

5.5. Introducción al Hieroanálisis. Curso 1981-1982

Contenido: ver p. 170

El estudio de la religión se divide en dos tipos de enfoques científicos:

(a) el método científico profesional (= positivo) ya sea natural o humano; b) el método filosófico-teológico.

El padre Pinard de la Boullaye comparte el estudio de la der diferencial:

1. sobrenatural (= divino),
2. extranatural (= mágico, paranormal) y
3. aspectos naturales (= seculares- terrenales) de la(s) religión(es) en dos capas:
 - (i) a jeroglífico (empírico),
 - (i) b la jerarquía (comparativa);
 - (ii) hierosofía (filosófica-teológica).

El estudio del lado causal (factorial), que es, si es necesario, experimental, de los fenómenos religiosos merece un estudio aparte, que llamamos hieroanálisis. Esta vertiente de la investigación es el principal objetivo de este curso: de ahí el título.

Situación: filosofía informativa:

(1. epistemología (+ teoría de la interpretación), 2 . teoría del pensamiento, 3 . teoría de la metodología) permite, durante tres años, el examen de las siguientes grandes formas de pensamiento (morfológicas).

La religión arcaica (antigua),

es decir, la relación con el “hierón” (sagrado), que ha llegado hasta nosotros desde la pre y la protohistoria, sigue viva en la actualidad:

a. en las religiones arcaicas,

especialmente presente, en las civilizaciones exóticas (incluidas las primitivas), objeto de la antropología cultural (etnología) y la primitivología,

b. en las religiones evolucionadas (“superiores”)

(especialmente el hinduismo, el budismo, el universalismo chino, - aún más: el judaísmo, el cristianismo, el islam).

Subculturalmente, la religión arcaica pervive en círculos evolucionados;

a. en el folclore y b. en las sociedades de iniciación.

La religión es una forma de pensamiento, que:

(i) informativa (mediante el conocimiento, el pensamiento, el método),

(ii)a. metafísica (relativa al lado preconstitutivo de la realidad) y

(ii)b. física” (relativa al lado constitutivo (= naturaleza) de la realidad),

(iii)a. ética (relativa a la conducta individual) y

(iii)b. **se reconcilia** políticamente (socialmente) con el universo (y la naturaleza), con la vida y con la sociedad.

La filosofía, que es predominantemente griega, significa un fortalecimiento y un aburguesamiento o secularización del pensamiento: tras la fase cultural arcaica (= prehistórica-primitiva), en los antiguos imperios con su civilización de la ciudad, surge el medio de vida

“urbanizado”, que gradualmente, a escala planetaria, sustituye al medio “natural” consagrado por el medio actual.

En ella se desarrolla un contacto con el mundo (universo) y la vida, que elabora las primeras formas de ciencia profesional; tanto la ciencia natural como la ciencia humana (filosofía natural y (proto)sofística) determinan, a partir de entonces, cada vez más los problemas y el método de lo filosófico, es decir, la “sabiduría” (término antiguo o arcaico para designar la “familiaridad con lo “santo”, pero ahora en sentido terrenal y ajeno a la religión (como poder principal salvador de la vida)) que busca el conocimiento y la vida pensante.

La ciencia exacta de hoy en día, mejorada por el entendimiento humano de hoy en día, que o bien se opone, sí, es hostil entre sí, o de la mano suprime, sí, lucha, en nombre de la vinculación de la exactitud lógico-matemática con el impulso experimental de ataque, a veces más en la línea de Galilei y Descartes (‘más idealista’) a veces más en la línea de P. Bacon y Th. Hobbes (“más empírico”) por el que una ciencia humana desde Gb. Vico (1668/ 1744), primero filológico y luego germano-idealista (Hegel), actúa como corrector o como ampliación; la vida y el universo se interpretan ahora desde esta triple perspectiva.

Parte I. La teoría del método.

El 26.11.1970, el centro de estudios religiosos comenzó en la Universidad Estatal de Gante, a instancias de los profesores Leo Apostel, Gabriël Sanders y Roger Thibau, en la Facultad de Artes y Filosofía, desde un punto de vista “integral e interferencial” sobre “los componentes esenciales (de la religión, a saber, sus aspectos históricos, filosóficos, psicológicos y sociológicos” (según el anuncio textual).

En esta facultad, que pretende basarse en estudiosos de la religión de renombre internacional, como Franz Cumont y Joseph Bidez, se trataron sucesivamente la lógica del pensamiento religioso, la psicología de la experiencia religiosa, la aproximación histórica de la religión al fenómeno religioso, la sociología de la experiencia religiosa y la lingüística de la religión con un “espíritu interdisciplinario” durante 1970/1971.

Se podría hablar, con P. Kurtz, *Decision and the Condition of Man*, Seattle, 1965, pp. 19/84 (cf. *ME.* 2), de “la lógica de la coducción”, es decir, de la reunión sistemática de diferentes ciencias profesionales, frente a esta magnífica variedad de puntos de vista.

Con este mismo espíritu coductivo (y no puramente reduccionista ni puramente holístico-instintivo) esbozamos aquí, en estas sencillas páginas, la doctrina metodológica del hieroanálisis.

Muestra bibliográfica. - C. Bleeker, *Het geheim van de godsdienst*, wassenaar, 1973, 3, ofrece una introducción a la historia, la sociología, la psicología y, sobre todo, la fenomenología de la religión (con bibliografía tanto por temas como por religiones);

H. Pinard de la Boullaye, S.J., L' étude comparée des religions, París, 1929/ 1931.

I Son histoire dans le monde occidental: magnífica panorámica introductoria desde la antigüedad;

II Ses con hodes:

a. método comparativo, es decir, comparar, diacrónicamente (a través de periodos de tiempo) y sincrónicamente (comparando religiones simultáneas), religiones y formas de religión, - como método presente en todos los demás métodos;

b1. histórico,

b2. filológico,

b3. antropológico (etnológico) más antiguo y más reciente,

b4. psicológico,

b5. métodos sociológicos;

III (Cuadros alfabéticos):

una pequeña mina de oro de nombres personales y empresariales); -

J.-E. Hocking, Les principes de la methode en philosophie religieuse, en Rev. d. Met . et d. Mor., 29 (1922): 4 (oct - déc), pp. 431/ 453

Del papel psicológico y social que desempeña la religión, el autor busca las condiciones necesarias de posibilidad (el psicologismo, el sociologismo sobre la religión son insuficientes para explicar; dificultad para explicar el funcionamiento de la religión, porque hay una parte de percepción y una parte de interpretación en juego).

Cabe señalar que aquí nos adherimos al método pragmático de CS Peirce (véase *Me.*, 5ff.). Tanto más cuanto que el propio Peirce señala que (véase *Lo.*, 87) está “muy relacionado con las representaciones bíblicas”; “¡Por sus frutos los conoceréis!”. Damos una muestra bibliográfica de los principales métodos, pero los consideramos como métodos parciales del método en e pragmático.

