

## B. Une thèse post-religieuse ?

### **Quatre valeurs comme système de coordination pour le projet européen, selon Gianni VATTIMO :**

Gianni VATTIMO et Richard RORTY, dans leur livre « *L'Avenir de la religion, solidarité, charité, ironie* » assument ce qu'ils appellent le « paradigme de la postmodernité ». Selon eux, il faut renoncer à l'idée d'une vérité qui prétende à l'Universel, au vu de la multiplicité des conceptions du monde en concurrence dans une société démocratique. Toujours selon eux, le scepticisme à l'égard de la notion d'objectivité dans le domaine de la philosophie et de l'histoire est l'ultime leçon du christianisme. « *Le nihilisme postmoderne, la fin des méta-récits, est la vérité du christianisme.* » A la place du credo, l'Eglise doit se contenter de proposer des valeurs : la solidarité, la compassion, la charité.

## C. Une thèse religieuse

---

252

Pour les chrétiens, le principe de charité évangélique n'a plus de sens **impératif** s'il n'y a plus la foi en une vérité unique et révélée. Autrement dit, la charité devient une option parmi d'autres.

Même Régis DEBRAY (FR) affirme qu'une Eglise qui se contenterait de proclamer des valeurs compassionnelles, surtout en une époque de bric-à-brac spiritualiste, n'aurait plus de raison d'être. « *J'ai parfois l'impression que ce terme de spiritualité recouvre aujourd'hui un opportunisme et une lâcheté : le spirituel comme matière à option ou luxe existentiel : les avantages de la religiosité sans les inconvénients.* » Conclusion : pour un chrétien, celui qui vit le présent à la lumière de la responsabilité face à la vie éternelle, celui-là donne aux jours présents leur pleine signification.

## D. Une minorité créatrice

Selon l'historien britannique Arnold TOYNBEE, le destin d'une société dépend toujours d'une minorité capable de créer. Les chrétiens devraient se considérer comme constituant une telle minorité active, et contribuer ainsi à ce que l'Europe retrouve le meilleur de son héritage, et se mette ainsi au service de l'humanité entière.

Les valeurs proposées par VATTIMO, « piété, charité, hospitalité, universalité » peuvent représenter une sorte de système de coordination pour la finalité recherchée du projet européen. Croyants et

non-croyants peuvent ainsi devenir en Europe des partenaires reconnus dans le dialogue civil.

Si ces valeurs peuvent faire partie de la pluralité de l'identité européenne, il est intéressant et optimiste de participer à la construction d'un avenir de l'Europe.

### **E. Les Eglises ont la possibilité de présenter leurs valeurs dans un monde devenue séculier**

Cette chance, les Eglises ne pourront la saisir de manière crédible que si elles se purifient reflétant la société civile, que si elles abandonnent tous les symboles de pouvoir et de domination pour retrouver leur enracinement dans leurs origines bibliques.

Ce retour proposé aux Livres, aux origines bibliques, est une chance pour le développement spirituel de la personne. Elle est également une chance pour le dialogue entre les religions.

### **Quelques conclusions**

Pour un groupe comme le vôtre, il serait extrêmement utile de réfléchir ces jours-ci à la façon dont une éducatrice ou un éducateur peut **proposer** les valeurs mentionnées dans son enseignement. Mais aussi, à la manière de vivre ces valeurs à l'école ? Je pense ici au social, à l'accueil des immigrés, à la solidarité avec les plus pauvres à commencer à l'école même, à l'accent mis sur la communauté contre le repli sur soi.

Et finalement, je suis profondément convaincu que les jeunes d'aujourd'hui continuent à avoir faim du sens ultime de la vie. Il vous faudra donc, dans vos enseignements ou en-dehors, faire se rappeler aux jeunes les orientations les plus profondes qui sont enracinées dans leur être.

La seule base sur laquelle on peut créer une communion entre tous les croyants et toutes les convictions, c'est la recherche partagée de la vérité. Il s'agit d'avoir foi dans la raison. Nous devons nous poser des questions radicales sur le sens et sur le fondement ultime de l'existence humaine, personnelle et sociale. Personne ne peut dire qu'il connaît toutes les réponses ; on n'enseigne pas seulement, on apprend également. C'est dire que, selon moi, le respect de la différence constitue la méthode européenne. Il n'est pas inutile de nous le rappeler, car le racisme et l'intolérance s'accroissent. Cela nous amène au « péché originel » de l'Europe : la classification des peuples.

En hébreu, on utilise dans ce contexte le mot « *shibboleth* » qui désigne une phrase ou un mot ne pouvant être prononcé correctement que par les membres d'un groupe.

Le *shibboleth* apparaît dans le Livre des Juges 12 :4-6. D'après cet épisode, les Giléadites utilisèrent ce terme pour distinguer leurs ennemis éphraïmites parmi les fuyards. Les Ephraïmites se trompant sur la façon de prononcer la lettre « sh », ils écorchaient là le dernier mot de leur vie.

Lorsque Jephté, chef des hommes de Galaad, eut défait les Ephraïmites et pris les gués du Jourdain, de nombreux fugitifs voulurent traverser le fleuve. « *Quand les fuyards d'Ephraïm disaient : "laissez-moi passer", les gens de Galaad demandaient : "Es-tu éphraïmite ?" S'il répondait : "Non", alors ils lui disaient : "Eh bien, dis Shibboleth !" Il disait : "Sibboleth" car il n'arrivait pas à prononcer ainsi. Alors on le saisissait et on l'égorgeait près des gués du Jourdain.* »

Ce classement, *shibboleth*, ou mensonge monstrueux est à l'origine aussi bien de l'holocauste qu'il y a quelques siècles, de l'esclavage maintenu en vie par plusieurs continents.

Et ceci m'amène à une perspective plus large que la perspective européenne : nos efforts doivent également porter sur l'approfondissement du sens d'une éthique de la responsabilité globale. Je pense à la migration, à la politique agricole mondiale, etc. L'Europe s'entoure trop souvent d'un mur de satisfaction, sans s'engager pleinement et avec responsabilité dans le monde, comme le dit Bob GELDOF.

# LA ANGUSTIA KIERKEGAARDIANA Y EL MECANISMO DE LA CULPA EN EL MARCO DE UNA TEOLOGÍA DE LA CRUZ

JACOBO ZABALO PUIG  
Universitat Pompeu Fabra

**RESUMEN:** Con el presente artículo\* se pretende contribuir a la dilucidación de uno de los aspectos más controvertidos de la espiritualidad kierkegaardiana, como es la cuestión de la angustia. Afectada, según el mismo Kierkegaard, por una "ambigüedad psicológica", lo cierto es que parece rehuir toda explicación conclusiva. La originalidad de nuestra aproximación reside en que se remonta desde el texto en que la angustia es tematizada hasta el pensamiento de Lutero, determinante para la producción de Søren Kierkegaard. La angustia, comprendida como un pérdida de referencias que aboca al sinsentido, se transmuta religiosamente en su contrario a la luz del modelo cristiano que halla en la crisis de la Cruz su inspiración. Desde una perspectiva filosófica se reflexiona, en las páginas siguientes, acerca del establecimiento de un mecanismo que compensa la vivencia desgraciada e incomprensible a través de la asunción de la culpa.

**PALABRAS CLAVE:** Angustia, Kierkegaard, teología de la cruz.

---

255

## Kierkegaardian Anxiety and the Guilt Device in relation to a Theology of the Cross

**ABSTRACT:** This article aims to contribute to the elucidation of one of the most problematical issues in Kierkegaard's thought, i.e., the concept of anxiety. Affected, according to the author, by a "psychological ambiguity", it apparently avoids any conclusive explanation. Starting from the text in which Kierkegaard treats the issue, this article examines Luther's influence. Anxiety, understood as a loss of references that opens the possibility of nonsense, is religiously mutated into its contrary by the Christian inspiration of the cross. From a philosophical perspective, the following reflections deal with the establishment of a spiritual mechanism that compensates the miserable experience of suffering through the assumption of guilt.

**KEY-WORDS:** Anxiety, Kierkegaard, theology of the cross.

---

\* Desarrollado dentro del proyecto *Schelling-Kierkegaard. La génesis de la angustia contemporánea*, con el apoyo del Ministerio de Ciencia e Innovación (FFI2008-00402).

## Ambigüedad psicológica de la angustia

*El concepto de angustia*, obra que Søren Kierkegaard publicó sólo un año después de la tortuosa *Temor y temblor*, posee un subtítulo en apariencia explicativo: se trata de “una sencilla, psicológicamente orientadora deliberación acerca del problema dogmático del pecado hereditario” [*en simpel psychologisk-paapagende Overveelse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden*]. Lo psicológico del enfoque no es en absoluto síntoma de objetividad (contrariamente a lo que pudiera pensarse mediante una proyección positivista) sino que se enmarca dentro de la aprehensión radicalmente subjetiva, como advierte Kierkegaard ya en las primeras páginas de la Introducción. El pseudónimo empleado por Kierkegaard para la ocasión, en esta nueva incursión en las ambigüedades de la fe, es Vigilius Haufniensis (vigía de la ciudad de los intercambios portuarios, *København*, en su versión latinizada), quien fundamenta su posición desde la equivocidad discursiva; y no tanto por lo impostado del discurso, como tal pseudónimo, cuanto, sobre todo, por el carácter ambiguo de la cuestión sobre la cual discurre. Una cuestión para la cual no cabe dilucidación racional, ni por supuesto concepción clara y distinta de su sentido, que se mantiene en equilibrio inestable. Ya en la primera sección de *El concepto de angustia* advierte Kierkegaard, con el subtítulo de su obra en mente, que

---

256

la explicación psicológica [*Den psykologiske Forklaring*] no debe, pues, intentar con palabras suprimir la clave de la formulación, sino que debe permanecer en su elástica ambigüedad [*i sin elastiske Tvetydighed*], de la cual brota la culpa en el salto cualitativo [*af hvilken Skylden bryder frem i det qualitative Spring*]<sup>1</sup>.

Correlativamente, lo que Kierkegaard denomina “determinaciones dialécticas de la angustia” [*dialektiske Bestemmelser i Angest*] poseen a su vez una “ambigüedad psicológica” [*psykologiske Tvety-*

---

<sup>1</sup> *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1963, p.42 [SKS: 347]. Bajo las siglas SKS (*Søren Kierkegaard Skrifter*) se menciona, entre corchetes, la ubicación del fragmento del texto en cuestión, de acuerdo con la nueva edición de las obras completas de Søren Kierkegaard. Para facilitar la tarea del lector, se antepone la cita de las traducciones existentes en lengua castellana, a pesar de no ser siempre fiables. Esta es una de las razones por las que se recuerdan los términos daneses más relevantes. Los escritos no disponibles en castellano (entre los cuales los numerosos diarios, referidos como *Journalen* según la nueva edición, *Papirer* según la clásica) han sido traducidos para la ocasión.

*dighed*]<sup>2</sup>, ambigüedad tal que impide la comunicación directa de lo que la angustia, efectivamente, es. Pues, como Martin Heidegger explicará decenios más tarde<sup>3</sup>, la angustia no revela nada más que su propia inefabilidad, resultando a todas luces oscura, indeterminada en el momento de su determinación. De hecho, revela en su acontecer la imposibilidad de designar lo que es el caso, al tiempo que anonada al sujeto que la experimenta. Semejante a cuanto sucede con la idea-paradójica de “salto” [*Spring*], ejemplificada por el Abraham de *Temor y temblor* y comprensible como “ambigüedad patético-dialéctica”<sup>4</sup>, la angustia representa “una antipatía simpática y una simpatía antipática” [*en sympathetisk Antipathie og en antipathetisk Sympathie*]<sup>5</sup>. Una tensión anímica que atrapa y repele, que embarga al individuo sin que éste pueda decir nada al respecto. Con todo, hay algo meridianamente claro respecto de la angustia; y es que se antoja en esencia incomprensible e inaceptable desde el punto de vista del sentido común. La apertura que acompaña a la angustia, comprendida por Heidegger a través del acontecer de la nada, presenta en su acontecer los síntomas de una afección que invoca irreductiblemente al individuo de modo a hacerle percibir como *propia* la experiencia del vacío, la experiencia del sinsentido más absoluto: “existe una dimensión paranoica en esta condición, ya que dicha alteridad es a la vez intimidatoria y atractiva en su indeterminación”<sup>6</sup>. A pesar de que la angustia “nos aplasta y oprime”<sup>7</sup> se da junto con ella “una calma muy particular”<sup>8</sup>. El hecho es que el rapto vertiginoso que representa suspende nuestro conocimiento del mundo, y de este modo “nos mantiene en suspenso”<sup>9</sup>, siendo esta tremenda irresolución asimismo una garantía. Como sucede con la gracia divina, de la cual Paul Ricœur considera que es el negativo<sup>10</sup>, el desfondamien-

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.43 [SKS: 348].

<sup>3</sup> v. HEIDEGGER, Martin, “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*. Alianza Editorial, Madrid, 2000; *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998.

<sup>4</sup> GONZÁLEZ, Darío, *Essai sur l'ontologie kierkegaardienne. Identité et détermination*, L'Harmattan, Paris, 1998, p.52.

<sup>5</sup> *El concepto de la angustia, ed.cit.*, p.43 [SKS: 348].

<sup>6</sup> EAGLETON, Terry, “Ironías absolutas: Søren Kierkegaard”, en *La estética como ideología*, Trotta, Madrid, 2006, p.245.

<sup>7</sup> HEIDEGGER, Martin, “¿Qué es metafísica?”, *ed.cit.*, p.100.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.99.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p.100.

<sup>10</sup> v. RICŒUR, Paul, “Kierkegaard et le mal”, *Vingt-cinq études. Les cahiers de Philosophie 8-9*, Presses de L'A.R.N.T., Université de Lille III, Lille, 1989, p.277.

to de la angustia implica de forma exclusiva a quien la experimenta en primera persona. En Kierkegaard es la angustia una señal o –en términos de Lacan- “un resorte”<sup>11</sup>: la manifestación de una falla idéntica a la razón última por la cual se escapa la razón y el mundo objetivo que ésta dispone, siendo ambos absorbidos por el agujero negro que –veremos- la culpabilidad cava en la conciencia. Negada la aprehensión de lo inaprehensible, la angustia asiste al surgimiento positivo de dicha falla: existencia inconmensurable, verdaderamente metafísica, de algo que siempre se encuentra por colmar; presencia absoluta de una ausencia que anonada en la misma medida que responsabiliza al afectado, para liberarlo como nunca antes.

Mediante la problemática subyacente a la formulación del concepto de angustia (la contradicción intrínseca e irónica a la referencia de lo que no es objeto de referencia) accede Kierkegaard a reflexionar acerca de *algo* tan inexplicable como decisivo para el cristiano; a saber, la introducción de la culpa en el mundo y, más concretamente, a su posible actualización en la experiencia del pecado hereditario, como vivencia consustancial, formacional de la persona:

---

258

como la relación de la angustia con su objeto [*Angestens Forhold til sin Gjenstand*] es algo que no es nada [*Intet*] –el lenguaje usual dice en efecto, exactamente: angustiarse por nada-, como tal relación es sumamente ambigua [*aldeles tvetydigt*], la transición que puede recorrerse aquí desde la inocencia a la culpa [*fra Uskyldighed til Skyld*] se torna justamente tan dialéctica [*saa dialektisk*] que resulta patente: la explicación es lo que debe ser, psicológica [*psychologisk*].<sup>12</sup>

La explicación psicológica pretende dar constancia del afecto con que se manifiesta la irresolución por la caída, desde un estadio de ignorancia sin culpa. Remontándose a Adán, para Kierkegaard es precisamente la salida de la ignorancia lo que ubica al hombre en la tesitura de poder angustiarse, y desde esa angustia la posibilidad de alcanzar una mejor, más profunda libertad. No hay angustia en la inocencia (los ángeles lo testimonian, según reconoce

---

<sup>11</sup> LACAN, Jacques, *La angustia. El seminario* (vol. 10), Paidós, Barcelona, 2006, p.27.

<sup>12</sup> *El concepto de la angustia, ed.cit.*, p.44 [SKS: 349].

Kierkegaard en esta misma obra) pero tampoco conocimiento, ni formación de la persona. Para el hombre es fundamental atravesar la angustia, si es que quiere conocer genuinamente. Si la “relación de la angustia con su objeto” no puede ser formulada más que de bajo la forma sin forma de la ambigüedad, como un hablar sin decir nada (lenguaje que Peter Fenves estudió desde la noción de *chatter*, cháchara que “indica un vacío cuyo completitud ‘existencial’ debe ser decidida en silencio”<sup>13</sup>), tampoco es concebible una explicación racional que clarifique dicho fenómeno hasta sus últimas consecuencias. Sólo la explicación psicológica, aquella que refiere Kierkegaard como ambigua por su inherente elasticidad, se adapta al movimiento de la afección que pretende conceptualizar, asumiendo su problematismo mediante el empleo a su vez equívoco del término que designa la dimensión anímica.

El pensamiento kierkegaardiano demuestra ser profundamente dialéctico (con y contra Hegel) en *El concepto de angustia*. Su intento por trascender el sistema del idealismo lo ratifica, lo culmina hasta la deformación, como bien entendió Theodor W. Adorno. El espíritu absoluto puede y no puede ser acogido en el sujeto kierkegaardiano, que ansía fundirse con la dimensión espiritual pero siente el peso, el lastre del cuerpo. Hacer de ese escollo una ocasión para el salto ha sido la aspiración mística de tantos neoplatónicos que, como el propio Kierkegaard, buscan precisamente ir más allá. La formulación paradójica de esta trascendencia necesita así del anclaje en la inmanencia:

259

El hombre es una síntesis de lo psíquico y lo corpóreo; pero una síntesis es inconcebible cuando los dos términos no son unidos en un tercero. Este tercero es el espíritu. [*Mennesket er en Synthese af det Sjelelige og det Legemlige. Men en Synthese er utænkelig, naar de Tvende ikke enes i et Tredie. Dette Tredie er Aanden*] (...) Ahora bien ¿cuál es la relación del hombre con este poder ambiguo? ¿Qué relación guarda el espíritu consigo mismo y con su condición? El espíritu tiene angustia de sí mismo” [*Hvilket er da Menneskets Forhold til denne tvetydige Magt, hvorledes forholder Aanden sig til sig selv og til sin Betingelse? Den forholder sig som Angest*]<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> FENVES, Peter, «Chatter» *Language and History in Kierkegaard*, Stanford University Press, Stanford, 1993, p.9.

<sup>14</sup> *El concepto de la angustia, ed.cit.*, p.44-45 [SKS: 349].



Parece que la dialéctica habría de superarse al hegeliano modo, pero es precisamente en el curso de esa superación, con la aparición del espíritu, como redonda el carácter irreductible, abismático de aquella experiencia. El espíritu *se relaciona consigo mismo como angustia*, afirma Kierkegaard. La angustia anima dialécticamente al hombre corporal: desprendiéndolo de todas las certezas inmediatas, le permitirá expiar la culpabilidad que está al origen de su capacidad para concebirlas. En la *Controversia de Heidelberg* había sopesado Lutero la necesidad de “desesperar totalmente de uno mismo” para acceder a la gracia<sup>15</sup>. Kierkegaard se posiciona en la misma línea al referirse a la enfermedad del espíritu por excelencia, la desesperación, como un peldaño necesario hacia la curación. En una entrada de su diario de 1846, apenas dos años después de la aparición de *El concepto de angustia*, sostiene

Lo que Lutero dice es excelente: lo único completamente necesario, la sola explicación acerca de toda la doctrina (acerca de la redención, y el fundamento de todo el cristianismo) debe ser hallado en la lucha de la conciencia angustiada [*den ængstede Samvittigheds Kamp*]. Elimínese la conciencia angustiada, y ya pueden cerrarse las iglesias y convertirlas en salas de baile. La conciencia angustiada comprende el cristianismo [*Den ængstede Samvittighed forstaaer Xstd.*]<sup>16</sup>.

---

260

Hay en el estado de ánimo de esta conciencia religiosa una modalidad de comprensión tal que trasciende la norma establecida, así como los hábitos mundanos. Sigue una ley que está más allá de toda ley; una doctrina que, siendo única, la interioriza y revive existencialmente cada individuo, sin posibilidad de comunicarla o descargarla en el semejante.

### **Conciencia angustiada, conciencia desgraciada**

*El concepto de angustia* profundiza desde una perspectiva teológica en el estado de desgracia que constituye la espiritualidad cristiana dialécticamente, asegurando el acontecimiento de la gracia. La caída y su repetición simbólica, bajo la forma del pecado here-

---

<sup>15</sup> LUTERO, *Controversia de Heidelberg*, en *Obras* (ed. preparada por Teófanos Egidio), Sígueme, Salamanca, 1977, p.81.

<sup>16</sup> *Journalen NB: 79; 1846 [Papirer VII-1 A192]*.

ditario, puede ser superada a través de la vivencia psicológica, superación inconmensurable e intransferible, que atañe sólo al individuo. En *El concepto de angustia* ensaya Kierkegaard la pirueta de objetivar la transferencia de la culpa, como realización de la realidad propia a través de la actualización callada de un hecho acaecido antaño, más allá del tiempo. Como ya sabemos, la modalidad de dialéctica descrita se muestra ambigua puesto que no refiere una afección diagnosticable y asumible por la generalidad sino todo lo contrario: comunica la posibilidad efectiva de que el individuo se halle afectado en su profunda interioridad mediante la presencia incomprensible pero real, la *actualización* del pecado. La mediación propiamente dialéctica se nutre de la forma sin forma, la presencia de la nada que la angustia revela y cuya afección pone en juego al individuo concreto: aquel que la experimenta en la exteriorización de su interioridad, es decir existencialmente. Por supuesto, aun siendo rotulada como *concepto* por Kierkegaard (en lo que no deja de ser otra ironía titular) la angustia se confirma en esencia inconcebible. No puede ser subsumida mediante el uso reflexivo del intelecto; por mucho que ésta se piense a sí misma se remonta a un momento otro, no cuantificable:

aunque la angustia se tome, pues, más y más reflexivamente [*mere og mere reflekteret*], la culpa que brota de la angustia con el salto cualitativo conserva el mismo grado de imputabilidad que la de Adán [*samme Tilregnelighed som Adams*] y la angustia la misma ambigüedad [*og Angesten samme Tvetydighed*]<sup>17</sup>.

El rechazo de la especulación filosófica, rasgo típicamente luterano, le lleva a incorporar un fenómeno que nada tiene de racional, y que de hecho remite al individuo a un estado pre-racional, como el de la inocencia edénica. La ambigüedad de la angustia es correlativa a la mítica adquisición del conocimiento, que acontece junto con la caída del hombre en la historia. Por todo ello es que Kierkegaard gusta de posicionarse más allá de la historia y de la razón, encontrando la única absolución posible en la ascensión de la caída, retorno angustiante a los orígenes que *debe ser* revivido con la máxima de las ambigüedades. Para la teología que influye en Kierkegaard hay un reconocimiento del saber perdido (del momento anterior al saber, propiamente dicho) que responsabili-

---

<sup>17</sup> *El concepto de la angustia*, ed.cit., p.61 [SKS: p.365].

za y engrandece al individuo. A partir de esa conciencia, de la insuficiencia de todo saber, se habilita una superación del estado pecaminoso. La *conciencia angustiada* que Kierkegaard reconocía en la cita de su diario como fundamental en el luteranismo promueve una búsqueda que se retroalimenta sin solución, que se apoya en el mito de los orígenes para un re-conocimiento más allá del bien y del mal, a través de una culpabilización que no cabe determinar, que es lo más psicológicamente ambigua posible<sup>18</sup>. Ese tercer término que representa para Kierkegaard el espíritu, producto de la síntesis de lo finito y lo infinito, de la tensión entre lo corporal y lo anímico, no supone evidentemente estado de quietud complaciente. El movimiento de la fe mantiene una ambigüedad que no alcanza resolución en el tiempo, ni permite contentarse meramente con su autocomprensión:

El espíritu no puede librarse de sí mismo; tampoco puede comprenderse a sí mismo [*gribe sig selv, kan den heller ikke*], mientras se tiene a sí mismo fuera de sí mismo; ni tampoco puede hundirse el hombre en lo vegetativo [*det Vegetative*], puesto que está determinado como espíritu; de la angustia no puede huir, porque la ama; amarla, no puede propiamente, pues que la huye [*egentlig elske den kan han ikke, thi han flyer den*]. Ahora está la inocencia [*Uskyldigheden*] en su ápice. Es ignorancia [*Uvidenhed*], pero no una brutalidad anormal, sino una ignorancia determinada por el espíritu, pero que es angustia precisamente porque es una ignorancia de la nada. No hay ningún saber del bien y del mal [*Her er ingen Viden om Godt og Ondt*], sino que la realidad entera del saber proyéctase en la angustia como la ingente nada de la ignorancia<sup>19</sup>.

En la angustia el espíritu se anonada, va más allá del saber identificándose con la inocencia adánica, que repite como ignorancia y a través de la cual actualiza el sentido de la caída. El apego que el espíritu siente por la angustia le hace rehuir, y huyéndola se encuentra sumido en ella. Como sucede con la decisión que simbólicamente induce al pecado, el abismo de la nada se abre para quien, simultáneamente, dispone un horizonte de plenitud, de

<sup>18</sup> *Ibid.*, p.62 [SKS: p.366]: "La culpa de aquel que se hace culpable en medio de la angustia [*skyldig i Angest*] es todo la ambigua que es posible [*saa tvetydig skyldig som mulig*]".

<sup>19</sup> *El concepto de la angustia, ed.cit.*, p.45 [SKS: 349-350].

reparación absoluta. Surge del movimiento de la conciencia angustiada un *poder*, la libertad máxima que Kierkegaard denomina “la posibilidad de poder” [*Muligheden af at kunne*]<sup>20</sup>. Se trata de una libertad sufriente, fundamentada como dependencia absoluta para con el absoluto, según ejemplifica el Abraham de *Temor y temblor*. Una apuesta del particular que se pone por encima de la generalidad de forma absurda, encarando a su pesar el horizonte infinito de su realización espiritual, como tal *posible*<sup>21</sup>.

El dinamismo del espíritu, bajo la modalidad psicológica de la *conciencia angustiada*, se mantiene siempre en tensión, irresoluto, de forma no tan distinta a la figura que Hegel denominara (con una considerable carga peyorativa) *conciencia desgraciada*. Se da, en esta modalidad de conciencia, la imposibilidad de coincidir en su repliegue sobre sí, imposibilidad que recuerda notablemente a la postulada por Kierkegaard en su trato con la divinidad. La escisión que ha de reparar la fe mantiene en vilo, mediante la angustia, a esa síntesis fluctuante de cuerpo y alma que es el espíritu. Éste –decía Kierkegaard– no llega a comprenderse a sí mismo, *ama y no ama* a la angustia que lo mueve y que rehúye sin poder perderla de vista. El individuo angustiado se encuentra a sí mismo como fuera de sí, angustiado. En su tesis doctoral, Theodor W. Adorno<sup>22</sup> no dudó en asociar esa modalidad de conciencia a la *conciencia desgraciada* descrita por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, aquella que *es la esencia pero sin serlo todavía para sí*<sup>23</sup>, sintiendo por ello un dolor tal, a través del anonadamiento, que le permitiría trascender: Explica Hegel, respecto de esa modalidad de conciencia que: “se da aquí, por tanto, una lucha contra un enemigo, vencer al cual es más bien una derrota, y el haber conseguido lo uno es más bien la pérdida de ello en su contrario. La conciencia de la

---

<sup>20</sup> *Id.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, p.152 [SKS: p.455]: “El educado por la angustia [*Angesten*] es educado por la posibilidad [*Muligheden*], y sólo el educado por la posibilidad está educado con arreglo a su infinitud [*sin Uendelighed*]. La posibilidad es, por ende, la más pesada de todas las categorías”.

<sup>22</sup> ADORNO, Theodor W., *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, Akal, Madrid, 2006.

<sup>23</sup> HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Pre-Textos, Valencia, 2006, p.314. (“En esa conciencia ya tenemos el que, siendo ella una conciencia indivisa, es una conciencia duplicada; ella misma es el mirar de una autoconciencia en otra, y ella misma es ambas, y la unidad de ambas es para ella también la esencia, pero ella para sí misma no es todavía esta esencia, o ella para sí no se es todavía este ser o esencia misma, es decir, no se es ella todavía la unidad de ambas”)

vida, de su existencia y de su hacer es sólo dolor acerca de esa existencia y de ese hacer, pues en ello la conciencia no tiene sino la conciencia de su contrario como siendo ese contrario la esencia, y la conciencia de su propia nihilidad. Y arrancándose de ello se levanta hasta lo inmutable"<sup>24</sup>.

Inexpugnable, una conciencia de esta suerte constituye en Kierkegaard la realidad que afecta personalmente al cristiano, a pesar de la incompreensión ajena. Para su reconocimiento necesita ser expuesta y rechazada; desdoblarse en figuras otras para replegarse sobre sí. La conciencia desgraciada, considera Hegel, no puede sino contradecirse: debe su razón de ser a la disociación, condensa la lucha que antes había entendido en términos de amo y esclavo<sup>25</sup>. El primero, siempre igual a sí mismo, y el segundo, en todo punto distinto, constituyen una sola entidad. Entidad única pero dúplice, que anhela la inmutabilidad del ser del amo, pero se reconoce sólo desde la condición sumisa y cambiante del esclavo. Hay un intercambio de poderes en el interior de la misma conciencia, que dubita entre la imposición y la sumisión, entre la identidad consigo misma, vital, y la alteridad histórica, con la posibilidad mórbida a la vista. Esta conciencia se siente amenazada por los otros, cada una de aquellas conciencias que precisamente no siendo ella, la componen. En Kierkegaard, tanto en su obra como en su propia experiencia vital (convergen ambas en torno a esta figura, que la primera realiza y la segunda presta soporte), se erige aquella modalidad de conciencia planteada por Hegel a través de la representación y vivencia del choque del individuo [*den Enkelte*] con la masa [*Mængden*].

---

264

### **Desequilibrio psicossomático y salvación**

La conciencia angustiada se desdobla enfrentándose a su propio devenir, como posibilidad sin colmar, frente a la totalidad vacía e impersonal del mundo. Kierkegaard es, en palabras de Jean-Paul Sartre el *universal singular* ("es distinto de todos los demás, distinto de sí, distinto de lo que escribe (...) se establece en ese momento ambiguo"<sup>26</sup>) bajo la forma esencialmente equívoca de la *con-*

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.315.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p.313.

<sup>26</sup> SARTRE, Jean-Paul, "El universal singular", en *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005, p.33.

*ciencia desgraciada*, forma que lo lleva a lo más alto sin poder afirmarse, y lo rebaja proporcionando al mismo tiempo una suerte de consuelo. Aquí, sin duda, es donde interviene el paradigma religioso, que opera como sustento anímico. La salud espiritual, la gracia, viene desde la perspectiva teológica determinada por el mito; momento original de la conciencia moral, que requiere de la caída y la ascensión autoculpable para la obtención de un trato privilegiado con la trascendencia. No es un paradigma racionalmente comprensible; muy al contrario, debe ser atravesado gracias a aquella implicación intransferible, que se prodiga como incapacidad para comprender y ser comprendido en el seno mismo del individuo que la padece. La angustia es un sufrimiento pasivo y activo. Embarga *desde dentro* a la criatura que, presentando la dicotomía cuerpo-alma, tiene el dudoso privilegio de encontrarse abocado al sufrimiento con plena conciencia de ello:

Si el hombre fuese una bestia o un ángel [*et Dyr eller en Engel*], no sería nunca presa de la angustia. Pero es una síntesis y, por tanto, puede angustiarse, y cuanto más hondamente se angustia, tanto más grande es el hombre [*jo dybere han ængstes, jo større Menneske*]. Sin embargo, no hay que tomar esto en el sentido en que los hombres en general lo toman, refiriendo la angustia a algo externo que se acerca desde fuera al hombre, sino en el sentido de que el hombre mismo produce angustia. Sólo en este sentido ha de entenderse lo que se dice en Cristo “se angustió hasta la muerte” [*han ængstedes indtil Døden*], y lo que Cristo dice a Judas: “lo que haces, hazlo pronto” [*hvad Du gjør det gjør Du snart*]. Ni siquiera las terribles palabras con que Lutero se llenó de angustia al predicar sobre ellas: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” [*min Gud, min Gud hvi haver Du forladt mig*]. Ni siquiera estas palabras expresan el dolor tan intensamente; pues con estas últimas palabras se designa un estado en que Cristo se encontraba, mientras que las primeras designan una relación con un estado inexistente<sup>27</sup>.

