

La religión y el orden del mundo*

*Luciano Arcella***

Resumen

La religión es una categoría del pensar y del actuar humano, y como tal no debe ser justificada: ella existe, así como existen economía, arte, política, etc. La dificultad pero consiste en encontrar una definición general de este concepto, por las variedades de sus manifestaciones históricas. Una tentativa de síntesis consiste en evidenciar su carácter de sistema, finalizado a dar orden (un orden que deriva de un principio superior) a la realidad, para que sea accesible al ser humano. Por medio del rito, en cuanto acción, del mito en cuanto narración.

En un mundo religioso domina el principio de una participación total de lo humano a una realidad superior o metafísica (Tradición), en un mundo desacralizado se afirma el solo orden físico (Modernidad). Sin embargo las dos formas se realizan de forma parcial en el plan de la historia o de las culturas, con el predominio de la una o de la otra, y si hoy se afirma el orden físico, sería una reacción de vana nostalgia evocar una realidad que no nos pertenece; pero sería una actitud epistemológicamente y éticamente correcta entender la especificidad y la singularidad de nuestra elección cultural.

Palabras clave: Religión, rito, mito, Tradición, Modernidad.

Abstract

Religion is a category of human thinking and acting, therefore we must not justify it: religion exists, as exist art, economy, politics, etc. On the contrary, we consider a hard work to offer a general definition of this concept, considering the variety of its historical expressions. Trying to give one, we define it like a system to organize the reality (organization that comes from a superior rule), so that it be accessible to human being. Through the rite (action), through the myth (narration).

In a religious world rules the principle of the total human participation in a superior or metaphysical reality (Tradition), in a desacralized world exists only the physical order (Modernity). However, we find a partial realization of the two expressions in human history or cultures, with the predominance of the former or of the letter. Since actually prevails a physical order, would be an expression of

* Artículo tipo 2: de reflexión según clasificación de Colciencias.

** licenciado en Filosofía con especialización en Historia del Arte medioeval y moderna. Agregado cultural de la Embajada de Italia en Buenos Aires y en Mogadiscio (Somalia). Encargado de Filosofía de la Religión en la Ludwig Maximilian Unversitaet de Múnich y docente de Movimientos religiosos e ideologías en la Universidad de l'Aquila (Italia). Actualmente contratista de Filosofía y de Historia en la Universidad del Valle. E-mail. luciano.arcella90@gmail.com.

mere nostalgia to call up a reality which does not belongs to us; but it would be an attitude epistemologically and ethically correct to realize specificity and singularity of our cultural election.

Keywords: Religion, ritual, myth, tradition, modernity.

Consideramos dos perspectivas en relación a la religión, que de alguna manera resultan en contraste. Por un lado, en cuanto categoría de la cultura humana, no siendo diferente de la política, del arte, de la economía, no debe ser justificada y tampoco necesita que se determine la causa de su existencia¹, así como no hay que encontrar un por qué al arte, a la política, a la economía. De otro lado se siente la necesidad de determinarla por medio de una definición, de indicar un contenido general que la califique en cuanto categoría universal, independientemente de sus manifestaciones históricas.

No se puede calificar presuponiendo como elemento esencial la presencia de un dios o de más dioses, y tampoco por el hecho de indicar una existencia *post mortem*, pues que hay sistemas religiosos que no sienten la exigencia de divinidades (la búsqueda budista originaria consistió en la sola voluntad de eliminar el dolor del mundo), y otros que hablan de una existencia incolora o nula más allá del tiempo de la vida en la tierra (mundo griego² y romano³).

Buscando entonces una definición de gran amplitud y, por lo tanto, necesariamente genérica, podríamos definir la religión como un sistema por el cual se produce una organización global de la realidad, así que el ser humano transforma el caos originario en un complejo ordenado, al fin de que él pueda encontrar su ubicación y conseguir la conciencia de su presencia en el mundo.

En realidad, cada tipo de conocimiento o de ciencia reivindica su intención y capacidad ordenadoras; su fin es situar al ser humano en el cosmos, *in primis* la filosofía, en cuanto ideología global, cuya tarea es de otorgar una *Weltbild*, a partir del cual deducir los valores que guían al hombre en el curso de su existencia. ¿Dónde se encuentra entonces la especificidad de la religión en relación a las otras categorías que construyen los valores de una cultura en su homogeneidad? Verosímilmente, en el hecho que su sistema presupone como principio fundador algo que trasciende la realidad humana.

La religión, en cuanto sistema, se revela y se afirma en la historia (la religión es producto de la historia), pero al mismo tiempo tiene una fundación meta-histórica, con la cual la realidad terrenal tiene una relación simbólica. Lo

1 En este sentido parece pueril la posición de Feuerbach y del materialismo histórico en general que colocan la religión entre las "superestructuras", y que la consideran expresión de una carencia humana que se puede superar por medio de la transformación del sistema socio-económico.

2 En relación a la suerte del hombre después de la muerte en Grecia, véase E. Rohde, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los Griegos*, México, 1983.

3 El ciudadano romano, en su identificarse con el Estado, renunciaba a una sobrevivencia individual después de la muerte en favor de la eternidad de la res publica.

que se entiende a la manera de Creuzer, que considera que cada elemento de la naturaleza tiene en sí una imagen divina, es decir, que toda la realidad *phainei, ekphainei, anaphainei*, o sea manifiesta algo que se coloca más allá de la misma. Lo que se explica, como lo hace notar el autor, por el hecho que la expresión “símbolo” o “simbólico”, deriva del término *sympallein* (unir), teniendo la voluntad de recomponer algo que un tiempo se separó, al fin de restituir la unidad originaria (Creuzer. 1937)

El mismo principio se encuentra en la concepción de Mircea Eliade, que evidencia en el término religión el principio de *re-ligare*, es decir, reunir elementos que un tiempo se separaron para volver a la unidad del Ser. Se trata entonces de un medio de carácter histórico-cultural, utilizado por el ser humano para juntarse con el elemento divino que un tiempo se alejó del mundo o que temporalmente se ocultó (Eliade, 1944)

Puesto que se trata de una categoría humana, diría que es “la más humana”, en cuanto tiene que responder a la pregunta cotidiana relativa al sentido de nuestra presencia en el mundo. Recordamos la singular y al mismo tiempo significativa consideración de Vargas Llosa contenida en su novela *La guerra del fin del mundo*, en la que el escritor evidencia la simplicidad, la eficacia y la fuerza de persuasión de los discursos que tenía Antonio Conselheiro, el guía de la comunidad de Canudos, a la gente, a la cual él no hablaba de hechos extraños, de cosas complicadas que no se entendieran, pero sí “del fin del mundo y del juicio universal”.