A. El método fenomenológico.

Muestra bibl.:

-- *G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen, 1956-2.* El objeto (el “poder” o “lo sagrado”) y el sujeto (el hombre religioso, en la comunidad religiosa, especialmente visto desde el “alma”), son centrales, y esto en vista de su efecto mutuo (en la acción religiosa externa e interna) y en el “mundo”, (visto por el hombre religioso); p. 768/798 explica el método (ver *Me.* 12).

-- *P.D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 1887,* es la primera obra que, con un fuerte sesgo psicológico, dio una “descripción del fenómeno” de la religión.

-- *C. Bleeker, De structuur van de godsdiens, La Haya, s.d.* (esboza la fenomenología de la religión en el sentido husserliano:

a. Sincrónico: la esencia de los fenómenos sagrados como “sagrado”, “sacrificio”, etc., y, también, la “estructura”, es decir, las características generales de estos fenómenos;

b. diacrónico: la progresión lógica en la evolución de estos fenómenos y su estructura; al igual que en el caso de van der Leeuw, la “intencionalidad”, es decir, la dualidad “objeto/sujeto”, también es central aquí.

La existencia real (“reducción” fenomenológica o “puesta entre paréntesis”) y, también, los aspectos accidentales (no esenciales) (reducción eidética) se ponen entre paréntesis, de modo que sólo queda lo “esencial” (el “eidos”_o “ser”), en la medida en que se muestra como fenómeno.

Por lo tanto, la fenomenología no es ‘bellettrie’, ni historiografía o psicología, ni siquiera filosofía o teología, como dice v.d. Leeuw, o.c., 3. 781/788, pues todos esos temas van más allá de la pura descripción de los fenómenos

Por el contrario, como *J.-P. Sartre* dice en *L. Tas/H. Bouman*, trad. / inl., J.-P. Sartre, *Magie en emotie (Esbozo de una teoría de los movimientos de la mente)*, Meppel/ Amsterdam, 1981: “Los hechos sólo son clasificables e investigables por medio de las esencias”.

Así, por ejemplo, primero hay que describir los fenómenos religiosos tal y como aparecen (es decir, fenomenológicamente); sólo después de esa parte descriptiva se puede iniciar metódicamente la investigación “positiva” (es decir, más avanzada profesionalmente, científica o filosófica y teológica) con claridad.

-- *W.Br. Kristensen, The Meaning of Religion (Lectures in the Phenomenology of Religion)*, La Haya, 1968;

-- *P. Ricoeur, Le conflit des interprétations (Essais d'herméneutique)*, París, ‘1969, pp. 371/486 (*Religion et foi*), da la fenomenología pero ‘hermenéuticamente’ (ver *Me*, 12v.), es decir, fenómeno-descripción con inserción de signo-interpretación e incluso método (diltheyano) de ‘comprensión’.

-- *F. Ortegat, Intuition et religion (Le problème existentialiste)*, Lovaina/París, 1947 (crítica de la descripción “existencial” de los fenómenos de la religión (Sartre, Marcel, Chestov).

-- El método de comprensión pura puede encontrarse en *H. Van Straelen, SVD, Diario Asiático*, Voorhout/ Brugge, 1959 (véase *Me*. 14/15).

Cabe señalar que la fenomenología, la hermenéutica y el método de comprensión están en cierta medida entrelazados.

Un artículo más: *J. Brenton Stearns, Mediated Immediacy: A Search for Models*, en *Intern, Journal for Phil. of Religion*, III: 4 (Winter 1972), pp. 195/211

En efecto, la cuestión es si en la fenomenología (intencional, hermenéutica, de comprensión) lo sagrado (Dios, por ejemplo) se capta inmediatamente, es decir, directamente y sin ninguna interpretación, o no (véase *Du.*, 3v.). Por otra parte, si no captamos de ningún modo el objeto de forma inmediata o directa (“ver”), entonces no podemos, sin más, hablar de interpretación, pues quien se da cuenta de que está interpretando demuestra que, aparte de su interpretación, también “capta” directamente, “contacta”, con la cosa misma (el objeto, tal como se presenta a la conciencia) (aunque sea en medio de interpretaciones).

(B)Ia. El método lógico o logístico.

Muestra bibl.: *M.Bochenski, The Logic of Religion*, Nueva York, 1965 (tras una introducción a la logística, el autor trata la religión principalmente como “discurso”, (lenguaje) razonamiento)

(razonamiento directo y lateral del hombre religioso), y su justificación logística ‘Justificación’ donde asume un diferencial “salto irracional/ justificación irracional y racional/ justificación perfectamente racional”.

Además, distingue en la justificación irracional-racional tanto la justificación directa como la indirecta. En la justificación directa, se llega a una visión teórica, por ejemplo, basada en la percepción experimental directa de lo sagrado; o a una “teoría de la confianza”, basada en la confianza directa en una persona sagrada, por ejemplo).

Bajo la justificación “reductora”, clasifica la teoría de la autoridad (se es “religioso” sobre la base de la autoridad (por ejemplo, la autoridad de la palabra de Dios en la Biblia)) y la teoría de la presuposición religiosa (quien no respete ciertos datos sagrados (“hipótesis”), será víctima de las consecuencias de esa “irreligión” (predicción). Que luego se puede comprobar (verificación).

Puede verse que aquí se aplica la metodología de Bochensky, *Los métodos filosóficos en la ciencia* (véase Lo., 6ff.); que, además, la dicotomía de Lukasiewicz de “de- y reducción” (Lo., 73/74) es la base de la clasificación indirecta de los métodos.

Es una lástima que Bochenski no diga nada sobre la teoría del insight y tan poco sobre la teoría del “salto a ciegas”. Según él, parece que la teoría del insight “no merece ser considerada”. Si esto es correcto, entonces el hombre religioso no tiene una visión (ni sensorial ni ideal) de las realidades “santas” o “sagradas”. Esto, a su vez, implica que está a merced de la teoría de la confianza (llamada “directa”): confía en Dios como “revelador”, lo cual no es posible si no se tiene una “visión” de Dios como revelador fiable.

O, lo que es lo mismo, el hombre religioso está a la altura de la justificación indirecta, que tampoco es posible sin un mínimo de perspicacia (directa). Pero, ¿qué es la “deducción” o el argumento de autoridad en materia sagrada sin la teoría de la hipótesis-predicción-verificación? (¡La crítica de Peirce sería aquí “cortante”!)

-- M. Gluckman, *The Logic of African Science and witchcraft*, en J. Jennings/ E. Adamson Hoebel, *Headings in Anthropology*, Nueva York, 1966-2, pp. 246/253, - artículo que sigue a Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande of the Sudan*.

-- G. Frey, *Logische Modelle der Tabu-Sprachen*, en A. Menne et al., *Logik und Sprache*, Berna/Munich, 1974, s. 142/158 (ambos últimos artículos tratan de las llamadas religiones inferiores o de la naturaleza).

