudad, fronteras de mundo, sistemas de inmunidad. Para una ontología del espacio cercado», págs. 219-282; así como *Esferas III. Espumas. Esferología plural*, Siruela. Madrid 2006, cap. 3, «Impulso hacia arriba y mimo. Para una crítica del humor puro», págs. 511-ss.

[9](#) Véase *infra*, págs. 114-115 y 143-145.

[10](#) Cfr. Peter Sloterdijk, *Esferas II. Globos. Macrosferología*, cap. 7, «Cómo a través del medio puro el centro de las esferas actúa en la lejanía. Para una metafísica de la telecomunicación», págs. 581-682, 664.

[11](#) Cfr. Peter Sloterdijk, Neuigkeiten über den Willen zum Glauben. Notiz über Desäkularisation, Bochum, 10 de febrero de 2007.

[12](#) Martin Mosebach, *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*, nueva edición ampliada, Múnich 2007, pág. 25.

[13](#) Sobre el *misreading* cristiano de fuentes judías, sobre todo en el caso de san Pablo y del Evangelio de san Juan, cfr. Harold Bloom, *Jesus and Jahwed. The Names Divine*, Nueva York 2005.

[14](#) Thomas Mann, Joseph und seine Brüder. Die Geschichten Jaakobs. Der junge Joseph, *Fráncfort del Meno* 1983, pág. 316 [José y sus hermanos. Historia de Jacob, vol. 1, Labor, Barcelona 1977].

[15](#) *Ibid.*, pág. 317.

[16](#) *Ibid.*, pág. 319.

[17](#) *Ibid.*, pág. 318.

[18](#) *Ibid.*, pág. 316.

[19](#) Cfr. Harold Bloom, *Jesus and Jahweh*, o. c.

[20](#) Para la reactualización de la psicología *thymótica*, cfr. Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Fráncfort del Meno 2006 [*Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*, Siruela, Madrid 2010].

[21](#) Cfr. Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, André Kieserling (ed.), Fráncfort del Meno 2002, págs. 152-s.

[22](#) Sobre «heteroegipticismo», cfr. Peter Sloterdijk, *Derrida, un égyptien*, París 2005

[Derrida, *un egipcio*, Amorrortu Editores, Madrid 2007].

[23](#) Gottfried Schramm, en su reflexión *Fünf Wegscheiden der Weltgeschichte*, Gotinga 2004, págs. 28-30, pone de relieve este extremo para explicar el acceso de grupos innovadores a nuevas intelecciones fundamentales, espontáneamente seguidas; aunque este fenómeno sólo está configurado con suficiente claridad en el cristianismo primitivo, en la Reforma del siglo xvi y en la Revolución americana del siglo xviii, mientras que el mosaísmo originario puede citarse precisamente como contraejemplo.

[24](#) Sobre el estrés memoactivo, generado ritualmente, como vehículo de inculturación de contenidos de aprendizaje específicamente culturales, cfr. Heiner Mühlmann, *Jesus überlistet Darwin*, Viena y Nueva York 2007.

[25](#) Cfr. Matthias Albani, Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterjesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses in Alten Orient, *Leipzig 2000*; así como André Lemaire, Naissance du monothéisme. Point de vue d'un historien, *Paris 2003*.

[26](#) Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit*, o. c., págs. 96-s.

[27](#) Heiner Mühlmann, *Jesus überlistet Darwin*, o. c. Por lo demás, hay que insistir en que el modelo de la doctrina del «cordero de Dios» no es el casi-sacrificio de Isaac por Abraham, sino la monstruosa reinterpretación del ritual de sacrificio del Pessach.

[28](#) La exposición más soberana del romanismo católico se encuentra en el *opus magnum* de Hans Küng, *Das Christentum*, Múnich 1994 [*El cristianismo*, Trotta, Madrid 1997] en el tercer apartado de la parte histórica, que, como un libro dentro del libro, bajo el título «El paradigma católico-romano de la Edad Media» (págs. 336-601), desarrolla sobre todo la «romanización a expensas de la catolicidad» mediante características tales como centralización, juridización, politización, militarización, clericalización.