En relación a la presencia del elemento religioso en el contexto social, considero el trabajo de Ernesto De Martino, *La terra del rimorso* (Milano, 1961), en el cual el antropólogo italiano se ocupa del fenómeno del “tarantismo” en Salento, área de la región Puglia, al sur de Italia. El fenómeno implicaba – hoy existe sólo como expresión artística – a algunas personas que, en los periodos calurosos del año experimentaban una forma de trance, porque en cierta ocasión – así explicaban el fenómeno – habían sido mordidas por una “tarántula” (en italiano, “taranta”. Así es que todos los años, una vez por año, el veneno de esta hipotética araña se ponía en círculo y producía en la persona afectada un estado de frenesí estático, que se podía tratar sólo con una terapia musical. Es decir, que una muy reducida orquesta del pueblo donde vivía la persona afectada, compuesta por dos o tres hombres, ejecutaba diferentes ritmos musicales para que la araña danzase y finalmente se alejase restituyendo la conciencia de sí a su víctima.

El libro citado fue el producto de una expedición realizada en “la tierra del remordimiento” (el Salento) en 1959 por un equipo compuesto por un biólogo, un psicólogo, un etno-musicólogo y el antropólogo De Martino, con la finalidad de asistir al fenómeno y verificar su amplitud y las causas que lo producían.

Una vez establecido que no existía ninguna araña que un tiempo había mordido en la zona, y la cual pudiera envenenar anualmente a las personas, se dedujo que se trataba de un hecho exclusivamente cultural. Así, a través de un estudio de carácter sociológico y antropológico de las personas que padecían

este “envenenamiento”, se dedujo que ellas vivían una “crisis de la presencia” (expresión de De Martino), o sea, presentaban una carencia de consciencia de sí, que las mantenía súcubas de un poder externo. La prevalencia de mujeres entre las “envenenadas” evidenciaba situaciones de malestar social más significativas en el elemento femenino, sea en dependencia de una crisis derivada de la falta o de la inseguridad de trabajo (generalmente estas mujeres trabajaban la tierra y eran pagadas a horas), que de una difícil situación familiar, producida generalmente por el abandono por parte de un esposo que había emigrado al extranjero en busca de trabajo. Factor que, sobre todo en la realidad rural italiana de las décadas de los cincuenta y sesenta, producía una fuerte discriminación contra las mujeres y, en consecuencia, un grave aislamiento social.

Por lo tanto, el hecho de ser protagonistas de una acción mágico-ritual, o sea, de un ritual exorcista periódico, las ayudaba a reconquistar una posición social perdida, y con eso, a recuperar la consciencia de su propia individualidad.

La terapia podía durar uno o más días, y se concluía con la expulsión de la tarántula y su veneno del cuerpo de la víctima por medio de la ejecución del justo ritmo musical, con el cual se acompañaban los últimos espasmos de un éxtasis que hubiera reaparecido, en lo peor de los casos, en el año siguiente. La eficacia de la terapia se basaba entonces en un ritual de exorcismo, en respuesta a un trance peligrosamente “natural”, que representaba una forma de locura, y por medio de esto la persona reconquistaba y reforzaba su identidad después de una lucha en la cual el yo, al fin salía vencedor contra el malvado *xenos* que lo quería dominar. En este caso diría que la terapia no se limitaba a operar contra el mal, a eliminar el veneno, pero sí tenía también carácter “reconstituyente”, es decir, otorgaba más fuerza al individuo, que por lo tanto podía vivir un año más sin que la araña pudiera afectarlo nuevamente.

Estos fenómenos y la consecuente práctica del exorcismo fueron desapareciendo en el curso de los años sesenta, y lo que todavía hoy existe son puros actos teatrales de carácter coréutico-musical, para mantener vivo, también con finalidades turísticas, el folclor local. Así, el ocaso de esta práctica hizo que De Martino, y con él una cultura marxista a la cual él estaba adherido, viese en la formación de una nueva consciencia de clase, con la emancipación de la mujer por medio del trabajo, la causa de la desaparición de un ritual reducido a puro relicto folclórico.

Conclusión que, si puede parecer coherente con lo que pasó con el “tarantismo”, no se traduce en un principio general por el cual mejores condiciones de vida y una organización social más justa reducirían o eliminarían las “evasiones” hacia un mundo mágico. Porque un dato que igualmente hace referencia a la realidad italiana, invalida esta teoría. A partir de la década del sesenta, fase del gran desarrollo industrial, la ciudad de Turín, sede de la poderosa industria automovilística FIAT, en cuyo ámbito el obrero sindicalizado asumía plena consciencia de su clase, veía crecer enormemente el número de astrólogos, magos de todo tipo, obviamente, en respuesta a una amplia demanda

local de sus servicios. Así que la ciudad más industrializada se volvía la ciudad mágica por excelencia.

Esto quiere decir que una mejor educación acompañada por un mayor bienestar no elimina automáticamente comportamientos con fuertes cargas irracionales, más bien, en varios casos, los favorece. Gracias, diría, a la necesidad por parte del ser humano, de operar también en situaciones las cuales no tiene ninguna posibilidad racional de conseguir resultados, así que él se refugia en lo irracional a fin de escapar a la evidencia del dato.

La insistencia en operar, que se manifiesta sobre todo en la voluntad de escapar frente a la nada y de recuperar la presencia individual por medio de la acción, representa un elemento fundamental de la religión, en su necesidad de dar orden y valor a la existencia. Escribe Eliade : “La Mort est vidée de son sens religieux, et c'est pour cela qu'elle est assimilée au Néant; et devant le Néant l'homme moderne est paralysé” (Eliade, 1989: 66).