(B) Ib. El método semiótico o de análisis del lenguaje.

Muestra bibl.:

-- I. Ramsey, *Religious Language*, Nueva York, 1957; -- J. Ladrière, *Langage auto-implicatif et langage biblique selon Evans*, en *Tijd-schr. v. Fil.*, 28 (1966): 3 (sept), p. 441/494 (sobre *The Logic of Self-involvement*, de Evans);

-- A. de Jong, *Een wijsbegeerte van het woord (Una filosofía del lenguaje de Martin Heidegger)*, Amsterdam, 1966;

-- L. Monden, S.J., *Een taal waarin wij God begrijpen*, DDB', 1970. El subtítulo "Sobre la gratitud de la fe cristiana" abarca una teología "fundamental", concebida fenomenológicamente; incluye una "hermenéutica fiel".

Una observación sobre este último libro: en la p. 98v. el autor dice que el "mito" resuelve el "ser" a la muerte (Heidegger está en el fondo con su "Sein zum Tode" como característica del hombre) o, en holandés, el ser condenado, por "reprimación". Se trata de una especie de "retorno" a la época mítica primigenia, indicada en la religión por las palabras "En el principio" (por ejemplo, "En el principio Dios creó el cielo y la tierra"), con el fin de extraer de ella nuevas fuerzas para la renovación periódica.

The author, que es igual a todos los intérpretes secularizadores del mito, concibe esto como un devenir "sagrado" (es decir, "no histórico") en una especie de intemporalidad o supertemporalidad (incidentalmente artificiosa), "fuera" de la historia, tal como la conciben los pensadores modernos (Hegel, Marx, Heidegger, etc.).

Esa es una posible (y en mi opinión muy cuestionable) interpretación del mito, en el sentido de que no es mágico; quien saca al mito de su marco de pensamiento mágico se condena a sí mismo a esa interpretación errónea; pero eso es algo que se discutirá en otro capítulo.

-- M. Van Esbroeck, *Hermen eutique, structuralisme et exégèse (Essai de logique kérygmatische)*, París, 1968 ('n poging tot reconciliation van Ricoeur en Levi-Strauss door de Lubac's hermeneutiek met haar vier ziningen van bv. de Bijbel (*Exégèse médiévale*, 4 t., 1959 / 1963).

-- Don E. Marietta, *¿Es hablar de Dios hablar de algo?*, en *Int. Journ. for Phil. of Religion*, iv:) (otoño de 1973), pp. 186/195 (A. Flew, en la estela del empirista lógico A. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Nueva York, 1952).

Ayer afirmaba que los enunciados "teológicos" no son fundamentalmente enunciados verdaderos (juicios de verdad o falsedad), porque nunca se puede demostrar su falsedad (están formulados de tal manera que no se pueden "verificar").

Consecuencia: afirmaciones teológicas como "Dios nos ama como un padre" carecen de "sentido" (en el sentido lógico-empírico).

-- G. Stanley Kane, *God-language and Secular Experience*, en *Int. Journ. f. Phil. of Rel.*, ii: 2 (verano de 1971), pp. 78/95 (discutiendo a L. Gilkey, *Naming the whirlwind (The renewal of God-Language)*, Indianápolis/ Nueva York, 1969, una obra de teología "secular" que, partiendo del empirismo lógico, adapta la religión a esa concepción lógico-empírica del lenguaje que, como Ayer, afirma que los enunciados religiosos no son seriamente verificables. Consecuencia: Gilkey, bajo la presión lógico-empírica (análisis del lenguaje), descarta la visión tradicional de Dios "como algo que ya no es de nuestro tiempo"; el artículo lo discute.

-- H. Garside, *Language and the Interpretation of Mystical Experience*, en *Int. Journ. f. Phil. of Rel.*, iii: 2 (verano 1972), pp. 93/102. Para Garside, el "misticismo" es sorprendentemente similar en todas las religiones y en todos los tiempos, R. Otto y R. Zaehner también coinciden.

Los dos últimos afirman que el “misticismo” no es en todas partes y siempre idéntico como experiencia, sino que sólo difiere en la interpretación (que depende de la cultura en la que vive el místico -por ejemplo, nuestro flamenco Ruusbroec-).

-- *J. Bindley, The Logic of mysticism, en Religious Studies, 2, pp. 145/162).*

-- Merece la pena leer *J. Harris, Jr., The epistemic status of apologetical language, en Int. Journ. for Phil. of Rel., I:4 (invierno 1970), pp. 211 / 219.*

Se afirma, sobre todo en los círculos teológicos, que es posible hablar de Dios de forma analógica (por ejemplo, “Dios es mi pastor”) - cf. *Lo, 27/33: “Dios está conmigo como el pastor está con sus ovejas”, que es una analogía proporcional (habla metafórica).*

El proponente, ahora, hace la pregunta: “¿En base a qué conocimiento directo (y por tanto no analógico) sabe el creyente que Dios se comporta realmente con él, como el pastor con su rebaño? En otras palabras, sin un mínimo de experiencia directa de Dios (los fenomenólogos dirían “contemplación”; Bochensky diría “insight”), ni siquiera se sabe si este “lenguaje sobre Dios” es correcto y corresponde a algo. Es decir, sin experiencia “literal”; sin lenguaje analógico sobre Dios.

Conclusión: existen esencialmente dos modos de análisis del lenguaje, el lógico-positivo y el “hermenéutico”. En ambas variantes se encuentran los críticos del lenguaje religioso (que tachan de “discurso inválido” (en nombre de la ciencia profesional sobre todo) - reduccionistas, en otras palabras, para usar el lenguaje de Kurtz - y los instaurativos (holistas), que se dedican al análisis del lenguaje religioso y a la semiótica.

Hay que señalar que con los positivos lógicos, la logística siempre juega un papel, mientras que con los hermenéuticos, la fenomenología (comprensión, análisis existencial) es la base. ¡Siempre las dos “culturas” de P.G. Snow!

(B)IIa1. El método psicológico.

Muestra bibl.:

-- *W. James, Variations of Religious Experience (A Study in Human Nature), Zeist Arnhem/Antwerp, 1963 (traducción de la obra seminal *The Varieties of Religious Experience (A Study in Human Nature)*, conferencias pronunciadas por el brillante psicólogo pragmático en Edimburgo en 1902 y 1903. Se habla de la realidad de lo invisible, del optimismo religioso, de la enfermedad, de la conversión, de la santidad, de la mística, etc. El libro sigue mereciendo ser leído. Sigue mereciendo la pena leer el libro.*

-- *G. St. Spinks, Psychology and Religion, Utr./ Antw., 1966 (historia de la psicología de la religión, teorías de la religión, psicología profunda (Freud, Jung) y religión, prácticas religiosas (por ejemplo, oración, culto, experiencia religiosa);*

-- *A. Vergote, psychologie religieuse, Bruxelles, 1966 (experiencia religiosa, motivación; “deseo” religioso y “religión paterna”; “actitud” religiosa, ateísmo, psicología genética, (infancia, adolescencia));*

-- De la psicología “humanista”, es decir, existencial: *A. Maurer, Child-ren’s conceptions of God, en J. Bugental et al, Challenges of humanistic psychology, Nueva York, 1967, pp. 173/178 (las declaraciones de los niños indican una variedad de experiencias de Dios: creador, protector, castigador, amigo y combinaciones de los mismos).*

-- *J. Clark, Toward a Theory and Practice of Religious Experience*, en J. Bug-ental, o.c., pp. 253/258.