[29](#) Ivan Illich, In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Caley, *München 2006*.

[30](#) Sobre todo en el amplio *mea culpa* del 12 de marzo del 2000.



- [31](#) Maximilien Robespierre, Rapport sur les idées religieuses et morales, 7-v-1794.
- [32](#) Louis Scutenaire, *Mes inscriptions*, París 1945.
- [33](#) Así I. S. Hussain, *The Qur'an and Modernism. Beyond Science and Philosophy*, Lahore 2000, págs. 1-s. «The Qur'an: An Immaculate Conception».
- [34](#) Heiner Mühlmann, Jesus überlistet Darwin, o. c.
- [35](#) De acuerdo con el esquema narrativo histórico-eclesial: *ecclesia oppressa, ecclesia militans, ecclesia triumphans* –de la Iglesia oprimida a la militante, de la militante a la triunfante–, con el que se resumió el destino político del cristianismo entre la muerte de Cristo y el giro constantiniano.
- [36](#) Christian Delacampagne, *Islam et Occident. Les raisons d'un conflit*, París 2003, pág. 27.
- [37](#) Hans Küng, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, Múnich y Zúrich 2006, pág. 152 [*El Islam*, Trotta, Madrid 2006].
- [38](#) Régis Debray, *Einführung in die Mediologie*, Berna, Stuttgart y Viena 2003, pág. 98.
- [39](#) F. E. Peters, The Monotheists. Jews, Christians, and Muslims in Conflict and Competition, vol. 1, The Peoples of God, Princeton y Oxford, pág. 161.
- [40](#) París 1997, Stuttgart 2000.
- [41](#) Extractos de la «Carta a Bin Laden y al-Zawahiri», en *Al Quaida. Texte des Terrors*, Gilles Kepel y Jean-Pierre Milelli (eds.), Múnich 2006, pág. 459.
- [42](#) François-René de Chateaubriand, *Le génie du christianisme*, París 1802 [*El genio*

*del cristianismo*, El buey mudo, Madrid 2010].

[43](#) Cfr. Dean Hamer, *Das Gottes-Gen. Warum uns der Glaube im Blut liegt*, Múnich 2006, cap. 10: «Die DNA des jüdischen Volkes», págs. 207-224.

[44](#) *Ibid.*, pág. 222.

[45](#) Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 9.<sup>a</sup> ed., Wiesbaden 1991, pág. 290.

[46](#) *Ibid.*, pág. 279.

[47](#) *Ibid.*, págs. 294-s.

[48](#) Nicolás Gómez Dávila, *Das Leben ist die Guillotine der Wahrheiten. Ausgewählte Sprengsätze*, Martin Mosebach (ed.), Fráncfort del Meno 2006, pág. 28.

[49](#) Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums*, o. c., pág. 264.

[50](#) *Schalom Ben-Chorin*, *Paulus: der Völkerapostel in jüdischer Sicht*, Múnich 1997.

[51](#) El pasaje pasa por ser la primera aparición (ca. 115 d. C.) de la expresión *christianismós*, acuñada por analogía con el *judaismós* más antiguo.

[52](#) Alfred N. Whitehead, *Wie entsteht Religion?*, Fráncfort del Meno 1985, pág. 58. Esta frase contiene un eco de la tesis de Rousseau (*El contrato social*, libro 4, cap. 8): «El cristianismo predica sólo servilismo y sometimiento. Su espíritu favorece la tiranía demasiado, tanto que ésta no debería intentar siempre sacar provecho de ello».

[53](#) *Logik des Schreckens*. Augustinus von Hippo: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1, 2. Die Gnadenlehre von 397, *latín-alemán*, Kurt Flasch (ed.), Maguncia 1990.