La crisis vivida por el mismo Cristo en la cruz (quien por un momento desespera y hasta parece renegar del Padre, sintiéndose abandonado) resulta especialmente significativa para la *theologia*

---

<sup>27</sup> *El concepto de la angustia, ed.cit.*, p.152 [SKS: p.454]. Para mantener el criterio de citación, se ha optado por referir el fragmento de la traducción existente, a pesar de lo cuestionable –como en otros casos– de su eventual literalidad.

*crucis* luterana, como veremos en lo sucesivo. Hans Urs von Balthasar lo ha manifestado de forma meridiana: “es una angustia que él mismo [Jesucristo] quiso sin consuelo ni alivio, porque de ella había de salir para el mundo todo consuelo y todo alivio”<sup>28</sup>. Siguiendo esta línea, Kierkegaard le da una vuelta más de tuerca al argumento; así, considera en su cita que la angustia es todavía más intensa cuando se muestra en su posibilidad (recuérdese lo dicho a propósito de la educación *por* la posibilidad, tan vinculada a la angustia y por tanto a la experiencia espiritual<sup>29</sup>). Si bien en la cruz Cristo se enfrenta a la muerte, y en efecto desespera, Judas no es sino su anticipación; la presencia *in nuce*, aún por realizar, que le angustia todavía más. Más allá del *todavía más*, que básicamente nos habla de la voluntad renovadora de Kierkegaard, proyectada incluso contra el renovador de cristianismo (a quien, por otra parte, sigue muy de cerca) en ambos casos se comparte el punto fundamental: se nos habla de un *angustiar*se hasta la muerte, de una sufrimiento que acompaña la existencia de esa síntesis que es el ser humano.

El alma angustiada se torna, dialécticamente, en espíritu. Si éste se relaciona consigo mismo como angustia se debe a que aquélla asume el peso la corporeidad, carga con la finitud y la responsabilidad de querer trascenderla, ya sea a través del conocimiento o la tendencia erótica, aspectos ambos que –recuérdese– se dan cita en la literatura platónica, todavía sin la mácula del pecado compensado escatológicamente. A diferencia del hombre, los ángeles –dice Kierkegaard– no se angustian, pues no disponen de cuerpo, son almas puras. Tampoco lo hacen las bestias, por ser, muy al contrario, pura materialidad. No hay en todos ellos síntesis posible entre cuerpo y alma, entre lo finito y lo eterno, ni por tanto la chirriante distensión que propicia la caída y posibilita la salvación. La mezcla no exclusiva de unos y otros elementos se da en el hombre, al tratarse de una criatura (como se dice en uno de los manifiestos neoplatónicos del humanismo<sup>30</sup>) con la posibilidad para completar lo indeterminado de su naturaleza, sea para embrutecerse o elevarse. Hay en el luteranismo practicado por Kierkegaard –se precisará en la última sección del artículo– un énfasis trágico en lo abierto de

<sup>28</sup> BALTHASAR, Hans Urs von, *El cristiano y la angustia*, Caparrós editores, Madrid, 1998, p.53.

<sup>29</sup> v. Nota al pie nº21

<sup>30</sup> v. PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre* (en *Humanismo y renacimiento*), Alianza, Madrid, 1986.

dicha posibilidad, hasta el punto combinar ambos extremos: es necesario embrutecerse para elevarse, caer en lo más bajo, atravesar la finitud en su dimensión deplorable y cargar con el peso de la desdicha para poder trascender, para emanciparse del mundo y las contingencias. Incluso en el propio Lutero encontramos una versión más alegre de aquella, su dialéctica, que toma la caída adánica como punto de partida, como muerte que vivifica y permite trascender la muerte desde su ascensión: “así –explica Lutero en su comentario a la primera *Carta a los Corintios* de San Pablo<sup>31</sup>- todos compartimos la gracia y no sufriremos ningún daño por el hecho de morir en Adán. Por el contrario, se nos brinda la ventaja de poder gozar de una vida mucho mejor que la que hubiéramos tenido de no morir”.

Friedrich Schelling, cuyas lecciones pudo seguir Kierkegaard en 1841 durante su estancia en Berlín explica en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* el modo como la angustia proyecta al hombre fuera de sí, ubicándolo lejos del “centro en el que fue creado”. Esta reformulación de la caída, la comprensión autoculpable de la propia libertad es de algún modo positiva; pues hace de aquella falta el principio de un retorno al estado indiferenciado, verdaderamente espiritual: “de ahí la universal necesidad del pecado y de la muerte como verdadera extinción de la particularidad por la que toda voluntad humana tiene que pasar como a través de un fuego, a fin de ser purificada”<sup>32</sup>. La muerte es el horizonte que permite que la vida cobre sentido, como entendió Heidegger, ya en el siglo veinte, con las referencias de Kierkegaard y Lutero en mente. Al menos para estos últimos, la muerte, que no puede no ser comprendida como angustiante, se habría de convertir en patrón de vida fundamentada en una certeza, la fe, tan inquebrantable como la propia angustia. Hans Urs von Balthasar, quien ha suscrito la relación de Kierkegaard con Lutero, por un lado, y Heidegger por otro, escribe: “todo lo que Kierkegaard –profundamente dialéctico- explica sobre la mutua causalidad de pecado y angustia, demuestra solamente que se queda en un estrato de pensamiento no previsto en el cristianismo, y que no es la ingenuidad del Adán creyente ni la falta de miedo que está ordenada al cristiano (...). Resulta infinitamen-

---

<sup>31</sup> LUTERO, *Comentarios de Martín Lutero. Selecciones de Primera de Corintios* (vol.4), Clie, Barcelona, 2000, p.136.

<sup>32</sup> SCHELLING, F.W.J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989, p.221



te característico del luteranismo de Kierkegaard, que en él la angustia no sea –como en el Calvino- la angustia por la predestinación divina, sino la angustia ante el abismo de su propio espíritu”<sup>33</sup>. La angustia del espíritu acontece ante la ambigüedad ya reseñada: el desequilibrio psicosomático y su potencial restablecimiento, a través de la síntesis que él mismo representa. Lo infinitamente abierto de la posibilidad anonada a quien desea trascender, siendo inculpado por ese mismo deseo. Es necesaria la descompensación originaria, simbólicamente acontecida en el mito adánico, para que a través de su formulación cristiana, el trance de la Pasión, se prodigue la actualización del sentido en cada individuo, co-partícipe no menos simbólico de ese crimen absurdo.

### **Inflexión: breve genealogía de la culpa**

Introducido en el mundo por medio de la caída de Adán, el “pecado hereditario” [*Arvesynden*] que aborda Kierkegaard en la obra estudiada aquí de forma prioritaria, *El concepto de angustia*, se actualizaría en cada hombre mediante la culpabilidad que revela aquella afección fundamental, psicológicamente ambigua, que la acompaña. Como se ha dicho, la herencia del pecado originario se pone de manifiesto con el vacío excesivo que devuelve al lugar de hombre a la posibilidad, en términos absolutos. El origen del hombre ha de ser su punto de llegada pero para ello, para reparar el trato de privilegio con la trascendencia, debe reproducirse la caída, la profundización más miserable en la inmanencia del existir a través del sufrimiento. Hay un salto inexplicable en la dialéctica entre finitud e infinitud, un salto que devuelve al hombre a una posición de privilegio pero desde la miseria de saberse caído, asumiendo en sus carnes y a imitación de Cristo la responsabilidad por el pecado original. Este movimiento, el paso de la inocencia a la culpabilidad, permanece incomprensible en su acontecer, opera como resorte que señala la falla, el fundamento que afecta al individuo en lo más íntimo. Pero ¿cómo tiene lugar, cómo cuaja esta implicación moral, culpabilizadora, desde la perspectiva de la historia de las ideas?

La incomprensibilidad-compensada del sufrimiento a través de la angustia religiosa se forja en un contexto bien determinado. Más que una aproximación estrictamente histórica, es menester

---

<sup>33</sup> BALTHASAR, Hans Urs von, *op.cit.*, p.70

plantear la cuestión en términos genealógicos. Pensando así en los inicios helenísticos, cuando comienza la difusión del mensaje cristiano, Felipe Martínez Marzoa ha caracterizado la época como afectada por una *pérdida de la consistencia*, con sus mecanismos compensatorios. A pesar de la complejidad de la cosmovisión así referida, la expresión parece apropiada: no es que lo consistente, el mundo, pierda su consistencia en un momento determinado para ser recuperado *a posteriori*, sino que simultáneamente, a través de la vivencia del mundo como inconsistente, es decir con la insuficiencia de lo inmanente, se requiere y obtiene la remisión a un más allá que devuelve la consistencia: “hay ya, en el Helenismo, una inconsistencia de las cosas establecida de manera general y como principio, y por eso la pérdida de la consistencia no es ya pura y simplemente la miseria y el vértigo (...) frente a la inconsistencia de las cosas hay ahora la salvación en algo otro, hay ‘remedio’ frente a la ‘miseria’”<sup>34</sup>.

La necesidad de reparar la escisión abierta entre la dimensión suprasensible y la sensible, afectada por las contingencias, se evidencia ya antes y –por supuesto– tras el acontecimiento cristiano, con el énfasis puesto en la terapéutica del alma, con la proliferación de remedios ofertados por las diferentes escuelas filosóficas<sup>35</sup>. Con sus modelos de sabiduría práctica las filosofías del Helenismo pretendían remediar los males de la *psyché* antes que decantar un conocimiento puro, acorde al orden de lo eterno y regido por leyes inmutables, como era el platónico. Recuérdese el sentido de la inscripción en la entrada de la Academia, todavía en época clásica, que animaba a entrar sólo a aquel que estuviera versado en el arte de reconocer las regularidades del cosmos. El *novum* del Helenismo se cifra, por su lado, en un antropocentrismo filosófico: el hombre busca y encuentra remedios para su salud (entendida ya metafísica y moralmente, como salvación). Aprovechando la existencia de esta nueva necesidad, el cristianismo potenciará la dimensión interna, absolutamente particular, mediante la idea de persona. Werner Jaeger describir el fenómeno con lucidez: “La filosofía se convierte en una serie de dogmas que, si bien están basados en cierta concepción del mundo y de la naturaleza, tiene como primer propósito el ser una guía de la vida humana mediante las

---

<sup>34</sup> MARTÍNEZ MARZOA, Felipe, *Historia de la filosofía I*, Siglo XXI, Madrid, p.233.

<sup>35</sup> v. NUSSBAUM, Martha C., *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, 2003.

enseñanzas de la filosofía y el proporcionar una seguridad interior que ya no se encontraba en el mundo externo con ello, este tipo de filosofía cumple con una función religiosa<sup>36</sup>. La regulación de prácticas adecuadas para alcanzar la salvación (en detrimento de otras a evitar) balizará el camino de la verdad, preparando la torsión ético-religiosa de la platónica asociación entre verdad y bien; una asociación cada vez más próxima a la idea de salvación, que a su vez será entendida como reparación autoculpable del mal en el mundo.

Así, el cuidado del alma se establece como modelo de salvación remitiendo a una dimensión ajena al trasiego de la vida cotidiana. La ausencia de lo divino en el día a día conlleva la práctica de una serie de operaciones para su invocación. Se abre la dimensión trascendente, que toma la forma de un Dios único, como el aristotélico, pero cada vez más personal. La afirmación de una instancia metafísica que aporta consistencia a la vida allana sobremanera el acontecimiento fáctico del cristianismo, asentado sobre la base hebrea. “Esta situación paralela entre los filósofos griegos y los misioneros cristianos –explica Jaeger– llevó a estos últimos a aprovecharla a su favor<sup>37</sup>. De hecho, el dios judeocristiano revela a los hombres unas pautas de conducta, algo tan impensable hasta el momento como la idea misma de pecado. La ley de la *physis*, orden de lo real que también regulaba idealmente el comportamiento humano, es progresivamente sustituida por una nueva idea de legislación, que implica el cumplimiento de mandatos y responsabiliza al hombre del curso de los acontecimientos. Otra evidencia del giro que se produce en época Helenística, para el beneficio y difusión de cristianismo, se aprecia en la valoración de la idea de infinito. Si en la Grecia Clásica designaba lo apenas existente, informe, se afirma entonces como consistente (mientras que la finitud mundana es vivida como un estado miserable y transitorio, que *debe* ser trascendido<sup>38</sup>). Los diversos gnosticismos radicalizan esta forma de salvación mientras que el cristianismo, más exitoso, optará por agarrarse al absurdo de la encarnación, no rechazando la dimensión material de Dios sino empleándola como fundamento para la elevación espiritual desde el paradigma hebreo de la

---

<sup>36</sup> JAEGER, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México, 1995, p.63.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p.21.

<sup>38</sup> v. MARTÍNEZ MARZOA, Felipe, *op.cit.*, p.234.

caída. Como ha visto Paul Ricœur, el pecado, transformación de la arcaica mancilla, se tornará en culpa, siendo la objetividad del primero comprendida subjetivamente. Un rasgo, éste, diferenciador del sujeto cristiano, que se dota de una conciencia moral, una conciencia abierta al conocimiento de sí y –se ha visto ya, según la versión kierkegaardiana que en breve retomaremos- a la pérdida de referencias con la posibilidad angustiante de la libertad<sup>39</sup>.

La dicotomía óntico-ontológica del pensamiento platónico (presente todavía en la filosofía de un pensador judío como Filón de Alejandría, quien creía en la absoluta trascendencia e incognoscibilidad de la causa total del mundo y otorgaba al *lógos* una función indirecta) quedará superada, o cuanto menos reformulada a través de la encarnación, muerte y resurrección de Dios. La disposición del *lógos* por parte de los hombres, para su propia comprensión y salvación por los siglos de los siglos, completará la indisponibilidad original de Dios mediante su sacrificio a manos de aquellos (los mismos, antes de convertirse) que no lo esperaban. Lo incomprendible deviene fuente de comprensión caritativa: con el sufrimiento por ese desfondamiento se abre al mismo tiempo la dimensión suprasensible, apertura ésta que difiere de la idealizada por la filosofía. Descubre entonces el hombre la proximidad de la tan anhelada consistencia, y se revaloriza a partir de la participación pecaminosa en la muerte de Dios. En este sentido, la *theologia crucis* luterana subraya con radicalidad el hecho de que sólo desde la humillación del individuo ante Dios, sólo reconociéndose pecador logra *justificar* su existencia<sup>40</sup>, esto es, hacerla partícipe de la justicia divina. Cargando con la culpa de manera personal (como Cristo, incomprendido, cargó con la cruz) el cristiano descubre el sentido de su propia venida, de su finitud: la inconsistencia de su cuerpo queda reparada más allá de los tiempos si mediante la *conciencia angustiada* se mantiene muerto para el mundo, vivo en la actualización de la vida y muerte de Cristo. Como se ha señalado con relación a la teología luterana que empapa el pensamiento de Søren Kierkegaard, “el sufrimiento y la muerte de Jesús no es sim-

---

<sup>39</sup> RICŒUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2004, pp.260-261 (“la ‘conciencia’ se transforma, entonces, en *medida* del mal con una experiencia de soledad total; no es casual que, en muchas lenguas, la misma palabra designe la conciencia moral y la toma de conciencia psicológica y reflexiva; la culpabilidad expresa por antonomasia la promoción de la ‘conciencia’ como instancia suprema”)

<sup>40</sup> McGRATH, Alister E., *Luther's Theology of the Cross*, Basil Blackwell, Oxford, 1990, p.151.

plemente algo que sucede, sino algo que sucede para mí”<sup>41</sup>. Para Lutero, en efecto, la cruz es el medio que permite al hombre salvarse. “Toda gracia es gracia de la Cruz. Todo gozo es gozo de la Cruz, marcado por la señal de la Cruz. Y –recuerda Hans Urs von Balthasar- Cruz significa también angustia”<sup>42</sup>. A través de ella se le revela la verdad cristiana; y sólo asumiendo las implicaciones de tal mostración se hace efectiva la salvación. Kierkegaard, en este mismo sentido, no se cansa de repetir que la relación de la fe es personal, que no hay una comprensión abstracta u objetiva, además de consoladora, sino *pathos*: sufrimiento por la aprehensión paradójica de la fe.

### La espina en la carne

Es en un momento histórico concreto, en época Helenística, cuando el mensaje cristiano cristaliza: sin la vivencia de la falla en lugar mismo del fundamento, autoevidente durante la Antigüedad Clásica, no puede *esperarse* religiosamente una salvación. La necesidad ontológica, vivida como anhelo de una reparación tal que devuelva la consistencia acaece simultánea al desfondamiento del sentido de lo mundano, del cual el individuo *debe* hacerse partícipe personalmente para a su vez, mediante la práctica de un *do ut des* ritual, beneficiarse de la salvación. Esto resulta especialmente obvio en el cristianismo, en que el creyente sólo goza de la benevolencia de Dios al reconocer la participación simbólica en la muerte del Hijo. La culpabilidad, que Ricœur –recordémoslo- ha pensado muy kierkegaardianamente en *La simbólica del mal*<sup>43</sup> como aprehensión subjetiva del pecado (el pecado entendido como momento ontológico, objetivo de la culpa, más allá de la conciencia particular que del mismo tenga el hombre), se convierte en liberación. La pesadumbre pecaminosa aligera, transmuta en su posibilidad contraria la trasgresión de la ley sobre la cual discurre Pablo de Tarso en su *Epístola a los romanos*. El pecado “adquiere entonces su sentido último de *umbral ambiguo*: en sí y por sí mismo es el atolladero y el infierno de la culpabilidad; es maldi-

<sup>41</sup> NGIEN, Dennis, *The Suffering of God According to Martin Luther's 'Theologia Crucis'*, Peter Lang, New York, 1995, p.90.

<sup>42</sup> BALTHASAR, Hans Urs von, *op.cit.*, p.62.

<sup>43</sup> Segundo de los libros que componen esa genealogía de la culpa que venimos citando, titulada en su lengua original: *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. Comprenant deux textes: L'homme faillible, la symbolique du mal*.

ción; pero vista a partir de la ‘justificación’”, justificación que acontece –insiste Pablo– por medio del movimiento interior de la fe, “la maldición de la ley constituye la suprema pedagogía”<sup>44</sup>. El pecado que la ley pone en evidencia, la *discordancia* con relación a lo establecido, se comprende como necesario para su trascendencia, para que la gracia sobreabunde y la persona concuerde consigo mismo. La vivencia extraviada es completada, que no meramente declinada, gracias a la venida de Cristo.

En otra de sus cartas, concretamente la segunda que dirigió a los Corintios, escribe Pablo: “Por eso, para que no me arrastre la soberbia, se me clavó un aguijón en la carne: un enviado de Satanás, para que me abofetee, a fin de que no me envanezca. Pedí al Señor tres veces que apartara de mí este aguijón. Pero él me dijo ‘te basta mi gracia; pues mi poder se manifiesta en la flaqueza’. Muy a gusto, pues, me gloriaré de mis flaquezas, para que en mí resida el poder de Cristo. Por eso me complazco, por amor de Cristo, en flaquezas, insultos, necesidades, persecuciones y angustias, porque cuando me siento débil, entonces soy fuerte”<sup>45</sup>. El aguijón o “espinas en la carne” (la palabra *skólops*, en el texto original, admite ambos términos) al que tanto y tan misteriosamente hará referencia Kierkegaard en sus diarios [*Pælen i Kjødet*], representó un importante motivo de meditación para Lutero. En el sermón centrado en esta epístola, disiente Lutero de la interpretación más corriente, que simplifica la problemática al asociarla a las tentaciones de la carne (algo de lo cual es responsable la traducción latina, que habla de *stimulus carnis*<sup>46</sup>). Más de un intérprete ha querido hallar este mismo sentido bajo la referencia kierkegaardiana al pasaje bíblico. Pero la explicación de Lutero arroja luz no sólo sobre el texto de Pablo de Tarso, sino también sobre la ambigüedad del empleo por el propio Kierkegaard: “puesto que no menciona la afección, debemos dejar que permanezca en secreto, como una angustia conocida sólo por él. Para nosotros es suficiente saber que además de darle Dios grandes revelaciones, revelaciones más allá del conocimiento humano, le ató un lastre –una espina para su cuerpo– a fin de prevenir la exaltación de sí mismo; y que el conocimiento de los azotes causados por este lastre, o demonio, se encuentran del mismo modo más allá del conocimiento humano”<sup>47</sup>.

44 RICCEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, ed.cit., p.301.

45 2 *Corintios*, 12, 7-10, en *La Biblia*, Herder, Barcelona, 2005, pp.1713.

46 LUTHER, *The Sermons of Martin Luther*, Baker Book House, Grand Rapids (MI), 1983, p.116.

47 *Ibid.*, p.117.

El aguijón al que Pablo hace referencia resulta ser tan incomprendible como las “grandes revelaciones” de que se beneficia. El sufrimiento casi intolerable se corresponde así con la gracia, que lo hace llevadero; el sufrimiento dialoga con la gracia, confirma una co-pertenencia ambigua que la legitima interiormente, a través de la experiencia personal. Con angustia se carga el peso de la fe, ese “lastre” que le permite a uno elevarse; elevarse junto con esa conciencia que también Lutero considera, en su interpretación de las epístolas paulinas, incomunicable, abocada al secreto. El “estímulo de la carne”, por todo ello, no es tanto la tentación del cuerpo cuanto el padecimiento por el que forzosamente ha de pasar aquel que desee trascenderlo. Así entiende Lutero la más paradójica de las proposiciones de Pablo, aquella que oye del Señor (*te basta mi gracia; pues mi poder se manifiesta en la flaqueza*). Afronta Lutero lo incomprendible, de forma semejante a lo narrado por Kierkegaard con el caso de Abraham: “Es un extraño poder aquel que es débil, y que por su debilidad se hace fuerte. ¿Quién oyó alguna vez hablar de tal poder? O, todavía más absurdo, que el poder se incrementa gracias a la debilidad”<sup>48</sup>. Lo explica del siguiente modo, haciendo referencia a aquella ligereza del peso en la fe: “El poder de Dios –su Palabra en nosotros- crece proporcionalmente al peso que recibe”. Con una metáfora lo precisa todavía más: “El poder de Dios es en verdad la rama de palmera que flota en la misma medida que es cargada y pesada”<sup>49</sup>. Con manifiesta recurrencia demuestra Kierkegaard, a lo largo de las miles de páginas manuscritas que conforman sus diarios, seguir muy de cerca de Lutero:

Creer [*At troe*] es justamente hacerse ligero gracias al peso que uno se carga; ser objetivo [*at blive objektiv*] es hacerse ligero desentendiéndose de los fardos. Creer es como volar [*er ligesom det at flyve*], y se vuela justamente gracias a la reacción inversa de un peso [*ved Hjælp af en omvendt virkende Tyngde*]. Es necesaria una cantidad considerable a fin de ser lo suficientemente ligero para poder volar [*saa let at man kan flyve*]<sup>50</sup>.

El fardo que ha de soportar el cristiano lo aligera, la pesadumbre alivia; siendo incluso –precisa Kierkegaard- esta objetividad

---

<sup>48</sup> *Id.*

<sup>49</sup> *Id.*

<sup>50</sup> *Journalen NB: 65; 1846 [Papirer VII-1 A177]*.

constitutiva de personalidad, a diferencia de lo que acontece con la búsqueda del pensador sistemático. Ciertamente, en ambos casos hay una ascensión, un camino pero sólo a través de la fe, con el salto que trasciende a la mediación, se logra volar. Kierkegaard pone el principio aerodinámico al servicio de su ontoteología: sin un peso que sostener no hay posibilidad de trascender, dado que –según considera– no hay otra verdad que la que pone en juego de forma concreta, existencialmente, el sujeto religioso. Como sugiere el conocido título de Simone Weil, sin gravedad no hay gracia posible, y de ahí que la sensación de ligereza proporcionada por el ejercicio reflexivo resulte estéril, al no corresponderse con el estado de quien lo desarrolla, inconscientemente arraigado al suelo.

En el extremo contrario pero con semejante resultado (es decir, desde una visión absolutamente consciente y no obstante infecunda) Franz Kafka, uno de los autores que más pronto se interesó por Kierkegaard<sup>51</sup>, puso en escena a lo largo de su obra la presencia insoportable de una trascendencia *cosificante*, que desde la psicología puede ser identificada con el *superyó* (instancia que, como se sabe, puede llegar a asediar, culpabilizar y hasta amenazar con anular al yo). Uno de sus aforismos más fatídicos resume la amenaza del vuelo mismo, el riesgo de una libertad invertida, que vivifica el objeto censorador en detrimento del sujeto: “una jaula salió en busca de un pájaro”<sup>52</sup>. Por su lado, manteniendo el carácter personal del salto hacia la trascendencia (como posibilidad angustiante y no obstante redentora) la paradoja de la fe en Kierkegaard, que el Abraham de *Temor y temblor* ejemplifica, supone la asunción de aquello que afecta al individuo en su realidad más íntima y, por encima de la generalidad de lo ético, le pone al alcance una verdad absoluta. A diferencia de aquel peso excesivo, ley que fulmina sin piedad las alas del pájaro kafkiano, la espiritualidad kierkegaardiana busca (por supuesto, no sin dificultades) participar de la dimensión espiritual inherente a la existencia. La culpabilidad, la asunción del mal en uno mismo es el resorte que le permite, a través de la angustia, trascender como individuo; ir más allá de sí mismo no dejando de ser quien efectivamente es. Evita así empantanarse, establecerse en lo absurdo de una culpa

---

<sup>51</sup> WAHL, Jean (*et al.*), *Historia del existencialismo* (seguida de *de Discusión y Kafka y Kierkegaard*), La pléyade, Buenos Aires, 1971.

<sup>52</sup> KAFKA, Franz, “Aforismos (Primavera de 1918)”, en *Narraciones y otros escritos (Obras completas III)*, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, Barcelona, 2003, p.665.



como la evidenciada en *El proceso*. Para Kierkegaard, al menos, el absurdo no es un divagar sin rumbo sino la ocasión idónea, excepcional, en la medida que ubica al hombre en el lugar del sufrimiento propiciando la identificación redentora con el Cristo crucificado. La cuestión pendiente, en efecto, es si esa identificación radical no supone una relación sadomasoquista para con los otros, que devienen a su vez responsables del propio dolor y como tal quedan a él sometidos, desde una culpabilidad desdoblada. El insoportable cumplimiento de los designios del Padre dispone una redención para todo aquel que asuma la culpa por la participación simbólica en el mal.

En cualquier caso –dirá Kierkegaard– es esta una situación a priori indeseable, una vivencia de lo más bajo, que el hombre también, como el mismo Cristo, *preferiría* esquivar. Pero junto con esa preferencia se da también un impulso ciego que precipita el cumplimiento escandaloso. Aquella “ambigüedad patético-dialéctica”<sup>53</sup>, implicación inconfesable del invocado/acusado, conlleva la realidad de un salto absurdo, como es el de Abraham. Cuanto mayor es el peso, la dependencia del individuo para con su experiencia de la vida, tanto mayor la elevación resultante de su arriesgada y silenciosa puesta entre paréntesis. Aquel que acepta entregar lo que más precia (la descendencia, o la vida misma) sería, según este paradigma, también el más libre. Apesadumbrado y humillado, el hombre que acepta este sino se siente ligero. Hay un sesgo patológico en ello, una extraña pasión que lo embarga; pues *se sabe* más próximo a la verdad siendo perseguido:

ya que una fe que triunfa es la cosa más ridícula del mundo. Si la generación contemporánea de los creyentes no tuvo el tiempo de triunfar, ninguna generación lo tiene, puesto que la tarea es la misma y la fe está siempre en lucha; pero mientras vuelva la lucha, hay posibilidad de derrota y por ello en el ámbito de la fe nunca se triunfa antes de tiempo, es decir, nunca en el tiempo<sup>54</sup>.

El peso que ha de soportar el cristiano no es sólo metafórico. Junto a la referida angustia, se dan otras más modalidades de lucha

---

<sup>53</sup> GONZÁLEZ, Darío, *Essai sur l'ontologie kierkegaardienne. Identité et détermination*, ed.cit., p.52.

<sup>54</sup> *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid, 2001, p.110.

todavía más evidentes: la enfermedad, las persecuciones, la necesidad,... Es a partir del sufrimiento, desde el desequilibrio psicossomático (aquella conflictiva síntesis que la angustia provoca, y formaliza como espíritu) que fructifica el mensaje del cristianismo y se habilita la religión salvífica. Así lo resume el reformador: "La idea entonces, es la siguiente: Cristo no es poderoso en nuestro interior, su palabra y su fe no son fuertes en nosotros, a menos de que nuestro cuerpo sufran aflicciones. Los falsos apóstoles, en cambio, se preocupan bien de evitar el sufrimiento"<sup>55</sup>.

## Sacrificios

La celebración por la bienaventuranza eterna se retroalimenta de la actualización subjetiva del pecado original que el crimen más inconcebible, la muerte de Dios, posibilita. La expresión que comunica esta ceremonia, el *sacrificio de Cristo* ofrece, sintomáticamente, una lectura doble, pues ¿quién es el que se sacrifica, y en favor de quién? ¿Cómo precisar la relación de fuerzas, cómo establecer unívocamente un deudor y otro beneficiario? Se da aquí, como -según Jean-Luc Marion- en toda *donación*, una ambigüedad constitutiva<sup>56</sup>. Desde el trasfondo religioso que nos ocupa, puede formularse de la siguiente manera: ¿salva Cristo con su muerte inocente o -por el contrario- culpabiliza hasta la eternidad a aquellos que en el tiempo no lo han reconocido? La alternativa no es tal, pues una proposición no se sustenta sin la otra. Cristo se sacrifica por los hombres, por cada uno de ellos<sup>57</sup>; y sólo en la medida que el hombre concreto reconoce su participación en dicho sufrimiento, sufriendo él mismo, se convierte efectivamente en beneficiario. Dios hace del hombre pecador -según la teología luterana- para que así pueda reconducir su vida<sup>58</sup>, para que quede *justificada*, regulada de acuerdo a una justicia implacable y no obstante caritativa. Hay una provocación, un asedio por parte de la divinidad, hasta el punto de que diversos estudiosos han considerado al demonio (que bajo la figura de Satán procuraba aquella espina a

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p.118.

<sup>56</sup> v. MARION, Jean-Luc, *Siendo dado*, Síntesis, Madrid, 2008, pp.120-122.

<sup>57</sup> NGIEN, Dennis, *The Suffering of God According to Martin Luther's 'Theologia Crucis'*, *ed.cit.*, p.90.

<sup>58</sup> McGRATH, Alister E., *Luther's Theology of the Cross*, *ed.cit.*, p.155.

Pablo) como instrumento del propio Dios para *facilitar* la consecución de la gracia<sup>59</sup>.

Una transgresión similar se da en el sacrificio que Kierkegaard refiere en *Temor y temblor* mediante la afección de la *Anfægtelse*, fundamental en Lutero (el equivalente alemán sería *Anfechtung*). Como le sucede a Abraham, Dios se convierte en origen de ese padecimiento<sup>60</sup>, pasión que afecta subjetivamente pero se legitima con absoluta objetividad, como hecho incuestionable: “Debe subrayarse que Lutero no considera la *Anfechtung* como un estado puramente subjetivo del individuo. Dos aspectos del concepto pueden ser distinguidos, aunque sean inseparables: el asalto *objetivo* de las fuerzas espirituales sobre el creyente, y la angustia y duda *subjetivas*, que surgen como consecuencia de esos asaltos”<sup>61</sup>. Los reproches que en ocasiones pueda verter Kierkegaard hacia la persona de Lutero no impiden que, en efecto, sea el suyo un seguimiento ultraortodoxo (más reformista que el del reformador) en su búsqueda de una formulación y reformulación dialéctica, no impositiva, de la verdad cristiana.

La gracia no es algo establecido y completado de una vez por todas –uno necesita a la gracia de nuevo, cada vez en relación con la gracia<sup>62</sup>.