-- En 1974, apareció una revista que, siguiendo la estela del Movimiento por el Potencial Humano (una rama de la psicología humanista), llamaba la atención sobre los enormes “grupos” religiosos, semirreligiosos y pseudoreligiosos; *Question de spiritualité, tradition, littératures* (París).

-- Para la base más teórica: *H. Cohen, Psychology as Science Fiction*, Meppel, 1971, en el que, brevemente, se indican los llamados A(tates) of C(onsciousness), los estados alterados de conciencia, tan a menudo asociados a experiencias sagradas y religiosas (sueños, meditación, hipnosis, experimentos psicodélicos, etc.).

-- Una visión fascinante y completa la ofrece *J. M. Schiff, La ruée vers l' âme*, en “Question de sp., tr., litt., No.10 (janv-fév/ 1976), pp. 65/84. The author distingue tres formas de transgresión del Movimiento por el Potencial Humano, a saber

(i) escuelas de sensibilización,

(ii) grupos de iniciación religiosa-externa (grupos iniciáticos),

(ii) b grupos para la conciencia “cósmica” (cabe señalar que la distinción entre “religioso-paranormal” y “cósmico” es casi imposible de delimitar.

J. Moreno, uno de los padres de este movimiento, llega a decir que, ante la crisis y la pérdida de autoridad de las religiones tradicionales, sería bueno hablar de “cósmico” en lugar de “religioso” o “eclesiástico”, que, al menos en su caso, va unido a “terapéutico”. Y es que, según Moreno, las religiones e iglesias tradicionales tenían una conciencia de la miseria que superaba con creces la estrecha interpretación de los problemas humanos vista por el liberalismo económico y el socialismo soviético, es decir, una visión “económica” unilateral, actitud y visión que Moreno considera esencial en el campo de la dinámica de grupos.

-- *G. Frei, Magie und Psychologie, en Schweizer Rundschau*, 48:8/9 (Sonderausgabe ‘Psychologie’), S. 680/688 (sitúa la ‘magia’ d. i. la manipulación de la materia “sutil” o “enrarecida” o “etérico-astral” (partículas de materia), ritos psicológicos entre, por un lado, el cuerpo “groseramente físico” (que todos conocemos por la biología, por ejemplo) y, por otro lado, el alma-top “espiritual” (es decir, el núcleo personal puramente incorpóreo, al menos en los humanos)”.

Y añade: “Esta capa intermedia también puede llamarse “inconsciente” y la psicología del inconsciente también ha tenido que ocuparse de los procesos mágicos, por supuesto”.

-- En el mismo sentido, pero mágicamente mucho más completo: *Dr. Geley, L'être subconscient*, París, 1899.

-- También : *A. De Rochas, L' extériorisation de la sensibilité*, París, 1909 -6 (obra todavía sólida, que rescata la “psicología profunda” de la estrechez del psicoanálisis de Freud y sus discípulos (Jung especialmente).

-- Dos capítulos más sobre psicología de la religión:

(i) La experiencia del “Santo”

Véase Kl. Welker, *Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher*, Leiden/Köln, 1965, especialmente s. 164/208 (*Ausblick und Zusammenfassender Vergleich mit R. Ottos Anschauungen*).

a. Por un lado, el método humano-descriptivo de Schleiermacher y Otto no es un “psicologismo”, es decir, un reduccionismo, que entiende lo sagrado como algo puramente psicológico (por ejemplo, un sentimiento de reverencia que “sacraliza” las cosas y los procesos profanos, es decir, los rodea de una bruma y un engaño de inviolabilidad) (o.c., s. 169);

b. Por otra parte, “Otto, al igual que Schleiermacher, (...) no se pregunta ‘cómo Dios en sí mismo, ‘es’, (...) sino de qué manera la ‘mente’ religiosa reacciona ante Él (...); se (...) pregunta por la naturaleza misma de la vida religiosa’. (o.c., 185). Lo cual, a su vez, es claramente un tipo de psicologismo.

En su comentario a H. Otto, *Das Heilige (ueber das Irrationale in der idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen)*, Munich, s.d, (30ª ed.), M. Meslin, *Pour une science des religions*, París, 1973, pp. 68/76, dice que el sentimiento religioso protestante-cantiano de Otto se estableció definitivamente en 1911, durante su viaje a la India, donde fue “seducido por la doctrina hindú de una salvación que no se debe a las ‘obras’ (es decir, a la realización en hechos prácticos de las percepciones sagradas), sino a la ‘calidad’ de la vida ‘espiritual’” (o.c., 69).

También, que, además, Otto adquirió en los *Rig-Vedas* y los Upanishads (la literatura religiosa más antigua de la India) su ‘propia comprensión’ de lo Divino como ‘das ganz Andere’ (como lo completamente diferente), es decir, algo Santo que no lleva un ‘nombre’, un ‘predicado’ y, por lo tanto, difiere completamente del concepto bíblico de ‘Santo’ (o.c., 69).

En otras palabras: Otto, siguiendo los pasos de Schleiermacher, defiende radicalmente una “realidad sagrada” irreductible (y es, por tanto, holista), pero de forma igualmente radicalmente psicologizante. Lo “sagrado” objetivo es en sí mismo incognoscible (el “conocimiento” no lo domina), pero se experimenta (“se vive”) en la mente piadosa en una triple reacción mental:

a/ como tremendum (aterrador),

b/ como fascinans (encantador) y

c/ sobre todo como augustum, es decir, como un “valor” autoexistente por el que el psicologismo es, justo a tiempo, superado de nuevo.

(ii) La experiencia mística.

Véase A. Michel: *Plus personne pour comprendre les mystiques?*, en *Question de*, nº 2 (1er trim. 1974), pp. 43/56;

R. Ruyer, *La gnose de Princeton (Des savants à la recherche d’une religion)*, París. 1974 (una fusión de científicismo y misticismo vago en su forma oriental).

Además: A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, París, 1923 - 5 (además de los “principios”, una exposición de las tres etapas de la “mística” en el sentido católico, a saber, la purificación, la “iluminación” y la “unificación”)

-- J. Tyciak, *Mörgenländische Mystik*, Dusseldorf, 1945 (El misticismo en las iglesias “ortodoxas”);

-- R. Puligandla/ K. Puhakka, *Holiness in Indian and western Traditions*, en *Int. Journ. f. Phil. of Relig.*, iii: 3 (Fall 1972), pp. 191/175 (en la India y países afines, la “santidad”, por cierto muy místicamente concebida, es indistintamente propia del Trascendente’ (Brahman) y del ‘inmanente’ (Atman”).