[54](#) Peter Sloterdijk, *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Siruela, Madrid 2007.

[55](#) Horst Gründer, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992.

[56](#) Ernst Benz, *Beschreibung des Christentums. Eine historische Phänomenologie*, München 1975, págs. 29 y 302.

[57](#) Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums, o. c.*, pág. 266. También: «La auténtica historia universal es la historia del bien», *ibíd.*, pág. 261.

[58](#) Harold Bloom, *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation*, Nueva York 1992, pág. 184.

[59](#) Cfr. Olivier Roy, *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*, München 2006, pág. 327: «El fundamentalismo es un medio de re-universalización de una religión, se trate del islam o del cristianismo, que en los últimos tiempos se han identificado muy intensamente con una determinada cultura».

[60](#) Annemarie Schimmel, *Die Religion des Islam. Eine Einführung*, Stuttgart 1990, págs. 14-s.

[61](#) Seyyed Hossein Nasr, «The Spiritual Significance of Jihad», en S. H. Nasr (ed.), *Traditional Islam in the Modern World*, Londres 1987.

[62](#) Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilisation*, vols. I-III, Chicago 1974.

[63](#) Efraim Karsh, *Imperialismus in Namen Allahs. Von Muhammad bis Osama Bin Laden*, München 2007.

[64](#) Jean-Jacques Rousseau, *Von Gesellschaftsvertrag*, Fránfort del Meno y Leipzig 1996, pág. 176 [*Del contrato social*, Alianza Editorial, Madrid 1998].

[65](#) Un símbolo posterior de la beatería triunfante fue la destrucción por la artillería naval del sultán el año 1580 del observatorio de Estambul, que había sido construido en 1577 a impulsos del matemático y astrónomo Taküyiddin Efendi.

[66](#) Bernard Lewis, *Der Untergang des Morgenlandes. Warum die islamische Welt ihre Vormacht verlor*, Bergisch Gladbach 2002, págs. 230-231; algo similar se dice en pág. 37. Lewis deduce el camino turco a la modernidad de las respuestas constructivas de Atatürk a la segunda pregunta.

[67](#) Citado por David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*, Siracusa 2005, pág. 210.

[68](#) Sayyed Abul A'la Maududi, *Als Muslim leben*, Karlsruhe 1995, págs. 268-s.

[69](#) Gunnar Heinsohn, *Söhne und Weltmacht. Terror im Aufstieg und Fall der Nationen*, 4.<sup>a</sup> ed., Zürich 2006.

[70](#) Olivier Roy, *Der islamische Weg nach Westen*, o. c., págs. 167-173.

[71](#) Gilles Kepel, *Fitna: La guerre au coeur de l'Islam*, París 2004; alemán: *Die neuen Kreuzzüge. Die arabische Welt und die Zukunft des Westens*, München 2004.

[72](#) *Posturas críticas al respecto: Detlev B. Linke*, Religion als Risiko. Geist, Glaube und Gehirn, Reinbeck, Hamburgo 2003; así como Dean Hamer, *Das Gottes-Gen. Warum uns der Glaube im Blut liegt*, München 2006; Andrew Newberg, *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*, München 2003; Heiner Mühlmann, *Jesus überlistet Darwin*, o. c.

[73](#) Erik Peterson, *Theologische Traktate*, München 1951.

[74](#) Cfr. Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, o. c., pág. 160.

[75](#) Un ejemplo tardío de simbolismo monoteísta lo ofrecieron los 46 diputados «conservadores» del Parlamento polaco que en diciembre de 2006 elevaron la propuesta de proclamar a Cristo rey de Polonia.

[76](#) Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan der Weise*, escena 3, entrada 7 [*Natán el Sabio*, Anthropos, Barcelona 2008].

[77](#) Karlheinz Deschner, *Opus diaboli. Fünfzehn unversöhnliche Essays über die Arbeit im Weinberg des Herrn*, Reinbeck, Hamburgo 2001, pág. 173.