Un intento de alcanzar tan escurridiza formulación es -qué duda cabe- el dispositivo pseudónimo, que descarga del peso de la autoridad al autor último, y por tanto no se autoproclama como auto-

---

<sup>59</sup> BARTH, Hans-Martin, *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967. La perspectiva luterana contrasta, en este sentido, con la ortodoxia católica. Así, en un texto de reciente publicación, profusamente presentado por Benedicto XVI, se habla de la *espina* como un impedimento que Pablo pretende quitarse de encima por representar “un obstáculo para la obra de Dios” (HERRANZ, Mariano, *San Pablo en sus cartas*, Encuentro, Madrid, 2008, p.184). Sin llegar a darse una contradicción entre ambas visiones, parece claro que la influye en Kierkegaard prioriza la manutención, y no la erradicación, del sufrimiento interno para la participación agraciada en los planes divinos. En cualquier caso, el mismo Benedicto XVI planteó en su encíclica *Deus caritas est* (del 25 de diciembre del 2005) la posibilidad de emitir abiertamente una protesta por los designios incomprensibles del propio sufrimiento, puesto que ya el mismo Cristo lo hizo en la cruz.

<sup>60</sup> v. BEINTKER, Horst, *Die Überwindung der Anfechtung bei Luther. Eine Studie zu seiner Theologie nach den Operationes in Psalms 1519-21*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1954.

<sup>61</sup> McGRATH, Alister E., *Luther's Theology of the Cross*, ed.cit., p.170.

<sup>62</sup> *Journalen NB14: 33; 1849 [Papirer X-2 A198]*.

rizado por la gracia de Dios; cifra más bien su autoridad en la incerteza apasionada de la búsqueda, en el diálogo espiritual consigo mismo, que como tal lo eleva hasta la altura de una comunicación trascendente. Kierkegaard hubo de tomar nota de la dicotomía luterana a propósito de la referida *Anfægtelse*, cuyo aspecto subjetivo tematizó en *El concepto de la angustia* por medio de Vigilius Haufniensis, y cuyo aspecto objetivo describió Johannes de Silentio, el narrador de la obra en que dicho término aparece.

Aunque la historia procede del Antiguo Testamento, el enfoque de *Temor y temblor* es claramente cristiano, como ha explicado Derrida en su *Dar la muerte*. Deteniéndonos un momento, en cualquier caso, en el título de esta obra... ¿de qué donación estamos hablando? ¿Puede acaso darse la ausencia de ser? ¿Quién es el beneficiario y quien el deudor? ¿Podemos seguir hablando, de hecho, en estos términos? Parece claro que lo que se da es una ambigüedad en este movimiento, semejante a la aludida por Jean-Luc Marion. La situación –recordémoslo– es la siguiente: un padre debe sacrificar lo que más quiere (su hijo) y en virtud de lo que está por encima de sí mismo, de su propio querer (Dios), se sacrifica. Entrega el bien máspreciado, dando así pie a la ambigüedad en la expresión *sacrificio de Abraham*, cuando –nótese– el sacrificado habría de haber sido su hijo. El sacrificio de sí mismo le permite trascender, haciendo del acto pecaminoso y ciertamente desgraciado (la transgresión de la Ley, que probablemente, como señala Kierkegaard, lo condenaría por asesino) una forma de relación agraciada. Según la visión luterana –aquí exacerbada– la miseria del cristiano residiría, como la misma gracia, en encontrarse en la posición de Abraham; aquel que se sacrifica por lo que más quiere, haciéndose culpable y beneficiario del sacrificio. Este trasvase de competencias se asemeja retrospectivamente al *sacrificio de Cristo*, sacrificio que se produce gracias a la naturaleza encarnada de Dios, mediante la cual todo hombre se comprende partícipe y es comprendido por su calidad de sufriente. Se representa así un drama en que convergen e interactúan el agente y el paciente: el hijo se da a sí mismo, siendo sacrificado por y para los otros, para la humanidad en él encarnada.

La crueldad implícita en este paradigma impone una condena a la humanidad que, de hecho, es sacrificada *in toto* para ser a cambio vivificada por la gracia del espíritu, salvada al final de los tiempos. El alcance y radicalidad de esta forma de religación reside en que la salvación apunta e implica, irrevocablemente culpable, al género humano en su totalidad. No sólo a unos cuantos elegidos, sino también, y fundamentalmente, a aquellos

que no lo han reconocido, aquellos para quienes Dios se rebaja y muere crucificado:

¡Extraño! Los contemporáneos de Cristo lo odian, lo persiguen y lo crucifican –tras lo cual la humanidad misma saca provecho de la muerte de Cristo. De este modo, puede decirse que Cristo nunca ha obtenido justicia frente a los hombres. Pero es que tampoco lo quiso –quiso salvarles [*han vilde frelse dem*]<sup>63</sup>.

La espiritualidad kierkegaardiana es bien consciente de este movimiento, pues de hecho se conforma en torno a él. Anteriormente se mencionaron otros pasajes procedentes de los diarios que evidenciaban la vivencia sacrificial del individuo [*Enkelte*], aquel que existe desde su condición de aislado. La excepción que representa Cristo, y a la que Kierkegaard se atiene para justificar su labor, se legitima a partir de la incomprensión que suscita. Dicha incomprensión, la discordancia de quienes se alejan del paradigma cristiano, quienes condenan o hacen burla del individuo frente a Dios, no sólo cimienta su acuerdo interno (confirmando la trascendencia para con lo mundano de la víctima del escarnio) sino que se erige en momento fundamental para la consecución de una espiritualidad basada en la culpa.

---

280

el Nuevo Testamento me enseña que la presencia de tales ataques es la prueba de que se está en el camino acertado, de manera que no debería precipitarme a quitármelos de encima, a menos que desee arribar lo antes posible al camino equivocado<sup>64</sup>.

Proferida al final de su vida, en la publicación panfletaria *El instante*, la citada justificación recoge una idea omnipresente en los diarios. Acostumbra a reivindicarse Kierkegaard como individuo excepcional, legitimado tanto más por la incomprensión de su tarea. Una tarea cuyo sentido, claramente religioso, sólo configura con el paso de los años y en buena medida de forma retrospectiva. La problemática de tal interpretación culminará con la no menos compleja redacción y publicación póstuma de *El punto de vista sobre mi actividad como autor*, obra en la que Kierkegaard se erige como bastión espiritual contra aquellos a los que quiso orientar

---

<sup>63</sup> *Journalen NB2*: 208 ; 1847 [*Papirer VIII-1 A330*].

<sup>64</sup> *El instante*, Trotta, Madrid, 2006, pp.29-30.

desde el incógnito cristiano. Más allá de la ambigüedad del discurso kierkegaardiano, lo cierto es que este movimiento supone una tensión entre amor y odio, una retroalimentación patológica. Si el amor al prójimo no carga con su menos agradable contrario no es verdadero; y del mismo modo, sucede que, como resultado de la experiencia del rechazo amoroso (la no correspondencia que Kierkegaard, en efecto, sintió) se genera un sentimiento desgarrador, vivido como renuncia pecaminosa; mas de nuevo, volviendo al primer término y cerrando el círculo, es necesaria la inculpación injusta, la miseria anímica en relación con los semejantes/distintos para que desde la asunción propia de la culpa ajena sobrea-bunde la gracia. El amor indiferenciado brota de la diferencia (también para con uno mismo) cuando la voluntad no acompaña, cuando más yerma parece la conciencia angustiada. Se produce, junto a la incompreensión de los semejantes, un vértigo interno; ese que hubo de experimentar, según Kierkegaard, el patriarca veterotestamentario de *Temor y temblor*. Indudablemente ambiguo es el aspecto patológico, apasionado e incomprensible del salto kierkegaardiano:

quien echa adelante por el estrecho sendero de la fe, no podrá encontrar a nadie que pueda darle una mano, nadie que pueda comprenderle. La fe es un milagro [*Troen er et Vidunder*] del que, sin embargo, nadie está excluido, pues toda existencia humana encuentra su unidad en la pasión, y la fe es una pasión [*Lidenskab*]<sup>65</sup>.

---

 281

## Fuentes

*Søren Kierkegaards Skrifter* (Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon. Søren Kierkegaard Forskningscenteret), 4a ed., Gads Forlag, Copenhague, 1997-...

*Søren Kierkegaards Papirer* (P.A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting, vols. I-XI, 3, 1909-1948; 2nd. ed. P.A. Heiberg, V. Kuhr & E. Torsting, N. Thulstrup, vols. 1-XIII) Gyldendal, Copenhague, 1968-1970.

---

<sup>65</sup> *Temor y temblor*, Altaya, Barcelona, 1994, p.56 [SKS: p.69].

## Traducciones

- Sobre el concepto de ironía* (trad. de Darío González), Trotta, Madrid 2000
- O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida (II)*, Trotta, Madrid, 2007
- Temor y temblor* (trad. Vicente Simón Merchán) Altaya, Barcelona, 1994
- La repetició* (trad. Begonya Saez), Edicions 62, Barcelona, 1992
- Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (ed. y trad. de Rafael Larrañeta), Trotta, Madrid, 2001.
- El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1963.
- Tratado de la desesperación* (trad. Carlos Liacho), Leviatán, Buenos Aires, 2004
- Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*, Sígueme ed., Salamanca, 2006.
- Los lirios del campo y las aves del cielo* (pról. y trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero), Trotta, Madrid, 2007
- El instante* (ed. y trad., A.R. Albertsen *et al.*), Trotta, Madrid, 2006
- Mi punto de vista* (trad. J. M. Velloso), Ed. Aguilar, Buenos Aires 1959

## Bibliografía citada

- ADORNO, Theodor W., *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, Akal, Madrid, 2006
- BALTHASAR, Hans Urs von, *El cristiano y la angustia*, Caparrós editores, Madrid, 1998
- BARTH, Hans-Martin, *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967
- BEINTKER, Horst, *Die Überwindung der Anfechtung bei Luther. Eine Studie zu seiner Theologie nach den Operationes in Psalms 1519-21*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1954
- EAGLETON, Terry, "Ironías absolutas: Søren Kierkegaard", en *La estética como ideología*, Trotta, Madrid, 2006, pp.239-263
- FENVES, Peter, «Chatter» *Language and History in Kierkegaard*, Stanford University Press, Stanford, 1993
- GONZÁLEZ, Darío, *Essai sur l'ontologie kierkegaardienne. Identité et détermination*, L'Harmatan, Paris, 1998

- HEIDEGGER, Martin, "¿Qué es metafísica?", en *Hitos*. Alianza Editorial, Madrid, 2000
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998
- HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Pre-Textos, Valencia, 2006
- HERRANZ, Mariano, *San Pablo en sus cartas*, Encuentro, Madrid, 2008
- JAEGER, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México, 1995
- KAFKA, Franz, "Aforismos (Primavera de 1918)", en *Narraciones y otros escritos (Obras completas III)*, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, Barcelona, 2003
- LACAN, Jacques, *La angustia. El seminario* (vol. 10), Paidós, Barcelona, 2006
- LUTERO, *Obras* (ed. preparada por Teófanos Egido), Sígueme, Salamanca, 1977
- LUTERO, *Comentarios de Martín Lutero. Selecciones de Primera de Corintios* (vol.4), Clie, Barcelona, 2000
- LUTHER, *The Sermons of Martin Luther*, Baker Book House, Grand Rapids (MI), 1983
- McGRATH, Alister E., *Luther's Theology of the Cross*, Basil Blackwell, Oxford, 1990
- MARION, Jean-Luc, *Siendo dado*, Síntesis, Madrid, 2008
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe, *Historia de la filosofía I, Siglo XXI*, Madrid
- NGIEN, Dennis, *The Suffering of God According to Martin Luther's 'Theologia Crucis'*, Peter Lang, New York, 1995
- NUSSBAUM, Martha C., *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la*



*ética helenística*, Paidós, 2003.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre* (en *Humanismo y renacimiento*), Alianza, Madrid, 1986.

RICŒUR, Paul, "Kierkegaard et le mal", *Vingt-cinq études. Les cahiers de Philosophie 8-9*, Presses de L'A.R.N.T., Université de Lille III, Lille, 1989, pp. 271-283

RICŒUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2004

SARTRE, Jean-Paul, "El universal singular", en *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005, pp.11-38

SCHELLING, F.W.J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989

V.V.A.A., *Bibliotheca Kierkegardiana 4. Kierkegaard and Speculative Idealism* (Niels Thulstrup ed.), Reitzels, Copenhagen, 1979

---

284

WAHL, Jean (*et al.*), *Historia del existencialismo* (seguida de *de Discusión y Kafka y Kierkegaard*), La pléyade, Buenos Aires, 1971.

Jacobo Zabalo Puig  
Universitat Pompeu Fabra  
Dept. d'Humanitats  
jacobozabalo@upf.edu

[Article aprovat per a la seva publicació el gener de 2010]

# Monogràfic



### FORMES I EXPRESSIONS DE LA DIMENSIÓ RELIGIOSA

La dimensió religiosa es predica de moltes maneres en la nostra societat. En aquest monogràfic, diferents estudiosos del fenomen religiós en la cultura occidental, exploren la dimensió religiosa des diversos angles. A través d'aquests textos, hom s'adona que la qüestió religiosa, lluny de desaparèixer, està molt viva en les societats occidentals i adopta formes molt noves i sorprenents. S'hi explora la relació entre la dimensió política i religiosa a casa nostra, les possibilitats i dificultats del diàleg interreligiós, la relació entre la pràctica esportiva i la celebració religiosa i, finalment la inculcació de la fe en la cibercultura. El monogràfic posa de relleu fins a quin punt les perspectives que anunciaven la mort de la religió en les societats complexes han fet fallida.

287

### FORMS AND EXPRESSIONS OF THE RELIGIOUS DIMENSION

The religious dimension is preached in different ways in our society. In this monograph, different scholars in the religious phenomenon in Western culture examine the religious dimension from different perspectives. Through these texts, one can realize that the religious issue, far from vanishing, is still very present in Western societies, and adopts very new and surprising forms. The texts examine the relationship between the political and religious dimensions in our country, the possibilities and difficulties of inter-religious dialogue, the relationship between sports practice and religious profession, and finally the inculturation of faith within cyberculture. This monograph issue highlights to what extent those prospects that forecasted the death of religion in complex societies were wrong.



## EL RELIGIOSO-POLÍTIC AVUI A CATALUNYA

LLUÍS DUCH

Universitat Autònoma de Barcelona

**RESUM:** En aquest article, el professor Lluís Duch, especialment conegut per les seves aportacions antropològiques, explora la difícil i complexa relació entre l'esfera política i la religió en les nostres societats. Després de fer una diagnosi de les característiques de la societat actual, a partir d'una sòlida referència a analistes d'excepció, Duch identifica els problemes d'aquesta interacció tant en el nostre país com arreu d'Europa i suggereix vies de solució.

**PARAULES CLAU:** Catalunya, el religiós, desafiliació, el polític.

### Religion and Politics in Catalonia Today

**ABSTRACT:** In this article, Prof. Lluís Duch, particularly known for his anthropological contributions, examines the difficult and complex relationship between the political sphere and religion in our societies. After making a diagnosis of the characteristics of current society, from a solid reference to exceptional analysts, Duch identifies the problems of this interaction both in our country and around Europe, and suggests some possible solutions.

**KEY-WORDS:** Catalonia, religious, politics.

Tant en el passat com en el present, les relacions entre «el religiós» i «el polític» han constituït un dels capítols més fascinants, però al mateix temps més intricats, complexos i, a vegades, fins i tot perillosos no sols de l'estudi dels fenòmens religiosos en un sentit estricte, sinó, en el fons, del de qualsevol aspecte de l'existència humana. En els nostres dies, la raó fonamental d'aquesta dificultat —en molts casos, realment important— es deu al fet que els modes de relació d'aquestes dues realitats tal com s'han anat configurant en la modernitat a causa, d'una banda, de la secularització com a procés de privatització de la religió i, de l'altra, a partir del segle XVI, com a conseqüència de l'autonomització creixent de l'esfera política respecte de la tutela de les Esglésies, han provocat una situació excepcional, totalment desconeguda i imprevisible en el passat, la qual no hauria de ser considerada com el criteri per a emetre judicis per a descriure i interpretar societats de tipus antic o premodern.

En una societat com la nostra afectada per un increment vertiginós de la sobreacceleració del *tempo* vital i per una ascendent complexificació dels sistemes i dels subsistemes socials (Luhmann), proposar un diagnòstic una mica seriós de la situació religiosa (i de totes les altres facetes de la realitat) és una empresa molt arriscada i amb poques garanties d'èxit a no ser, cosa d'altra banda no gens infreqüent, que, per un cantó i per l'altre, s'adoptin posicions doctrinàries establertes amb anticipació amb una estricta «regulació ortodoxa», d'acord amb l'encertada expressió de l'antropòleg francès Jean-Pierre Deconchy. Segons la nostra opinió, la primera cosa que cal tenir en compte és que l'home és un ésser estranyíssim en el qual les diverses menes de relació, sovint indeterminades i indeterminables per endavant, entre els implícits i els explícits juguen un paper, amb freqüència subterrani, d'una excepcional importància. En efecte, és prou ben conegut que, amb una certa assiduitat, en la nostra vida quotidiana, neguem implícitament allò que explícitament afirmem amb rotunditat, i afirmem d'una manera o altra allò que explícitament, sovint amb l'ús de raons i de retòriques enceses i molt sofisticades, neguem i posem en qüestió. Això és una constatació que molt fàcilment es pot fer en tots els àmbits de l'existència humana, però sobretot en el camp de la religió i de la política.

Encara que sovint d'una manera completament acrítica i, a vegades, amb interessos no pas gaire clars s'identifiquin, referir-se a la situació «del religiós» en la Catalunya dels nostres dies no és el mateix que referir-se a la situació dels sistemes religiosos (les religions històriques) presents i actives en aquest territori. En qualsevol cas, però, és una espectacular gosadia l'intent d'emetre un judici valoratiu de l'actual situació religiosa, sobretot si hom, críticament, intenta anar una mica més enllà dels tòpics habituals de signe clerical o anticlerical, els quals, en el nostre país, com és prou ben sabut, han provocat tota una sèrie interminable de confrontacions teòriques i pràctiques sovint sagnants i, per totes dues bandes, deshumanitzadores i, al capdavall, sense una sortida que mínimament doni raó de la presència de l'ésser humà en el seu món quotidià. Vistes des d'una *certa* perspectiva, les confrontacions civils i militars del segle XIX i fins i tot del XX entre les posicions clericals i les anticlericals poden ser considerades com a molt «religioses». De tota manera som ben conscients del fet que caldria puntualitzar amb rigor la precedent afirmació per evitar interpretacions abusives i excessivament interessades.

Segons el politòleg italià Alessandro Ferrara, des de la finalització de la guerra dels trenta anys corroborada per la pau de Westfàlia

(1648), mai com en aquests últims deu o quinze anys els fenòmens religiosos no havien suscitat tant d'interès en àmbits convencionalment no religiosos i, fins i tot, per part d'individus que, tan sols uns pocs anys enrere, es manifestaven amb vehemència com a irreligiosos i/o antireligiosos. En l'actualitat, alguns parlen d'un «retorn del religiós». Creiem que aquesta expressió no s'adequa de cap manera a la realitat dels fets. En efecte, «el religiós» mai no s'havia absentat de l'existència humana encara que, com històricament és prou evident, les seves encarnacions culturals i epicals hagin experimentat –i ho experimenten en l'actualitat– devaluacions importants i, fins i tot, desaparicions parcials o totals. El moviment «sortida - retorn» és propi de totes les configuracions històriques, antigues o modernes, però no és aplicable als «factors constituents» de l'humà. El religiós n'és un d'ells: posa en relleu la insuperable finitud de tot ésser humà, articulada, sempre més o menys provisionalment, d'acord amb les nombroses variables biogràfiques individuals i col·lectives, amb la finalitat d'instituir «praxis –sempre provisionals– de dominació de la contingència» (H. Lübbe).

Ja sigui a causa de la multiplicitat de religions de diàspora amb una forta accentuació ètnica en els països del primer món com a conseqüència dels potents fluxos migratoris, ja sigui a causa de la crisi actual de l'Estat laic tan característic de la tradició occidental, allò que és prou evident és que ara mateix es tornen a plantejar una sèrie de qüestions que s'havien donat per definitivament solucionades. Heinrich Meier fa notar que, ja fa una colla d'anys, Leo Strauss posava en relleu que l'Estat laic no havia estat capaç d'eliminar del món el *problema* teològic-polític. En el moment present, una mica per tot arreu, en les religions es dona una tendència bastant generalitzada a sortir al defora de l'esfera privada a la qual l'Estat laic les havia volgut relegar tot irrompent ara mateix tot un seguit de problemes que hom ja creia definitivament solucionats sobre la representació pública, jurídica i, en darrer terme, política.

Creiem que, tant des d'una perspectiva teista com atea, cal ser summament previsor en relació amb aquesta problemàtica. La qüestió que acabem d'insinuar és realment urgent i, amb freqüència, de difícil solució. Tanmateix cal adonar-se que des de les dues posicions esmentades allò que, més enllà de les aparences i de les retòriques a l'ús, és realment decisiu –que, d'altra banda, ho ha estat sempre– és quina relació mantenen el religiós i el polític amb el sagrat o, potser d'una manera encara més genèrica, amb allò que, en cada cas, hom considera com a sagrat.



Les diverses articulacions del religiós i del polític que s'han donat al llarg de la història de la humanitat. En el seu àmbit, les religions concretes i les polítiques concretes sempre han estat a la recerca de legitimitació per tal de poder presentar-se i actuar no tan sols d'acord amb una mena o altra de legalitat, sinó sobretot amb unes exigències d'absolutesa i, en molts casos, d'incondicionalitat que se suposaven fonamentades en una «raó superior» immune a tota crítica. En termes religiosos o seculars, allò que confereix legitimitació és el contacte físic o moral amb el *sagrat*, que és el separat i autosuficient per antonomàsia, que s'autolegitima sense haver de recórrer a cap instància externa perquè, interessadament o no, hom el considera com la font infal·lible i intangible de tot dret. Com no podia ser d'una altra manera i malgrat les retòriques més o menys laïcistes a l'ús, les societats secularitzades *també* es veuen forçades a instituir processos de legitimitació, la qual cosa significa que sempre cerquen el contacte amb un sagrat legitimador en forma, per exemple, de text constitucional, que actua com una mena d'«escriptura sagrada», i no és gens infreqüent que elles mateixes procedeixen a llur autosacralització.

Abans de continuar la nostra exposició creiem que és important de fer una puntualització antropològica que és d'una excepcional importància per a un plantejament seriós d'aquesta complexa problemàtica tan sovint, per totes bandes, carregada amb nombrosos prejudicis: l'ésser humà és una paradoxal composició de dos principis antagònics i, en principi, irreconciliables entre si (una *complexio oppositorum*, per emprar una expressió molt clàssica), els quals en la història de la cultura occidental han rebut diverses denominacions com, per exemple, «ànima – cos», «element celestial – element terrenal», «esperit - carn», etcètera, i, com no podia ser d'una altra manera, també se n'han fet moltes descripcions i interpretacions carregades totes elles, també com no podia ser d'una altra manera, amb nombrosos prejudicis, banalitzacions de tot mena i interessos creats, sovint inconfessables.

Som del parer que, en tot ésser humà, la presència simultània i gairebé sempre problemàtica i en tensió dels dos ordres antropològics ara mateix esmentats constitueix la causa decisiva dels desajustaments de tota mena que es produeixen en la convivència humana de tots els temps. Al mateix temps, el fet que per a construir i habitar en el seu món tingui una insuperable necessitat de mediacions de tota mena posa justament en relleu un incessant va-i-ve dels humans entre ells i ells mateixos o, com deia el meu mestre Ernst Bloch, entre l'«ara-mateix» i l'«encara-no». Perquè no podem evitar l'ús d'imatges i de símbols que porten a terme fun-

cions de mitjançeria, anomeno *interioritat* i *exterioritat* les dues instàncies entre les quals, en un incessant moviment oscil·latori, «es mou» i, sovint, «es commou» tota existència humana. Continuament, des del naixement fins a la mort, l'home i la dona concrets es troben en camí de fora cap a dintre i de dintre cap a enfora tot establint així connexions entre els dos ordres antropològics que constitueixen el «territori humà», l'espai i el temps pròpiament humans, allò que amb molt bon criteri Maurice Merleau-Ponty anomenava *l'espai i el temps antropològics*.

Per a bé i per a mal, en les societats humanes de tots els temps, des de les més senzilles a les més sofisticades i organitzades, la presència i l'activitat de l'exterioritat i de la interioritat s'ha acostumat a resumir mitjançant dues expressions: «el polític» i «el religiós», que, històricament, s'han encarnat i relacionat entre si amb formes culturals molt diverses i, amb molta freqüència, no exemptes de bel·ligerància. I ací és oportú de posar en relleu que per a l'ésser humà no hi ha cap mena de possibilitat extracultural, és a dir, fora de la cultura, que sempre és «una» cultura concreta (amb les seves possibilitats i amb els seus límits) resulten impossibles els processos d'humanització o de deshumanització a què constantment es troba sotmès.

Encara voldria referir-me a una altra dada antropològica que sempre i arreu ha posseït una importància decisiva per a tot allò que pensa, fa i desitja l'ésser humà. Aquesta dada resulta molt més decisiva encara en relació amb el tema que ens ocupa. Em refereixo a la necessitat que tenim els humans de «l'absent» passat i futur per a construir i habitar el nostre present o, potser encara millor, el nostre «present del present». És obvi que la finitud és inherent a la condició humana, però al mateix temps, amb llenguatges de moltes menes, els éssers humans anhelan, com apuntava Ernst Bloch, arribar a la «pàtria de la identitat» (*Heimatsidentität*), en la qual, finalment, esperen assolir una mena o altra de *reconciliació* amb ells mateixos, amb els altres, amb la natura i, si hi creuen, amb Déu. En aquesta situació de plenitud o reconciliació desitjada, però encara no aconseguida ni assolible en aquest món (el conegut *noch nicht* de Bloch) posseeix un singular protagonisme el «treball de la memòria» (o, potser encara millor, el joc inacabable entre memòria i oblit), el qual, mitjançant la contextualització del recordar, en cada moment present (en el nostre «present del present»), a nivell individual i col·lectiu, ens permet l'actualització d'aquell «present del passat» i d'aquell «present del futur», que són imprescindibles per a poder identificar-nos adequadament en cada aquí i ara. D'altra banda, en el trànsit dels éssers humans des de

l'exterioritat a la interioritat i viceversa, la contribució de la memòria col·lectiva (també anomenada per alguns «memòria cultural» [Aleida i Jan Assmann]) i de les variades recepcions que, per acció o per reacció, en fan els individus d'una determinada societat, és decisiva per a la salut o per a l'emmalaltiment individuals i col·lectius d'una determinada societat.

Un tret molt característic del nostre moment històric, en el qual molt fàcilment pot detectar-se una innegable tirada de contrastat caràcter restauracionista i «neoliberal», és el renovellat interès pel polític-religiós. Quinze o vint anys enrere, aquesta qüestió semblava completament i definitivament superada per la mateixa marxa de la història perquè hom partia del fet, teòricament molt correcta, però a la pràctica impossible d'articular amb contundència i, per damunt de tot, de viure'l per part d'individus i col·lectivitats, que la modernitat europea consistia, entre moltes altres coses, per als uns, en una tallant separació del religiós i del polític i, per als altres, no tan sols en la definitiva superació de les religions positives vigents en el nostre àmbit geogràfic (que sempre són unes determinades articulacions històrico-culturals sotmeses al pas envellidor i, sovint també, envilidor del temps), sinó «del religiós» com a possibilitat estructural de tot ésser humà. No deixa de ser molt sorprenent que un dels autors més presents en aquest debat actual a l'entorn del polític-religiós sigui precisament Carl Schmitt. I encara ho és molt més de sorprenent si es té en compte que la seva presència i valoració es dona tant per part d'alguns representants de l'esquerra com de la dreta, tant de sostenidors de posicions teistes com atees. Segons que ens sembla, el recurs al pensament de Carl Schmitt (crec que es podria dir el mateix en relació al recurs al de Friedrich Nietzsche) és un símptoma molt clar d'una situació de crisi generalitzada del «món donat per garantit» (A. Schütz) de la tradició occidental, el qual, a partir del pensament del jurista alemany, pot concretar-se en la percepció d'una inestabilitat creixent entre el religiós i el polític. En efecte, el tot és polític (o, potser pitjor encara, el tot és Estat) que havia estat proclamat pel pensament progressista del segle XIX i començaments del XX (pensem, per posar un exemple pràctic molt significatiu, en les lleis anticlericals de 1905, redactades pel ministre radical-socialista francès Jules Ferry), s'ha mostrat ineficaç i insostenible des de diverses perspectives. El pensament il·lustrat i postil·lustrat, mitjançant sobretot l'ús i l'abús de la categoria «secularització» identificada molt sovint amb el simple i, d'altra banda, innegable «canvi social», va arribar a la conclusió que o bé «el religiós» era

tan sols un seguit de formes culturals o d'etapes històriques que la ideologia del progrés acabaria per dissoldre completament o bé les seves articulacions (les anomenades «religions positives») eren tan sols un conjunt d'elements obsolets i ineficaços –restes de la «minoria d'edat» de l'home–, que, en el moment present, pertanyia en exclusiva a l'àmbit privat dels individus (la famosa «privatització de la religió»). En el moment actual, des de punts de vista molt diversos, amb antecedents ideològics també molt diferents i amb intencionalitats que no són pas idèntiques, són molts, per exemple Habermas, Berger, Ferrara, Vieillard-Baron, Vattimo, Ignacio Sotelo, Gauchet, Luc Ferry, els qui s'adonen que el contenciós entre el religiós i el polític mai no és possible de solucionar-lo pràcticament d'una manera definitiva, sinó que, en cada cas, caldrà trobar un *modus operandi* i un *modus vivendi* adequats i possibles encara que hom hagi pres com a punt de partida l'assenyat convenciment que es tractava de dues realitats que, teòricament, calia distingir i, per això mateix, separar. Segurament que en relació amb aquesta problemàtica és on es palesa d'una manera més incontrovertible la insuperable irreductibilitat de les teories a les exigències concretes (de caràcter material i espiritual al mateix temps) de la vida quotidiana de les persones i dels grups humans.

No creiem que sigui una missió senzilla emetre un judici sobre la situació real del religiós en el nostre país. Segurament que és molt més fàcil la comprovació del grau d'adhesió o de rebuig per part dels seus habitants del principal sistema eclesiàstic que hi té vigència. Cal, però, tenir ben present, encara que sovint es doni una lamentable confusió entre els dos termes, que una cosa són els sistemes religiosos (eclesiàstics) i una altra de ben diferent «el religiós» com a possibilitat estructural de l'ésser humà. Aquells no són sinó administradors bons o perversos o mediocres d'aquest. A més, en contra de la teoria i de la praxi que s'imposà d'una manera indiscutible per a la majoria de la població en la premodernitat, cal afirmar amb rotunditat que, en l'actualitat, els sistemes religiosos establerts, malgrat els ingents esforços que fan per a procedir a llur autolegitimació religiosa i exclusivista, no tenen el monopoli del religiós. Aquest, segons el nostre parer, no és sinó l'exacte reflex de la finitud de *tot* ésser humà en el món, la qual, pel fet que per a l'ésser humà no hi ha possibilitat extracultural, sempre es viurà i s'expressarà a l'interior d'un espai lingüístic, històric i cultural concret.