(B) IIa2. El método sociológico.

Muestra de la biblia :

-- L. Meslin, *Pour une science des religions*, París, 1973, págs. 56/67 (*Sociétés et religion*)
A partir de ± 1825, bajo la influencia de A. Comte (1798/1875), padre del positivismo sociológico, surgió una nueva ciencia de la religión, que puso de relieve la vinculación social de toda religión, al menos en sus formas tradicionales.

-- E. Durkheim (1858/1917), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, obra pionera (aunque ferozmente contestada por los “animistas” en el tema de la religión-origen (Ezraer))

-- L. Lévy-Bruhl (1875/1939), *Les fonctions mentales des sociétés inférieures*, - 1910.

-- *id.*, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931.

-- *id.*, *La mythologie primitive*, 1935. Este libro proporciona el primer análisis estructural (inconsciente) de la vida comunitaria, incluida y especialmente la vida religiosa (el primitivo “clasifica” a las personas y a las realidades no humanas según un sistema de “participación”, es decir, una especie de identidad entre las diferentes cosas y procesos de la naturaleza y de la sociedad).

-- M. Mauss (1872/1950), más en la línea de Durkheim y en gran medida opuesto a Lévy-Bruhl, estudia la “totalidad” de la sociedad según un concepto de convergencia (véase *Lo.*, 57; 66) de estilo estructuralista: la psicología, la sociología, la etnología, la historia, todo tiene que ver, a su manera, con una misma estructura que se manifiesta en diferentes dominios de la vida: “Como el lenguaje, así el hecho social llega a realizarse como un todo independiente” (o.c., 63).

Véase también o.c., pp. 170/194: *L’analyse structuraliste et le sacré: los mitos, los símbolos, los ritos* (los “lenguajes” en los que el hombre “expresa” lo sagrado) son, al igual que con Lévy-Bruhl y Mauss, pero respetando tanto la logística como la teoría de sistemas, estudiados “estructuralmente” (con un claro residuo de sociologismo, por cierto).

-- Pionero es CL. Lévy-Strauss, *Antropología estructural*, París, 1958.

-- *id.* *La pensée sauvage*, París, 1962.

-- *id.* *Le totémisme aujourd’hui*, París, 1962.

-- *id.*, *Mythologiques*, 4 t., París, 1964/197.

-- M. Meslin o.c. pp. 81/112 (*Les données sociales du phen omen e religieux*) esboza en otro tipo de sociología de la religión, a saber, su forma puramente positiva y elaborada por separado, al menos bajo una serie de puntos de vista:

a/ fórmulas doctrinales, **b/** ritos, **c/** formas de organización, **d/** interacción entre formas religiosas y no religiosas de la sociedad (cf. *J. Wach, Sociología de la religión*, Chicago, 1944); cf. *M. Weber, Die Protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*, en *Archiv f. Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik*, 20, 21, 1904/1905, asumiendo una 'taseologische' (véase Lo, p. 57/59 (teoría de la tensión)) concepción del hombre y de la vida, estudia las relaciones entre el calvinismo puritano (sobre todo en Estados Unidos) y la economía.

-- *E. Troeltsch, Die Sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1912, habla de la relación entre los hechos sociales y las opiniones "cristianas" sobre el ordenamiento de la sociedad;

-- J. Wach (1898/1955) es el primero que quiere fundar una ciencia de la religión bien definida dentro de la sociología (con tres aspectos: **a/** hermenéutica, **b/** experiencia religiosa, **c/** sociología de la religión)

-- G. Le Bras, conocido por su tipología de la "participación" en la liturgia: los marginales, los conformistas, los estacionales, los habituales, los devotos, - presentes en todas las encuestas.

-- Bryan Wilson distinguió siete tipos de "secta": conversionista (que busca la conversión), revolucionaria, pietista (piadosa), manipuladora, taumaturga (que favorece los milagros), reformista, utópica.

-- Un tercer tipo principal de sociología de la religión es el "comparatismo" de *G. Dumézil, La religion romaine archaïque*, París, 1966;

-- *id.*, *Myth et épopée*, 3 t., París, 1968/1973.

Idées romaines, París, 1969; -- *id.*

-- *id.*, *Heurs et malheurs du guerrier*, París, 1969.

-- *M. Meslin, Pour une science des rel.*, pp. 156/169, resume su tesis principal:

a/ comparatismo (cfr. Lo., 31/33: método comparativo basado en la analogía, es decir, realidades parcialmente idénticas);

b/ ideología social tripartita (cf. Ep., 17/22: crítica de la ideología): los pueblos indoeuropeos, mucho antes de la aparición de Roma, traicionaron en sus mitos, ritos, doctrina de los dioses y epopeyas, una tripartición social:

(i) La regla mágico-legal,

(ii) la fuerza física orientada a la "guerra" y la "resistencia",

(iii) la fecundidad sometida a la anterior (como su fuente de "poder"; Roma destaca, frente a la mayoría de los demás indoeuropeos, porque en la mentalidad romana, por "efectivismo", es decir, por preocupación por el éxito de toda acción humana (ideología del resultado), las divinidades y su "papel" tan característico (divinidades de la función) se ponen al servicio de la actividad terrenal, puramente humana, y de su resultado de forma empresarial, incluso profana.

Así, en Roma, a diferencia de otros lugares, surge una teología racional que "sacraliza" las relaciones de clase, es decir, les da una "aparición sagrada", y en lugar del mito sagrado sustituye a los ancestros épicos nacionales desacralizados, que son venerados como parangones de la finalidad cotidiana.

“A través de una excepcional visión antropocéntrica, sin parangón en el mundo indoeuropeo, pero a veces bastante afín a la antigua visión china, los latinos atribuían a sus propios antepasados la fundación de su ciudad, sus instituciones sociales, jurídicas y religiosas.

Sin embargo, en esta epopeya de leyendas nacionales soberanas, que encierra a las deidades para siempre en una soledad lejana, encontramos los mismos esquemas culturales que en los mitos indios, celtas, germánicos, incluso griegos, cuya función es precisamente justificar los ritos, la moral y las leyes.

Así, el pensamiento religioso romano resulta ser una antropología, lo que lo convierte en el modelo de un amplio departamento de estudios religiosos. Ya hace treinta años G. Dumézil llamó la atención sobre el hecho de que la esencia de los relatos épicos de Roma es humana, que la acción se desarrolla entre personas, “en astucias calculadas y realizaciones precisas, similares a las que se contarán más tarde sobre los Escipiones o los Gracos, sobre Sula o César”. (M. Meslin, o.c., pp. 167/168).