Igualmente, en base al principio de crear orden, cual superación de un caos originario, se colocan las teorías relativas al origen del mundo en el contexto de la mitología griega, a partir de la visión homérica, a la hesiódica, a la órfica. La versión hesiódica (*Teogonía* 133-187 & 616-623), utilizada por Apolodoro (I 14-5), refiere a la unión entre Urano, el cielo, y la Madre Tierra, la cual incitó a los hijos, guiados por Cronos, a matar al padre. Fue así que Cronos castró al padre con una hoz, y gotas de su sangre cayeron en la Tierra generando las Erinas. Sucesivamente Cronos fue asesinado por Zeus, que rescató a sus hermanos, las divinidades olímpicas que el padre devoraba al momento de su nacimiento.

En este mito, reducido a su esencia, encontramos algunos elementos significativos, a partir de la matanza del dios cielo, para separarlo de su esposa Tierra, con la finalidad de crear una primera forma de orden, definido por el padre Cronos, el tiempo, condición esencial para la existencia del mundo. A partir de esta separación, cual forma de discriminación, de organización en relación a una originaria falta de distinción, el pasaje sucesivo consiste en una ulterior sistematización de la multiplicidad por medio del politeísmo, representado por los Crónides, los dioses liberados por Zeus, que se dividen los diferentes ámbitos del mundo: el fuego, en particular él que alimenta el hogar, a Hestia; la tierra cultivada, a Deméter el matrimonio, a Hera; el mundo ctónico, a Hades; el mar, a Poseidón; el cielo, a Zeus.

Con este acto se supera la forma caótica del origen para afirmar la multiplicidad determinada de la existencia, o sea, para conseguir el control sobre esta multiplicidad por medio de un sistema capaz de dar orden y límite a las diferentes manifestaciones de la realidad.

Esta función esencial de la religión corresponde en parte a la tarea de la filosofía en su ambición de ofrecer un completo cuadro del mundo, pero que no se basa en la tradición y en la verdad mítica, la cual es absolutamente verdadera y por lo tanto rechaza la averiguación racional, pero en un *logos*, discurso y razón al mismo tiempo, que tiene un fundamento humano.

Entre estas dos categorías se coloca lo que, por su indeterminación,

se suele calificar como “pensamiento”. Expresión que indica movimientos culturales colocados entre la religión y la filosofía, en cuanto por un lado lucen una fundación superior, por el otro desarrollan una coherente elaboración conceptual. Esto parece evidente en la tradición védica, basada en los libros “sagrados” (su contenido es esencialmente ritualista) y en su sucesiva elaboración, históricamente determinada, por medio de las *Upanishad*⁴.

Volviendo al concepto de orden, evidenciamos el carácter ético del politeísmo, en cuanto que, por medio de la protección por parte de los distintos dioses, el ser humano “moraliza” el mundo, es decir que lo hace obediente a su lógica. En este sentido, puesto que, como indica Cassirer, “Mito y lenguaje son dos modalidades de una sola y la misma pulsión de formación simbólica” (en Detienne, 1985: 31), y, como afirma Lévy-Strauss, “el mito es lenguaje”, diría que los dioses representan las palabras esenciales para la organización y el dominio de la realidad.

Con esto no enfrentamos la discusión sobre la prioridad entre el monoteísmo (teoría del *Urmonotheismus* del Padre Schmitt, que afirma la existencia de un monoteísmo originario) y el politeísmo, además evidenciamos que las dos concepciones son caracterizadas por la misma exigencia. Mientras el politeísmo abre el camino a la multiplicidad de la existencia, ocupando el lugar de una divinidad inactiva (o tal vez originariamente activa y que se volvió “otiosa”), entonces incapaz de organizar el mundo en su devenir, el monoteísmo representa la valorización de una entidad que, asumiendo en su unidad la multiplicidad del existente, la organiza en un sistema comprensible y utilizable por el hombre.

En el politeísmo cada divinidad es la palabra que define y controla un ámbito específico de la actividad humana, como de la naturaleza; en el monoteísmo es la palabra de Dios la única existente, que sin embargo abarca toda la realidad, el *verbum*, por medio del cual él antes había creado el cosmos y después lo controla y lo domina. Se trata de una palabra originaria de la cual derivó la multiplicidad de las palabras y de los idiomas en la humanidad, que tiene la tarea de reconducir esta multiplicidad a la unidad originaria.

Esta concepción es fundamental en la tradición filológica del Renacimiento, en cuanto el análisis del lenguaje se traduce en búsqueda de la “verdadera palabra divina”. Es así que el estudio de la Cábala, ciencia de los nombres de Dios y de los números que corresponden a las letras del alfabeto hebreo, es una expresión de fe religiosa. Escribe Pico della Mirandola, en la séptima de sus *Conclusiones magicae*: “Nulla esta ciencia quae nos magis certificet de divinitate Christi quam Magia et Cabala” (Yates, 1985: 123). Justamente Foucault evidencia el carácter mágico de la lengua en la fase histórica indicada – del hebreo en particular, como lengua de Dios y de su pueblo

⁴Parece singular e indicativo al mismo tiempo que la teoría de Nietzsche del eterno retorno basa su principio en lo que el filósofo califica como *Gedanke*, pensamiento, pues que le llegó, como dice él, de manera inesperada, como una especie de revelación, en el curso de su excursión por las montañas de Sils-Maria.

– considerada no como sistema arbitrario para determinar la realidad, sino como directa representación de las cosas. Escribe Foucault: “L'étude de la grammaire repose, au XVI siècle, sur la même disposition épistémologique que la science de la nature ou les disciplines ésotériques” (Foucault, 1966: 50). Por lo tanto, la palabra y sobre todo la memorización, en cuanto dominio de un conjunto complejo de palabras, se traducen en un efectivo dominio del universo. De aquí surge el proyecto enciclopédico de la época, finalizado en “reconstituer par enchainement des mots et par leur disposition dans l'espace l'ordre même du monde” (Foucault, 1966: 53).

Aunque filólogo escrupuloso, Lorenzo Valla, autor del conocido ensayo *De falso creditu et ementita Constantini donatione*, por medio del cual demostraba la falsedad del documento relativo al don del pueblo de Sutri al Papa Silvestre I por parte del emperador Constantino, tenía una concepción sagrada de la lengua, en cuanto “... tangibile manifestazione dell'unità degli spiriti umani, tessuto connettivo della società e, insieme, incarnazione dello Spirito” (Garin, 1994: 67).