A primer cop d'ull, l'abast i el sentit del terme «religió» semblen prou ben coneguts per tothom. Si es vol anar una mica més a fons, però, tot plegat es complica justament perquè la religió és una

realitat polisèmica, en la qual la presència d'incògnit d'innombrables implícits impedeix, si hom actua amb un cert rigor intel·lectual, els judicis precipitats i una ràpida delimitació del camp religiós. Sobretot «el religiós» no pot reduir-se exclusivament als sistemes religiosos vigents, als inevitables processos d'institucionalització, a allò que alguns designen amb l'expressió «religió oficial». En la mateixa etimologia llatina de *religio* ja es detecta clarament una enorme confusió històrica i ideològica que, des de l'antiguitat romana, s'ha donat a l'entorn d'aquest terme, el qual, a més, només es troba en l'univers romà, però sorprenentment no apareix ni en el món indoeuropeu ni en el món grec, la qual cosa no significa pas que no hi puguin detectar-se amb facilitat «equivalents funcionals» de religió en aquest i, en realitat, en tots els altres universos culturals. No podem considerar aquí les conseqüències que se'n segueixen. En efecte, a partir de l'etimologia del mot llatí *religio*, els verbs *relegere*, *religare* i *re-elegere* obren camps semàntics diversos i, en algunes ocasions, fins i tot contrastats. És prou evident que ací es planteja l'interrogant fonamental en relació amb tota aquesta problemàtica. *Què és la religió?* D'entrada, la resposta no sembla que ofereixi cap mena de dificultat especial perquè se la suposa àmpliament coneguda i reconeguda. Filant una mica més prim, però, tot es complica enormement pel fet que la religió és una realitat polifacètica que, com el mateix ésser humà, pot ser abordada des de perspectives molt diverses, les quals, com és natural, també ofereixen resultats molt diferents. En relació amb tot això, cal fer dues acotacions, al meu entendre, molt importants que caldria exposar detalladament per a evitar les confusions i els usos esbiaixats dels termes.

La *primera* acotació es refereix a la relació directa que s'estableix entre les religions establertes (les anomenades «religions oficials») i les diverses marginalitats que s'originen a partir de la crítica i del rebuig que, per part d'alguns, provoca llur pròpia dinàmica institucionalitzadora. «El millor de la religió és que provoca heretges», afirmava sovint Ernst Bloch. No es tracta pas d'una simple *boutade*, sinó d'una percepció fina i clarivident d'allò que ha estat i continua essent la història de les religions més enllà dels tòpics clericals o anticlericals a l'ús. Cal precisar que el terme «heretgia», derivat del verb grec *airéo*, significa «escollir altrament». L'heretge religiós i/o polític, doncs, és aquell o aquella que fan una interpretació diferent i/o contrària del religiós i/o del polític de la que proposen els jerarques de la religió oficial i del sistema polític establert, i, en conseqüència, porten a terme preses de posició intel·lectuals i actuacions diferents. En el moment present, per una sèrie de

raons que ara seria molt llarg d'exposar convenientment, l'«imperatiu herètic» posseeix unes dimensions gegantines i desconegudes en uns altres temps, en els quals el vincle social, tant a nivell religiós com polític, era incomparablement molt més consistent que ara mateix i, per damunt de tot, determinava decisivament les opinions i els comportaments d'una gran majoria de la població. Aleshores, l'«heretgia» i l'«heretge» eren l'excepció religioso-política; en l'actualitat, constitueixen la normalitat.

En relació amb la situació del cristianisme al nostre país, fóra molt necessari aclarir si la religió cristiana originàriament va ser una religió *sacerdotal* o una religió *profètica*. Deixem aquest interrogant en l'aire, malgrat la seva enorme importància en totes les èpoques del cristianisme i, doncs, ara mateix.

La *segona* acotació té a veure amb els «equivalents funcionals» del religiós. Tampoc no podem referir-nos amb amplitud a aquesta problemàtica, la qual, sobretot a partir de la irrupció dels feixismes després de la finalització de la Primera Guerra Mundial, ha estat l'objecte de moltes reflexions a causa de la seva innegable importància. És prou evident que els equivalents funcionals del religiós solen resoldre's en termes convencionalment sòcio-polítics o en termes convencionalment estètics. En el primer cas, segurament més present en temps d'un optimisme històric bastant generalitzat, es dóna una divinització de l'Estat o del Partit i una santificació del líder del moment. En el segon cas, potser més freqüent en temps de pessimisme social, els equivalents funcionals del religiós en termes *estètics* esdevenen poderosos *anestèsics*, que, amb una certa freqüència, provoquen allò que s'ha denominat la «cultura del jo» (H. Béjar), la qual, en realitat, no consisteix sinó l'autodivinització del propi jo. Els equivalents funcionals del religiós del primer tipus són preponderantment *exotèrics*, els del segon, preponderantment *esotèrics*. En aquest context, cal tenir ben present que, en el moment present, un equivalent funcional molt potent, prestigiats i influents de la religió són els mitjans de comunicació, els quals inspiren a capes molt àmplies de la població una confiança incondicional. Aquest fet contrasta fortament amb la desconfiança que per a un nombre creixent d'individus provoquen els sistemes religiosos establerts.

Gairebé mai no hem fet treball de camp, la qual cosa significa que no podem presentar un reguitzell d'enquestes i de percentatges no sobre la situació real de la religió a casa nostra, sinó que hem de limitar-nos a la interpretació (amb les consegüents premisses i sense deixar de banda els inevitables prejudicis) que es fa de les enquestes i els percentatges. De tota manera, malgrat totes

les aparences en un sentit contrari, hem de deixar ben clar que mai no donaríem per liquidada una qüestió que, de la manera que sigui, té o pot tenir relació amb la superació o la dominació o, fins i tot, la marginació de la situació més arriscada, conflictiva, ineludible, imponderable de l'existència humana: la *contingència*. Cal descriure-la i ponderar-la de nou sobretot, si com sembla, ens trobem de ple en un moment històric com l'actual, el qual es caracteritza per un acusat pessimisme antropològic, per una forta crisi de la concepció de la raó i de la història d'origen il·lustrat i postil·lustrat i per una mena de «neoromantització» de molts aspectes de la vida actual.

Allò que em sembla indiscutible és el fet que, en una majoria molt significativa de la població del nostre país, la fractura cada dia més àmplia de la *confiança* en tot allò que té alguna cosa a veure amb el sistema eclesiàstic imperant és una realitat indiscutible amb tendències a l'alça. La conseqüència d'aquesta situació es concreta sobretot en el procés de *desafiliació* respecte a l'*establishment* eclesiàstic, la qual cosa és un fet prou evident. Com no podia ser d'una altra manera, també és perceptible al mateix temps un procés d'*hiperafiliació* certament minoritari, però tanmateix constatable i extraordinàriament (econòmicament) molt influent en la nostra societat. Avui i sempre, «desafiliació» i «hiperafiliació» són dos fenòmens correlatius, una mena de «germans enemics», que es condicionen mútuament perquè són efectes produïts per un mateix estat de coses caracteritzat pel desencís, la por i la fractura social. Aquestes formes de reacció no tan sols es poden detectar en l'àmbit religiós, sinó també en el polític i el sindical. Al nostre entendre, el distanciament respecte a la religió oficial i a les seves propostes morals i polítiques és un fet que hom pot comprovar molt fàcilment no sols en els mitjans de comunicació o en la propaganda política, sinó en el concret de la vida quotidiana d'home i dones d'arreu del nostre país.

Mantenim l'opinió que en aquesta situació hi ha un aspecte que mereixeria una reflexió molt acurada i desapassionada a causa de la seva enorme importància en la concreció i la interpretació de l'actual situació religiosa del nostre país. Ens estem referint a l'allunyament massiu de les dones respecte a allò que podríem anomenar el centre doctrinal i ritual del sistema eclesiàstic preponderant a casa nostra. Per portar a terme unes anàlisis aprofundides i tendents, sense assolir-la mai, a l'objectivitat, també aquesta qüestió caldria que fos situada en el context general de les evolucions que, en aquests dos últims segles, ha experimentat la cultura occidental moderna i la seva recepció –en molts casos, molt migrada–



en el nostre país. És un fet prou evident que les dones, d'una manera impensable fa trenta o quaranta anys, abandonen el clos eclesial perquè en desconfien, se senten menyspreades per una institució amb unes acusades tendències misògines i veuen en les articulacions culturals del catolicisme actual una expressió del patriarcalisme més retrògrada i, fins i tot, amb alguns trets altament violents.

Això que acabo d'exposar és prou evident, però no crec que permeti copsar la totalitat d'una problemàtica molt complexa i embolcada que no pot ser reduïda, com tan freqüentment es fa, a quatre tòpics. Cal tenir molt en compte que el context en el qual se situa l'allunyament massiu de les dones respecte a la religió oficial del nostre país en concret i de la resta d'Europa en general és el de la crítica al típic «monocentrisme» occidental, per emprar una coneguda expressió d'Edgar Morin. Segons que ens sembla, en termes religiosos o, potser molt millor, polític-religiosos, la millor traducció del «monocentrisme» és el «monoteisme» o, d'una manera més concreta, el monoteisme com a problema polític (E. Peterson). Sobre el terme «monoteisme» hi hauria molt a dir perquè posseeix, en contextos molt diversos, significacions també molt diverses que, amb freqüència, difereixen notablement les unes de les altres. No entrarem en aquesta problemàtica. Tan sols voldríem indicar que, en la cultura occidental, salvades algunes excepcions molt singulars, el monoteisme ha tingut –d'alguna manera encara el té– un abast religiosopolític innegable tant quan es tractava de situacions reconegudament religioses com antireligioses i, d'una manera molt especial, quan es tractava de situacions «religioses» presentades com a «antireligioses» o «irreligioses».

En relació amb aquesta problemàtica, des de fa trenta o quaranta anys, cal tenir molt en compte un altre factor que hi intervé decisivament. Es tracta del creixent rebuig de la religió del Pare per part d'un nombre cada vegada més gran de dones. No se'l pot reduir, segons que ens sembla, a un afer simplement «religiós» (en el sentit, per exemple, que l'entenia l'antic liberalisme, «l'Església a la sagristia»), sinó que realment és una qüestió polític-religiosa perquè abasta el conjunt de les relacions de tota mena que, aquí i ara, en el si de la nostra cultura, permeten els sempre *in fieri* processos d'identificació d'homes i dones. Dient-ho d'una manera molt més a l'engròs: Allò que les dones rebutgen avui, d'una manera semblant a com el proletariat o els intel·lectuals ho van fer en uns altres temps, no és tant el religiós, sinó més aviat les articulacions històriques d'aquest en el si d'una cultura que, en la seva llarga història, ha tingut com a criteri decisiu de la quasi totalitat de



les seves configuracions religioses, polítiques i socials la consigna aristotèlica (típicament monoteïsta) *d'un sol principi absolut, un sol príncep i un sol logos* (*Metafísica*, llibre XII). D'aquesta manera, religiosament i políticament, hom condemnava sense apel·lació la dona a una situació de marginació i d'invisibilitat, que, molt sovint en el passat i, afortunadament, d'una manera cada vegada més restringida en el present, ha provocat que les mateixes dones acceptessin la seva situació com «la cosa més natural del món», com un destí immodificable marcat prèviament pels déus, com un estat de coses ontològicament establert i regulat.

Creiem que és molt evident la situació de desafiliació, d'indiferència i de desconfiança que, en el moment present, a Catalunya, segurament molt més que a la resta de l'Europa occidental, experimenta la «religió oficial» en pràcticament tots els sectors de la societat de començaments del segle XXI. A la nostra manera d'entendre, però, una qüestió completament diferent i, a més, d'una enorme importància pràctica és escatir si «el religiós» es troba en la mateixa situació d'irrellevància i precarietat que és tan visible en les seves articulacions històrico-culturals dels nostres dies. O, expressant-ho d'una altra manera, és possible i acceptable equiparar la crisi «del religiós» amb la crisi de les religions històriques? Mantenim l'opinió que és a l'entorn d'aquesta complicada problemàtica, que alguns a casa nostra consideraran teòrica i sense incidència en la vida quotidiana dels individus, on caldria, com s'està fent, per exemple, a França per part d'alguns prestigiosos pensadors com, per exemple, Régis Debray, Luc Ferry i Marcel Gauchet, centrar la discussió. Mentre es redueixi la problemàtica, tal com es va fer en el segle XIX i començaments del XX (a l'Estat Espanyol encara es manté majoritàriament aquesta tònica), a concretar quines han de ser les cotes i els límits de poder de la religió i de la política en la societat, no es plantejarà la qüestió fonamental i tot plegat, d'acord sovintejadament amb les perspectives i les expectatives electorals del govern de torn, es reduirà a establir unes regles de joc de caràcter jurídic, certament necessàries, però totalment insuficients per a plantejar correctament les complexes i, malgrat tots els esforços, insuprimibles relacions del religiós i del polític.

I aquí, creiem, és on el judici crític resulta més difícil i arriscat d'emetre i, per damunt de tot, de preveure'n els desenvolupaments futurs, especialment si ens prenem seriosament la fallida de les previsions de la «crítica clàssica» de la religió (que, pròpiament, era la crítica del religiós) que, en els seus moments inicials en el segle XIX i a casa nostra, fins als seixanta-setanta del segle passat, semblaven tan incontrovertibles, raonables i ben fonamentades. Des del nos-

tre punt de vista, en tota aquesta problemàtica que, segurament, s'aguditzarà encara més en els pròxims anys, la qüestió més delicada i susceptible d'engendrar situacions personals i col·lectives de la màxima perillositat i, fins i tot, violència és la provinent d'alguns equivalents funcionals del religiós, els quals amb molta freqüència no són sinó expressions del retorn d'aquell *reprimat* que hom creia definitivament *suprimit*. I ací tornem a topar de nou amb la problemàtica a l'entorn del religioso-polític, la qual, segons que ens sembla, a la pràctica, mai no podrà ser solucionada definitivament, encara que teòricament sigui prou clara i discernible. Sempre caldrà trobar solucions provisionals, mai enterament satisfactòries, contínuament necessitades de contextualització. De tota manera és prou evident que, per les dues bandes, clericals i anticlericals, amb els seus dogmatismes, tan semblants i tan profundament ancorats en els seus respectius prejudicis i interessos, tan sovint, inconfessables, proposaran suposicions «solucions totals» que no són, que mai no podran ser, tant per la dreta com per l'esquerra, sinó unes deshumanitzadores i perverses praxis totalitàries, amb uns efectes devastadors per als individus i les col·lectivitats. D'una manera o altra, en un moment o altre, el «desencantament» religiós sempre és polític, i a la inversa. En la història de la humanitat de tots els temps, hi ha milers d'exemples que confirmen a bastament això que d'una manera sens dubte massa sumària acabem d'exposar.

Per acabar voldríem tan sols advertir que, avui com sempre, la situació de la religió (en aquest cas, sobretot, encara que no exclusivament, del cristianisme del nostre país) no és –mai no ho podrà arribar a ser– l'exacta traducció del religiós. Mantenim l'opinió que, per a bé i per a mal, l'ésser humà, mentre es mantingui el seu estatus d'ésser sotmès inevitablement a les imprevisibilitats de la contingència, continuarà sempre essent un *possible* «animal religiós», és a dir, un ésser el veritable desig del qual mai no podrà ser saciat per cap mena de realització mundana. Segons el nostre parer, el religiós és un universal –podríem dir amb una certa exageració, un «universal per defecte»– perquè també ho és el caràcter mancat, deficitari, anhelant dels homes i les dones d'avui i de sempre.

## Bibliografia

- Agamben, G., *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, València, Pre-Textos, 2008.
- Assmann, J., *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten und Europa*, Múnic-Viena, Carl Hanser, 2000.
- Assmann, J., *Violence et monothéisme*, Montrouge, Bayard, 2009.
- Duch, L., *Cristianisme i secularització*, Barcelona, Claret, 2004.
- Duch, L., *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder, 2007.
- Ferrara, A. (ed.), *Religione e politica nella società post-secolare*, Roma, Meltemi, 2009.
- Filoramo, G., *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Torí, Einaudi, 2009.
- Freud, S., *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo* [1939], Madrid, Alianza, 2006.
- Gauchet, M., *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* [1985], Madrid, Trotta, 2005.
- Gauchet, M., *La religión en la democracia* [1998], Barcelona, El Cobre, 2003.
- Hardt, M. – Negri, A., *Imperio*, Barcelona-Buenos Aires-Mèxic, Paidós, 2002.
- Lilla, M., *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*, Nova York, Alfred A. Knopf, 2007.
- Lübbe, H., *Religion nach der Aufklärung*, Graz-Viena-Colònia, Styria, 1986.
- Marramao, G., *Poder y secularización*, Barcelona, Península, 1989.
- Marramao, G., *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona-Buenos Aires-Mèxic-Paidós, 1998.
- Mate, R. – Zamora, J. A. (ed.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la Construcción de Occidente*, Barcelona, Anthropos, 2006.
- Meier, H., *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- Peterson, E., «El monoteísmo como problema político», a Id., *Tratados teológicos*, Madrid, Cristiandad, 1966, pp. 27-62, 259-282.
- Rivera, A., *El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*, Córdoba, Almuzara, 2007.
- Scattola, M., *Teologia politica*, Bolonya, Il Mulino, 2007.
- Taubes, J., *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2007.
- Taylor, C., *A Secular Age*, Cambridge (Ma.)-Londres, The Bellknapp Press of Harvard University Press, 2007.
- Valadier, P., *Détresse du politique, force du religieux*, París, Seuil, 2007.

ARS BREVIS 2009

EL RELIGIOSO-POLÍTIC AVUI A CATALUNYA

Vieillard-Baron, J.-L., *La religion de la cité*, París, Presses Universitaires de France, 2001.

Voegelin, E., *La nueva ciencia de la política. Una introducción* [1952], Buenos Aires, Katz, 2006.

Lluís Duch  
Universitat Autònoma de Barcelona  
Professor emèrit de la Facultat de Ciències de la Comunicació

[Article aprovat per a la seva publicació el gener de 2010]

## CHOQUE DE CIVILIZACIONES Y DIÁLOGO INTRARRELIGIOSO

JOAN MARTÍNEZ PORCELL

Universitat Ramon Llull

**RESUM:** L'autor ens presenta un magnífic treball sobre els principis bàsics de l'ordre filosòfic comuns al cristianisme, l'islam i el judaisme. L'absoluta precedència del Creador o la producció radical de l'ésser com a do són, entre moltes d'altres, algunes de les novetats filosòfiques que incorpora el creacionisme a la filosofia natural. L'espai comú entre les religions monoteistes obre la reflexió sobre les relacions entre Déu i l'home i, de forma especial, les relacions entre la raó i la fe. L'autor presenta els elements que contribuïren a la formació de la falsafa islàmica, i selecciona uns textos d'interès pel que fa als moments històricament més rellevants de la convivència entre cristianisme i islam.

**PARAULES CLAU:** Cristianisme, islam, Iqbal, diàleg.

### Clash of Civilizations and Intrareligious Dialogue

**ABSTRACT:** The author presents a great essay about the basic philosophic principles which are common to Christianity, Islam and Judaism. The absolute precedence of the Creator, the radical production of the being as a gift are, among many others, some of the philosophic novelties incorporated by the creationism to natural philosophy. The common space among the monotheistic religions opens up deep thought about the relations between God and the human being and, especially, the relations between reason and faith. The author presents the elements which contributed to the formation of the Islamic *falsafa* and selects a number of interesting texts in connection with the most outstanding moments, from a historical point of view, of the coexistence of Christianity and Islam.

**KEY-WORDS:** Christianity, Islam, Iqbal, dialogue.

## 1. Cristianismo e Islam: ¿Diálogo de sordos?

Es evidente la constatación de que en estos últimos años vivimos bajo el influjo del llamado «choque de civilizaciones». En casi todas las publicaciones –especializadas o no– está implícita la tesis que S. Huntington popularizó en su día.<sup>1</sup> Los diversos conflictos armados que tienen como marco real o aparente las diferencias culturales o religiosas han sido sometidos a debate desde posiciones laicistas que generalmente habían arrinconado las convicciones religiosas al mero ámbito de lo privado. Es un hecho sorprendente que en la Europa que proclama el progreso técnico-material como única referencia de identidad hayan resurgido con tanta fuerza los análisis ideológicos que parecían haberse dejado atrás como reliquias del pasado. Todo ello pone de relieve la importancia de profundizar en las verdaderas causas de los conflictos si queremos evitar sus evidentes consecuencias prácticas. Es ineludible apelar a la conciencia social del pensador, del historiador o del filósofo antes de aventurar tesis teóricas ya que hoy no existen tesis meramente teóricas.

Son muchos los análisis que pueden sugerirse desde posiciones abiertas a un verdadero diálogo, como también son muchos los niveles y formas del mismo. Existe el diálogo de la vida, aquel en el que cada persona se encuentra vivencialmente inserido por el mero hecho de la convivencia diaria con otras personas de diversa procedencia o cultura. Existe el diálogo de las obras, el que se construye con programas y actuaciones comunes que miran más allá de los objetivos particulares o privados de cada individuo. Existe el diálogo de las diversas experiencias religiosas, especialmente en países o lugares de composición multiétnica o plurireligiosa. Existe también el diálogo de los intercambios teológicos o filosóficos de quienes se esfuerzan en subrayar la importancia de la filosofía o del pensamiento teórico como mediación para la convivencia. Yo intentaré afirmar justamente esto último. Y no desde la posición del llamado diálogo inter-cultural, ya que este tipo de diálogo –válido sin duda– intenta el diálogo entre culturas o religiones desde la lejanía, desde la aparente objetividad que parece dar la neutralidad de quien no está comprometido en alguna de las posiciones.

---

<sup>1</sup> HUNTINGTON, S. *Le choc des civilisations*. París: Odile Jacob, 1997. (Traducción de *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, 1996.)

En este sentido, creo que recientemente ha habido intentos laudables en lo religioso pero desde ángulos no-religiosos. Es sorprendente cómo cautiva con velos de objetividad el diálogo **inter**-religioso desde posiciones laicistas, y cómo cae en el olvido el diálogo **intra**-religioso, o diálogo entre creyentes. No hace falta ser un perito en la materia para descubrir latente en este tipo de confrontaciones la convicción implícita de que la fe como asentimiento interno y religioso dificulta el análisis racional y objetivo de la cultura. Creo que también esta posición debe ser examinada y explicada suficientemente. Justamente propongo la mediación filosófica no como anulación del hecho religioso sino más bien como hecho intra-religioso, es decir, como parte del propio diálogo religioso.

No son menos ciertos los obstáculos al diálogo, muchos de ellos por factores meramente humanos. El conocimiento insuficiente de la propia fe o de las creencias de otras religiones, los distintos niveles de instrucción o las diferencias culturales, los factores sociopolíticos, la ausencia de apertura intelectual, las actitudes a la defensiva, el entender el diálogo como signo de propia debilidad, el espíritu de polémica, la intolerancia o la indiferencia religiosa son otros tantos peligros para conducir a buen puerto el verdadero diálogo interreligioso.

Por otro lado, es evidente que no me refiero a todas las religiones existentes sino que ceñiré mis análisis a las relaciones entre cristianismo y el islam, por razones obvias de espacio y de rigor metodológico. Emilio Platti ha clasificado en tres grupos la actual situación en las relaciones entre Occidente y el islam.<sup>2</sup> Existen musulmanes que quieren y desean entrar en lo que llamamos la modernidad, especialmente presentes y activos en Europa. Existe un segundo grupo formado por los cristianos que reflexionan sobre la «multiculturalidad», incluyendo el diálogo religioso en una forma más amplia de entender el diálogo intercultural, en el que, sorprendentemente, estaría ausente la fe como factor central de la religión. Algo así como un diálogo religioso sin religión. Por último existe un tercer grupo que estaría formado por la recepción de estas posiciones pluralistas dentro del mundo musulmán.

---

<sup>2</sup> PLATTI, Emilio. *Islam et Occident «Choc de théologies»?* Mélanges Mideo, n° 24, 2000.

Zebiri,<sup>3</sup> dependiendo de la mayor o menor proximidad ideológica entre estos tres grupos, califica a los autores de «liberales» (como Rahman, Ayoub, Arkoun, Charfi y Talbi) o de «tradicionalistas» (como Rida, Iqbal, Assad, Maudoudi y Qutb). Espero poder demostrar que, más allá de calificativos sobre personas, ninguna de estas posiciones podrá ser entendida en toda su complejidad sin aceptar que el trasfondo de la cuestión es especialmente teológico y que es necesario recabar un esfuerzo desde la teología y la filosofía ayudadas por las herramientas metodológicas propias de todo trabajo intelectual serio.

## 2. El reformismo de M. Iqbal y el carácter anticlásico del Corán

Muhammad Iqbal (1876-1938) es poeta nacional del Pakistán y miembro de la comisión que redactó la Constitución de este país. Jurista, filósofo y escritor es una de las personalidades más relevantes del reformismo islámico actual. En su obra *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* presenta un notable esfuerzo por relacionar el pensamiento islámico con la modernidad europea. Renovar los fundamentos racionales de la verdad religiosa no sólo lo hizo el Profeta en su crítica al politeísmo preislámico, sino que –piensa Iqbal– es el único camino para modernizar el islam. Leer a Iqbal es repasar los trazos fundamentales del pensamiento islamista y del espiritualismo que es condición de posibilidad de la verdadera cultura humanística. No es de extrañar que su posición nos recuerde a Whitehead o a Bergson y, en general, al espiritualismo francés de su tiempo.

Iqbal se acoge al *fuad* o *qalb*, es decir, al corazón y a la visión propia que tiene de la realidad. No se trata de sentimentalismo, sino de la mirada propia de aquel ser impaciente que es el hombre que no se conforma con las cosas sensoriales. El corazón es espíritu ascendente, impulso interior de vida, reverencia por la realidad como símbolo de Dios. Estamos ante la revelación del Infinito en la experiencia mística en la que el entendimiento lógico tiene poco que añadir. De ahí que Iqbal repita hasta la saciedad que «el espíritu del Corán es esencialmente anticlásico». Esto explicaría el fracaso histórico de todos los intentos de comprender el espíritu con-

<sup>3</sup> ZEBIRI, Kate. *Muslims and Christians Face to Face*. Oxford, 1997.



creto y fáctico del Corán a la luz de una filosofía teórica como la griega.

Iqbal cree que el pensamiento renovador del islam se encuentra ahora en un momento parecido al de la Reforma europea. Pienso que el espacio libre que en el pensamiento islámico deja la ausencia de naturaleza, tal como la pensaron los griegos, inclina sus propuestas o bien al fideísmo o bien al pragmatismo. Iqbal piensa que concebir la naturaleza como materialidad absoluta asociada al concepto newtoniano es inoperante, y prefiere entenderla como energía libre y creadora de Dios. Abu Hashim, de la escuela de Basora, y Abu Bakr Baquillani, de la de Bagdad, entienden que el método de la creación es atómico, de forma que consideran el pensamiento asharita como precursor de la concepción atómica moderna. Los *iawahir*, o átomos, antes de recibir la existencia están en estado latente en la energía creadora de Dios. Su existencia sólo significa que la energía divina los hace visibles. Esta interpretación que propone Iqbal es muy parecida a la occidental de Whitehead, quien también entiende la naturaleza como corriente creativa continua que el pensamiento divide en inmovilidades aisladas. Ibn Hazm coincide con Bergson y Rusell a la hora de afirmar que el acto de movimiento en cuanto vivido no admite divisibilidad.

La mirada intuitiva sobre el mundo que nos propone Iqbal es también criterio para denunciar el reduccionista mecanicismo europeo al tratar del fenómeno de la vida. La acción de los vivientes es un fenómeno muy distinto a una acción meramente material. De hecho, si podemos hablar de la naturaleza como organismo vivo es sólo gracias a superar la inmovilidad aristotélica y acercarnos a una visión creadora según la cual las fases de la creación vendrían constituidas desde dentro del propio ser. El universo no es una cosa, sino un acto finalístico. Lo que ocurre –dice Iqbal– es que la filosofía ve la realidad a distancia porque es teórica; en cambio, el acto creador religioso consigue descifrar mejor el mundo en la experiencia religiosa.

Iqbal encuentra en los fenómenos de conciencia la presencia de un acto que escapa a todo reduccionismo materialista. En la percepción de la autoconciencia, el yo se mueve de dentro a fuera. Al lado de un yo periférico relacionado con el espacio exterior, existe un yo profundo y único que sintetiza el espacio –tiempo en una unidad indisoluble que es el fundamento de la propia identidad. El acto que cada yo personal es va mas allá de la consideración del tiempo hasta el punto que nociones alcoránicas como la del destino, la eternidad

divina o la inmortalidad quedan sujetas a la mirada del corazón con la que Iqbal relee los principales hitos de la evolución histórica del islam. Como afirma Suhrawardi, la realidad es espíritu y el mundo, desde el movimiento mecánico de los átomos materiales hasta el movimiento libre del pensamiento, es autorrevelación de Dios. Precisamente el espíritu anticlásico del Corán, al superar la visión de una naturaleza puramente teórica tal como la presentaban los griegos, consiguió aportar el método inductivo que constituyó su aportación específica a la construcción de la modernidad europea.

Nazzam y Gazzali serían precursores del principio de la duda cartesiana. Abu Bakr Razi se adelanta a Stuart Mill en la crítica a la lógica aristotélica. Ibn Taymiyyah introduce el método experimental antes que Bacon copiara de las universidades musulmanas de España las leyes ópticas de Ibn Haitham. Y así Iqbal acumula ejemplos de presencia musulmana en el origen del método científico europeo, culpando al interés griego por la teoría del retraso de dos siglos que tardó el temperamento práctico del Corán en abrirse paso por Europa. Nasir Tusi y Al Biruni transformaron la magnitud griega del número en una pura relación acercándose a la moderna noción de función, y finalmente Khwarizmi pasa de la aritmética al álgebra. Así, todas las líneas de pensamiento islámico convergen en una concepción dinámica del universo, incluyendo la sociología, desde el momento en que Ibn Jaldun entiende las sociedades humanas como organismos, adelantándose así a Bergson.

En definitiva, el espíritu anticlásico del mundo moderno se debe a la rebelión del Islam contra el paradigma griego. Ahora bien, Iqbal afirma que el Islam se encuentra hoy igual que se encontró Europa en tiempos de la Reforma. Si tomamos la modernidad no como hecho histórico sino como actitud espiritual de emancipación del pensamiento natural de toda mirada religiosa, tenemos definido el problema. El encaje del pensamiento natural con el religioso será la llave que permita eliminar el fideísmo o el pragmatismo hacia los cuales se inclina pendularmente el Islam en su inmersión cultural europea.

Por esta referencia al «encaje» que la fe religiosa tuvo con respecto a la cosmovisión griega en Europa, es bueno recordar que la teología cristiana contó con unos principios operativos muy ricos que permitieron una gran articulación teórica. Por un lado, la criatura poseía una capacidad receptiva del don sobrenatural, y por otro, lo sobrenatural suponía la naturaleza, es decir, no subsis-

tía en sí misma, sino que necesitaba una naturaleza creada en la cual se sustentaba y actuaba. Una imagen usada a menudo por los Padres de la Iglesia para definir esta articulación de lo natural en lo religioso fue la del fuego que calienta el hierro o la del aceite que nada sobre el agua, que tanto le gustaba a Ramón Llull.<sup>4</sup>

Como el fuego calienta el hierro, de forma gradual e interna, así la fe hace surgir de la visión grecorromana toda una manera de entender el mundo de la que Europa aún vive en buena medida. La distinta manera de entender el mundo y la naturaleza no gira alrededor de una luz distinta, ya que tanto el cristianismo como el Islam lo hacen desde la Revelación religiosa recibida, sino en la distinta colocación o dislocación respecto al legado clásico. En la recepción de la naturaleza griega, el cristiano, a mi modo de entender, encajó mejor que el Islam el don natural pagano con la fe, no sólo –como afirma Iqbal– debido al carácter inductivo y concreto de la fe coránica, sino porque en la fe musulmana no hay lugar para un sentido meramente natural de la realidad. Profundizar en ello nos brinda una posibilidad inmejorable de fecundación intercultural.

310

Ya desde ahora conviene clarificar que las distintas relaciones que a lo largo de la historia de Occidente han tenido la teología y la filosofía no son mera cuestión histórica del pasado, sino que revelan actitudes que se dan hoy mismo sin demasiadas distinciones. Es evidente que la mediación racional en temas religiosos no tuvo el mismo trato cuando, en la Escolástica, la razón era «sierva» de la teología, que después de la Reforma, cuando se da su emancipación, y que mucho menos hoy, cuando en la posmodernidad parece haber perdido su liderazgo. Lo que ocurre es que estos momentos históricos explicitan relaciones paradigmáticas en las que se encuentran todavía hoy la fe y la razón.