[78](#) Pero, como se ha dicho, no se puede deducir primariamente el celo por la causa de Dios de fuentes psicodinámicas, por ejemplo del apremio a conseguir atención de un padre muy ocupado, que se desarrolla fácilmente entre los demasiados hijos de familias numerosas. En última instancia la disposición fanática sólo puede comprenderse desde la matriz del suprematismo subjetivo que fomenta por sí mismo el incremento del servicio hasta convertirse en servicio extremo.

[79](#) Esta constatación contradice tajantemente los intentos de filósofos y teólogos católicos de demostrar, contra Pascal, la identidad del Dios de los filósofos con el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Cfr. Robert Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007, págs. 13-s.

[80](#) De ahí la obsesión de los teólogos desde Filón de Alejandría hasta san Agustín con Éxodo 3, 14, mientras que la literatura rabínica temprana no manifiesta interés alguno por el *ehyed asher ehyed*. Cfr. Harold Bloom, *Jesus and Jahwed, o. c.*, págs. 73-s.

[81](#) Kurt Flasch, Meister Eckhart – Versuch, ihm aus dem mystischen Strom zu retten, en Peter Koslowski (ed.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Darmstadt 1988, págs. 94-ss.; *idem*, Meister Eckhart. Die Geburt der «Deutschen Mystik» aus dem Geist der arabischen Philosophie, München 2006.

[82](#) Dante, *Monarchia* 1, 14 [*Monarquía*, Tecnos, Madrid 1992].

[83](#) En esta matriz son posibles seis mensajes: alegraos, pues Dios se ha hecho hombre; Dios se ha hecho libro; el hombre se ha hecho Dios; el hombre se ha hecho libro; el libro se ha hecho Dios; el libro se ha hecho hombre. Es de esperar que se creen evangelios

alternativos desde este campo, sobre todo teniendo en cuenta que la palabra «libro» puede sustituirse por la palabra «máquina».

[84](#) Para refrescar la memoria: «Lo que es»: «Es absurdo/ dice la razón/ Es lo que es/ dice el amor». En Erich Fried, «*Es ist was es ist*». *Liebesgedichte, Angstgedichte, Zorngedichte*, Berlín 1996.

[85](#) Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, 5.<sup>a</sup> ed., Pfullingen 1976, pág. 64 [*Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona 1988].

[86](#) Véase *supra*, pág. 14.

[87](#) Viktor y Viktoria Trimondi, *Krieg der Religionen. Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse*, München 2006.

[88](#) Cfr. Klaus Heinrich, *Tertium datur: eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*, Basilea 1981. Junto a los argumentos no técnicos aquí referidos en favor de la plurivalencia hay que remitir al desarrollo técnico de lógicas plurivalentes realizado por Lukasiewicz y la escuela polaca así como en la informática reciente. Gotthard Günther, cuya obra ha sido recibida hasta ahora más bien por teóricos de sistemas que por filósofos, emprendió un camino propio a la fundamentación de una lógica no-aristotélica.

[89](#) Oliver Sacks, *Die Insel der Farbenblinden. Die Insel der Palmfarne*, Reinbeck 1997.

[90](#) Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* 1, Prólogo de Zaratustra 9.

[91](#) Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino*, segunda elegía.

[92](#) «Todo lo estamental y establecido se evapora, todo lo sagrado es profanado, y los seres humanos se ven obligados finalmente a ver con ojos serenos su situación en la vida, sus relaciones recíprocas». Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, parte 1.

[93](#) La equiparación más decidida de texto sagrado y poesía se encuentra en los escritos del crítico literario americano Harold Bloom, que compara tranquilamente al Dios de los yahvistas con el rey Lear y a Jesús con Hamlet. Cfr. también Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, págs. 127-132.