Para los filólogos la lengua no se reducía a una conexión de palabras en cuanto a signos arbitrarios: en la palabra se revelaba la presencia de Dios, que para Ficino se expresaba en hebreo, para Valla en griego y latín. De acuerdo al mismo principio, para Coluccio Salutati la gramática representaba la ciencia fundamental para conocer la auténtica palabra de Dios. Escribe Garin: “Senza la capacità d'intendere fino in fondo i termini, la lingua, non si dà conoscenza della scrittura, della parola di Dio [...] In tal modo gli *studia humanitatis* come mezzo per ritrovare nella lettera l'inseparabile spirito, nel corpo l'anima indistinguibile, sono strettamente connessi con gli *studia divinitatis*” (Garin, 1994: 39).

Así como la filología, en la misma época renacentista la filosofía era considerada una ciencia sagrada, en cuanto representaba la correcta conducción del pensamiento a fin de llegar a la verdad contenida en la mente divina. En la carta dirigida a Cosimo de' Medici, antepuesta a la traducción del *Corpus Hermeticum*, Marsilio Ficino evidenciaba la unidad del pensamiento filosófico tradicional en cuanto “... perenne rivelazione del Verbo, del Logos, di una *pia philosophia* tramandata dai poeti antichissimi e dalla Bibbia, accolta da Pitagora e Platone, approfondita da Plotino e dagli scritti attribuiti a Dionigi l'Aeropagita” (Garin, 1993: 35).

Bien lejos de ser producto de un pensamiento individual, la filosofía en la época del Renacimiento era una ciencia sagrada, por eso se enfocaba en una reconstrucción del pensamiento divino, que, por opinión general tenía sus orígenes en la lejana tradición egipcia (concepción que fue particularmente sostenida por Giordano Bruno), y que en épocas sucesivas se presentó a través moduladas versiones de una misma revelación. Así que Platón, anillo de una cadena ininterrumpida de pensamiento que conducía del mundo antiguo a la civilización del Renacimiento, interpretaba perfectamente la función del filósofo, que no debía ser *magister*, sino *minister*, es decir guía en una acción ritual en la cual el discípulo, a partir del conocimiento de sí y de su verdad interior (ejemplo

de la enseñanza impartida al esclavo de Menón), entraba en contacto con la luz divina.

Más allá de una posible enseñanza esotérica de Platón, impartida en forma oral y por lo tanto ausente en los diálogos, como es evidenciado por las escuelas filosóficas de Tubinga⁵ y de Milán⁶, creemos que el mismo diálogo contenga un carácter ritual, es decir, que expresa un ritual por medio del cual el neófito es acompañado hacia un conocimiento superior.

Además, la tradición antigua, retomada por Platón, veía en la posesión una práctica por medio de la cual la persona, correctamente guiada por una elaborada acción de adorcismo, conseguía diversas formas de conocimiento. En el *Fedro*, Platón indica los diferentes tipos de *mantiké*: la profética, perteneciente a Apolo, que no implica directamente quién consulta el oráculo del dios, pero se realiza por medio de la Pythia, la pitonisa que, conociendo el futuro, indica el camino. La *telestiké*, orgiástica, mística, por la cual el mismo Dionisos toma posesión de quién sabe evocarlo de la manera ritual correcta. Hay la *poietiké*, de la cual son protagonistas las musas, y al final, la *erotiké*, la manía más elevada, representada por Afrodita y Eros, por la cual se conquistan los valores de verdad y belleza, que se conjugan en el nombre de una superior armonía.

En esta perspectiva el mismo diálogo escrito es expresión de una técnica de iniciación, de un adorcismo capaz de llevar a una posesión ventajosa. Lo que explicaría la cabal asunción de la forma dialógica en la escritura filosófica del Renacimiento, y sobre todo en la de Giordano Bruno, que en sus obras en forma de diálogos insertaba partes poéticas (evocando el poder mágico de los cantos órficos) y partes gráficas, elementos típicos de la técnica del adorcismo. Por lo tanto, en acuerdo con la concepción platónica relativa al valor superior de la manía erótica, el diálogo *De los heroicos furores*, publicado en el 1585 y dedicado a Sir Philip Sidney, está organizado en base a sonetos de amor, que exaltando el *furor amorosus*, conducen, por medio de la belleza, a la contemplación de Dios.

Ricas de símbolos gráficos son las obras brunianas dedicadas a las matemáticas, como: *De lampade combinatoria lulliana*, *Lampas trigintastatuarum* y el escrito dedicado a Rodolfo II de Habsburgo, *Articuli adversus mathematicos*. Así como es rica de diagramas, *De triplici minimo et mensura*, ensayo en el cual aparecen estrellas, flores y tantas figuras fantásticas, así que se hace hipotético que se refieran a una secta hermética que hubiese fundado en Alemania el mismo Bruno. Símbolos que evocan claramente una técnica ritual común a muchos sistemas religiosos, ya que la música, el canto, la danza y la expresión gráfica tienen el mismo poder de evocar las fuerzas espirituales del universo para que concedan al ser humano un conocimiento superior.

5Hans Joaquim Krämer, *Areté beim Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959; Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, Klett und Cotta Verlag, 1998.

6Giovanni Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano BUR, , 1997; Maurizio Migliori, *Lafilosofia dialettica di Platone*, Brescia, Morcelliana, 2013.

Del rito al mito

Semejante a la función del rito, en cuanto acción finalizada para crear orden en el universo, es la función del mito, en cuanto lenguaje, por medio del cual el ser humano define su posición en el cosmos, pero lo hace por medio de una narración. Característica que no es ausente en la modernidad y en su estructura “lógica”, en cuanto la moderna mitopoiética tiene la función de sustraer a la crítica histórica, hechos, institutos y valores que deben ser considerados absolutamente verdaderos. Por eso el mito es decisivo en el ámbito de la religión, en cuanto funcional para superar la historicidad con su tiempo lineal, que inevitablemente conduce a la “amoralidad” de la muerte, evento que interrumpe la coherencia “lógica” del Ser⁷.

Diferente del mito que se traduce en una evocación verbal del orden originario, el rito es la repetición “de hecho” de estos eventos para llevar al individuo a un perfecto obrar. Es entonces un sistema de reglas para actuar de manera correcta, en base a una prescripción originaria que es garantía de éxito.