---

<sup>4</sup> «També Isaïes digué: Si no creieu, no entendreu, i així resulta patent que tu, Fe, ets una disposició i una preparació per mitja de la qual jo [l'Enteniment] sóc disposat per Déu a les realitats superiors; i en aquells continguts que jo gràcies a tu suposo en creure, mitjançant els quals puc pujar, m'habituo de tu, i així tu ets en mi i jo en tu; i quan pujo entenent al grau en què tu et trobes, tu pugues creient a un grau més alt per sobre de mi; certament, com l'oli neda sobre l'aigua, així tu sempre romans per damunt meu. I la raó és que, per tal com no t'hi has d'esforçar per assumir tot allò que resta més a dalt, tens més vigoria [ascensional] que no tinc pas jo, que he d'esforçar-me quan hi ascendeixo, [a allò que resta més a dalt,] mitjançant el fet d'entendre-ho.» (Disputatio fidei et intellectus, MOG IV, P.I, fols. 2 i 3, pp.480-1)

### 3. El carácter teológico del desencuentro

El «choque» entre culturas tiene carácter teológico porque implica un nuevo encuentro entre el teocentrismo en el que se mueve el Islam y el antropocentrismo de las posiciones occidentales. De hecho hay quien afirma que este antagonismo teológico explica los catorce siglos de incompreensión irreductible que ha habido entre cristianismo e islam. Y no podemos negar unas diferencias fundamentales. En las relaciones con Dios, el cristianismo se inclina hacia la proximidad de Dios y su interacción con el hombre, mientras que el islam afirma la acción unilateral de Dios y la sumisión del hombre. De ahí que en el islam sea más importante el modo de vivir, la jurisprudencia sobre los propios actos, mientras que para los cristianos lo importante es lo sucedido en Cristo y su estudio por la teología. Estas diferencias no nos deberían extrañar, pero es cierto que a lo largo de la historia han recibido tratamientos muy diversos. Hubo tiempos en los que este acercamiento ético e imperativo de la fe del islam no sólo no fue impedimento al diálogo, sino que estuvo en el centro de una fecundación intercultural entre las grandes Religiones monoteístas.

Santo Tomas de Aquino, entre otros, se preguntó con seriedad por qué en la fe musulmana se acentúa la alteridad respecto de Dios, y descubre la necesidad de polemizar teóricamente sobre la autonomía del orden creado. No es ésta una cuestión teórica sin consecuencias, ya que no es posible un modernismo político si no va precedido de un modernismo teológico. Hoy el camino de la emancipación política y social de Occidente no parece ser el mismo que en el islam. Es fundamental averiguar el papel que en ambos planteamientos tiene la racionalidad; es decir, es necesario profundizar en las relaciones internas que la razón tiene respecto de la fe religiosa del cristiano y el musulmán. ¿Por qué se truncó en la historia del islam un «*fides quaerens intellectum*», una fe que busca comprender que encontramos en el inicio del renacer occidental? ¿Es ésta una cuestión de avatar histórico, o responde internamente a planteamientos irreductibles? ¿Podrán los actuales esfuerzos musulmanes de renovación religiosa asignar un papel propio a la razón que responda a su identidad religiosa propia?

Además de Muhammad Iqbal, hay reformadores islámicos, como M. Asad, que quieren escapar a toda modernidad occidental y para quienes la religión global de la omnipotencia divina ha de negar toda mediación creada. Maudoudi, Qutb, al-Tourabi piensan que en

el Corán no hay implicación humana, ni mediación histórica ni hermenéutica posible. Existen otros musulmanes «modernistas», como Talbi Mohamed,<sup>5</sup> Charfi Mohamed<sup>6</sup> o Bencheikh Soheib<sup>7</sup> que en algunos momentos parecen defender la mutazila y la filosofía de una forma parecida a la que tuvo lugar en Toledo en el siglo XIII.

J.M. Gaudeul<sup>8</sup> destaca el flaco favor de la literatura polémica que ha abundado en los últimos años tanto en terreno musulmán como en cristiano (Pfander, Al-Hindi, Zahra, Faraj, al-Saqqa, Izzat, Hanafi, Mustafa Mahmud y Abdurrahman Badawi). Ésta no parece ser la solución adecuada. Es necesario que el esfuerzo del reformismo se acerque al núcleo del problema. Negar toda consistencia y mediación a lo creado hace de Dios una alteridad pura, pero al mismo tiempo y contradictoriamente atribuye una especie de absolutismo a las cosas de nuestro mundo: la historia, la cultura, la lengua, el sistema jurídico. Si queremos escapar de la utilización política que algunos grupos extremistas puedan hacer de estas mediaciones, urge reencontrar el papel que la razón desempeña en el desarrollo de la fe religiosa islámica.

En campo cristiano, sería injusto no reconocer los avances que, después del Concilio Vaticano II, aportaron orientalistas de la talla de L. Gardet y C.Ch. Anawatti, entre otros. Todos ellos, superando el peligro apologético, encontraron en el método comparativo una herramienta adecuada de clarificación de conceptos.

#### 4. El acercamiento a las diferencias

Es cierto que hoy el método comparativo esta desacreditado por insuficiente, pero no es menos cierto que debemos a la teología comparada, entre otras cosas, el haber profundizado en el diálogo desde la diferencia, y –como quien se acerca a un manual y luego lo olvida– también nosotros podemos obtener de este método nociones suficientes que luego habrá que rectificar. Analicemos algunas de estas nociones.

<sup>5</sup> TALBI, Mohamed. *Plaidoyer pour un Islam moderne*. Tunis-París, 1998.

<sup>6</sup> CHARFI, Mohamed. *Islam et liberté. Le malentendu historique*. París, 1998.

<sup>7</sup> BENCHEIKH, Soheib. *Marianne et le Prophète. L'Islam dans la France laïque*. París, 1998.

<sup>8</sup> GAUDEUL, J.M. *Disputes? ou Rencontres? L'islam et le christianisme au fil des siècles*. Roma: PISAI, 1998.

Es diferente la noción de fe y de teología que hay entre el cristianismo y el islam. La fe, para un cristiano, es la adhesión a Dios mismo que se revela. También el islam se centra en la fe (*mu'min*), pero –al contrario que en teología cristiana– «*imán*» designa el hecho de creer, no el contenido de la creencia. Ciertamente que tal contenido vendrá expresado en el texto del Corán o en los *hadiths* del Profeta, pero lo más importante es el acto mismo de fe como asentimiento íntimo y exterior a lo Revelado. Así pues, hay diferencias importantes en la propia concepción de la fe. El Islam dará preferencia a la concepción de la fe desde su validez jurídica. Desde ahí vemos cuán simplista es la afirmación de que todos creemos igualmente. Es evidente que todos somos hijos de la fe de Abraham, pero no descubrir las diferencias sería fatal para un correcto entendimiento.

Hay que reconocer que también la escolástica cristiana se había planteado el mismo problema que hemos hecho resaltar: si la fe recae sobre lo enunciado en las palabras o sobre la misma realidad enunciada. Y no era banal esta pregunta, ya que no es banal preguntarse si las determinaciones temporales o el paso del tiempo afectan o no al propio acto de fe. ¿Creemos lo mismo nosotros que nuestros abuelos o nuestros primeros padres en la fe? En teología cristiana se contestó este debate afirmando que las proposiciones teológicas nos llevan a conocer algo de Dios, y, aunque su enunciado verbal sea relativo y pasajero, su contenido está unido a la realidad. De hecho, es hacia el misterio hacia donde camina la fe del cristiano. Pero esto no es así en un buen musulmán, ya que el acto de fe termina en las mismas proposiciones del Corán sin relación con una verdad objetiva trascendente. Aquí ya no podemos distinguir entre el plano de nuestra psicología humana contingente y el plano ontológico de la fe.

Así es como el método comparativo nos permite descubrir el núcleo de las diferencias teológicas. En este último caso nos ha servido para descubrir la ausencia de paralelismo entre el acto de fe del cristiano y el del musulmán. Por un lado, en el islam no hay misterio sobrenatural estricto como existe en el caso de la fe cristiana. Por otro, en el islam la fe como asentimiento íntimo es un acto personal, pero no una luz que sea capaz de dar origen a una ciencia o conocimiento de Dios, como pretende el cristiano. Una consecuencia histórica de esta diferencia fue que el esfuerzo de los filósofos musulmanes no pudo quedar conformado o configurado según la fe musulmana, que por otro lado compartían. De ahí que Miguel Cruz

Hernández afirme que propiamente no existe filosofía islámica, sino «una filosofía de inspiración esencialmente platónica-aristotélica, de expresión árabe y de influencia musulmana».

Si es diferente la noción de fe en ambos planteamientos, será también distinto el papel que se asigna a la teología. En el cristianismo, la sabiduría natural, la razón teológica y la mística están subordinadas una a la otra y actúan armónicamente. Históricamente, el teólogo cristiano usaba de la filosofía para sus propias finalidades. Este uso determinado y específico de la filosofía dio origen a la filosofía cristiana que se constituyó como un producto típico de esta ordenación. Pero eso no se consiguió o no se consiguió suficientemente en el islam en el que el *kalam* o teología islámica tiene sólo una función apologética, no iluminativa o sapiencial. De hecho el objeto material, es decir, el contenido que se piensa, puede ser el mismo, pero no lo es la intención, ya que en un caso se persigue la sabiduría del misterio y en el otro la auto-defensa de la fe del creyente. Aquí encontramos históricamente una de las diferencias que afectan a la noción misma del método racional aplicado a la teología.

El método comparativo, al descubrir las diferencias o contradicciones en los propios planteamientos teóricos, ayuda a superar la tentación de un fácil concordismo que, más que ayudar, entorpece el verdadero diálogo. Una de estas tentaciones sería establecer un perfecto concordismo entre los caminos de conocimiento teológico en el islam y los llamamos «lugares teológicos» de la tradición católica. No existe paralelismo entre la Biblia y el Corán. Si lo afirmásemos, perderíamos las diferencias entre la noción cristiana de inspiración de la Escritura o los dictados de la revelación coránica. Tampoco hay paralelismo entre la tradición apostólica cristiana y la lectura de los *hadiths*, por una serie ininterrumpida de testimonios. Si lo afirmásemos, perderíamos la posibilidad de profundizar en esta disciplina típicamente islámica –la de las seis codificaciones canónicas– que no tiene paralelo en la teología cristiana. Lo mismo podemos afirmar del aparente paralelismo entre la *Ijhma* y los Concilios. Si pensásemos que la *Ijhma* es algo así como el *vox populi* islámico, perderíamos la posibilidad de descubrir que es un concepto más cercano a la noción de *consensus* elaborada por la Reforma protestante que al espíritu conciliar católico. No es en cuanto representante de Dios, sino del pueblo, que algunos musulmanes participan de la inerrancia prometida por el Profeta a la comunidad.

Es diferente también el papel que el cristianismo y el islam conceden a la razón, y por lo tanto también serán diferentes las relaciones que hay entre teología y filosofía en las dos religiones. En teología cristiana existe lo que llamamos «inteligencia de los misterios» (*fides quaerens intellectum*). El teólogo se sirve de la razón para intentar una cierta penetración o averiguación de los contenidos revelados. En el islam, el *aql* es el conjunto de conocimientos racionales necesarios por sí mismos, y el *nazar* (razonamiento) es poner en acción tales principios. Justamente la diferente relación que existe entre *aql* y *nazar*, según los mutazilitas y los asharistas, nos lleva a una cuestión que es reincidente siempre que se dan momentos de Renovación, como los que hoy se dan en el islam. Por influencia de la *falsafa*, la teología islámica conoció los términos universales de las cosas que se expresaron en silogismos apodícticos de los que durante mucho tiempo desconfiaron los teólogos musulmanes. ¿Por qué deberían fiarse de la sabiduría estable de lo universal, si lo universal sólo expresa lo general en extensión? No es inútil que el método comparativo haya acentuado esta cuestión, ya que este recelo hacia los términos universales explica históricamente el conservadurismo de la teología islámica. Nunca se abandono del todo el modo semita de avanzar de singular a singular (según el método dialéctico), persiguiendo descubrir el estatuto legal de las cosas y no su noción universal. Hasta el reformismo del shaykh Abduh, la lógica fue ciencia instrumental en los estudios universitarios islámicos. El conservadurismo teológico repite tesis yuxtapuestas sin renovación posible de problemática ni de método. Y tal como intentó Abduh, es éste conservadurismo el que conviene renovar.

Tampoco encontramos en el islam la subordinación típica que tuvo en la escolástica occidental la filosofía respecto de la teología. La *falsafa* islámica no se comportaba respecto del *kalam* como la filosofía cristiana lo hizo respecto de la teología. En el islam nos encontramos más bien ante dos líneas de pensamiento divergente, que, cada una en su nivel, son autosuficientes. Ésta parece ser la moraleja del *Filósofo autodidacta* de Ibn Tufail. La emancipación de la razón que la escolástica preparó antes de la modernidad al confiar en el papel propio de la razón no tuvo un paralelo semejante, o de semejante envergadura, en tierra islámica. La *falsafa* no es la filosofía del islam, y los filósofos musulmanes no consiguieron que la razón estuviera conformada interiormente por la fe. Fue desde el exterior que se le presentaron los dogmas, de modo que más que un esfuerzo de comprensión de la fe, hay que hablar de conciliación con la fe.



El método comparativo, una vez más, ayuda a clarificar que lo propio de la escolástica cristiana –la armonía de las tres sabidurías, la sobrenaturalidad del objeto de la teología, ofrecido a una razón iluminada por la fe, y la autonomía del método racional, del que se sirve la filosofía y al que, además, se le reconoce dominio propio– no tiene correspondencia en el islam. Es evidente por lo dicho hasta ahora que el balance del método comparativo es muy bueno, aunque tiene deficiencias. Por un lado, y a pesar de que el aumento de traducciones de obras del *kalam* y la *falsafa* sea fruto del deseo de iluminar la propia aportación histórica del islam, lo cierto es que el *kalam* y la *falsafa* han sido sólo objeto de estudio para un público minoritario. Aunque lo mismo podría decirse del estudio de la teología cristiana en muchas de las universidades occidentales.

### 5. El tercer interlocutor: la razón crítica y el laicismo

Entre Toledo, –sin idealizaciones– y nosotros, existió la Reforma, que –en Occidente– cambió el papel asignado a la filosofía respecto de la teología, y que hoy plantea un interlocutor común y nuevo a las dos tradiciones religiosas: la modernidad y el laicismo. Ahora el islam tiene la oportunidad de hacer su propia Renovación religiosa, pero no encuentra los interlocutores en la misma situación en que los dejó a la muerte de Averroes. ¿Podrá el *kalam* constituir una filosofía autónoma consonante con los temas coránicos de la trascendencia y unicidad de Dios, la creación, el más allá? ¿Podrá acceder a un fenómeno semejante al que en Occidente se llamó «metafísica del éxodo», es decir, a un saber racional de lo que se cree?

No es por su historicidad únicamente que deben estudiarse las tesis del pasado, sino por su intrínseco valor de verdad. En este sentido, es clave la noción de verdad especulativa, aunque las exigencias del pensamiento actual sean notablemente diferentes. Los trabajos de filosofía, de crítica textual o de historia nos ponen ante la necesidad de evaluar los criterios metodológicos de base de toda labor teológica. Es posible que el método comparativo pueda servir en el islam para encontrar en la comparación sostenida con las nociones análogas de la fe cristiana unas diferencias que claramente conocidas aquí y allí conduzcan al *kalam* a tomar conciencia del objeto apologetico, del método racional y de los problemas metodológicos propios.

Pero vayamos al tercer interlocutor. La Reforma cambió sustancialmente las relaciones entre filosofía y teología y nuestra posición teórica ante Dios y el mundo. Y eso tanto en el islam como en el cristianismo. Sería ingenuo pensar hoy que la crítica racional es sólo una herramienta metodológica en manos del creyente. Es más, no toda crítica de la razón admite el hecho religioso desde su significado específico. Hay autores, como Mohammed Arkoun,<sup>9</sup> que denuncian que la razón se encuentre «trascendentalizada» en teología tanto islámica como cristiana o judía. Sencillamente cualquier propuesta que reivindique una razón eterna en armonía preestablecida con una enseñanza revelada será contraria al uso plenamente objetivo de la racionalidad.

Es cierto que, según la razón clásica islámica, tal como la explica la *Risala* de Chafi'i, cada nombre coránico (*ism*) confiere a la cosa su realidad intrínseca (*haqiqa*) según la ciencia divina, su existencia (*hawn*) en la creación, y su estatuto legal (*hukm*) en la existencia histórica. Así pues, tenemos aquí una intrínseca relación entre lengua, verdad y derecho tan exigente que posiblemente no pasaría el examen de la razón crítica actual. La convicción del estatuto privilegiado de la lengua árabe y el carácter inimitable del Corán es una convicción islámica de gran fuerza, pero no conviene olvidar que reservar a la lengua árabe este espacio dominante no es cuestión meramente lingüística, sino que conlleva la reserva de un estatuto ontológico, condición indispensable para poder transferir a toda ley religiosa la validez del discurso coránico.

En este momento es cuando descubrimos un momento de importancia capital en el análisis racional del islam. Justamente el paso de esta convicción religiosa a la razón crítica requiere de la *ijthihad* o esfuerzo permanente. Pero para ejercer la *ijthihad* conviene no olvidar que el paso de cada postulado seguro (*aql*) a las calificaciones legales por parte de los ulemas introduce innumerables variables, que deben someterse a crítica racional; así como la interpretación de los textos, las operaciones unidas a creencias científicas y los postulados organizadores de todo un sistema cultural forman el espacio que debe someterse a crítica. Este lugar interno lingüístico irreductible a cualquier otro entre Verdad trascendente revelada por Dios (*al-Haqq*), las verdades-derechos (*huquq*) y sus

<sup>9</sup> ARKOUN, Mohammed. *Pour une critique de la raison islamique*. París, Maisonneuve et Larose, 1984.

enunciados en lengua árabe, que propone la razón clásica islámica, es útil para reforzar las convicciones del pueblo sencillo, pero también puede generar prejuicios colectivos activos, ya que su fuerza racional no ha sido suficientemente validada.

La razón clásica islámica no pasa tampoco el examen de la relación entre verdad e historia a los ojos de la razón crítica. La historicidad de la condición humana es una realidad que hay que tener en cuenta también en el discurso religioso, para diferenciar la dimensión mítica de la dimensión histórica de los hechos revelados. Y esto no tiene por qué poner en peligro la credibilidad religiosa de un texto sagrado. Si un Libro sagrado se convierte en un canon intangible, ontológicamente válido en todos sus aspectos, la relación entre verdad e Historia se vuelve única e indestriable. El Corán se convierte entonces en un «descendimiento» de la Palabra de Dios sobre la historia de los hombres, como manifestación de un tiempo escatológico en el que todas las conductas del tiempo de aquí (*ad-dunya*) toman su verdadero sentido desde el tiempo final (*al-akhira*).

318

La razón islámica clásica muestra el deseo de controlar esta historicidad, deduciendo todas las circunstancias del juicio de Dios. Primero hay que guiarse por el texto del Corán; en ausencia de texto formal coránico, hay que guiarse por la *Sunna*; en ausencia de cualquier texto, habrá que dejarse guiar por las enseñanzas del conjunto de los Ancianos; si no hay ningún texto, primero hay que guiarse por la analogía (*qiyas*) fundada sobre el Libro; luego, por la fundada en las enseñanzas de los Ancianos, y sólo si la analogía nos conduce a posiciones divergentes, puede acudirse a la *ijtihad* o reflexión personal. Así pues, según explica Chafi'i, la homologación de la autoridad de la *Sunna* por la del Corán no parece comportar al creyente ningún problema lingüístico, histórico o teológico. Establecer la analogía entre un caso de base (*aql*) y uno derivado, permite la aplicación de una misma calificación legal (*hukm*) a los dos casos. Toda situación nueva encuentra una vieja raíz en el espacio ontológico que delimita los textos legales. Precisamente la petición de la razón crítica es que muchas instancias ontológicas, teológicas, metodológicas, semánticas o históricas no son tenidas en cuenta.

El mismo proceso que hasta ahora hemos seguido en las relaciones entre lengua y verdad o entre verdad e historia, puede establecerse también entre historia y crítica. La Biografía del Profeta (*Sira*),

construye una figura ideal destinada a animar religiosamente la imaginación colectiva, pero no es una biografía de un hombre. Nada que afirmar de una lectura religiosa del texto, siempre y cuando se acepte que las anécdotas atemporales o las situaciones paradigmáticas que allí se relatan se lean teniendo en cuenta que sirven para dar base a una autoridad trascendente, en nombre de la cual se expresa la razón ortodoxa, pero no como si de tratara de una biografía en el sentido moderno de la palabra. De hecho, en estos textos toda la historia del islam queda delimitada entre un antes sin sentido (*jahiliyya*) y un después, donde todo toma sentido a partir del Profeta. Una vez más, el espacio biográfico se vuelve espacio teológico.

Así pues, la razón crítica pone en evidencia la estructura cognitiva que mantiene el creyente, gracias a la práctica normativa de la lengua, del derecho y de la historia. Ante esta estructura, es lógico que fracasara la razón griega, con todos sus principios, métodos y lenguajes formales, ya que no tuvo en cuenta la penetración íntima y directa de la verdad, tal como viene expresada por el Corán y por la experiencia vivida por el Profeta.

## 6. La mediación filosófica del debate religioso

319

Hasta aquí el análisis de la razón crítica sobre las operaciones de trascendentalización que parecen pesar sobre los creyentes. Las conclusiones son fáciles de deducir. La *Sunna* trascendentalizada extendió su método a la totalidad de la historia humana, implicando la historia del islam en un proceso de conservadurismo posterior. Al-Achari, en su obra titulada «Opiniones de aquellos que profesan el islam y divergencias de los que practican la oración ritual», nos habla del espacio mental islámico, caracterizado por unas proposiciones que funcionan según la axiomática de la razón clásica aquí expuesta. Transgredir una sola de estas opiniones es ya salirse de la esfera de los *islamiyin* o adeptos al islam. El discurso religioso, que debía ser pluriunívoco, pasó al literalismo o conceptualismo unívocos. La polémica, la autodefensa o respuesta, la reproducción exacta del pensamiento del maestro, la sumisión a la ideología dominante, fueron elementos que rápidamente surgieron ante la ausencia de investigación histórica, sociológica y lingüística, sumiendo el islam en una larga etapa de anquilosamiento intelectual. Y es que, cuando los argumentos se convierten en pruebas, la razón ortodoxa pierde la posibilidad de asegurar verdaderamente la propia identidad con los procedimientos que usa la razón histórica y culturalmente definida.

La razón crítica, como método aplicado, nos aporta un balance positivo, ya que nos ha permitido separar la superioridad sociológica de la epistemológica y es muy útil para explicar las consecuencias políticas y sociales de la ausencia de crítica objetiva. Justamente el islam político actual se siente legitimado por la función legitimante de esta razón islámica clásica. Las relaciones profanas sublimadas se convierten entonces en causa de tensiones ideológicas y de guerras, en el interior de sectores diferenciados ideológicamente, aunque compartan un mismo espacio sociopolítico, o entre sociedades separadas por innegables ritmos de evolución histórica.

Pero al igual que en el método comparativo, también en la razón crítica encontramos deficiencias. En el cambio de tradición a modernidad en Occidente hay aún asignaturas pendientes. Que el sentido de lo Absoluto haya impregnado la conciencia islámica; que una figura histórica –sea Moisés, Jesús o Mohammed– pueda constituirse como Figura tras histórica de la autoridad; que la razón normativa se fundamente en un asentimiento incondicionado al don revelado, o que las relaciones contingentes sean vividas como elementos escatológicos y puedan volverse formas de estructura mítica, no es algo que pueda generalizarse. También pueden ser manifestaciones de una sana teología, que no sólo no manipule lo impensable, sino que no rehúya el análisis histórico, ni el lingüístico, ni el funcionamiento semiótico. Por contra, también esta teología demandará a la razón crítica ampliar su capacidad racional y vencer prejuicios que nieguen un espacio propio al acto de fe razonable y libre, y a su expresión plenamente humana en la religión.

Deslindar mito e historia, fe y conocimiento experiencial, representación imaginaria o hecho verdaderamente real, es una tarea teológica que –en el caso del islam– debe tener en cuenta la distancia que va de la escolástica al Reformismo actual. Para muchos seguidores de la razón crítica agnóstica, es indiferente que la teología siga la vía elitista del conjunto de doctores –como el caso sunnita–, o que invoque el consenso de autoridad –como los chiiitas–, o que siga un magisterio –como los católicos–, o la tradición talmúdica –como los judíos–, no porque estas diferencias no le parezcan importantes, sino porque piensa que la teología siempre intenta poner la condición humana bajo la autoridad absoluta de poderes incontrolables. De este modo, lo que se ve negada es la misma razón del creyente y el lugar específico del juicio religioso sobre la cuestión religiosa.

Es indudable que las religiones deben profundizar en los análisis antropológicos, filosóficos, lingüísticos, etc. Pero toda crítica epistemológica de estos análisis y de sus procedimientos debe superar el convencimiento poco racional según el cual el universo mental del creyente necesariamente se vuelve opaco y resistente a la razón en el mismo momento de creer. La posición del laicismo exagerado no puede olvidar que en Occidente, la Reforma y las distintas reformas posteriores dieron a la teología la posibilidad de encontrar la armonía entre la fe y la razón. Por otro lado, igualar todas las razones teológicas al mismo tiempo puede anular el valor explicativo de unos hechos importantes a la hora de interpretar el esfuerzo reciente del reformismo islámico, como la dificultad de acceso a las herramientas y a los métodos racionales occidentales, por motivos meramente sociales o económicos.

Mi propuesta vuelve al principio: la conveniencia de la mediación filosófica como hecho **intra**-religioso. Esta mediación en el interior del trabajo teológico ha encontrado ventajas indiscutibles en el método comparativo y también en las recientes propuestas de la razón crítica. Pero actualmente debe vencer una doble dificultad: el desnivel cultural existente en la evolución de las teologías cristiana y musulmana, y el desdén por lo específico del acto de fe del creyente por parte de la ética y epistemología del conocimiento.

Joan Martínez Porcell  
Universitat Ramon Llull  
Facultat de Filosofia de Catalunya  
Grup Filosofia i Cultura  
jmartinez@filosofia.url.edu

[Article aprovat per a la seva publicació el gener de 2010]

## FUTBOL, DESCONSTRUCTIVISME I RELIGIÓ

JORDI OSÚA

Universitat Autònoma de Barcelona

**RESUM:** Jordi Osúa analitza diversos aspectes del món futbolístic que presenten una morfologia similar a la d'alguns fenòmens religiosos. Mites, accions rituals, símbols, experiències emocionals, codis ètics i vivències comunitàries configuren un univers que envolta la pràctica del futbol i alhora la transcendeix. Aquesta presència descontextualitzada d'elements propis de l'àmbit religiós permet plantejar la hipòtesi de si l'esport serveix de marc per a una desconstrucció de la religió, procés característic de les societats secularitzades.

**PARAULES CLAU:** Futbol, desconstrucció, religió.

### Football, Deconstructivism, and Religion

**ABSTRACT:** Jordi Osúa analyzes several aspects of the football world which have a similar morphology to some religious phenomena. Myths, ritual actions, symbols, emotional experiences, ethical codes and communal experiences set a world that surrounds practice of football and, at the same time, transcends it. This out of context presence of elements that belong to religious area allows the hypothesis of whether sports provides a backdrop for a deconstruction of religion, a characteristic process in secularized societies.

**KEY-WORDS:** Football, deconstructivism, religion.

### Introducció

En el període de la modernitat tardana en què vivim, anomenat per alguns postmodernitat, el sistema cultural de les nostres societats està influït pel procés històric i social denominat per Max Weber "desencantament del món" i per Friedrich Nietzsche "crepuscle dels déus". Ambdós autors observen que aquest desencantament de les imatges del món suposa la culminació d'un procés de desmitologització o d'autonomització de les creences i sentiments col·lectius en relació amb l'esfera del "sagrat". Aquest procés de pèrdua gradual de rellevància sociocultural del fenomen religiós comporta una certa privatització, en el sentit d'una restricció de la presència i les funcions dels continguts religiosos en la societat i la cultura.

Tanmateix, la pèrdua de protagonisme de la religió a la societat occidental contrasta amb l'aparició d'elements propis de l'àmbit religiós en altres institucions culturals. Alguns autors, seguint el camí invers al dels mestres de la sospita, intenten desemmascarar aquestes formes del sagrat presents en la realitat profana.<sup>1</sup> Contràriament a les veus que anunciaven que el "desencantament del món" era un fenomen definitiu i irreversible, ara mateix es detecten "nous llocs històrics i sociològics", on cal tornar a definir la religió, és a dir, on s'estableixen noves i, fins i tot, perilloses relacions entre la religió i la realitat.<sup>2</sup>

El futbol, una de les activitats que atrau un major nombre de públic a la nostra societat, és un dels àmbits de la cultura on es manifesten conductes religioses. George Magnane animava els estudiosos de l'esport a descobrir o crear nous significats per interpretar aquesta manifestació cultural. L'objectiu d'aquest treball és col·laborar en aquesta tasca albirant el possible significat religiós del futbol. Per això, presentaré breument la relació entre futbol i religió i em centraré en l'anàlisi dels elements mífics, rituals, emocionals, ètics i socials de la religió presents en el futbol. A continuació exposaré les anàlisis de la relació entre aquests dos fenòmens proposades pels sociòlegs de la religió, per acabar presentant una nova interpretació a partir del concepte "desconstrucció", del filòsof Jacques Derrida.

## 1. Futbol i religió

Un dels fets més sorprenents del segle passat, especialment durant els seus dos primers terços, ha estat la manca d'anàlisi i preocupació dels intel·lectuals d'un fenomen cultural i social tan rellevant com el futbol. Alguns autors, com l'escriptor uruguaià Eduardo Galeano, han volgut veure en aquesta actitud un paral·lelisme amb l'estudi del fenomen religiós.<sup>3</sup> Aquesta despreo-

<sup>1</sup> Mircea Eliade considera que el rastreig de les formes del sagrat en la nostra societat i cultura és una de les tasques fonamentals de l'estudi de la religió del temps present. Cf. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 147-155. I Josep Otón expressa la necessitat de realitzar una relectura religiosa de la cultura actual, suposadament laica. Josep Otón, "Interioridad y cultura" a DDAA, *La interioridad: un paradigma emergente*, Madrid, PPC, 2004, p. 146-147.

<sup>2</sup> Lluís Duch, *Antropología de la religió*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997, p. 13.

<sup>3</sup> "En què s'assembla el futbol a Déu? En la devoció que li tenen molts creients i en la desconfiança que li tenen molts intel·lectuals". Eduardo Galeano, *El fútbol a sol y a sombra*, Madrid, Siglo XXI de España, 1995, p. 36.



cupació cultural tenia el seu origen en la consideració del futbol, especialment dels pensadors d'esquerres, com un instrument polític al servei de la manipulació de les consciències i en la definició de la seva funció primària com quelcom que, més que expressar-les, desvia l'atenció de les qüestions essencials.<sup>4</sup>

Actualment la situació ha canviat força i en ple segle XXI podem afirmar que l'esport, i especialment el futbol, s'ha convertit en un fenomen omnipresent que forma part de la nostra quotidianitat i esdevé una element cabdal de la nostra cultura: les escoles, els mitjans de comunicació, els estadis, les associacions, el llenguatge, el vestit, les tertúlies, les adhesions, les emocions, les conductes, el paisatge urbà o l'estil de vida.<sup>5</sup> Aquesta centralitat ha dut alguns autors a considerar l'esport com una institució amb una importància religiosa o quasi religiosa, en el sentit que s'ha transformat en una de les principals fonts d'identificació, significat i gratificació a les seves vides.<sup>6</sup>

Per això, actualment s'estudia la seva dimensió antropològica, social, política, econòmica, educativa o religiosa, no només des de les ciències de l'esport, sinó que des d'altres disciplines com les ciències de la comunicació o fins i tot les ciències de la religió s'analitzen les implicacions que aquest fenomen esportiu té per a la comprensió de les societats modernes. Antropòlegs com Cristian Bromberger o Marc Augé<sup>7</sup> han estudiat el futbol com un ritual característic de les societats modernes i democràtiques, subjecte a interpretacions i estils diferenciats, però convertit, això sí, en una religió en tant que relliga.<sup>8</sup> L'escriptor i periodista Manuel Vázquez Montalbán considera que cada vegada tindran més importància els

<sup>4</sup> Pablo Alabarces, Roberto Di Giano, Julio Frydenberg (comp.), *Deporte y Sociedad*, Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1998, p. 9.