En efecto, la secularización (si se quiere: la humanización y degradación de lo que ofrecen los mitos sagrados) es uno de los grandes temas de la hierrología.

Un cuarto tipo principal de sociología de la religión es la dialéctica: M. Meslin, o.c., 64/ 68, dice que, en 1845, en sus Tesis sobre Feuerbach, K. Marx escribió su opinión sobre el origen de la religión.

El punto de partida es la dialéctica, es decir, la interacción dentro de un mismo conjunto de opuestos, de hecho de antagonismos, - véase Lo, 20/21 (Dialéctica de Hegel) - véase también la aguda crítica lógica de I. Bochenski, *The Logic of Religion*, Nueva York, 1965, pp. 48/51 (*On dialectics and its use in logic of religion: the methodological ('suggestive'), psychological, ontological and semantic scope of 'dialectics'*).

Este método dialéctico se aplica a la sistemática “explotador capitalista/explotado proletario” (para la “sistemática” véase Lo, 33). La religión, después de todo, “conoce” la “miseria”: “La miseria religiosa (es decir, la miseria interpretada por la religión) es, por un lado, la expresión de la miseria real y, por otro, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura atormentada, el espíritu de un mundo sin corazón, como es el “espíritu” de los estados “sin espíritu”. Es el opio del pueblo. La abolición de la religión como felicidad ilusoria del pueblo es la exigencia de su verdadera felicidad. La exigencia de abandonar las ilusiones sobre su condición es la exigencia de abandonar una condición que necesita de la ilusión. La crítica de la religión es, pues, la crítica germinal del valle de lágrimas, del que la religión es el halo”. (K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*).

En resumen: la religión, al crear ilusiones sobre su poder “salvador”, demuestra que es consciente de la miseria, pero no ataca la causa socioeconómica de la misma; en consecuencia:

a/ Proporciona a la clase acomodada una “buena conciencia” al enseñarles la caridad y las “buenas obras” para la salvación celestial (sin tener que tocar la base económica de la miseria);

b/ Al proletariado le promete una visión “hacia otro mundo” (sin que, en este mundo secular, mejore su suerte).

Summa summarum: la religión “sacraliza” el orden social establecido con su miseria.

Véase también: *P. Schebesta, Oorsprong van de godsdienst, Tielt/ La Haya, “1962, 197/210 (La respuesta marxista); 248/254 (Evolucionismo civil y marxismo);*

-- *Ch. Wackenheim, La faillite de la religion d’après Karl Marx, París, 1963.*

-- *H. Desroche, Marxisme et religions, París, 1962;*

--- Unos cuantos títulos más: -- *Th. O’Dea, Sociología de la religión, Utr./ Antw., 1968 (método funcionalista, -- experiencia religiosa, institucionalización, conflictos (“secularización”), etc.).*

-- *H. Bredemeyer/ R. Stephenson, The Analysis of Social Systems, Nueva York, 1962, pp. 249/275 (Belief-Systems: Magia y Ciencia, - ‘un intento, sin conocimiento de los fenómenos paranormales, de definir, de forma puramente secular, la “magia” (que es simplemente externalismo y, por tanto, cuestionable); pp. 276/317 (Sistemas de creencias: religión e ideología; “La religión puede entenderse, con fruto, como una mezcla de teología, magia, fatalismo, moral, activismo y pasividad, variando el énfasis de una religión a otra”. (o.c., 316),*

-- *R. Robertson. ed., Sociology of Religion, Harmondsworth, 1971-2 (veinticinco artículos de especialistas, que abarcan una rica gama de temas de visión sociológica, relativos tanto a las religiones naturales “inferiores” como a las “superiores”).*

-- *P. Hsu, Clan, Caste and Club, Nueva York, 1963 (la hipótesis del libro: la familia china está centrada en la situación, la sociedad hindú está centrada en el otro mundo, la estadounidense en el individuo; - un estudio fascinante de la sociedad en las tres grandes culturas)*

-- Unas palabras sobre la pedagogía en este contexto: una obra: *J. Butler, Four Philosophies and their Practice in Education and Religion, Nueva York, 1968, 3, (el naturalismo, el idealismo, el realismo, el pragmatismo, el existencialismo y la filosofía lingüística-analítica educan cada uno de una manera diferente e, inmediatamente, tienen una actitud diferente hacia la religión.*

Hemos visto estas tendencias en funcionamiento en todos los métodos anteriores como determinantes invisibles; - cada método abarca una ideología, cada sistema social también, el estructuralismo, a pesar de su crítica ideológica, también.

(B)IIb. Los “métodos biopatológicos”.

Muestra bibliográfica:

-- H. Pinard d.l. Boullaye, *L'étude comp., I (son histoire)*, pp. 459, 465) (este método enlaza con la “psicología experimental” del siglo pasado, fuertemente psicofisiológica (cfr. o.c., pp. 450/456), así como fuertemente médico-psiquiátrica, algo que continúa hasta nuestros días:

(a) comparatismo (“estudio comparativo entre lo religioso (místico) y lo profano, especialmente las feromonas patológicas”),

(b) el reduccionismo (véase *Me. 2: Kurtz*) (aunque los místicos cristianos no son escrupulosos, ni abolicionistas (mal pensados), ni “impulsivos” de carácter patológico, ni tampoco histéricos, aunque pueda haber histeria, Leuba cree que las “caras” (visiones) y las “palabras sobrenaturales” (que oyen) psicológicamente hablando, son sólo alucinaciones de la vista o del oído (falsas percepciones) y que sus “transportes” (éxtasis) son sólo una forma de inconsciencia, caracterizada por el a-ideísmo, es decir, por no percibir “nada”, y que las “palabras sobrenaturales” (que oyen) son sólo una forma de inconsciencia. i. percibir la “nada”, que, según Leuba, es lo mismo que percibir la “Nada Divina” (= lo “Absolutamente Indeterminado”).

Todos estos fenómenos “religiosos” o “místicos” surgen de las necesidades del organismo, constatando que “nuestros místicos, en grado variable, son “erotómanos” (es decir, tienen una fuerte necesidad de satisfacción erótica), - que tienen necesidad de la solución de las cuestiones que les plantea su pensamiento, ya sea por una elaboración o por la derivación de datos, - que tienen necesidad de “sentirse amados” o de “la humanidad”.

En la *Rev. Phil.*, 1902 (Liv), p. 35, Leuba escribe: “El hecho de la religión implica la presencia de necesidades y deseos: necesidad de alimento, deseo de poder, necesidad de dignidad, etc. Pero no hay necesidades o deseos religiosos como tales. Pero no hay necesidades o deseos religiosos como tales. Una necesidad se convierte en ‘religiosa’ (...) cuando se entiende que su alivio depende de una fuerza de naturaleza psíquica que es, generalmente, personal”.

Esto indica que Leuba, con muchos hasta el día de hoy, entiende la religión de forma emocionalista y reduce las “emociones” a necesidades biológicas. (Hablando de reduccionismo).