Escribe Eliade: “Un oggetto o un'azione esemplare acquistano un valore e in questo caso, diventano reali, in quanto partecipano, in un modo o nell'altro, di una realtà che li trascende” (Eliade, 1989: 27).

Ejemplar de la tradición religiosa es el ritual de la posesión, peculiar en Dionisos como de Apolo, pero no ajeno a todas las divinidades del panteón griego, que alternan distancia y presencia en su relación con los humanos. Por lo que se refiere al dios extranjero (*xenos*) resultan indicativos algunos episodios que implican respectivamente el rey de Tracia, Licurgo, el de Tebas, Penteo, y las tres hijas de Minias en Orcómenos. El dato común de estos episodios es la falta de reconocimiento del dios, el cual, no recibiendo el justo culto, impone su poder haciendo enloquecer sus víctimas que, privadas de la correcta visión, cumplen actos bestiales. Licurgo descuartiza al hijo creyéndolo una vid; Penteo, después de haber atado un toro creyéndolo Dioniso, es descuartizado por las Ménades; las Miniadas devoran al pequeño Leucipe, hijo de una de las tres hermanas.

En este caso no es un ritual de posesión el que produce la manía, pero sí es por la falta de un ritual, por el rechazo de acoger al dios, que por eso manifiesta su presencia de manera absolutamente espontánea y produce una locura extremadamente peligrosa, en cuanto elimina la conciencia del ego. Por lo tanto, el contexto mítico demuestra la diferencia entre un trance que Bastide define “salvaje”, que no produce ninguna forma de conocimiento o, por lo contrario, es fuente de suprema ignorancia (el poseído padece una total alteración de la vista, sentido fundamental para el conocimiento), y un trance logrado ritualmente, que por lo contrario es fuente de conocimiento superior, en

7 En referencia a la relación entre lógica y ética, tenemos en cuenta el discurso de Otto Weininger, por el cual la coherencia lógica tiene como presupuesto un principio de coherencia moral. Véase O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*, Wien und Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1920 (1a ed. 1903).

cuanto se adquieren los poderes del mismo dios correctamente evocado (Bastide. 2003)

Además, consideramos que el ritual de posesión relativo a Dionisos, concierne también la preparación del vino, que debe resultar substancia sanadora y no embriagante. Al vino hace referencia específicamente el mito de Icaro, que recibe de Dionisos la bebida junto con el conocimiento de la técnica de preparación, pero es asesinado por los pastores de la zona, los cuales se embriagan y creen de haber sido envenenados. Por eso ellos fueron castigados por Dionisos con una peste, y pudieron purificarse de la culpa sólo cuando el pastor Aristeo instituyó los Ayora, sancionando con esta fiesta el paso de una realidad pastoral a una agrícola, en la cual se cumple la correcta preparación y el consumo justo del vino.

No es diferente la función de Apolo, dios de la lira y del arco, que acierta de lejos con su arco (como es evidenciado por la peste que él envía al campamento griego) y produce una posesión indirecta, en cuanto no cae en trance quién consulta su oráculo, más bien es la médium que, poseída por el dios, comunica al fiel sus revelaciones. En el ritual délfico quién consulta el dios debe saber escuchar e interpretar de manera correcta los dictámenes de Apolo, para que él no quiera vengarse golpeando, como es su costumbre, de lejos. ¿No golpea de lejos al pobre Sócrates que, no prestando fe absoluta a su palabra, por la cual él resulta el más sabio en Grecia, quiere averiguar interrogando poetas, artistas, políticos y otros ciudadanos? El filósofo, no prestando fe absoluta a la palabra del dios, padece la muerte por su impiedad.

Pasando de las formas específicas de posesión que producen Dionisos e Apolo, a esta expresión religiosa general, nos ponemos el problema tradicional de la relación entre rito y mito. Diferentemente de una consideración común por la cual el rito sería una revocación o actualización de un mito originario, pensamos que a menudo, o tal vez casi siempre, el rito no es consecuencia del mito, pero sí un acto de culto originario, que finaliza en un dominio inmediato del peligroso dato natural. El trance, en cuanto fenómeno natural, es extremadamente peligroso, porque puede llevar al aniquilamiento de la individualidad, o sea, la total alienación del sujeto que es arrebatado por una fuerza ajena diferentemente nombrada. Puede ser el demonio de la tradición cristiana o islámica (Satanàs o Sheitán), o puede ser el jinn o genio, espíritu de menor jerarquía, el Saar o el Mingis de la tradición del Oriente africano⁸; de todas maneras el problema surge en el momento en que éste se presenta sin ser evocado y se apodera de la persona, de su ego, que puede salvarse sólo por medio de una técnica eficaz de exorcismo. De este estado de riesgo surge un ritual que prevé una doble técnica, que va del adorcismo, con el cual se evoca la presencia de la entidad ajena, que, en cuanto voluntariamente cultivada es benéfica, al exorcismo, fase concluyente con la cual se aleja la misma entidad

8 El Saar es una posesión que surgió en Etiopía y aún se practica; el Mingis, es originario de Somalia y se desarrolla junto a la tradición islámica. Véase, L. Arcella, 1989: 59-69.

que, agradecida, deja sus “regalos” a los fieles.

En este contexto el rito nace de forma independiente del mito, porque se trata de una acción práctica, creadora de orden y de cultura en frente a la peligrosidad del dato natural.

Escribe Deprez en su ensayo sobre Eliade, en relación a la celebración del año nuevo: “(...) l'ensemble de la société se livre à des licences sexuelles et d'autres actes habituellement interdits, symbolisant le retour au Chaos précédant l'instauration des normes; a même temps on procède à des purifications rituelles destinées à expulser les péchés des individus et de la communauté; puis on récite l'histoire de la Création, un combat entre le Monstre représentant le Chaos et le dieu créateur; ce combat est miné et voit la victoire du dieu, suivi du dépeçage du Monstre et de l'instauration du Cosmos à partir de ses membres. L'ordre est rétabli, une nouvelle Année (un nouveau Temps, en fait) commence, qui sera bientôt usée et flétrie par la durée profane” (Deprez, 1999: 119).