<sup>5</sup> Javier Olivera, "El segle XX i l'esport: balanç i perspectives", *Apunts: Educació Física i Esports*, núm. 59 (2000), p. 4.

<sup>6</sup> Javier Lapresa, a la seva tesi doctoral sobre l'esport com a substitut laic de la religió, considera que, a la societat moderna, la religió no pot assegurar el manteniment de la consciència comuna i la cohesió passa a dependre d'altres factors, particularment, de l'activació de formes d'inculcació sistemàtica i intencional de representacions col·lectives, com ara l'esport. Javier Lapresa, *El deporte, ¿sustituto laico de la religión en la sociedad posmoderna española?*, Logroño, Universidad de la Rioja, 2000, p. 2 (tesi doctoral inèdita).

<sup>7</sup> Cristian Bromberger, "El fútbol como visión del mundo y como ritual", a Maria Àngels Roque (ed.), *Nueva Antropología de las sociedades mediterráneas*, Barcelona, Icaria, 2000. Marc Augé, "¿Un deporte o un ritual?", a Santiago Seguro (ed.), *Fútbol y pasiones políticas*, Barcelona, Temas de Debate, 1999.

estudis sobre el futbol com a fenomen social, com el mecanisme més operant de participació de masses, a mode de religió pagana dedicada a l'exaltació dels déus de la derrota i la victòria.<sup>9</sup>

## 2. Elements religiosos presents en el futbol

La consideració del futbol com a religió per part d'alguns antropòlegs, sociòlegs i historiadors de l'esport i de la religió es fonamenta en la presència d'elements i funcions pròpies de la religió al si d'aquest esport. L'experiència religiosa és personal i invisible, ja que esdevé a l'interior del subjecte religiós. Tanmateix, aquesta relació amb el transcendent necessita de mediacions que la facin visible per produir-se i posteriorment expressar-se.

Josep Otón utilitza el terme "concrecions culturals" per referir-se a les manifestacions externes de l'experiència religiosa i les ordena en quatre grans grups: un sistema conceptual (mites, creences, doctrina), un sistema estètic (símbols, rituals, gestos i cerimònies, espais i temps sagrats on es realitzen), un sistema ètic (normes que regulen el comportament social i valors utòpics) i un sistema social (comunitat, institució, delimitació social).<sup>10</sup>

Per tant, el fenomen religiós es caracteritzarà per la transmissió conceptual de la vivència religiosa a través de creences i mites, el culte religiós com expressió d'una tradició religiosa, el sentiment o l'emoció religiosa viscuda en el marc d'aquest culte, les conseqüències ètiques que se'n deriven, i la configuració d'una comunitat i unes institucions en el marc de les quals es produeixi, desenvolupi i reguli l'experiència religiosa.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> "És possible que Occident estigui a l'avantguarda d'una religió i no ho sàpiga". Marc Augé, Op. cit, p. 66,

<sup>9</sup> Manuel Vázquez Montalbán, en el pròleg del llibre de Javier Durán, *El vandalismo en el fútbol. Una reflexión sobre la violencia en la sociedad moderna*, Madrid, Gymnos, 1996, p. 13.

<sup>10</sup> Cf. Josep Otón, *Debir, el santuario interior. La experiencia mística y su formulación religiosa*, Santander, Sal Terrae, 2002, p. 122-128.

<sup>11</sup> Juan Martín Velasco engloba aquestes dimensions del fenomen religiós sota el títol "expressions de l'actitud religiosa", conformades per diferents nivells: el racional (mites, mitologia, dogmes i teologia), l'acció (culte, festa, temps i espai sagrats, ritual, ètica), el sentimental i emotiu (vivència religiosa i la seva manifestació estètica) i el comunitari (historicitat de la religió, organització social, relació comunitària, símbols i mites comuns a un grup humà). Cf. Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1993, p. 153-171.

## 2.1 El mite en el futbol

Una de les funcions del mite és explicar el sentit de l'existència humana. Alguns autors consideren una final de futbol com una representació del drama del món, una imatge actual i viva del combat etern entre el bé i el mal. Cada partit de futbol és, en la seva naturalesa profunda, la representació d'un drama còsmic i una repetició ritual del combat sagrat dels orígens.<sup>12</sup>

A més d'aquesta dimensió còsmica, el futbol també expressa metafòricament el devenir de l'home, reproduint en miniatura el "gran teatre del món". Aquesta representació dramàtica de la vida quotidiana ha captivat psicòlegs socials com Goffman, per a qui aquest esport simbolitza el terreny de joc de la vida, on l'individu lluita diàriament, ataca o es replega, fracassa o venç.<sup>13</sup> Josep Pla ho expressa de la manera següent: "*el futbol és irracional, caòtic, incompreensible, desordenat, capritxós, injust, dolorós, trist, absurd..., exactament com la natura i la vida. La natura, la vida humana, és igualment caòtica, irracional, desordenada, injusta, sagnant, capritxosa, delirant, incompreensible, cruel i trista*".<sup>14</sup>

326

François Brune ha descrit amb nitidesa aquesta relació entre el futbol i la vida. Durant el partit de futbol ens submergim en un món paral·lel, semblant al nostre però més simple, amb un únic objectiu: marcar el gol, centrar l'atenció. L'espectacle futbolístic ens relata de forma accelerada la condició humana, amb les seves grandeses i les seves decadències, els fracassos i els èxits, els "girs" (del partit, de la vida), on un s'ho juga tot, les relaxacions culpables o les oportunitats inesperades, les injustícies (els errors de l'àrbitre) i, per sobre de tot, la terrible llei, salvatge i planetària, que converteix l'alegria d'uns en la desesperació d'altres.<sup>15</sup>

El futbol personifica una imatge del món d'avui que és a la vegada coherent i contradictòria. Celebra el mèrit individual i col·lectiu sota la forma d'una competició que pretén recompensar els

<sup>12</sup> A. da Silva Costa, "Football, spectacle de competition. Alliance du merveilleux et du dramatique", *Recherches sociologiques XX*, núm. 1 (1989), p. 34s.

<sup>13</sup> Citat a Francisco Javaloy, "El comportamiento colectivo en el deporte", *Anuario de Psicología*, núm. 40 (1989), p. 33

<sup>14</sup> Citat per Josep Muñoz, *El espíritu del éxtasis*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 125.

<sup>15</sup> François Brune, "Un resumen de la condición humana", a Santiago Seguro (ed.), *Op. cit.*, p. 21.

millors, però que subratlla també el paper de l'atzar i la trampa –no sempre és suficient el mèrit per superar els altres- per a la consecució de l'èxit, que, al seu torn, són la seva antítesi. En unes societats on tot el món és empès a assolir la glòria, individual i a la vegada col·lectiva, el fracàs i la dissort només són psicològicament acceptables si es poden justificar per l'acció d'un tercer element, ja sigui la injustícia, el destí o el victimisme.

Els actors que representen aquest “drama vital” són els herois futbolístics.<sup>16</sup> Manuel Vázquez Montalbán considera que els esports s'han convertit en fenòmens de masses perquè hi ha hagut divinitats prodigioses capaces de convertir-se en mites contemporanis que, a diferència dels mites clàssics, han estat éssers comprovables, dels quals ens arriba la seva aura, però també la seva fotografia.<sup>17</sup>

Un exemple el trobem en la figura de Kubala, jugador del F.C. Barcelona, a qui la historiografia oficial del club blaugrana ha volgut mostrar com a gladiador d'una Catalunya sotmesa als cops i als insults dels seus enemics i amb la missió del seu alliberament mitjançant els partits de futbol. Una crònica periodística de l'època ens mostra la importància mítica de Kubala en l'estat d'ànim de la població catalana, comparable, segons les cròniques de l'època, a quelcom tan important com el menjar.<sup>18</sup>

Un aspecte particular de la dimensió mítica del futbol és la narració de les gestes esportives. Aquests relats sovint esdevenen mífics perquè no s'ajusten completament a la realitat o perquè s'utilitzen per enaltir un futbolista, un equip o una nació. Una d'aquestes narracions és el mite de la “fúria espanyola” forjat durant els Jocs Olímpics celebrats a Anvers al 1920, encara que, més aviat, caldria parlar de la “fúria basca” o la “fúria de l' Athletic”. De fet, va ser la

<sup>16</sup> En opinió de Rudolf Otto, no tan sols de déus sinó també d'homes, parlen els relats mífics, reflectint les inquietuds dels homes lligats a la seva condició mortal i contribuint a formar una religió humana. Rudolf Otto, *Lo santo*, Madrid, Alianza, 1994, p. 9-13.

<sup>17</sup> Manuel Vázquez Montalbán, *Fútbol. Una religión en busca de un Dios*, Barcelona, Debate, 2005, p. 15-16.

<sup>18</sup> “Quan es va detectar la seva malaltia, hi va haver una angoixa general, només comparable a la que va provocar la pujada del preu del pa. Quan es va curar, semblava que s'hagués produït un augment de sou general”. Jimmy Burns, *Barça, la passió d'un poble*, Barcelona, Anagrama/Empúries, 1999, p. 204-206.

que demostrà el jugador José María Belausteguigoitia “Belauste”<sup>19</sup> i configurà aquest “estil espanyol” que posteriorment, als anys 40 i 50, va utilitzar propagandísticament la Falange com a “encarnació dels valors hispànics masculins: virilitat, impetuositat i fúria”.<sup>20</sup>

## 2.2 L'estètica religiosa i la generació d'estats emocionals en el futbol

Un dels àmbits on podem apreciar una major similitud entre el futbol i la religió és en l'aspecte estètic. Per això, alguns antropòlegs i sociòlegs de l'esport han utilitzat les paraules “cerimònia”<sup>21</sup> i “ritual”<sup>22</sup>, pròpies de l'àmbit religiós, per analitzar i descriure algunes de les seves manifestacions. Al món futbolístic s'estableixen i es realitzen contínuament multitud de rituals, tant abans, com durant i, fins i tot, després de les competicions.

Entenc el ritual, seguint Martine Segalen, com un conjunt d'actes formalitzats, expressius, portadors d'una dimensió simbòlica. Cadascun d'aquests actes o trets que conformen el ritual es podrien considerar un acció ritual o ritus. El ritual es caracteritza per una configuració espaciotemporal específica, pel recurs a una sèrie d'objectes, per uns sistemes de comportament i de llenguatges específics, i per uns signes emblemàtics, el sentit codificat dels quals constitueix un dels béns comuns d'un grup.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Aquest jugador demanà a crits la pilota al seu company quan es disposava a fer un llançament de córner amb aquestes paraules: “*Sabino, a mi el pelotón, que los arro- llo*”, i a continuació va marcar de cap el gol de l'empat davant Suècia, i va fer caure diversos defensors suecs.

<sup>20</sup> Javier Díaz, “Los nacionalistas van al fútbol. Deporte, ideología y periodismo en los años 20 y 30”, *Zer*, núm. 9 (2000), p. 370.

<sup>21</sup> “*L'espectacle esportiu contemporani constitueix, per si mateix, una veritable cerimònia, rica en símbols, amb els seus llocs, els seus moments, els seus personatges consagrats, el seu públic*”. Jean Maisonneuve, *Ritos religiosos y civiles*, Barcelona, Herder, p. 90-91.

<sup>22</sup> Com molt bé observava l'antropòleg italià Vincenzo Padiglione, moltes de les característiques dels rituals definides des de l'antropologia es poden observar en el futbol: “*La fàcil localització dels espais sagrats i prohibits; l'aïllament dels protagonistes; la gestió cerimonial dels preparatius, de les esperes, de les pauses; l'orquestració mai modesta dels inicis; la successió estandarditzada de les fases; la provocació conscient de moments liminars amb les mirades concentrades i les emocions transparents; l'apoteosi de les cloendes*”. Vincenzo Padiglione, “Antropologia de l'esport”, *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, núm. 7 (1994), p. 91.

<sup>23</sup> Martine Segalen, *Ritos y rituales contemporáneos*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 30.

A continuació analitzaré, en primer lloc, alguns dels rituals que es realitzen en futbol, posteriorment veurem el significat d'alguns dels símbols que apareixen en aquests rituals i acabarem amb la descripció de l'experiència emocional que es produeix com a conseqüència de tot aquest sistema estètic.

### 2.1.1 Els rituals en el futbol

És característic dels ritus que se celebren en espais consagrats. L'estadi és el "temple" on tenen lloc els ritus més importants que genera el futbol, de tal manera que es converteix en un objecte de veritable devoció. L'actitud que tenen els seguidors, sobretot els més fidels, és similar a la que té qualsevol creient envers els seus llocs sagrats. És aquesta força social sacralitzant la que fa, segons Umberto Eco, intocables els estadis de futbol.<sup>24</sup>

Segons Huizinga, la demarcació d'un lloc sagrat és el distintiu primer de tota acció sagrada. Per a aquest autor, l'estadi, la taula de joc, el cercle màgic, el temple, l'escena o la pantalla són tots ells, per la forma i la funció, camps o llocs de joc, és a dir, terreny consagrat, domini sant, cercat, separat, on regeixen determinades regles.<sup>25</sup> Aquesta funció de separació podria convertir els terrenys de joc esportiu en les noves sagreres de la societat moderna, límit territorial que antigament envoltava les esglésies i delimitava l'espai on es podien realitzar activitats comercials, socials i lúdiques sense perill perquè hi havia un compromís de pau.

Els estadis de futbol són considerats per alguns autors com les grans catedrals del món contemporani i, per tant, llocs de devoció i pelegrinatge per als fidels i per als aficionats en general. Les visites "turístiques" als estadis tenen un component de presa de contacte amb els espais utilitzats pels actors del ritual futbolístic i investits d'un caràcter sagrat. Per als aficionats, té un valor especial perquè se'ls permet visitar, tocar, sentir, espais que només són a l'abast dels jugadors, tècnics, directius i treballadors. Per un dia, podran entrar a la llotja, als vestidors, a la capella, a la sala de

<sup>24</sup> "Hi ha quelcom que cap moviment estudiantil, cap revolta urbana, cap protesta global o el que sigui podrien fer mai, malgrat que ho consideressin essencial: envair un camp esportiu en diumenge". Peter Pericles, *Umberto Eco y el fútbol*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 25.

<sup>25</sup> "Per a aquest fi s'ha creat un món de temporada. El seu efecte retorna, no s'acaba amb la fi del joc, sinó que la seva esplendor il·lumina el món de tots els dies i proporciona al grup que ha celebrat la festa seguretat, ordre i benestar, fins que torni de nou la temporada dels jocs sagrats". Johan Huizinga, *Homo Ludens*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 23.

premsa, al túnel –pel qual s'accedeix a la zona del terreny de joc–, les banquetes dels jugadors, etc., i palpar la sacralitat.

Aquesta actitud religiosa envers els estadis s'observa especialment en la seva utilització funerària. Molts seguidors del Liverpool F.C. deixen escrit que, en morir, s'escampin les seves cendres al mític estadi d'Anfield. El novel·lista i seguidor de l'Arsenal, Nick Hornby, expressà el seu desig de “reposar” sobre la gespa de l'estadi de Highbury o, si més no, que escampessin les seves cendres a la graderia situada a la banda est de l'estadi.<sup>26</sup> Aprofitant aquest “sentiment religiós”, el R.C.D. Espanyol reservà, al nou estadi de Cornellà-El Prat, un espai per col·locar urnes amb les cendres dels socis del club. Un acte que recorda molt l'antiga pràctica religiosa catòlica –i d'altres de similars en altres cultures– d'enterrar els morts prop de les esglésies, o fins i tot dins mateix dels temples per ser més a prop de la sacralitat, en contacte directe.

L'activitat ritual, per diferenciar-se de la resta d'accions, s'ha de realitzar també en un temps específic. Com l'espai, el temps no és, per a l'home religiós, homogeni ni continu. Hi ha els intervals de temps sagrat, el temps de les festes, en la seva majoria festes periòdiques que es repeteixen cíclicament (normalment cada any). L'organització del calendari esportiu per temporades respon perfectament a les característiques del temps sagrat.<sup>27</sup>

Com afirma Bromberger respecte del futbol, les competicions es programen d'acord amb un calendari d'esdeveniments regular i cíclic, que assoleix el seu cim en certes etapes de l'any futbolístic - a la primavera, quan es juguen les finals de copa i els partits que decideixen el campionat.<sup>28</sup> Les competicions esportives nacionals es juguen cada any, altres encontres de tipus internacional es desenvolupen cada dos o cada quatre anys (Campionats Continentals, Campionats Mundials, Jocs Olímpics). Però sempre respectant les mateixes dates i el mateix cicle (anual, biennal, quadriennal); seguint el mite de l'etern retorn, esdevenen un acte ritual.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Nick Hornby, *Fiebre en las gradas*, Barcelona, Ediciones B, 1995, p. 116.

<sup>27</sup> Johan Huizinga, Op. cit, p. 28-29.

<sup>28</sup> Cristian Bromberger, Op. cit, p. 269.

<sup>29</sup> Fins i tot, es podria establir un cert paral·lelisme entre el cicle litúrgic de l'Església catòlica i els diversos moments de la temporada futbolística, no tant en la seva coincidència sincrònica sinó en les seves funcions respecte dels actors rituals i del seu caràcter cíclic.

Un altre aspecte relacionat amb la sacralitat del temps és el descans ritual, durant el qual totes les ocupacions temporals se suspenden. És sobre aquest principi que es recolza la institució universal del repòs religiós. El fet que tradicionalment el futbol es jugui en diumenge constitueix un vincle que permet relacionar l'activitat esportiva i religiosa, ja que es realitza el dia dedicat al culte religiós i quan se suspenden les obligacions laborals. Aquesta situació ha portat de vegades a discussions amb les autoritats religioses i per aquest motiu, als inicis del futbol modern, es va donar la tarda del dissabte lliure als obrers perquè els partits no es juguessin en diumenge.

En aquest temps (el dia del partit) i espai (l'estadi) especials es desenvolupa el ritu central al voltant del qual giren totes les altres activitats rituals: els noranta minuts de joc estrictament controlats i carregats de tensió.<sup>30</sup> Dividits en dues parts separades per un breu interval, iniciats i finalitzats pel xiulet de l'àrbitre, durant aquests noranta minuts la resta del món deixa d'existir per als devots seguidors del seu equip. Ha arribat l'hora d'una concentració ininterrompuda, d'una tensió quasi insuportable i un gaudi sense contenció, de profunda depressió o frenètica eufòria.<sup>31</sup>

Durant el partit de futbol s'esdevé un moment central quan la pilota arriba fins al fons de la xarxa:

*“El punt àlgid, veritable consagració d'aquesta missa dominical i secular de multituds, és el 'gol': els fidels s'aixequen, animen, clamen, rugeixen... en una catarsi col·lectiva que finalitza en emocionat entusiasme quan s'ha aconseguit un triomf que suposa un trofeu, un campionat”.*<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Desmond Morris, *El deporte rey*, Barcelona, Argos Vergara, 1982, p. 71.

<sup>31</sup> *“Tot seguit el jutge del matx xiula l'inici del partit. Tot l'estadi es converteix en un gran plató i un ritm amb forma de teatralització comença a representar-s'hi, a projectar-se a la pantalla del televisor, i a escoltar-se a la ràdio. La vida quotidiana queda aparcada per un espai de temps i comencem a viure una història real que ens envolta i ens implica com a membres d'un espectacle molt particular”.* Jordi Salvador, *Futbol: metàfora d'una guerra freda*, Barcelona, Proa, 2005, p. 232.

<sup>32</sup> Cf. Jean Maisonneuve, Op. cit, p. 90. M<sup>a</sup> del Mar Galcerán expressa així la resonància religiosa d'aquest moment: *“Gooooool! Rere els vidres entelats dels bars i les cases, aglomeracions de cossos masculins drets saltant amb els braços en alt. Algú surt per una terrassa i es deixa caure de genolls, mirant al cel amb els braços ben alts, sacsejant-los com si d'alguna invocació a un Déu es tractés”.* M<sup>a</sup> del Mar Galcerán, *La sacralització del futbol*, *Revista Blanquerna*, núm. 15 (2006), p. 9.



Els rituals de pas, presents a totes les religions, no són aliens al món del futbol. La seva finalitat és permetre que l'individu passi d'una situació social a una altra. Les cerimònies d'iniciació són un dels rituals de pas més importants. La seva finalitat és introduir el neòfit a la vida religiosa. Aquest surt, per primer cop, del món purament profà on ha transcorregut la primera infància per entrar al cercle de les coses sagrades. La primera visita a l'estadi per veure jugar el propi equip és la cerimònia d'iniciació més important per a l'aficionat d'un equip de futbol.<sup>33</sup> Una altra pràctica relacionada amb la iniciació és la inscripció de nadons com a socis del club, gest que recorda els rituals religiosos d'incorporació dels infants a la comunitat de creients corresponent.

Dintre dels estadis no totes les zones tenen el mateix valor. Hi ha espais especialment "sagrats" perquè els aficionats que s'hi concentren són els més fervents seguidors de l'equip. Aquest és el cas de la grada anomenada *Kop* a l'estadi d'Anfield, que amb el pas dels anys ha adquirit l'ambient d'un temple mare, una sagrada meta, un lloc sacre on només poden entrar els autèntics iniciats.<sup>34</sup> Nick Hornby relata el seu ritu de pas particular dintre de l'estadi, consistent a canviar de localitat, concretament del recinte dels escolars al fons nord on hi ha els seguidors que més criden de l'Arsenal. Aquest ritual de pas es concretava en el moment de travessar l'accés al fons nord de l'estadi.<sup>35</sup>

La col·locació dels espectadors a l'estadi també segueix un ritual. Recordem que en moltes religions hi ha categories socials diferents reflectides en el lloc on se situen en el temple (al temple de Jerusalem hi havia l'atri dels sacerdots, el dels homes i el de les dones). Al recinte esportiu passa quelcom semblant. Per a Bromberger, la distribució dels espectadors al recinte de l'estadi recorda, en molts aspectes, la rígida disposició dels diferents grups socials que assisteixen a les cerimònies religioses més solemnes. Tres grans principis concurrents determinen com s'ocuparà l'espai: la jerarquia social i política, la jerarquia del mateix món del futbol i, finalment, la jerarquia basada en el fervor i la força de l'afició.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Jordi Salvador, Op. cit, p. 255.

<sup>34</sup> Desmond Morris, Op. cit, p. 226.

<sup>35</sup> Nick Hornby, Op. cit, p. 121.

<sup>36</sup> Cristian Bromberger, Op. cit, p. 269.

Una de les característiques dels rituals és l'expressivitat corporal i musical. En qualsevol acte religiós trobem gestos i posicions corporals acompanyats de càntics, música o sorolls diversos. L'escenari esportiu no és aliè a aquest tipus de manifestacions litúrgiques. Entre els gestos o accions rituals realitzades durant un partit de futbol trobem l'encesa de bengales que saluda l'equip quan entra al camp, seguint l'antiga tradició de llançar petards, fer fogates o fumejar per fer front als esperits malignes; onejar de banderes amb els colors de l'equip com si fossin portaestendards d'un exèrcit medieval; els moviments de les bufandes com a exhibició d'orgull tribal i suport a l'equip; o saltar i agitar els braços com a resposta espontània davant la consecució d'un gol.<sup>37</sup>

Les manifestacions sonores són habituals a les diferents tradicions religioses. Tal com ens recorda J. Hani, el "soroll sagrat", produït per instruments diversos, serveix per indicar la presència del sagrat. Però el soroll d'aquests instruments no es limita a indicar la presència del sagrat, sinó que el crea i per això exerceix un paper fonamental com a "exorcisme" contra les influències negatives.<sup>38</sup> A banda dels sorolls produïts per les botzines, trompetes, tambors i altres instruments musicals, destaquen les composicions del conjunt de seguidors a l'estadi picant de mans, especialment pel grau de sincronització que poden aconseguir els assistents.

Un altre grup de manifestacions sonores molt importants són els cants tribals. Aquests càntics de suport a l'equip no només tenen un component de celebració o ànim, sinó també una dimensió sacramental en invocar una "força sagrada" que s'espera que actuï per aconseguir un bon resultat.<sup>39</sup> Potser se'ns fa difícil relacionar aquests cants de l'afició amb la música litúrgica aparentment més impregnada de melodies que fomenten la serenitat i el recolliment. Cal recordar, però, que, en el seu origen, el cant gregorià no era com el coneixem actualment. Segons el medievalista George Duby, els cants corals dels monestirs benedictins eren virils, violents, brutals i entonats com si fos un cant de guerra, ja

<sup>37</sup> Aquesta expressió corporal s'ha formalitzat en alguns casos i ha donat lloc a la famosa "onada", on els espectadors s'aixequen un darrere l'altre, i que es va originar durant el Mundial de Futbol de Mèxic al 1996.

<sup>38</sup> Jean Hani, *El simbolismo del templo cristiano*, Barcelona, Sophia Perennis, 2000, p. 66.

<sup>39</sup> Jordi Salvador, *Op. cit.*, p. 228.

que els monjos se sentien guerrers, de la mateixa manera que els seus pares i germans que exercien l'ofici de cavallers.<sup>40</sup>

L'aspecte celebratiu i festiu formen part tant de l'àmbit del futbol com de la religió. Una de les pràctiques més habituals entre els jugadors en celebrar un títol és aixecar un company a sobre de les espatlles. Segons Van Gennep, aquesta pràctica forma part dels rituals de pas.<sup>41</sup> Aquest gest d'aixecar la gent apareix en alguns rituals religiosos, com la festa jueva anomenada *bar mitzvá*, celebrada a l'edat de tretze anys, on els adolescents, preparats per llegir la Torà, són transportats per sobre de la gent; i també en alguns rituals seculars com les curses de braus -reminiscència d'antigues religions de la Mediterrània que donaven culte als braus i/o els utilitzaven en els sacrificis- on el torero dóna la volta d'honor damunt les espatlles d'un company després d'haver fet una bona actuació.

Finalment, convé esmentar un costum molt antic arrelat a l'expressió natural religiosa de l'home com són les ofrenes de gratitud. Aquests objectes farien la mateixa funció religiosa que els anomenats exvots.<sup>42</sup> En el futbol podem considerar l'oferiment dels títols aconseguits als santuaris locals com a exvots.

### 2.1.2 Els símbols futbolístics

Alguns dels elements presents en els rituals futbolístics tenen un caràcter simbòlic. Tot seguit n'esmentaré els més significatius. En primer lloc, la pilota és l'objecte principal sense el qual no podria desenvolupar-se el ritual central del futbol –el partit- ni assolir-se el cim ritual –aconseguir el gol. La seva forma arrodonida suggereix que, en els seus orígens, el futbol va estar relacionat amb el culte al sol. A la “soule”<sup>43</sup> normanda s'establia una relació entre la pilota llançada a l'aire i el culte religiós que els celtes dedicaven a Febo. En aquesta cerimònia, la pilota era identificada amb l'esfera solar: al començament de cada joc, es llançava cap amunt en la fic-

<sup>40</sup> George Duby, *San Bernardo y el arte cisterciense*, Madrid, Taurus Humanidades, 1992, p. 38.

<sup>41</sup> Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986, p. 197.t

<sup>42</sup> Segons la definició de Fierro, l'exvot seria “un objecte material (imatge, inscripció commemorativa, etc.) que es lliura a un santuari com a testimoni permanent de gratitud per algun favor rebut”. Alfredo Fierro, *El hecho religioso*, Barcelona, Aula Abierta Salvat, 1984, p. 45.

<sup>43</sup> Paraula referida al futbol primitiu que procedeix del vocable celta *heule*, que vol dir sol.

ció simbòlica de fer-la entrar en contacte amb el sol i, en caure, disputar-la com un objecte sagrat.<sup>44</sup>

La pilota ha de ser introduïda dins la porteria per aconseguir un gol. Per la seva arrel etimològica i la seva forma geomètrica, la porteria ha d'estar relacionada amb una porta i, per tant, amb el simbolisme atorgat a aquest objecte per les diferents tradicions religioses. A les societats tradicionals traspasar una porta constitueix un acte greu i solemne que cal regular mitjançant els anomenats rituals d'acollida. Des d'aquesta perspectiva, es podrien considerar els jocs esportius com a formes rituals que utilitzen els equips per mitjà d'un objecte (pilota) per traspasar simbòlicament una porta prohibida.

Segons Hani, la sacralitat de la porta adquireix tot el seu valor quan es tracta del temple, i per això es col·locaven a l'entrada dels edificis sagrats "guardians del llindar" (estàtues d'arquers, de dracs, de lleons o esfinxs).<sup>45</sup> En el futbol, el porter es converteix en el guardià d'aquesta porta<sup>46</sup> i els defensors col·laboren amb ell perquè no sigui traspasada. Aquesta prohibició de pas té a veure amb el fet que la porta permet passar d'un món a l'altre. Un dels mots utilitzats per denominar el porter és "cancerber", paraula utilitzada en l'antiguitat clàssica per referir-se al gos de tres caps que guardava les portes de l'infern.

335

L'altre gran objecte simbòlic en el futbol són les representacions dels equips que s'enfronten al terreny de joc, és a dir, els colors i l'escut propis del club. Per copsar-ne el significat, cal entendre aquests elements com l'emblema que les religions totèmiques utilitzen per reconèixer el seu clan, en aquest cas, el grup de seguidors d'un equip. Alguns equips disposen d'animals totèmics per aconseguir aquesta finalitat, com el Benfica, club de la capital portuguesa, que els darrers anys ha desenvolupat un ritual consistent a fer volar una àliga –símbol del club– al voltant de l'estadi abans de començar els partits per tal d'animar els aficionats.

La funció principal de l'emblema consisteix a intensificar les emocions tribals. Com a representació visual singular, la seva pre-

<sup>44</sup> El bot neutral que es produeix per iniciar el joc quan l'àrbitre l'interromp per causes alienes al partit podria ser una reminiscència d'aquest antic culte.

<sup>45</sup> Jean Hani, Op. cit, p. 75.

<sup>46</sup> Tal com queda reflectit en la paraula anglesa *goal-keeper* (qui guarda el gol, és a dir, la porteria) utilitzada per referir-se al porter.

sència cridanera serveix per enfortir els sentiments de lleialtat envers el club.<sup>47</sup> El simple fet de veure'l onejant brodat a la bandera del club o brillar al marcador lluminós hauria d'accelerar el pols de qualsevol membre lleial de la tribu. En tant que símbol omnipresent, contribueix a mantenir encès el sentiment de pertinença al club i simultàniament actua com a amenaça i intimidació per als membres de les tribus rivals.<sup>48</sup> Aquests emblemes, omnipresents en tots els objectes utilitzats en els diversos rituals relacionats amb el propi equip, posen en comunió els assistents al partit de futbol entre si i amb el club que els representa.

La indumentària és un referent per als seguidors que acostumen a portar la samarreta amb l'escut i els colors de l'equip per donar-li suport. Podríem dir que actua com una màscara, en el sentit que integra el subjecte dins d'un conjunt i el subordina al grup d'afinitat que ha escollit.<sup>49</sup> Per a Jean Maisonneuve, aquesta funció simbòlica identitària pot suposar que determinada part o detall del vestit pugui arribar a adquirir un valor de fetitxe.<sup>50</sup>

Un darrer element amb un significat simbòlic són els objectes de record, que desenvoluparien funcions similars a les relíquies religioses. Aquests objectes estarien constituïts per aquelles peces que han format part d'un esdeveniment victoriós i, per tant, "recorden" i "mantenen" la sacralitat d'aquell moment. Els jugadors es queden amb la pilota quan han marcat molts gols o retallen la xarxa de la porteria després de guanyar un títol. Fins i tot la gespa pot ser objecte de veneració. Aquestes relíquies es troben custodiades als diferents museus que alguns clubs de futbol tenen.

### 2.1.3 L'experiència emocional en els encontres futbolístics

Josep Otón afirma que els símbols, els ritus i les cerimònies són tècniques de polarització de la consciència. Segons aquest autor,

<sup>47</sup> Actualment és habitual recórrer a la construcció de mosaics a l'inici dels partits més importants de la temporada on normalment es veuen els colors i el nom del club.

<sup>48</sup> Desmond Morris, Op. cit, p. 157.