Nota - Esto no significa que el método experimental no sea totalmente recomendable para el análisis jerárquico.

Se puede leer, por ejemplo, un libro como *H. Cohen, Psychologie als science fiction (Nuevos descubrimientos sobre los sueños, la meditación, la hipnosis y el LSD)*, Meppel, 1971, donde, brevemente, se mencionan algunos métodos experimentales científicos naturales, pero en un sentido holístico-instancial (es decir, no reduccionista).

La biología moderna dispone de métodos sofisticados que, hasta cierto punto, son válidos. No es la biología (como método) sino el biologismo (como ideología) lo que está mal.

Nota - H. Walinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, París, 1968 (Esp.: *Una teoría científica de la cultura*, 1944), págs. 66/73, trata de los “fundamentos biológicos” (Malinowski los llama “naturaleza humana”, es decir, “naturaleza” en sentido muy estricto) de la cultura:

“Por ‘naturaleza humana’ entiendo el determinismo biológico (comportamiento coercitivo), que obliga a toda civilización y a todo individuo a actuar sobre ‘funciones’ somáticas (= físicas) como la respiración, el sueño, el descanso, la alimentación, la defecación y la reproducción”.

Que la cultura religiosa y el individuo deben “ceder” a todos estos “determinismos” o “funciones” es obvio, pero la religión consiste, entre otras cosas, en superar estos mismos “determinismos” si es necesario, o intercambiarlos como expresión de la experiencia religiosa: hay magos y santos que, bajo el punto de vista de todas estas funciones biológicas, se diferencian mucho del común de los mortales. Pueden prescindir de la comida; pueden conquistar el sueño; su respiración refleja su estado “religioso” real, etc. O uno piensa en el chamanismo de Siberia con sus fenómenos “somático-biológicos” separados).

Leuba et al. se aferran a los fenómenos patológicos (de ahí el “materialismo médico o del médico”, como dijo en su día con agudeza William James); más aún, pecan de cualquier sentido de sistema o coherencia: incluso los fenómenos patológicos pertenecen al conjunto del hombre religioso (mago, místico, chamán) que los despliega.

Es una falsa comparativa presentar estos fenómenos como completamente idénticos en personas dementes o nerviosas, por un lado, y magos, expertos místicos o chamanes, por otro.

“La confusión entre identidad parcial e identidad total (véase *Lo. 27* (disposición analógica de los datos)), surge del hecho de que (estos especialistas) se comparan *détail con détail* en lugar de *whole con whole*” Ese es el error metodológico básico aquí. (Pinard, o.c., p.455).

El detalle de que un loco no come no es el detalle de que Jesús no come durante cuarenta días en el desierto: ¡el mismo detalle pertenece a un sistema diferente! Por lo tanto, ese detalle tiene un significado parcialmente diferente (aunque haya un significado parcialmente igual). Sin embargo, este error básico sólo queda al descubierto si uno, en lugar de partir de elementos, parte de estructuras, es decir, de elementos dotados de una coherencia colectiva. ¡La teoría de los sistemas saludables, entonces!

(B)IIc. El método culturoológico.

Desde que Kolb y Klemm publicaron cada uno su historia cultural en 1843, se ha desarrollado un concepto general de cultura, despojado de todo significado “humanista-elitista”: no sólo se incluyen las actividades “superiores” (humanas) (arte, ciencia, filosofía, etc.), sino también las “inferiores” o “comunes” (vulgares) (como la agricultura, la tecnología, etc.).

Cf. *J. Goudsblom, Nihilisme en cultuur*, Amsterdam, 1960, p. 55/103 (Cultura);

-- *H. Pinard, Et. comp., I, págs. 419/444 (Le mouvement historique en ethnologie*, es decir, el método histórico-cultural difusionista (diseminista) o convergente (convergente) en Inglaterra, Francia, Alemania (Kölner Schule: Gräbner, Ankermann), Austria (Wiener Schule: Schmidt, Koppers), España, Estados Unidos (P. Boas, Wissler, Swanton, Lowie, Kroeber, Goldenweiser));

-- *Bronislaw Malinowski, Une théorie scientifique de la culture*, París, 1968 (Esp.:1944), se inspira en J.G. Frazer, el fundador de la antropología (cultural), que interpreta en un sentido “funcionalista”. La “función” es “el alivio de una necesidad mediante una actividad laboral, en la que las personas actúan en común, manejan objetos y consumen bienes” (o.c., 38).

Pues bien, para actuar así, el hombre necesita organización: la forma elemental de organización es la “institución”. En consecuencia, la parte funcional (satisfacción de necesidades) y la parte institucional conforman la cultura (o.c., 39). La cultura surge cuando, a través de las instituciones, se satisfacen las necesidades para la vida y la supervivencia.

Se puede comparar con *A. Friedrich, Die Forschungen über das frühzeitliche Jäger-tum, en Paideuma, II (1941/43), S. 20/43*

-- También en *C.A. Schmitz, Religionsethnologie*, Frankf. a. M., 1964, s. 206: “La cultura es, reducida a una fórmula aproximada, la suma de todas las expresiones de vida de un pueblo”.

El concepto de cultura fue teorizado especialmente por la escuela culturalista de Estados Unidos: *S. Clapier Valladon, Panorama du culturalisme*, París, 1976.

El culturalismo surge del P. Boas y Edw. Sapir y tiene un ojo especial para las diferencias entre las distintas culturas (pluralismo) y las mira con una fuerte mirada psicológica, sí, psicoanalítica. Se habla de “personalismo” o método psicológico y de holismo, en el sentido de Malinowski (la cultura es siempre un todo).

En esto, el culturalista americano se asemeja a M. Mauss (“le fait social total”) y al estructuralista Lévi-Strauss (“La vida social es un sistema cuyos aspectos están orgánicamente conectados”) y se apoya, al menos en parte, en K. Lewin (teoría del campo de la vida social).

Ruth Benedict, Abram Kardiner, Ralph Linton y Margaret Mead son las cuatro grandes figuras del culturalismo;

-- Cf. *R.Linton, The Study of Man*, Nueva York, 1936.

-- *The Cultural Background of Personality*, Londres , 1947-1 (la sociedad, la personalidad y la cultura son una tríada).

-- *A. Kroeber/ Cl. Kluckhohn, Culture (A critical Review of concepts and definitions)* Cambridge (Mass.), 1952, es un hito.

-- *Z. Barbu, Sociedad, cultura y personalidad*, Utr./ Antw., 1971, es análogo.

El culturalismo, ya sea difusionista o psicocultural, es menos sociológico que el funcionalismo de Radcliffe-Brown. Además, por lo que respecta al análisis cultural, cabe señalar que se pueden distinguir dos vertientes:

(a) el análisis más bien cuantitativo-minutista, que amontona una enorme cantidad de detalles (evolucionismo cultural, principalmente difusionismo americano, parte del funcionalismo);

(b) el análisis más bien cualitativo-holístico que funciona de forma más encuestadora (E. Sapir, el funcionalismo de Malinowski, la escuela psicocultural o (como se ha esbozado brevemente más arriba) “culturalista” en los Estados Unidos (y en otros lugares), el dinamismo (cultural) (desde la Segunda Guerra Mundial, se presta especial atención al lado dinámico de la cultura, que se manifiesta en los cambios, los conflictos, las tensiones), el estructuralismo (a su manera)).