[94](#) Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Büchner-Preises. Darmstadt, 22. Oktober 1960, en *Gesammelte Werke*, vol. 3, *Fráncfort del Meno* 1992, *pág.* 198.

[95](#) *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, en Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in 20 Bänden*, vol. 1: *Frühe Schriften*, *Fráncfort del Meno* 1971, *pág.* 236.

[96](#) *Ibíd.*

[97](#) Cfr. Niklas Luhmann, «Grundwerte als Zivilreligion», en Heinz Klegler y Alois Müller (eds.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, *Münster* 2004, págs. 175-195.

[98](#) Cfr. Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, *Múnich/Viena* 2003.

[99](#) *François-René de Chateaubriand*, *Geist des Christentums oder Schönheiten der christlichen Religion*, o. c., *pág.* 715.

[100](#) También la religión civil de la Revolución francesa, por cierto, quiso asegurarse el dominio de los ánimos de las generaciones siguientes. Saint-Just estableció en sus borradores para las instituciones republicanas: «Los niños pertenecen hasta los cinco años a sus madres y después a la República hasta su muerte». Citado por Friedrich Sieburg, *Robespierre*, *Stuttgart* 1958, *pág.* 221.

[101](#) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Entwürfe über Religion und Liebe*, 1797/1798, en *Werke in 20 Bänden*, vol. 1, o. c., *pág.* 243.

[102](#) Elementos de un compromiso histórico de este tipo son los que están en la base de la *entente cordiale* entre Habermas y Ratzinger, que sólo sorprende a quienes no se dan cuenta de que el catolicismo actual y la segunda Teoría Crítica, religiosa y civilmente



comprometida, cultivan las mismas imágenes de enemigo.

[103](#) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II. *Vorlesungen über die Beweise von Dasein Gottes*, en *Werke in 20 Bänden*, o. c., vol. 17, apartado «*Die Bestimmung des Menschen*», pág. 253.

[104](#) Alain Badiou, *Das Jahrhundert*, Berlín 2006. El autor debilita su clarividencia mediante juicios erróneos grotescos, como cuando desde la postura de un impenitente sacerdote de la revolución defiende las matanzas en masa de Stalin y Mao. Para una respuesta parcial al libro de Badiou, cfr. Peter Sloterdijk, *Was geschah im 20. Jahrhundert? Unterwegs zu einer Kritik der extremistischen Vernunft*, lección en Estrasburgo de 4-III-2005.

[105](#) Cfr. Bruno Latour, *La Terre est enfin ronde*, en: *Libération*, 1, febrero 2007, pág. 28, donde el autor, asumiendo el concepto propuesto por mí de «monogeísmo», formula un principio de realidad para la era global. «Monogeísmo» es una expresión semisatírica con la que habrían de caracterizarse tanto las premisas como el resultado de la globalización mundial, la toma de posesión náutica de la Tierra por parte de los europeos. (Cfr. *En el mundo interior del capital*, o. c., pág. 194). Sin la creencia de los navegantes en una Tierra navegable no podría haberse instaurado el sistema moderno de mundo. La expresión manifiesta que el número uno sólo es absolutamente vinculante en relación a la Tierra, mientras que sigue siendo problemático referido a Dios; el valor numérico para Dios fluctúa entre cero y uno, alcanza incluso hasta el tres y hasta el símbolo de la pluralidad. De ello se sigue que el monogeísmo representa frente al monoteísmo el objeto cognitivo más estable.

[106](#) Boris Groys, *Das kommunistische Postskriptum*, Fránfort del Meno 2006.

[107](#) Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Múnich y Viena 1998; *antes*: *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Mass., 1997; *así como, del mismo autor*, *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, Múnich y Viena 2003.

[108](#) Jan Assmann, *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium*, Múnich 2005.

[109](#) Peter Sloterdijk, *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes «Evangelium»*, Fránfort del Meno 2001 [*Sobre la mejora de la Buena Nueva. El quinto*

«Evangelio» según Nietzsche, *Siruela, Madrid 2005*].