<sup>49</sup> George Simmel, "Les sociétés secrètes", a *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, París, Gallimard, 1977. Citat per Michel Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria, 1990, p. 166. Maffesoli també reconeix la seva funció d'enfortir el vincle comunitari, ja que per poder-nos reconèixer com a membres d'un mateix grup es necessita el símbol. *Ibidem*, p. 73.

<sup>50</sup> Jean Maisonneuve, Op. cit, p. 91.

l'estat polaritzat és un estat atent, centrat de la psique humana, en què gaudeix d'una major receptivitat i sensibilitat respecte de les influències externes. Les celebracions massives, utilitzades des de l'antiguitat per les diverses civilitzacions i actualment presents en les competicions futbolístiques, uneixen l'espectador a una gran consciència col·lectiva i reacciona segons els paràmetres de la massa i no els propis, i genera sovint determinades expressions emocionals (eufòria, tristesa, solidaritat, agressivitat). Aquests estats polaritzats poden tenir un efecte catàrtic, que elimina les tensions acumulades, o renovar les energies del grup creant un ambient d'entusiasme on qualsevol fita és possible.<sup>51</sup>

L'anàlisi de Durkheim de l'"efervescència col·lectiva" generada en els rituals religiosos dels aborígens australians podria extrapolar-se, *mutatis mutandi*, a l'emoció i excitació generades durant un partit de futbol, si més no pel que fa a les seves manifestacions externes.<sup>52</sup> Així ho ha fet Ricardo Sánchez, el qual considera que l'esport espectacle serveix al propòsit de crear una consciència col·lectiva, provocada no per un projecte comú, sinó per l'emoció, pel "sentir en comú", per l'"estar junts" que provoca la unitat tribal.<sup>53</sup>

Aquest estat d'efervescència canvia les condicions de l'activitat psíquica. Les energies vitals són sobreexcitades; les passions, més vives; les sensacions, més fortes; fins i tot n'hi ha que només es produeixen en aquest moment. Aquesta col·lectivitat emocionada experimenta l'anomenat "sentiment oceànic" (Freud) o l'"ona multitudinària" que Magnane compara a les tumultuoses agitats del mar.<sup>54</sup>

En opinió d'Eric Dunning i Norbert Elias, l'excitació generada durant aquests encontres esportius constitueix la base experimen-

<sup>51</sup> Cf. Josep Otón, *Debir, el santuario interior. La experiencia mística y su formulación religiosa*, Op. cit, p.50-53.

<sup>52</sup> Segons aquest autor, per refermar uns sentiments que, abandonats a ells mateixos, s'afeblirien, n'hi ha prou posant en relacions ben estretes i actives aquells que els experimenten. Émile Durkheim, *Les formes elementals de la vida religiosa*, Barcelona, Edicions 62, 1987, p. 227-228.

<sup>53</sup> Ricardo Sánchez, "L'esport ritualitzat i la seva importància en la formació de la identitat", *Apunts: Educació Física i Esports*, núm. 26 (1991), p. 78.

<sup>54</sup> Citat per Jean-Marie Brohm, *Sociología política del deporte*, México, F.C.E, 1982, p. 258.

tal de la percepció generalitzada del futbol com a fenomen "sagrat". No sembla gaire agosarat suposar, continuen aquests autors, que l'"efervescència col·lectiva" generada en els esdeveniments esportius constitueixi la raó de fons per la qual, almenys a la Gran Bretanya, sigui comú parlar dels terrenys de joc de futbol com del camp "sagrat" o "santificat".<sup>55</sup>

En un món cada vegada més individualista i en una societat tecnològica i informatitzada, aquest tipus d'esdeveniments, que ens ofereixen la possibilitat de compartir un gaudi intens i espontani amb altres individus, constitueixen una de les poques oportunitats que l'home modern té d'experimentar emocions col·lectives, de participar "realment amb els altres".<sup>56</sup> Com ens recorda Lluís Duch, en un temps en el qual triomfa l'individualisme, no hi ha cap mena de dubte que els "fidels" es reuneixen en les immenses catedrals de ciment armat que són els estadis moderns, on renuncien a la individualitat de cadascú per vincular-se emocionalment per mitjà d'un crit de fervor religiós proferrint, amb passió i unànimement, tot un seguit d'"aclamacions litúrgiques".<sup>57</sup>

338

Per tal que la comunicació que s'estableix entre els assistents al partit de futbol pugui desembocar en una comunió, és a dir, en una fusió de tots els sentiments particulars en un sentiment comú, cal que els signes que els manifesten també es fonguin en una sola i única resultant. Així, els individus actuen alhora i prenen consciència de la seva unitat moral. És llançant un mateix crit d'ànim a l'equip, pronunciant una mateixa paraula, executant un mateix gest que afecti el mateix objecte, com es posen i se senten d'acord.<sup>58</sup>

La gent no va a veure futbol, va a viure el futbol. Com assenyalen García Ferrando, Lagardera i Puig, la característica de l'acte

<sup>54</sup> Citat per Jean-Marie Brohm, *Sociología política del deporte*, México, F.C.E, 1982, p. 258.

<sup>55</sup> Norbert Elias i Eric Dunning, *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 267.

<sup>56</sup> "Potser les masses, des d'una relativa espontaneïtat, s'hagin inventat una manera de participar i combregar que implica rituals similars i inclús més atractius que el de les religions o les formacions polítiques veritables". Manuel Vázquez Montalbán, Op. cit, 29.

<sup>57</sup> Lluís Duch i Joan Carles Mèlich, *Escenaris de la corporeïtat. Antropologia de la vida quotidiana 2.1*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003, p. 325.

<sup>58</sup> Émile Durkheim, Op. cit, p. 246.

esportiu exigeix d'immediat la implicació afectiva, no només dels mateixos contendents, sinó del conjunt d'espectadors o seguidors de l'esdeveniment esportiu.<sup>59</sup> Fins i tot els periodistes, en ocasions especials, es deixen envair per aquests estats emocionals. El locutor Antoni Bassas confessa que va plorar quan el F.C. Barcelona va guanyar la seva primera Copa d'Europa.<sup>60</sup>

Malgrat que l'actitud de l'espectador esportiu sigui físicament passiva, esdevé protagonista de situacions emocionals de gran rellevància. De fet, alguns autors com Edgar Morin, han demostrat com la immobilitat corporal de l'espectador augmenta les seves possibilitats de participació afectiva: ens convertim en sentimentals, sensibles, propensos al plor, quan som privats dels nostres mitjans d'acció. No es tracta d'una privació en el sentit pejoratiu de la paraula, és a dir, d'una disminució, sinó d'una projecció-identificació que pot, en darrer terme, adquirir el mateix valor enriquidor que una experiència viscuda.<sup>61</sup>

Aquesta participació emocional té un efecte catàrtic. No és estrany que un simple aficionat, submergit en les peripècies d'un partit - sense necessitat de cridar a l'àrbitre, increpar els jugadors de l'equip contrari o aixecar-se del seu seient-, es vegi alliberat al final del partit de moltes tensions, torni a casa assossegat, repregui al dia següent la tasca setmanal amb noves forces. Quiet en el seu seient, sense fer comentaris, ha participat a la competició, ha viscut l'emoció, ha pres part a través d'un acte d'introjcció de les virtuts del guanyador i d'una identificació amb els colors triomfants del club.<sup>62</sup>

Tanmateix, com han assenyalat Elias i Dunning, la base del seu efecte catàrtic resideix en la restauració del seu to mental normal mitjançant un brot transitori d'emoció agradable i no únicament en l'alliberament de la tensió. L'emoció i excitació amb què es pot viure el partit del cap de setmana contrasta amb la monotonia de la vida durant la resta dels dies laborables. El que l'espectador espe-

<sup>59</sup> Citat per F. Xavier Medina i Ricardo Sánchez, "Hacia una antropología del deporte en España", a Francesc X. Medina i Ricardo Sánchez (ed.), *Culturas en juego. Ensayos de antropología del deporte en España*, Barcelona, Icaria, 2003, p. 21

<sup>60</sup> Citat per Jordi Salvador, Op. cit, p. 182.

<sup>61</sup> Citat per George Magnane, *Sociología del deporte*, Barcelona, Edicions 62, 1966, p. 93.

<sup>62</sup> José M. Cagigal, *Deporte y agresión*, Madrid, Alianza Deporte, 1990, p. 114-115.



ra del futbol és l'oportunitat de sentir emocions, sensacions que en el "procés de civilització" s'han anat perdent a canvi de seguretat. Cal insistir en el fet que el que es busca és justament excitació, por, odi, violència, passió, compassió, gelosia, dolor, revenja, humiliació, angoixa, etc. Aquestes emocions pràcticament estan vetades a les nostres vides sedentàries, segures i passives o, com a mínim, s'han de controlar. Els forts sentiments evocats en un espai imaginari i la seva expressió oberta en companyia de moltes altres persones poden resultar joiosos i alliberadors en el si d'una societat on la gent està aïllada i té poques oportunitats per a l'expressió col·lectiva dels seus sentiments més vius.<sup>63</sup>

Mario Vargas Llosa, després de presenciar un partit al Camp Nou, va comprendre que la força del futbol es basa en aquesta vivència emocional:

*"Potser l'explicació d'aquest extraordinari fenomen contemporani, la passió pel futbol -un esport elevat a la categoria de religió laica, la més seguida de totes- és, de fet, menys complicada del que els sociòlegs i psicòlegs ens han fet suposar: el futbol potser es limita a oferir una cosa que la gent només pot obtenir de tant en tant: una oportunitat per esplaïar-se, per divertir-se, per excitar-se, per sentir certes emocions que la rutina diària ofereix molt rarament".<sup>64</sup>*

340

### 2.3 El sistema ètic

Javier Sánchez i Ricardo Sánchez consideren l'esport com un text en el qual l'individu pot aprendre la forma i el mode com comportar-se enfront diferents situacions en relació amb el model ecològic del grup social al qual pertany. Cada esport expressa diferents trets, però també els configura. Cada esport atrau individus de determinats grups no tan sols perquè així ho escullen, sinó perquè així els educa.<sup>65</sup> En el cas del futbol, Carmen Díez ens descriu com el dolor físic, és a dir, superar una sèrie de proves que comporten cert sofriment, és també quelcom compartit per nens i joves que practiquen aquest esport al País Basc: els nens, des dels vuit anys, juguen a l'aire lliure i hi ha dies d'hivern que poden ser molt durs. La superació personal és un missatge que els entrenadors i els pares transmeten constantment: "per ser un home, cal patir".<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Norbert Elias i Eric Dunning, Op. cit, p. 67-69.

<sup>64</sup> Citat per Jimmy Burns, Op. cit, p. 37.

<sup>65</sup> Jorge Sánchez i Ricardo Sánchez, "La construcción social de la emoción: una aproximación teórica", a José I. Barbero (ed.), *Ciencias sociales y deporte*, Pamplona, AEISAD, 1994, p. 9-17.

Cristian Bromberger considera que el sistema esportiu, des de les seves característiques estructurals modernes, permet la traducció i transmissió lúdica dels valors bàsics de les societats modernes: el concepte de progrés com a superació constant, el reconeixement del treball ordenat i sistemàtic com a clau per assolir l'èxit; l'afany competitiu unit al desenvolupament de competències; el desenvolupament de la igualtat, on qualsevol pot practicar però on la competició ha de ser entre iguals; la noció de justícia com a adaptació als propis estatuts, reglaments i lleis; i la recerca de la victòria i l'èxit. Uns valors que es mantenen en tensió entre si i que són la clau de les societats meritocràtiques cimentades en l'avaluació de les aptituds que estableixen sistemes estipulats de classificació.<sup>67</sup>

El "fair play" o "joc net" és un dels principis ètics reguladors del futbol modern i comporta una postura crítica envers les actituds contràries al reglament o a la norma, a més d'una conducta respectuosa envers els adversaris. En canvi, en altres cultures i èpoques històriques, la trampa ha estat considerada com un recurs més per a la competició.<sup>68</sup> L'origen de la vinculació d'aquests valors amb el futbol cal trobar-lo en les escoles d'educació d'elit angleses del segle XIX i en un dels seus directors, Thomas Arnold.<sup>69</sup>

Una de les conductes contràries al *fair play* més castigades, des d'un punt de vista social i esportiu, és la utilització de mètodes

<sup>66</sup> Carmen Díez, "Deporte, socialización y género", a Francesc X. Medina i Ricardo Sánchez (ed.), *Culturas en juego. Ensayos de antropología del deporte en España*, Barcelona, Icaria, 2003, p.174. Recordem que la paraula entrenament és la traducció d'*askesis*, expressió que utilitzaven els grecs per referir-se al règim d'exercicis a què se sotmetien els esportistes per mantenir-se en forma; els estoics la van adoptar per descriure la seva actitud filosòfica, i posteriorment el cristianisme reivindicà l'ascètica com un camí espiritual basat en l'esforç personal.

<sup>67</sup> Citat per Ricardo Sánchez, "El deporte, ¿nuevo instrumento de cohesión social", a Francesc X. Medina i Ricardo Sánchez (ed.), *Culturas en juego. Ensayos de antropología del deporte en España*, Barcelona, Icaria, 2003, p. 51.

<sup>68</sup> Johan Huizinga, Op. cit, p. 74-75.

<sup>69</sup> "Creia que l'equip dels jocs col·lectius era capaç de desenvolupar entre nosaltres algunes qualitats morals: lleialtat davant dels adversaris, respecte envers les regles. (...) Arnold afavorí la pràctica dels esports en els seus adolescents amb la finalitat d'imposar disciplina, domini de si mateix, respecte a l'adversari; en una paraula, tot allò que constitueix el famós fair play, o sigui, l'esportivitat". Citat per Luis Cazorla, *Deporte y Estado*, Barcelona, Labor, 1979, p. 118-119.

artificials per a la millora del rendiment, és a dir, el dopatge.<sup>70</sup> Tanmateix, s'ha de reconèixer que es tracta d'un fenomen que implica tota la societat (guariment de malalties, potència sexual, preparació d'exàmens, campanyes polítiques). Per tant, ens trobem davant d'un cert puritanisme que considera l'esport com un reduït de valors, un espai que ha de romandre amb una imatge exemplar, un mirall a imitar que no ha de contenir les màcules que trobem a la realitat social.

El control i la reducció de la violència és un altre dels objectius ètics del futbol. Elias i Dunning han mostrat com el procés de civilització que va transformar la societat anglesa durant el segle XIX també va afectar els entreteniments. Si comparem els jocs de pilota populars a finals de l'edat mitjana o fins i tot a principis de l'era moderna amb el futbol, advertim un augment de la sensibilitat respecte a la violència. Aquests jocs, concebuts com a esports, arribaren a assimilar un codi de regles que garantia l'equilibri entre l'assoliment possible d'una alta tensió en la lluita i una protecció raonable contra danys físics. Malgrat que als nostres ulls pugui semblar que el futbol és un esport molt violent, el grau de tolerància cap a les conductes violentes dels jugadors i els espectadors ha disminuït notablement amb els anys.<sup>71</sup> A més, no s'ha d'oblidar la funció de desviament de l'agressivitat social que l'espectacle futbolístic proporciona.

Entre els valors utòpics que es poden assolir per mitjà d'aquest esport, hi ha la possibilitat de promoció en l'escala social. A través del futbol, les persones procedents d'estrats socials modestos tenen una oportunitat d'assolir una notorietat inaccessible per altres camins. La manca de recursos econòmics s'intenta superar mitjançant el triomf en el futbol. Per a aquestes persones, el professionalisme suposa la promesa que, en cas de triomfar, veuran els seus somnis realitzats: conquerir una situació social més còmoda i vèncer definitivament la situació de pobresa de la qual es parteix. Joga-

<sup>70</sup> Una primera aportació en aquest àmbit d'estudi és la publicació de la tesi doctoral en Teologia Moral, Juan Costa, *"Doping": Análisis moral de una realidad*, Roma, Pontificia Universitas Sanctae Crucis Facultas Theologiae, 2007, que analitza el dopatge esportiu des del punt de vista de la moral cristiana incidint en la importància de les anomenades "estructures de pecat" que envolten l'esportista a l'hora de prendre la decisió de dopar-se, sense deixar de reconèixer la seva responsabilitat personal.

<sup>71</sup> Norbert Elias i Eric Dunning, Op. cit, p. 186.

dors com Romario o Maradona són dos exemples paradigmàtics d'aquest ascens social. El primer nasqué en un dels barris de favelles de Rio de Janeiro, i el segon, en un barri perifèric de barraques, Villa Fiorito, situat als afores de Buenos Aires.

#### 2.4 El sistema social

Una de les etimologies de la paraula religió està relacionada amb el verb llatí *religare* que significa "tornar a unir". Per a l'antropòleg C. Bromberger, la finalitat principal de les cerimònies esportives és assegurar la continuïtat de la consciència col·lectiva, reivindicar en el nostre nom i en el dels altres que pertanyem al mateix grup, reconèixer i recordar periòdicament la superioritat del grup sobre l'individu. No hi ha cap mena de dubte que el futbol és capaç de generar profundes passions, reconstruir identitats col·lectives i desvetllar profunds sentiments de pertinença. En aquest sentit, es pot afirmar que els encontres futbolístics esdevenen un lloc de reunió on es relliga la societat i es materialitza la *communitas*.<sup>72</sup>

L'espectacle esportiu de masses assumeix en la societat postmoderna la creació d'un tipus d'identitat que ja no estarà relacionada amb un futur o amb una finalitat, sinó amb el presentisme, una identitat fundada en la proximitat, el contacte i la solidaritat. Aleshores, el futbol es converteix en una religió en tant que relliga, uneix, gràcies a la proxèmia<sup>73</sup> que permet una xarxa de relacions. Aquestes xarxes facilitaran la constitució de microgrups a partir del sentiment de pertinença.

El futbol ha assumit el paper d'aglutinador social exercit en un altre temps per la religió. Les reunions freqüents de grans congregacions els diumenges al matí eren quelcom més que una pregària comunitària, representaven una afirmació de la identitat d'un grup i donaven als pietosos feligresos d'abans un sentit de pertinença.

<sup>72</sup> Amb aquesta expressió, l'antropòleg Victor Turner es refereix a una modalitat de relació social desestructurada i indiferenciada d'individus iguals que se sotmeten a l'autoritat dels ancians que controlen el ritual. Cf. Victor Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988, p. 103.

<sup>73</sup> Michel Maffesoli utilitza aquest terme per referir-se a les xarxes d'amistat que no tenen altre objectiu que reunir-se sense objecte ni projecte específics i que cada vegada quadriculen més la vida quotidiana dels grans conjunts. En aquestes xarxes d'amistat, el relligament es viu per si mateix, sense cap tipus de projeccions i de forma puntual. Michel Maffesoli, *Op. cit.*, p. 86.

Les antigues devocions locals són substituïdes pel seguiment de l'equip de futbol de la ciutat.<sup>74</sup> Per això, José M. Mardones es pregunta:

*“Què és el que estructura i cohesionava, amb un sentiment social, la gent de les ciutats, on no existeixen poblats, ni municipis, ni gairebé barris? Quin és avui la figura tutelar, el sant patró que es venera i festeja? Quina és l'ocasió per reunir-se, estar junts i participar d'un sentiment compartit? No ho és, sovint, l'equip de futbol?”<sup>75</sup>*

És evident que la funció fonamental d'aquest relligament social és la de relativitzar els aspectes conflictius de les relacions en el si d'un grup humà, creant, durant un espai de temps limitat, el miratge de la indistinció entre sexes, classes, generacions, barris, llocs d'origen, ètnies, etc., dels qui es confonen dins de l'esdeveniment futbolístic. Aquesta sensació d'unitat més enllà de la distinció s'anomena, com dèiem abans, *communitas*. Així ho expressa Bromberger en relació amb el partit de futbol:

*“Durant el partit es crea una comunió de ments i les jerarquies habituals, si no es debiliten, queden textualment abolides. El partit de futbol produeix aquest sentit de communitas que sembla haver-se perdut a la vida quotidiana. Aquesta transformació passatgera de les relacions socials s'expressa a través de gestos, paraules i comportaments: abraçades entre els aficionats desconeguts del mateix equip, converses espontànies amb la primera persona que troba –i que torna a ser un perfecte estrany només digne d'una salutació, en l'instant en el qual sona el xiulet final– i, als clubs d'aficionats italians, menjars comunitaris amb estranys que, com a les activitats rituals, transmeten un sentiment de cohesió i solidaritat”.<sup>76</sup>*

Aquestes situacions de *communitas* també es produeixen en les celebracions pels títols aconseguits<sup>77</sup>. José Maria González Blasco, autor d'una biografia del porter Urruti, recorda de forma expressiva la celebració espontània que va inundar els carrers de Barcelona, en acabar el partit i proclamar-se el F.C. Barcelona campió de Lliga l'any 1985. Mitjançant aquest ritual festiu multitudinari, es referma el sentiment de comunitat:

<sup>74</sup> Desmond Morris, Op. cit, p. 19.

<sup>75</sup> José M. Mardones, *Para comprender las nuevas formas de religión*, Estella, Verbo Divino, 1994, p. 111.

<sup>76</sup> Cristian Bromberger, Op. cit, p. 271.

<sup>77</sup> L'exemple més impactant ha estat la celebració del conjunt de la població iraquiana, més enllà de les diferències ètniques, polítiques i religioses que divideixen el país, del títol de Campió d'Àsia obtingut per la seva selecció de futbol a finals del mes de juliol de 2007.

*“En el trajecte en cotxe cap a casa, tot just acabat el partit, vaig presenciar per primera vegada com els balcons de Barcelona es tenyien de blau i grana, de vermell i groc; com els carrers s’omplien amb el soroll dels clàxons i amb els crits de la gent que sortia de casa seva i que es deixava endur per una alegria continguda durant onze anys. Vaig demanar al meu pare, persona poc amant del sarau, que fes sonar el clàxon. Ho va fer, vaig abaixar la finestra, vaig saludar la gent, vaig cridar amb els altres i em vaig sentir partícip de l’alegria col·lectiva. He de dir que amb el pas del temps he entès que els barcelonins som molt propensos a reafirmar el sentiment de comunitat, gairebé tribal, mitjançant festes multitudinàries, rituals participatius, gravats instintivament en el subconscient de tots.”<sup>78</sup>*

L’historiador Richard Mandell també comparteix l’opinió de la necessitat d’aquestes cerimònies per mantenir una consciència comuna. Per donar al conjunt de la societat una forma concreta i visible, cal realitzar freqüents actes públics i festivals simbòlics on els participants i espectadors -sense oblidar que només en l’actualitat és evident la separació entre uns i altres- experimentin una profunda sensació de solidaritat i orgull personal.<sup>79</sup>

### 3. El futbol i les noves formes de religiositat

Les diferents aportacions que hem recollit al llarg de l’apartat anterior ens mostren com en el futbol es produeixen manifestacions intel·lectuals, estètiques, emocionals, ètiques i socials semblants a les del món religiós. Aquest fet ha dut els estudiosos de les religions a plantejar-se la relació entre aquests dos àmbits de la cultura. Fent un recull de les diverses aportacions, l’esport es pot considerar una manifestació del sagrat en la modernitat, un possible substitut laic de la religió, una realitat profana “sacralitzada” o, si més no, un element de la cultura on alguns aspectes del sagrat es manifesten.

El vincle entre la religió i el futbol pot establir-se gràcies a una nova forma de concebre la religió, el “sagrat immanent”, que definiria el religiós a partir de la seva funció “immanent” d’integració i cohesió social prenent com a punt de referència una entitat que “transcendeix” els individus que la componen, com per exemple el club de futbol.

<sup>78</sup> Citat per Jimmy Burns, Op. cit, p. 334.

<sup>79</sup> Richard Mandell, *Historia cultural del deporte*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 1986, p.11.

Per a Mircea Eliade, aquesta transposició o substitució d'elements religiosos a la vida profana no ens ha de sorprendre, ja que l'home profà és el descendent de l'*homo religiosus* i no pot anul·lar la seva pròpia història, és a dir, els comportaments dels seus avantpassats religiosos, que l'han constituït tal com és avui dia.<sup>80</sup> Salvador Giner utilitza l'expressió "consagració del profà" per referir-se a la sacralització de les realitats profanes.<sup>81</sup> Però aquest desplaçament del sagrat no aniria únicament de les "grans transcendències" –les religions– cap a les "transcendències intermèdies" –de caràcter ètnic i polític–, sinó que arribaria a les "minitranscendències" de la vida quotidiana –com el partit de futbol–, la qual cosa propiciaria una privatització accentuada de la dimensió religiosa.<sup>82</sup> El sagrat roman, però es presenta d'una altra manera, sovint camuflat fins i tot en formes culturals que, aparentment, són totalment profanes o areligioses.<sup>83</sup>

Com a resum del que s'ha exposat fins ara, val la pena recollir l'explicació que fa Salvador Giner d'aquest desplaçament del sagrat a la cultura profana i la seva consideració de l'esport dins d'aquest fenomen:

346

*"Resta per veure si la interpretació factorial i analítica de la realitat és satisfactòria per a la majoria dels ciutadans i si això no explicaria, com a reacció, la permanència o revifalla de cultes i pietats públiques –religions nacionals, civils, esportives– (...) Com a compensació dels processos accelerats de secularització, les cultures contemporànies també creen els seus mites i àmbits sagrats, tot i que són d'una mena distinta als tradicionals. Les religions polítiques i civils contemporànies –entre altres– són instàncies de consagració cultural laica d'entitats socials prou significatives".<sup>84</sup>*

Alguns sociòlegs, com Joan Estruch<sup>85</sup> o José M. Mardones<sup>86</sup>, consideren que la sacralització de les realitats profanes forma part d'una metamorfosi de la religió en el nostre temps. Per això, el dis-

<sup>80</sup> Mircea Eliade, *Op. cit.*, p. 155.

<sup>81</sup> "A tot això s'ha superposat una situació imprevista: una població de nul·la o tèbia fe transfereix avui tots els seus anhels de transcendència, la seva religiositat, a la seva activitat profana". Salvador Giner, "La religión civil", a Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner, Fernando Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 130-131.

<sup>82</sup> Thomas Luckmann, "Religión y condición social de la conciencia moderna", a Francisco Jarauta i Xavier Palacios (eds.), *Razón, ética y política: el conflicto de las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 106.

<sup>83</sup> José M. Mardones, *Retorn del sagrat i cristianisme*, Barcelona, Editorial Cruïlla, 2006, p. 166.

<sup>84</sup> Salvador Giner, Lluís Flaquer, Jordi Busquet i Núri Bultà, *La cultura catalana: el sagrat i el profà*, Barcelona, Edicions 62, 1996, p. 25

positiu estructurant del religiós modern seria, precisament, la possibilitat que el religiós es desvinculés del monopoli de les religions institucionalitzades o històriques i comencés a transitar lliurement pels camins de la ciència, la política, l'art, la sexualitat, l'esport, etc.<sup>87</sup>

El descobriment d'alguns elements característics de les conductes religioses –intensitat de sentiments i emocions, ritualisme dels comportaments o atribució de la funció de sentit– en algunes activitats profanes, com ara el futbol, ha portat a qualificar aquests fenòmens culturals com a religions civils.<sup>88</sup>

Salvador Giner defineix la religió civil com el procés de sacralització de certs trets de la vida comunitària a través de rituals públics, litúrgies cíviques o polítiques i pietats populars encaminades a conferir poder i a reforçar la identitat i l'ordre en una col·lectivitat socialment heterogènia, atribuint-li transcendència mitjançant la dotació de càrrega numinosa als seus símbols mundans o sobrenaturals, així com de càrrega èpica a la seva història.<sup>89</sup>

Per a Lluís Duch, és una dada indiscutible que, des del començament del segle passat, l'esport, cada vegada més intensament, s'ha convertit en una "ideologia popular" que abasta tots els sectors de l'existència humana i gairebé es podria parlar d'una "religió civil".<sup>90</sup> Tanmateix, Juan Martín Velasco afirma la diferència d'aquests fenòmens, que considera "religions de substitució" o "sucedanis de la religió", respecte de la realitat absolutament transcendent i l'actitud transcendental que configuren el centre dels fenòmens autènticament religiosos.<sup>91</sup>

<sup>85</sup> Joan Estruch, "El mito de la secularización", a Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner, Fernando Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 279.

<sup>86</sup> José M. Mardones, *Para comprender las nuevas formas de religión*, Op. cit, p. 47.

<sup>87</sup> Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 99.

<sup>88</sup> Juan Martín Velasco, "Noves formes de religiositat, nous moviments religiosos i confessions cristianes", a Joan Estruch (ed.), *Les noves formes de religiositat*, Barcelona, Cruïlla, 2001, p. 93.

<sup>89</sup> Salvador Giner, "La religión civil", a Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner, Fernando Velasco (eds.), Op. cit, p. 133.

<sup>90</sup> Lluís Duch i Joan Carles Mèlich, Op. cit, p. 323.

<sup>91</sup> Juan Martín Velasco, "Noves formes de religiositat, nous moviments religiosos i confessions cristianes", Op. cit, p. 97.



#### 4. La desconstrucció de la religió en el futbol

Un cop esmentades les diferents interpretacions que els sociòlegs de la religió fan de la presència d'elements vinculats a l'àmbit de la religió en el futbol modern, presentaré una altra línia interpretativa que pot resultar suggerent: el futbol com a desconstrucció de la religió.

Lluny de l'accepció negativa del terme "desconstrucció" relacionada amb destrucció, aniquilació o demolició, la utilització d'aquest neologisme té a veure amb la seva vessant creativa. Tota construcció parteix de la modificació de quelcom previ i per això cal, en primer lloc, desmuntar totes les peces per tal de poder reaprofitar-les en un nou ordre.<sup>92</sup>

Una de les conseqüències més evidents de la desconstrucció de la religió en el futbol és la modificació de la relació entre els seus elements. Com afirma Bromberger, no existeix una configuració mítica i simbòlica explícita que respongui a una organització de les seqüències d'accions codificades, que doni sentit a aquestes emocions i on el ritual sigui la seva manifestació.<sup>93</sup>

Des del punt de vista de les creences, el futbol està configurat per un corpus doctrinal tremendament ambigu i polisèmic, que permet múltiples lectures i, per tant, es pot adaptar a les necessitats de cada individu en particular, des de l'aspecte lúdic més esportiu fins a la reivindicació política.<sup>94</sup> A més, el futbol tampoc posseeix un panteó de divinitats ni la referència a una visió del món associada a una salvació transcendent. Els seus déus són els jugadors, déus

<sup>92</sup> "Quan vaig escollir aquesta paraula (desconstrucció), o quan se'm va imposar, no pensava que se li reconeixeria un paper tan central en el discurs que aleshores m'interessava. Entre altres coses volia traduir i adaptar al meu propi discurs les paraules heideggerianes *destruktion* o *abbau*. Les dues significaven en aquell context una operació aplicada a l'estructura o l'arquitectura tradicional dels conceptes fundadors de l'ontologia o de la metafísica occidental. Però en francès el terme "destrucció" implicava massa visiblement una aniquilació, una reducció negativa més propera a la "demolició" nietzscheana, potser, que a la interpretació heideggeriana o del tipus de lectura que jo proposava. Per això la vaig deixar de banda". Jacques Derrida, *La desconstrucció en las fronteras de la filosofía*. Barcelona, Paidós ICE/UAB, 1989, p. 19.

<sup>93</sup> Cristian Bromberger, "Allez l'O.M.. ¡Forza Juve! La passion pour le football à Marseille et à Turin", *Terrain*, núm. 8 (1987), p. 40-41.

<sup>94</sup> Jordi Salvador, *Op. cit.*, p. 361.

menors segurament necessaris per suplir la mort, la fugida o el silenci dels déus veritables.<sup>95</sup>

El futbol no constitueix un món específic o autònom, amb el seu propi codi de creences transcendents establertes, sinó un camp singularment fèrtil per a la proliferació de pràctiques magico-religioses assimilades d'un gran ventall de rituals aliens. A més, la seva finalitat és el control de l'atzar –enemic potencial per a la victòria– sense cap altre compromís religiós més enllà de l'interès esportiu, que dóna lloc a multitud de supersticions que no responen a unes creences concretes.<sup>96</sup>

Els rituals futbolístics estan en sintonia amb l'experiència fragmentària del món que té el subjecte contemporani, i generen un conjunt de petits submóns, sense relació entre si. En canvi, els ritus religiosos creen un univers únic i simbòlicament coherent. El més important en els ritus futbolístics és la intensitat emocional, i es deixen de banda les implicacions doctrinals, ètiques i socials d'aquesta vivència. A més, es tracta d'un ritual que no participa de l'estricta repetició dels rituals religiosos –cada partit és diferent–, sense exegesi, amb actors que ni el denominen així ni entenen que s'estigui efectuant un ritu, basat més en la participació que no pas en una creença comuna dels assistents.