Estos elementos rituales relativos a la relación entre caos y cosmos en el paso de la anualidad, los encontramos en particular, en la celebración romana de los Saturnalia, fiesta que tiene como base un mito relativo al dios Saturno. Se cuenta que los compañeros de Hércules, abandonados en Italia, se pusieron bajo la protección de Saturno, y que la fiesta fue instituida por el mismo Saturno, primero rey de Lazio, o quizás la fiesta fue decretada por el rey Tulio Hostilio por la victoria contra Albanos y Sabinos. La celebración, originariamente de un día, el 17 de diciembre, fecha que en los *Fasti Antiatas* contiene la dedicación a Saturno, fue ampliada a tres días por César, hasta llegar a siete días.

Saturno es dios de la siembra, como lo define Wissowa (1902), y su nombre derivaría de la palabra *sata*, las semillas. En su templo estaba situado el tesoro del Estado, el erario, junto con una estatua del dios, con una lira en las manos y con los pies atados con lazos, que se soltaban en los días de los Saturnalia. En el curso de la fiesta, como escribe Macrobio (*Saturn.* 1, 7, 24) *tota servis licentia permittitur*, así que en este tiempo son los dueños que los que sirven, realizando una momentánea demudación del orden social.

El hecho que a producir esta demudación de carácter “carnavalesco” del orden social sea el desenlace de los lazos que atan a Saturno, tiene que ver con la función del mismo dios, que reinaba en un tiempo precedente a la actual existencia humana, cuando la tierra producía espontáneamente sus frutos. Y por lo tanto el hombre no tenía que cumplir su duro trabajo. Tiempo de felicidad entonces, pero de toda manera caótica, pues el orden cósmico, o sea, del cosmos humano, está caracterizado por el trabajo, por la actividad cultural. Bien, con el retorno al caos se reproduce aquel antiguo desorden para finalmente proponer un orden renovado, única posibilidad de existencia para la especie humana.

A este valor se refiere la función agrícola de la celebración, que representa la fase en la cual el campesino, después de la siembra, queda inactivo, en la ansiosa y vital espera que la tierra transforme las semillas que ella acogió, en frutos, tiempo en el cual no se puede operar y hay que entregarse a

la libre voluntad de la naturaleza. Por lo tanto, él ser humano se entrega a aquel tiempo mítico en el cual la tierra actuaba con la máxima generosidad. Tiempo de fiesta, que se limita a pocos días, en cuanto se hace necesario que la actividad cultural del hombre la posesión del mundo lo más pronto posible. En este contexto se observa la incertidumbre del mito originario, que aparece más bien un pretexto para explicar *a posteriori* la intervención de una acción sagrada en una fase en la cual la acción humana profana no tiene posibilidad de explicarse. Así que, con Saturno y su tiempo, se evoca la presencia de un caos, que es positivo sólo en cuanto puede ser controlado y limitado al tiempo del rito, y que al final es funcional a la reconstrucción del cosmos humano.

Aún por lo que concierne la relación mito-rito, consideramos una fiesta significativa celebrada en Roma en los Idus de marzo, fecha en la cual los *Fasti Antiates* presentan el escrito *AnnaePerennae*, nombre femenino de una entidad de dudoso origen. Por parte de Ovidio ella es hermana de Dido y es exiliada en Lacio, y para escapar a los celos de Lavinia cae y se ahoga en el río Numico (Ov. *Fast.* 3, 653 s.). Otra versión relatada por el mismo Ovidio indica que este nombre se refiere a una anciana que alimentó a la plebe romana refugiada en el Monte Sacro, y por eso mereció que le dedicasen una estatua (Ov. *Fast.* 3, 673, s.). Diferente es la versión de Macrobio, que explica el nombre por medio de la misma acción ritual: “*Ad Annam Perennem significatum itur, ut annare perannareque commode liceat*” (Macr. *Sat.* 1, 12, 6). *Perannare* quiere decir pasar a través el año, y se refiere al carácter de la fiesta, en la cual la plebe romana se dirigía hacia los prados situados en la periferia de la ciudad para dedicarse a danzas, juegos, chistes y sobre todo a beber, de acuerdo a la tradición por la cual, cuantos vasos de vino se hubieran tomado aquel día, tantos más años han de vivir.

Resulta evidente como las versiones míticas indicadas fueron construidas *A posteriori*, mientras el dato originario era la existencia de una fiesta de paso de anualidad⁹, caracterizada por una alegría colectiva que se expresaba de la manera más espontánea. Vino, danzas y cantos triviales, con los cuales se acompañaba el plenilunio, signo inequívoco de los Idus antes de la reforma juliana, que transformó el año lunar en solar, así que en aquel momento sólo casualmente la gente que festejaba en los prados de Roma podía ver en el cielo la luna en su pleno esplendor. Y tal vez fue también un hecho casual que César encontrase la muerte en aquel fatídico día por parte de los conjurados, que no apreciaron sus reformas revolucionarias (entre las cuales la reforma del calendario) a las leyes de la *Res Publica* por las cuales él realizaba su principado.

En conclusión, decimos que mientras el rito es acción y responde a una inmediata solicitud de la naturaleza que, al fin que no produzca daño, debe ser controlada y reorganizada en base a un preciso sistema de normas prácticas

⁹Por Sabbatucci Roma tenía 3 pasajes de anualidad, uno el primero de enero, fiesta de Janus, dios de los inicios, otro el 15 de marzo, momento de un año en pleno vigor, otra más el 21 de abril, fundación del urbe (Sabbatucci, 1988)

de acción, el mito representa un sistema lingüístico, que responde a la exigencia humana de crear una estructura lógica para dar un orden al cosmos.

Lo sagrado y el mundo moderno

En relación a la categoría de lo religioso evidenciamos el carácter fundamental del concepto de “sagrado” en cuanto su esencia. Este concepto es el tema de trabajo de Rudolph Otto, denominado por eso *Das Heilige* (lo sagrado), publicado por primera vez en 1917, que por Massenzio “(...) contiene l'atto di fondazione della religione come categoría autonoma, la quale richiede di esserea nalizzata mediante criteri interpretativi specifici (...)” (Massenzio, 1998: 474).