[110](#) Michael Stausberg, *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, 2 vols., *Berlín y Nueva York 1998*, vol. 1, págs. 35-579.

[111](#) Cfr. *supra*, pág. 101.

[112](#) Gunnar Heinsohn, *Söhne und Weltmacht*, o. c.

\* *Verkennung des Heftigen*. Traduzco por «desconocimiento de lo tremendo», o de lo formidable, vehemente, arrebatado, brutal, violento, etc. Imposible encontrar una palabra exacta que traduzca *heftig*, pero el contexto lo aclara en cada caso. Sucede igual con *verkennen*, desconocimiento en tanto malconocimiento, que significa desconocer o no conocer, pero con el matiz de no apreciar o no comprender (algo o a alguien) en su justa medida. (*N. del T.*)

\* *Höchste*: Supremo o Altísimo. (*N. del T.*)

\* *Celo (Eifer)*, tal como aparece en el título y a lo largo de todo el texto, como estamos viendo, se mueve en el campo semántico de fervor, fanatismo, arrebatado, afán, empeño, esfuerzo, suspicacia, rivalidad, antagonismo, etc. Tiene todos estos matices, según la ocasión, matices que paulatinamente vamos resumiendo únicamente en la palabra *celo*, utilizando cada vez menos palabras como las citadas que recojan acepciones concretas. (El autor sólo utiliza *celo [Eifer]* para todas.) El «celo de Dios» del título parece que debería responder a una especie de genitivo objetivo: Dios es el objeto de celo (fervor, fanatismo, arrebatado, etc.), no el celoso (fervoroso, fanático, arrebatado, etc.). Eso sería lo lógico, pero si se quiere ironizar con Dios mismo, es decir, con la idea de ese Dios conceptualmente absurdo (doblemente trino a pesar de único) y peligrosísimo de hecho (a pesar de su amor) de los monoteísmos, él mismo será el celoso, el fanático, etc., asumiendo su idea figuradamente el fundamentalismo real de sus prosélitos (el celo mismo de Dios o el celo de Dios mismo de arriba). (*N. del T.*)

\* *Aufstellung*, palabra utilizada ya en el título de este capítulo, puede significar varias cosas y con diferentes matices. Traducimos por «posición» en principio, con claro sentido militar, dado el matiz bélico con el que habla este libro del enfrentamiento de los monoteísmos y el título de sus dos siguientes capítulos: se trata de «posición»,

«formación» (como traducimos aquí), «alineación», «disposición» en «frentes» y «campañas». A veces el autor usa la palabra más bien en sentido de «conformación», «configuración», «organización» del aparato de alguno de esos tres movimientos religiosos; incluso de «instalación»; aquí, por ejemplo, parece conllevar un matiz temporal, como de proceso (de formación). (*N. del T.*)

– \* Weltnahme. (N. del T.)

– \* Kampf um Selbsterhaltung (N. del T.)

– \* Cfr. *supra*, cap. 1, «Las premisas», pág. 13. (*N. del T.*)

– \* En el sentido también de «tocar» un instrumento. Igual que en la frase siguiente. (*N. del T.*)



Colección dirigida por Victoria Ciriot

Título original: *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*

Edición en formato digital: diciembre de 2014

En cubierta: Detalle de *Los tres filósofos*, ca. 1508-1509, de Giorgione, Kunsthistorisches Museum, Viena

© Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, Frankfurt am Main, Leipzig, 2007

© De la traducción, Isidoro Reguera, 2011

© Ediciones Siruela, S. A., 2011, 2015

c/ Almagro 25, ppal. dcha.

28010 Madrid.

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-16280-24-7

Conversión a formato digital: Newcomlab, S.L.L.

[www.siruela.com](http://www.siruela.com)

# Índice

Portadilla	3
Celo de Dios	7