D'altra banda, alguns dels rituals presents en el futbol estan al servei dels interessos econòmics. Sovint l'estadi, espai del ritual, perd el seu valor religiós i es transforma en un actiu financer; l'hora del partit correspon al moment de màxima audiència televisiva o la indumentària de l'equip prioritza el màrqueting esportiu i la moda –amb el seu caràcter efímer– en detriment del seu simbolisme –immutable.

La participació en el ritual futbolístic no implica l'acceptació d'un sistema de creences ni tampoc l'obligació de tenir un comportament ètic determinat. Les normes morals de respecte a l'adversari, la no-utilització de l'engany, la reducció de la violència, no s'han de traslladar necessàriament a la vida quotidiana de l'aficio-

<sup>95</sup> Manuel Vázquez Montalbán, *Op. cit.*, p. 40.

<sup>96</sup> Cristian Bromberger, "El fútbol como visión del mundo y como ritual", *Op. cit.*, p. 271-272.

nat –tot i que seria desitjable. Independentment dels seus actes privats, el seguidor podrà assistir al partit. Això suposa en algunes ocasions la concentració d'espectadors violents. Fins i tot, de vegades, ni els jugadors les han de respectar si amb això es pot aconseguir una victòria.

L'experiència de *communitas* viscuda a l'entorn del partit de futbol i de les celebracions pels títols aconseguits no transformen les relacions socials jeràrquiques més enllà d'aquest moment. La igualtat experimentada durant el ritual és un miratge que desapareix quan s'acaba el partit i les relacions entre els seguidors tornen a estar marcades per la posició social i els mitjans econòmics de què disposen.

La cohesió i la integració social produïda per la força agregativa de la proxèmia perd la seva influència en deixar l'estadi i la solidaritat alimentada pel sentiment comú no es tradueix en accions ètiques envers els que comparteixen una mateixa afició. Tampoc aquesta força unificadora es concreta en projectes comuns orientats a la millora de les condicions de vida dels socis del club. El sentiment de pertinença i la identitat grupal producte de la mateixa afició es transforma en bel·ligerància envers els qui no comparteixen aquesta identitat, i es generen actituds intolerants que no ajuden a la cohesió de la societat en general.

La societat contemporània ha desmantellat l'entramat religiós que servia de referent per a la cultura premoderna. Ara bé, de manera espontània, els individus no han abandonat aquests elements religiosos, sinó que, tot mantenint-los desconnectats de l'estructura de la qual procedien, els han atorgat nous significats i els han utilitzat en contextos no explícitament religiosos.

En aquest sentit, el futbol no suposaria la desaparició de la religió tal com havia estat anunciada pels mestres de la sospita, sinó una nova construcció simbòlica duta a terme a partir d'elements propis de l'estructura religiosa. El futbol no nega la importància ni la necessitat dels mites, dels ritus, de les emocions, de les normes morals, dels valors o de les relacions socials al si de la societat contemporània –teòricament secularitzada i emancipada gràcies a la raó i a la ciència-, sinó que els assumeix i els reordena al servei de noves configuracions -amb les quals cal ser crítics- en sintonia amb una cultura individualista, consumista, efímera, democràtica i globalitzada.

ARS BREVIS 2009

FUTBOL, DECONSTRUCTIVISME I RELIGIÓ

Jordi Osúa  
Universitat Autònoma de Barcelona  
Institut Ciències de l'Educació  
Grup CIRA (Concentració i Relaxació de l'Aula)  
josua@xtec.cat

[Article aprovat per a la seva publicació el gener de 2010]

## FE Y CIBERCULTURA EN LA SOCIEDAD DIGITAL<sup>1</sup>

FRANCESC TORRALBA ROSELLÓ  
Universitat Ramon Llull

**RESUMEN:** El objetivo de esta reflexión es doble. Por un lado, delimitar algunos rasgos significativos de la denominada cibercultura y, por otro, explorar las condiciones del diálogo entre la fe y la cibercultura y, más específicamente, la inculturación de la fe en la cultura virtual.

**PALABRAS CLAVE:** Fe, cibercultura, internet, transmisión.

### Faith and Cyberculture in the Digital Society

**ABSTRACT:** One of the most open issues posed at present is that of the inculturation of faith in the virtual world. The new formats and the new social communication networks are an opportunity to make the contents of faith known and to promote new mechanisms to transmit the religious experience. In this article, there is a diagnosis of cyberculture and the opportunities and difficulties it provides to the experience of faith.

**KEY-WORDS:** Faith, cyberculture, internet, transmission.

### 1. Presentación

Uno de los retos más difíciles de abordar del cristianismo contemporáneo es su inculturación en el espacio virtual. Más allá de los tics tecnofóbicos y del desprecio a los nuevos tipos de lenguajes, se impone la tarea de pensar los nuevos entornos para captar las posibilidades latentes en ellos. Sin negar el valor de las transmisiones tradicionales, la oralidad y la escritura, y su vigencia en nuestra sociedad, no cabe duda que el principal reto es el *aggiornamento* del cristianismo en el ámbito virtual. Se trata, pues, de pen-

---

<sup>1</sup> Este documento ha sido aprobado por los miembros del Patronato de la Fundació Joan Maragall, previa discusión, en la sesión del 22 de septiembre de 2009 en Barcelona.

sar qué posibilidades ofrece la cibercultura para la transmisión del mensaje cristiano, pero, al mismo tiempo, pretendemos también identificar las resistencias u obstáculos que dicho entorno plantea.

Las transformaciones acaecidas en el campo de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación abren nuevas vías y canales de expresión y difusión del Evangelio completamente desconocidos hasta el presente. Tales formas no pueden ser ignoradas por un emisor que aspire a irradiar un mensaje con voluntad planetaria. Las posibilidades que se le abren en el presente son cualitativamente superiores que en cualquier otro tiempo, pero las comparte con otros que participan de esa misma voluntad.

La profunda transformación que han sufrido los métodos de procesamiento y de difusión de la información producida por los avances de las tecnologías de la información es fruto de una sinergia entre el usuario y la tecnología. Esta retroalimentación entre la sociedad y la tecnología, y la utilización cada vez más extendida de las nuevas tecnologías está produciendo cambios en distintos aspectos sociales.

La nueva sociedad, nacida de estas tecnologías de la comunicación, recibe distintas denominaciones: *sociedad postindustrial* (Bell y Touraine), *sociedad tecnotrónica* (Brzezinski), *sociedad informatizada* (Nora y Minc), *sociedad interconectada* (J. Martin), *estado telemático* (Román Gubern), *aldea global* (McLuhan), *sociedad digital* (Negroponte, Terceiro), *sociedad red* (M. Castells), *cibersociedad* (Joyanes) y recientemente, *sociedad del conocimiento* (Joyanes). Todas estas denominaciones reflejan el influjo que las tecnologías están teniendo en las relaciones sociales e internacionales, la economía y, por supuesto, en la creación cultural. A la hora de pensar la relación entre el cristianismo y la sociedad contemporánea, resulta, por todo lo dicho, inexcusable abordar su relación con el mundo telemático, cómo y de qué manera debe permeabilizar en él.

## 2. Rasgos de la cibercultura

### 2.1. Cibercultura y diversidad cultural y religiosa

En las últimas décadas, como consecuencia de la implantación de la sociedad red, se han multiplicado los contactos entre personas de distinto origen cultural, desarrollándose de manera espectacular los intercambios entre culturas. El aumento de estos inter-

cambios es la consecuencia directa de la globalización de las comunicaciones. Este fenómeno tiene también sus consecuencias en el plano del diálogo interreligioso y ecuménico.

Las nuevas tecnologías permiten acercar personas y grupos que participan de credos y convicciones religiosas distintas. Esto puede suscitar, de entrada, una cierta confusión y hasta perplejidad, pero, a la vez, abre vías de entendimiento y de comunicación que, hasta el presente, eran muy limitadas. El ciudadano occidental puede entrar en contacto con universos simbólicos de tradiciones muy alejados de su entorno geográfico, y ello amplía, por un lado, su campo de reflexión, pero, por otro, también se convierte en una profunda fuente de interrogación, puesto que tal interacción puede conducirle a repensar sus propias convicciones morales y religiosas.

La globalización de las comunicaciones puede tener efectos positivos sobre la vida cultural en la medida en que multiplica los intercambios de bienes y servicios y beneficia asimismo al consumidor, usuario o ciudadano dándole un acceso más amplio a los bienes culturales, pero también puede tener efectos negativos si significa una pérdida de la diversidad a favor de una homogeneización cultural cuando va acompañada por el proceso de desregulación del mercado y de la concentración económica. El peligro aparece si se impone un único modelo de vida, un único modelo económico.

Frente al carácter centralizado de los medios de difusión cultural masiva, el carácter descentralizado de los nuevos medios electrónicos que utilizan Internet como medio de intercambio de información, permite salvaguardar la diversidad cultural frente a los países fuertes y las grandes multinacionales de la comunicación. En este sentido, las nuevas tecnologías de la comunicación puede favorecer la difusión de culturas y universos simbólicos y religiosos no dominantes, y evitar así la homogeneización cultural; pero, hoy por hoy, su uso y aprovechamiento, aunque en aumento constante, no llega a amplias capas de la población que no pueden aprovechar sus ventajas.

Como señala el filósofo de la tecnología, Javier Echevarría, sólo las culturas que sepan publicitarse y utilizar y comprender los nuevos medios de comunicación tendrán cabida en el ágora; sólo las que sepan vender en el mercado podrán sobrevivir.

Esta facilidad de proyección y de comunicación amplía, naturalmente, el número de emisores, pero también el de receptores. Esta multiplicidad de voces abre las puertas, por un lado, a una más amplia selección y discernimiento, pero también exige más ejercicio de la crítica. La red democratiza la posibilidad de emitir; pues en ella circulan contenidos de naturaleza muy distinta. Todo tiene voz; todos pueden presentar su mensaje. Sólo el receptor, debidamente formado, con capacidad crítica, podrá discernir realmente lo valioso que hay en ella y no sucumbir en un inmenso océano de información.

El gran peligro que acecha es el de la dispersión mental y emocional del receptor. Aturdido por tantas fuentes de información y mensajes de toda índole, resulta difícil prestar atención a una sola fuente y persistir en la comprensión de lo que en ella se revela. La estimulación visual y la seducción de las imágenes cataliza la dispersión y hace muy ardua la tarea de concentrarse y de atender reflexivamente una imagen, un discurso. Tal y como han revelado algunos analistas de la educación, como el filósofo francés Alain Finkielkraut, Internet genera un tipo de éxtasis, de salida hacia la exterioridad y de diseminación en los objetos, y hace muy difícil el proceso de concentración, de reflexión y de ahondamiento en un objeto. La consecuencia final de ello es la cultura de la banalidad, la superficialidad como forma de vida y la incapacidad para penetrar en los verdaderos núcleos problemáticos.

### 3. Paradojas y perplejidades de la cibercultura

Aunque no exista una única definición de cibercultura, se entiende ésta como la cultura desarrollada dentro de las tecnologías de la información y las comunicaciones o en un sentido más amplio, la cultura desarrollada en el ciberespacio. Para referirse al mismo concepto, se utilizan también términos como *cultura digital* (Echevarría), *digitalismo* (Terceiro) o *tecnocultura* (Penley y Ross). En un sentido amplio, la cibercultura incluye grupos y subculturas formadas dentro del ciberespacio, como los productos culturales nuevos o tradicionales que utilizan Internet para su creación y difusión.

Tres elementos caracterizan la cibercultura: la digitalización de los productos, la interactividad y el cultivo de la red.

La digitalización está en la base de toda producción cibercultural. La extensión de la digitalización se debe a que se trata de



objetos blandos. Su facilidad de manipulación mediante el uso de herramientas informáticas hace que el proceso de producción sea mucho más asequible que los objetos creados mediante técnicas analógicas, ya que las herramientas de creación digital, en la mayoría de los casos, no suponen un coste económico desorbitado o una curva de aprendizaje inalcanzable para los no especialistas.

La digitalización permite extender la interactividad a la práctica totalidad de los productos culturales. Lo interactivo no sólo incluye la capacidad de escoger, sino también la capacidad de crear, es decir, permite al usuario participar en la creación y difusión de productos culturales.

Un producto cultural adquiere connotaciones distintas por el mero hecho de distribuirse por medio de la red, ya que permite un acceso instantáneo a la información y su difusión en forma digital eliminando los canales de distribución tradicionales, al tiempo que tiene la capacidad de llegar a grandes capas de población.

356

La utilización de la red es uno de los paradigmas de la sociedad de la información. Los dos pilares tecnológicos de la cibercultura son los ordenadores y las redes. Todos los contenidos circulan velozmente. La producción de información y el envejecimiento de la misma son procesos que se desarrollan muy aceleradamente. Como consecuencia de ello, se genera una cultura caracterizada por lo efímero, una cultura multifacética y virtual, en la que cualquier intento de encerrarla en un espacio y en un tiempo determinado se ve abocado a la obsolescencia. En la red está todo, lo sublime y lo grotesco, lo bello y lo feo, la obra rigurosa y el producto *kitsch*. En ese magma caótico cabe cualquier objeto. No existe un centro, ni una jerarquía a priori. Cada receptor busca en ese magma lo que ocupa sus intereses y en virtud de su pirámide de valores.

El dinamismo, consecuencia del dinamismo característico de las redes que le dan forma, es una de las principales características de la cibercultura. Pero no sólo de redes vive la cibercultura. La propia tecnología permite el uso de nuevas técnicas que modifican la forma de expresión utilicen o no las redes para su difusión por redes, y por lo tanto, los productos culturales creados por estos medios, los productos ciberculturales, diferirán de los creados por técnicas tradicionales.

La cibercultura da un nuevo significado a la relación entre creador, distribuidor y consumidor de productos culturales. El escritor de un texto científico o literario necesitaba de patrocinadores que permitieran publicar y difundir su obra. Tradicionalmente, para dar a conocer la creación, ha sido necesario un intermediario, ya sea éste un editor o un marchante de arte. La utilización de las tecnologías de la información y comunicación abarata enormemente los costes de producción, disminuyendo la necesidad de una persona o entidad que financiara la creación. El propio autor puede poner su obra a disposición del público sin recurrir a costosos canales de distribución. Las distribuidoras se pueden establecer en el propio domicilio y distribuir un producto que, por su carácter digital, se puede reproducir un número infinito de veces.

El uso de la red como canal de distribución rompe la barrera entre el emisor y el receptor de productos culturales, con lo que ya no somos simples consumidores de cultura, sino que nos convertimos tanto en receptores como en emisores culturales.

El uso de Internet como canal de difusión proporciona un medio descentralizado y accesible tanto tecnológica como económicamente. Esto permite que pueda ser utilizado para hacer llegar expresiones culturales minoritarias a un número potencial de receptores muy grande, lo que abre la vía a una difusión cultural que no precisa de los grupos mediáticos para su distribución.

357

Para conseguir una participación activa en la cibercultura es fundamental que las culturas que quieran utilizarla se adapten al medio electrónico. Cada vez son más abundantes los ejemplos de culturas minoritarias o marginales que utilizan la red como medio de promoción y difusión. Ejemplo reciente de ello ha sido el uso que de las tecnologías de la información y de la comunicación han hecho los movimientos antiglobalización nacidos a partir de la cumbre de Seattle que utilizan las posibilidades de la red tanto para la comunicación entre grupos, como para dar cobertura informativa de los actos que organizan.

Al margen de las bondades que puedan presentar las distintas tecnologías y productos que utiliza la cibercultura, posibilita una doble vertiente en la difusión cultural, permitiendo al mismo tiempo la participación en un sistema cultural mundial y la difusión a escala planetaria de las producciones culturales creadas en

los más remotos lugares por las más variopintas personas, grupos u organizaciones.

El desafío reside en cómo combinar la participación en un sistema de comunicación global con la supervivencia de las expresiones culturales locales, como permitir que la transmisión cultural se haga de forma recíproca permitiendo tanto la participación local en la cultura global como la supervivencia y difusión global de las culturas minoritarias. Los mecanismos de difusión cultural que utiliza la cibercultura permiten esa reciprocidad, pero es necesario utilizar esa capacidad para dejar de ser espectadores pasivos y convertirnos en agentes culturales activos.

#### **4. Fe y cibercultura. Un nuevo mundo**

La interacción entre fe y cibercultura plantea enormes interrogantes. A lo largo de la historia, la fe ha suscitado obras culturales, se ha expresado de múltiples maneras a través del arte, la literatura, la poesía o la filosofía. También la obra cultural ha sido, en muchos casos, capaz de suscitar la experiencia de fe, ha adquirido valor simbólico y al entrar en contacto con ella el receptor se ha abierto al universo de la fe.

Nos preguntamos si la fe es capaz de suscitar productos ciberculturales y, simultáneamente, si algunos productos del ciberespacio tienen la facultad de sugerir, evocar la experiencia de fe.

No negamos tal posibilidad, pero para ello hay que distinguir la práctica de informar de la de incitar. La información sobre los dogmas fundamentales de una religión, su vertebración histórica y su organización interna no garantiza en lo más mínimo la experiencia de fe.

La presencia del cristianismo en la cibercultura debe ser informativa. Debe poder presentarse tal como es, como religión histórica y revelada, pero ello todavía no afecta al plano de la experiencia personal. La multiplicación de webs y de blogs de orden cristiano es una clara muestra de la pluralidad y de la riqueza de sensibilidades que hay en el seno del cristianismo, pero la experiencia de fe no se suscita de tal modo.

No cabe duda de que en la red se configuran comunidades virtuales y se estimula también el sentido de pertenencia; sin embar-

go, uno se pregunta si en el ciberespacio tiene sentido hablar de comunidades de fe, de testimonio e iniciación a la fe. Hasta el presente, el proceso de iniciación y de identificación con un credo se ha estimulado en el ámbito de lo presencial, a partir de la mediación de personas que con sus prácticas habituales y estilos de vida han suscitado a otros el seguimiento de un camino. Consideramos que el proceso de iniciación exige el contacto presencial y continuado con una comunidad religiosa, la participación activa en su vida litúrgica y sacramental, pero entendemos que las comunidades virtuales pueden ser lugares de transferencia de información y de experiencias y pueden cohesionar y enriquecer el conjunto de comunidades cristianas que hay en el mundo.

Para comprender adecuadamente la diferencia entre informar y suscitar el acto de fe, resulta esencial distinguir entre la experiencia mediada y la experiencia vivida.

#### 4.1. Experiencia mediada y experiencia vivida

Cabe distinguir entre la experiencia vivida y la denominada «experiencia mediada». Según Wilhelm Dilthey y otros filósofos de la tradición hermenéutica y fenomenológica, cabe llamar «experiencia vivida» a la que tenemos en el curso de nuestra vida diaria. Se trata de una experiencia inmediata, continua y, en cierta medida, prereflexiva. La adquirimos en contextos prácticos de nuestras vidas cotidianas, en nuestros encuentros con los otros. Ésta se distingue de la experiencia mediada, que es el tipo de experiencia vivida que adquirimos mediante interacción a través del espacio virtual. Entre ambas formas de experiencia hay tres grandes diferencias:

a. En la experiencia mediada se experimentan acontecimientos a través de los medios. En general, están alejados en el espacio y quizás también en el tiempo de los contextos prácticos de la vida diaria de los receptores.

b. La experiencia mediada tiene lugar en un contexto distinto de aquel en el que el suceso tiene lugar. Es siempre una experiencia recontextualizada. El receptor, desde el salón de su casa, puede entrar fácilmente en nuevos campos de experiencia. Tiene el inconveniente que produce un cierto desconcierto, dado que la experiencia tiene lugar en un contexto que puede estar muy alejado de aquel en el que ocurre el suceso.

c. La relevancia de la experiencia mediada es muy inferior a la de la experiencia vivida. Dado que suele referirse a sucesos alejados en el espacio y sobre los que no pueden influir los individuos que los experimentan, es más probable que su relación con el yo sea tenue, intermitente y selectiva. Y es que la experiencia mediada no es un flujo continuo sino, más bien, una secuencia discontinua de experiencias que tienen distintos grados de importancia para el yo.

Esta distinción entre experiencia vivida y mediada tiene su interés en el campo de las creencias. La fe es, en esencia, una experiencia vivida que nace, fundamentalmente, de un encuentro interpersonal. Es la respuesta a una llamada interior, un acto de confianza. La pregunta clave es si es posible suscitar tal experiencia a través de los objetos ciberculturales.

#### 4.2. El yo saturado

Como ya indicó lúcidamente Richard Sennett, uno de los rasgos más característicos de la cultura actual es la saturación del yo (*the saturated self*).

360

El ciudadano se ve desbordado por la enorme cantidad de estímulos mediáticos que le alcanzan cotidianamente. Se encuentra con innumerables estímulos audiovisuales, formas de información y de comunicación y visiones del mundo difíciles de asimilar. Frente a ello, tiene, por una parte, que ser muy selectivo, en cuanto al material que intente asimilar, dado que sólo es capaz de asimilar una limitada porción de los innumerables materiales simbólicos que tiene a su disposición. Por otra parte, para hacer tal selección, debe confiar en expertos, pues él carece de pericia para llevar a cabo tal discernimiento en todos los campos. Sucede, pues, que el desarrollo de los medios forma parte de una dinámica en la que se da una interacción entre confianza y sospecha.

Tal como expresa Anthony Giddens, los medios tanto contribuyen al crecimiento de la complejidad social como proporcionan al individuo una fuente constante de asesoramiento sobre cómo hacer frente a dicha complejidad creciente. Esta saturación del yo tiene efectos en su vida emocional, mental y social. La propia capacidad de escuchar exige receptividad, disponibilidad para hospedar al otro; sin embargo, la saturación hace inviable tal proceso y ello repercute negativamente en la calidad de la vida interpersonal.

El exceso de información genera en el ciudadano una experiencia paradójica: se siente curiosamente desinformado, puesto que tal multiplicación de bits informativos son, muy frecuentemente, contradictorios entre sí.

#### 4.3. El caleidoscopio virtual

En semejante entorno cultural, se abre un debate muy profundo sobre la génesis del yo y de su *forma mentis*. Algunos antropólogos consideran, en una línea posmoderna, que la sobreadundancia de mensajes mediados disuelve el yo en cuanto a unidad coherente, que se convierte en algo así como un conjunto dislocado de signos mediados. Este yo, disperso e incoherente, estaría configurado como un caleidoscopio o conglomerado de imágenes múltiples y cambiantes.

Otros analistas consideran que no se produce una disolución del yo, sino una verdadera transformación de su génesis, dado que cambian las condiciones de su autoformación. Con la creciente presencia de los medios de comunicación en las sociedades actuales, el yo, entendido como proyecto simbólico organizado reflexivamente, se desliga cada vez más de las constricciones derivadas de su ubicación en una circunstancia concreta.

A medida que estas experiencias mediadas se incorporan reflexivamente al proyecto de autoformación, la naturaleza del yo se transforma. No es que el yo sea dispersado o disuelto por los mensajes mediáticos, sino que, más bien, es abierto por ellos, en grados diversos, a influencias procedentes de lugares lejanos. Este hecho tiene, naturalmente, enormes repercusiones en el campo de la transmisión de la fe y de la configuración del yo creyente.

El vivir en un mundo mediado supone un constante entretejimiento de distintas formas de experiencias. Para la mayoría de personas, la experiencia vivida sigue teniendo gran fuerza. Pero, si comparamos nuestras vidas actuales con las de individuos que vivieron hace doscientos o trescientos años, parece claro que la estructura de la experiencia vital ha cambiado significativamente. Aunque la experiencia vivida sigue siendo fundamental, se ve progresivamente complementada por la experiencia mediada, que asume un papel cada vez mayor en el proceso de socialización: los individuos se basan crecientemente en la experiencia mediada para construir su yo.

El crecimiento de la experiencia mediada crea nuevas oportunidades en todos los terrenos. Uno puede, por ejemplo, adentrarse en el mundo del budismo o del Islam sin haber tenido experiencia directa de tales universos espirituales en el entorno familiar o en el contexto inmediato. La experiencia mediada amplía nuestros horizontes, nos implica en cuestiones y relaciones sociales alejadas de los lugares en los que transcurren nuestras vidas.

No sólo nos convertimos en observadores de individuos y sucesos lejanos, sino que nos sentimos también conectados de algún modo a dichos individuos y sucesos. Nos desvinculamos de nuestro entorno cotidiano, pero nos sentimos perdidos en un mundo de gran complejidad. Nos vemos obligados a forjarnos una idea sobre cuestiones y sucesos pertenecientes a lugares lejanos de un mundo crecientemente interconectado. Nos vemos incluso obligados a tomar postura sobre dichas cuestiones y sucesos y a responsabilizarnos parcialmente de ellos.

El vivir en un mundo mediado supone, pues, una carga de responsabilidad que resulta pesada para algunos. Implica una nueva dinámica de vida. Algunos individuos buscan mantener distancia con respecto a sucesos alejados de las ineludibles presiones de su circunstancia inmediata; otros, estimulados por imágenes y reportajes de los medios, se embarcan a favor de grupos o causas distantes. La mayoría de individuos suele esforzarse por seguir un camino intermedio entre las exigencias y responsabilidades derivadas de su inmediata circunstancia vital, por una parte, y las derivadas de su experiencia mediada, por otra. Esta nueva situación, la experiencia mediada, puede dar lugar a presiones sobre el yo y a un sentimiento de responsabilidad hacia individuos o sucesos lejanos, lo cual es relativamente nuevo como fenómeno generalizado.

#### 4.4. Del homo sapiens al homo videns

Como señaló Giovanni Sartori con respecto a la televisión, la red telemática tiende a producir un empobrecimiento de la capacidad de comprender.

En ella, se producen sobre todo imágenes y se anulan los conceptos, con lo que se atrofia la capacidad de abstracción y, con ella, la capacidad de entender. Cuando el *homo sapiens* es suplantado por el *homo videns* se atrofia la capacidad de abstracción y el lenguaje conceptual es sustituido por el lenguaje perceptivo, concreto, que es infinitamente más pobre.

Si el pronóstico de Sartori es certero, ello presenta aspectos negativos que se deben subrayar, pues la atrofia de la capacidad de abstracción y de comprensión deja al ser humano desprotegido frente a los sistemas de adoctrinamiento que utilizan, sobre todo, la estimulación de las emociones a través de las imágenes.

#### 4.5. Generación y transmisión del imaginario cristiano

En un universo caracterizado por la fragmentación y la saturación de mensajes, resulta fundamental preguntarse cómo se genera y se transmite en él el imaginario cristiano.

Si por imaginario cristiano entendemos una representación global del mundo, de la historia, del hombre y de Dios a la luz del Evangelio, configurada a partir de conceptos, símbolos y categorías, la cibercultura parece, de entrada, una plataforma muy valiosa para extender y dar a conocer tal imaginario. En ella, tiene mayor relevancia lo icónico que lo conceptual, y lo dinámico que lo estático, pero ello no debe ser una dificultad para dar a conocer los grandes ejes de tal imaginario, pues la imagen ha sido sistemáticamente empleada para presentar al pueblo el imaginario cristiano.

Para inculcar el imaginario cristiano en el entorno virtual, resulta necesario reformular ciertas categorías que han dejado de ser significativas para el ciudadano actual o bien que carecen ya completamente de significado. Tal reformulación es necesaria, pero el problema es cómo abrirse un hueco en el ágora virtual teniendo en cuenta su saturación. La multiplicación de mensajes y símbolos en la red puede derivar en una forma de eclecticismo simbólico o cultural que puede fascinar por su novedad, pero que carece de consistencia intelectual. Se deben reforzar las estructuras clásicas de mediación y transmisión, como la escuela y la familia, para comunicar la fe, pues se detecta, de modo creciente, que las nuevas formas de mediación y comunicación que tienen mucha presencia en las capas jóvenes de la sociedad carecen, en gran medida, de contenido religioso y simbólico. Para ello, seguimos valorando la mecanismos tradicionales de transmisión, oralidad y escritura, como fundamentales y nada obsoletos para la configuración integral de la persona.

A lo largo de la historia, los instrumentos fundamentales de transmisión del imaginario cristiano han sido la oralidad (predicación), la representación visual (el arte) y, muy posteriormente, la escritura (el texto). El entorno virtual reclama una presencia de la



imagen, pero ello no excluye el valor del texto y de la oralidad. Consideramos que la transmisión fundamental se desarrolla en el ámbito presencial, a través de la oralidad y la práctica viva del testimonio, pero consideramos que la plataforma virtual puede reforzar y desarrollar la propia experiencia de fe.

En el ágora virtual se presentan imaginarios de naturaleza muy distinta, más allá de sus territorios históricos. Este fenómeno exige agudizar el ingenio y atacar lo esencial, trascender ciertos prejuicios históricos y barroquismos intelectuales. Para tal fin, resulta esencial saber discernir y ejercer la crítica, y por consiguiente es necesaria una educación del criterio con el fin de descodificar críticamente los mensajes que se vierten en el tercer entorno.

Resulta esencial recordar que el cristianismo es una religión encarnada y que, como tal, forma parte consustancial de su vocación arraigar en la historia, estar presente en la cultura, sea cual sea su estructura y forma. La nostalgia de aquellos tiempos en los que el imaginario era hegemónico es un obstáculo para irradiar el imaginario en los nuevos entornos. El nuevo entorno exige nuevos lenguajes e instrumentos y un cierto grado de audacia y creatividad intelectual. Constatamos que el mensaje cristiano, precisamente porque tiene pretensiones de universalidad, de catolicidad, puede hallar en la red un instrumento muy poderoso para proseguir la tarea de evangelización. En este sentido, el universo virtual es una ocasión para globalizar el humanismo cristiano y hacerlo efectivamente global.

### **Bibliografía**

- ANDONI, A., ARDOZ, I. *La nueva ciudad de Dios. Un juego cibercultural sobre tecno-hermetismo*. Madrid: Siruela, 2002.
- BELL, D. *El advenimiento de la sociedad postindustrial*. Madrid: Alianza, 1975.
- BERNERS-LEE, T. *Tejiendo la red*. Madrid: Siglo XXI, 2000.
- BRZEZINSKI, Z. *La era tecnocrónica*. Buenos Aires: Paidós, 1979.
- BUSTAMANTE, J. *Sociedad informatizada, ¿sociedad deshumanizada?* Madrid: Gaia, 1993.
- CASTELLS, M. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza, 1997.
- DERY, M. *Velocidad de escape. La Cibercultura en el final del siglo*. Madrid: Siruela, 1998.
- ECHEVERRÍA, J. *Telópolis*. Barcelona: Destino, 1994.

- GUBERN, R. *El simio informatizado*. Madrid: Fundesco, 1987.  
JOYANES, L. *Cibersociedad. Los retos sociales ante un nuevo mundo digital*. Madrid: McGraw-Hill, 1997.  
LYON, D. *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*. Madrid: Cátedra, 2002.  
MARTIN, J. *La sociedad interconectada*. Madrid: Tecnos, 1980.  
MATABOSCH, A. (ed.) *El cristianisme en una societat plural*. Barcelona: Cruïlla, 2003.  
NEGROPONTE, N. *El mundo digital*. Barcelona: Ediciones B, 1995.  
PUIG, A. (ed.) *La terra i la llavor*. Barcelona: Proa, 2004.  
SÁEZ, A. *El llenguatge cristià en la cultura de masses*. Barcelona: Cruïlla, 2001.  
TERCEIRO, J. B. *Sociedad digital*. Madrid: Alianza, 1996.  
TOURAINÉ, A. *La sociedad postindustrial*. Barcelona: Ariel, 1972.

### Portales de interés

<http://comunicació.blanquerna.url.edu/>  
<http://www.iscreb.org/>  
<http://www.pregaria.cat>

Francesc Torralba Roselló  
Universitat Ramon Llull  
Facultat de Psicologia, Ciències de l'Educació i de l'Esport Blanquerna  
francescTR@blanquerna.url.edu

[Article aprovat per a la seva publicació el gener de 2010]