Para Otto lo sagrado constituye “das ganz Andere” (lo totalmente otro), que no puede ser entendido por las categorías del intelecto, en cuanto participa a lo irracional o la lo súper-racional. Su esencia es la oposición entre un aspecto positivo y uno negativo, entre el *fascinans* y el *tremendum*. Considerando que delante de esta manifestación del “numinoso” la individualidad humana se anula, Otto escribe: “(...) di fianco all'elemento che confonde, sorge quello che ammalia. Rapisce e, stranamemnte, spesso, crescendo in intensità fino all'ebbrezza e allo smarrimento: è l'elemento dionisiaco nell'efficacia del *numen*” (Otto, 1984: 43).

Lo sagrado en su aspecto siempre extraordinario, al límite de lo tremendo, se revela en la inmediatez y en la fuerza incontrolada del fenómeno, así que la religión, en cuanto sistema, tiene la función de hacer de manera que la alteridad total sea accesible, domesticada. A este punto resulta sagrado todo lo que en las diferentes épocas históricas y culturas no puede ser explicado y tampoco controlado con los medios exclusivamente humanos disponibles. Así que la religión es la técnica con la cual, por medio de la acción ritual y de la narración mítica (organización por medio del cuento y su estructura lógica), lo que es “ajeno” (extraño) y que puede producir “enajenación” (extrañamiento), se recupera al actuar humano.

Nos encontramos una vez más con un criterio de orden, con una acción de culto por medio de la cual el ser humano crea el mundo, o mejor dicho, un mundo para sí.

A este punto consideramos las diferentes manifestaciones de lo sagrado en el curso de diferentes fases históricas, al fin de entender el fenómeno de la “desacralización” que concierne a categorías e instituciones de la civilización occidental, que representan la base de la Modernidad. Existe una amplia literatura tradicionalista, de Guénon a Evola, para indicar los autores más significativos de esta tendencia, los cuales, en referencia al mundo de la Tradición, muestran institutos o instituciones, hoy completamente laicizadas, que en otros tiempos o en otras culturas tenían un fundamento sagrado.

De la realidad al principio de las castas, de la guerra al amor, de las actividades políticas o económicas en general, unas cuantas instituciones y categorías tenían una fundación superior. Tenemos con esto una doble

determinación del concepto de Tradicional o de Tradición: por un lado es un principio metafísico, por el cual la realidad humana es espejo de una fundación superior; por el otro es afirmado históricamente por algunas culturas que parcialmente comparten este concepto en sus manifestaciones particulares.

Lo mismo vale para el principio de la Modernidad, que se afirma en el curso de diferentes fases de la historia humana – de manera más fuerte y evidente en la actualidad – pero que al mismo tiempo, en sentido metafísico expresa la cabal forma de desacralización de la realidad humana.

Escribe Evola: “Per comprendere sia lo spirito tradizionale che la civiltà moderna quale negazione di esso bisogna partire da un punto fondamentale: dalla dottrina delle due nature. Vi è un ordine fisico e un ordine metafísico. Vi è la natura mortale e la natura degli immortali. Vi è la ragione superiore dell'<essere> e vi è quella ineriore del <divenire>(...)” (Evola, 1998: 44).

La actitud de Evola, en cuanto tradicionalista, es contraria a la Modernidad, indicada como periodo de decadencia, como época negra (Kali Yuga), pero más allá de compartir o rechazar este cuadro del mundo, consideramos el carácter excepcional de la actitud moderna, que a los ojos de nosotros “tempestivos” aparece absolutamente razonable y correcta.

Entre las instituciones un tiempo basadas en un “principio superior del Ser” (Evola, 1998: 45), Evola indica la Realeza Divina, el Rito, la Casta, el Estado, las cuales actualmente son consideradas puramente contingentes, productos de una elección exclusivamente humana. Pero con eso, más allá de su “nostalgia” hacia un mundo inexorablemente obscurecido, no propone que en esta época el individuo actúe en forma tradicional. Nosotros somos hijos de este tiempo con sus valores, y sería absurdo actuar “tradicionalmente”, pero sería correcto, tal vez utilizando la óptica tradicional, superar el prejuicio de una Modernidad como valor absoluto, y no como punto de observación neutral y por eso justo.

Consideramos por ejemplo la categoría del político, que en otros tiempos, en el mundo occidental, hoy todavía en culturas tradicionales, reconoce su origen y su práctica sagradas. En Europa, tal vez hasta la Revolución Francesa, el rey, la realeza, el Imperio, no eran consideradas fundaciones humanas: determinadas por voluntad divina, su manifestación histórica representaba la actuación de un principio superior, y de tal manera tenía sentido para quien era destinado al mando como para aquel que tenía que cultivar la obediencia.

La misma consideración vale para la institución de las castas, que actualmente expresan un instituto absolutamente injusto desde un punto de vista social, o más bien absurdo, mientras asume otro valor en un sistema tradicional por el cual la situación social de un ser humano no es casual, pero sí obedece a una voluntad superior, a una necesidad cósmica, que entrega a cada individuo su colocación en la existencia, a fin de preservar un orden universal. Así que, de acuerdo con esta visión, el ser humano no nace casualmente, no es echado (*geworfen*) al mundo, para construir de manera autónoma su propia historia sin

puntos de orientación: él es predeterminado en su específica función. Así que la casta no sería para el individuo una constricción, falta de libertad, sino plena realización de su personalidad y de su espíritu, el cumplimiento de sus actitudes, la realización de su verdadera naturaleza.

“Il concetto di *dharma* – escribe Evola – o natura propria, a cui dunque si chiede di essere fedeli, viene dalla radice dr = sostenere, portare o tenere in alto, ad esprimere appunto l'elemento ordine, forma o cosmos che la Tradizione incarna de attua di fronte al caos e al divenire. Attraverso il *dharma* il mondo tradizionale [...] si sostiene, le dighe contro il mare della pura contingenza e della temporalità sono salde, i viventi partecipano della stabilità” (Evola, 1998: 141).

En base a estas consideraciones es posible reconocer como categorías opuestas, tradición y Modernidad, en cuanto expresiones históricas y metafísicas al mismo tiempo. En el segundo caso son principios “apriori”, absolutas y opuestas visiones del mundo; en el otro, ellas se presentan en diferentes periodos históricos y en diferentes culturas como tendencias, en las cuales prevalece la una o la otra actitud.

En la historia de Occidente el afirmarse de la Modernidad se produjo a partir del siglo XVIII, con la cultura de la Ilustración, que en su ansia de desacralizar quiso hacer también de la religión un producto de la razón y la privó con eso de su esencia. El mundo actual absorbió muchos de los valores de aquella cultura, por lo cual hoy se vive una realidad sustraída a un orden superior y reducida a la contingencia del actuar humano. Lo que, si para nosotros que vivimos esta realidad y estamos necesariamente conectados con este tiempo, debe aparecer como una justa conquista (¿Quién podría hoy reivindicar el valor sagrado de la práctica política?), al mismo tiempo no debe privarnos de una visión histórica, impedir de entender otras elecciones efectuadas en base a valores culturales diferentes. Por lo tanto, en frente a una hipotética búsqueda de la “normalidad”, sería coherente entender que entre una visión sagrada de la realidad y una visión basada en la pura contingencia, la excepción se coloca al lado del segundo término.

En la Modernidad la religión se volvió el único refugio de lo sagrado, la única institución que permite la formulación de una visión simbólica de la realidad, por medio de la cual es posible encontrar huellas de la presencia de lo divino, es decir de un orden superior en el contexto de la contingencia. La última concepción alrededor de la presencia de lo divino en la historia humana fue ofrecida por Hegel, con la idea de la existencia de una Providencia como ordenadora de los eventos humanos. Después de él, Nietzsche expuso una concepción totalmente opuesta, basada en la contingencia y la casualidad de la misma existencia de la especie humana. De Nietzsche se mueve la concepción histórica de Spengler, donde las civilizaciones en su manifestarse no obedecen a un diseño general, pero “como flores en los campos”, brotan crecen y se extinguen una vez consumida su energía.

La reducción de lo sagrado al ámbito religioso se juntó una reducción de la importancia de la religión en la sociedad actual, a partir particularmente de

la crítica marxista y de la consecuente concepción predominantemente económica del actuar humano. La religión, reducida a una superestructura, fue considerada *instrumentum regni*, o sea funcional a la conservación arbitraria de privilegios para algunas clases sociales. Y por lo tanto un prejuicio el cual se hace menester superar, para la conquista de la conciencia por parte del ser humano, de su propia libertad y dignidad. Consideración que, si puede ser parcialmente correcta en relación a algunas situaciones de la historia del Occidente, se reveló falsa e ineficaz para la comprensión de culturas todavía atadas a una visión sagrada de la existencia.

¿Cómo entender el Islam si no hay la capacidad de entender la sacralidad del complejo de las instituciones sociales enunciadas en el Corán con su exacta normativa? Escribe Bausani:

“Quando diciamo religione, nel caso dell'Islam, dobbiamo abbandonare il concetto di religione cui siamo abituati – atei o credenti – nel nostro mondo tradizionalmente 'cristiano' [...] Per l'Islam infatti la religione [...] è qualcosa che abbraccia sia la nostra religione sia la nostra politica, è regola di vita, legge, mentre le mancano le connotazioni sacerdotali-ritualistiche essenziali nella nostra nozione di 'religione' “(Bausani, 1999:11).

Y por lo tanto, ¿Cómo referirse a culturas en las cuales el texto sagrado es ley del Estado, si no se acepta el principio por el cual el Estado es una creación divina?¹⁰

Resultado de esta incompreensión, traducida en incapacidad política, fue la declaración de una “lucha entre civilizaciones” proclamada por Occidente, que sin embargo no fue y no es considerada paritaria por dignidad entre dos visiones del mundo, más una lucha contra la “barbarie” por parte de una civilización que se considera implícitamente superior.

El hecho que el mundo moderno occidental u occidentalizado haya puesto en un segundo plano la religión no la anula en cuanto categoría del pensar y del actuar humano, y tampoco la “muerte de Dios” la excluye, pues la religión no necesita de la existencia y presencia de un dios para ser vigente. Así que su existencia podría ser puesta en discusión solo por el desaparecer del ser humano, o mejor dicho, de este tipo humano, hijo de Prometeo o de Pandora¹¹, en su carencia constitutiva (no circunstancial), que por medio de una existencia infinitamente repetida, transforme la contingencia casual y amoral de la temporalidad en la absoluta presencia del Ser.

10 Pensamos en el Estado romano, cuyo garante es Juppiter Optimus Maximus.

11 Lo que sale de la caja de Pandora no son males para el ser humano, son la razón de su existencia, son sus elementos constitutivos.

Referencias Bibliográficas

Fuentes bibliográficas

- ARCELLA, L. (1989), *Il cielo vicino. Possessione terapeutica in Somalia*, Lares, LV, n.1: 59-69.
- ARCELLA, L. (1992), *Fasti, il lavoro e la festa. Note al calendario romano arcaico*, Roma, Acta.
- ARCELLA, L., *La ragione dei 'visionari. Importanza relativa del dato storico nella cultura rinascimentale* (2011), Praxis Filosófica, no. 33, julio-diciembre 2011: 153-170.
- BASTIDE, R. (2003), *La rêve, la transe et la folie*, Paris, Le Seuil, Paris.
- BAUSANI, A. (1999), *L'Islam*, Milano, Garzanti.
- COLLI, G. (1998), *La sabiduria griega*, Madrid, Trotta.
- COLLI, G. (2005), *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, FibulaTusquets,
- DEPREZ, S. (1999), *Mircea Eliade: la philosophie du sacre*, Paris, L'Harmattan,.
- DETIENNE, M. (1986), *Dionisio a cielo abierto*, Barcelona, Gedisa,
- ELIADE, M. (1944), *Tracté d'histoire des religions*, Paris.
- ELIADE, M. (1989), *Il mito dell'eterno ritorno*, Roma, Borla.
- EVOLA, J. (1998), *Rivolta contro il mondo moderno*, Roma, Mediterranee.
- FILORAMO, G., Massenzio, M., Raveri, M., Scarpi, P. (1998), *Manuale di storia delle religioni*, Roma-Bari, Laterza.
- GARIN, E. (1993), *L'umanesimo italiano*, Roma-Bari, Laterza.
- OTTO, R. (1984), *Il sacro*, Milano, Boringhieri (1a ed.1917).
- SABBATUCCI, D. (1978), *Il mito, il rito, la storia*, Roma, Bulzoni.
- SABBATUCCI, D. (1988), *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano, Il Saggiatore.
- WISSOWA, G. (1902), *Religion und Kultus der Römer*, München, Beck Verlag.