La “cultura” puede definirse, entre otras cosas, como el conjunto y el sistema de formas de pensar (ideas) y de comportarse (normas), que “informan” (es decir, informan y guían) el modo de vida de un determinado grupo (= vertiente sociológica) y, para los miembros de ese grupo, se hacen visibles en personalidades ejemplares (vertiente psicológica); - la “cultura popular” es entonces lo mismo, pero limitada a aquellos miembros (y subgrupos) que sólo captan lo esencial (por ejemplo, los jóvenes postescolares, la gente de clase trabajadora).

El método histórico de las ideas asume una parte de la cultura global: no se pierde en los hechos individuales, sino que presta atención a las ideas fundadoras (“informadoras”), ya sean especiales (ideas de época: el cosmopolitismo en el siglo XVIII; el estado cristiano en la Edad Media; el espíritu y el alma en la cultura arcaica; la tecnocracia en la actualidad) o generales (la idea de “comunidad”, “salvación”, “libertad”, etc.).

Este método se entrelaza con el método de la historia de los problemas, que examina los problemas que dominan culturalmente un período o el conjunto de la historia (por ejemplo, la crisis económica actual, la descolonización). Resulta abrumadoramente obvio que el método culturoológico es aplicable a la religión.

“¿Puede sorprender, después de todo lo dicho, que haya cierta similitud incluso entre el ámbito ético-religioso y las condiciones materiales-económicas reales? (...).

Día tras día escuchamos las constantes quejas sobre los desastrosos efectos morales-religiosos de la situación económica capitalista moderna y las necesidades económicas resultantes. ¿No hay a priori una razón para suponer algo similar para las primeras etapas del desarrollo cultural humano?

Lo que hace que la investigación posterior sea rápidamente indiscutible”. (*J. Koppers, Die materiellwirtschaftliche Seite der Kulturentwicklung*, en *Settiuana Internazionale di Etnologia Religiosa*, París, 1926, S 102/116 (S. 110), donde el autor, basándose en E. Grosse (1862/1927) y en W. Schmidt, afirma de forma matizada (ciertamente no marxista o marxista) que “la actividad económica es el centro de vida de todo conjunto cultural y, de la forma más profunda e irresistible, condiciona los demás factores culturales”. (*E. Grosse, Die Anfänge der Kunst*, Friburgo i.Br., 1894; también *E. Grosse, Die Formen der Familie und die Formen der wirthschaft*, Fr. i. Br. 1896).

Esto se llama el principio de Grosse'-sche; en el que Koppers ve un valioso principio heurístico (a.c., 105)). Esto implica el principio de “correspondencia”, el estar en sintonía, de las “formas” de la cultura (la forma de la economía “se corresponde” con las otras “formas, las formas del arte, las formas de la familia, etc.) (a.c., 107). (a.c., 107).

Este “estructuralismo”, es decir, esta forma de tener en cuenta la coherencia formativa de las distintas formas culturales, se establecerá sin tener que apelar al marxismo o al estructuralismo, cuya ideología no aceptamos (marxismo: determinismo económico; estructuralismo; relativismo logístico).

Aplicaciones: *Th. Ziegler, Godsdienst en godsdiensten*, Ámsterdam, 1918, trata, además de los fenómenos religiosos típicos como el “suelo espiritual” de la religión, el sentimiento religioso, las ideas religiosas, la fe religiosa, también **(i) el creer y el saber, (ii) la religión y el arte, (iii) la religión y la moral, (iv) la iglesia y el estado**, etc;

G. Gordh, Christian Faith and its cultural Expression, Pentice-hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1962, trata:

- (i)** las ideas fundamentales sobre la creación, la humanidad y la salvación,
- (ii)** las actitudes del hombre hacia la naturaleza, hacia sus semejantes (individuos y grupos) y hacia sí mismo,
- (iii)** las manifestaciones de ambos (comprensión y actitud) en el culto individual y colectivo, en el arte (incluida la arquitectura), la poesía, la “acción”, etc.

Ambas obras hablan de la coherencia de las formas culturales, pero de tal manera que son “expresiones” de la religión, -en lugar de que las otras formas culturales se expresen en la religión.

Una serie de reflexiones etnológicas, que más bien muestran la correlación contraria, es decir, las formas no religiosas (principalmente económicas) de la cultura afectan a la forma de la religión.

L. Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, París, 1912, no habla del individuo, sino de las “representaciones” colectivas de los “primitivos”, que sólo resultan comprensibles si se parte de un axioma, “la loi de participation”; Lévy-Bruhl se basa, entre otros, en *K. von den Steinen, Unter den Naturvölker Zentralbrasiliens*, y en *Spencer y Gillen, The Native Tribes of Central Australia*, Londres, 1899. Lévy-Bruhl se apoya a.o. en *K. von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, y en *Spencer y Gillen, The Native Tribes of Central Australia*, Londres, 1899.

Von den Steinen se sorprendió cuando los bororos le dijeron “fríamente” que “eran” arums y los trumais que “eran” animales acuáticos.

Se trata de la identidad parcial (que Lévi-Bruhl llama) “mística” (es decir, sagrada-oculta) entre el individuo, el hombre o la mujer vivos, y

(i) algún antepasado, que era humano o medio humano “en el principio”,

(ii) así como algún animal o planta que es “tótem” para la tribu o el individuo; en otras palabras, tótem, ancestro y ser humano vivo comparten el ser del otro; “participan” de un “ser” común de naturaleza misteriosa.

Es obvio que la forma cultural -y especialmente la forma cultural económica- desempeña aquí un papel decisivo, como establece el principio de acuerdo de Grosse. en el establecimiento de la religión en su totemismo (culto a los tótems) y pro(to)gonismo (culto a los antepasados, manismo).

Basta con leer a C.A. Schmitz, *Religionsethnologie*, Frankfurt a.m., 1964, para darse cuenta de que prácticamente todos los artículos relacionan directamente una u otra forma de cultura (fuertemente determinada por la economía) con una forma de religión.

-- a/ W. Schmidt, *Natur, Eigenschaften und Kult des Hochgottes der Urkultur*, en o.c., S. 65/84: una especie de “Ser Supremo” o “Ser Supremo” (dotado de existencia eterna, omnisciencia, bondad, altura moral, omnipotencia, poder creativo) es asumido por culturas extremadamente arcaicas (como las de la mayoría de los pigmeos, de la Nación del Fuego, de los bosquimanos primitivos, de los kurnai, kulin y yuin en el sureste de Australia, de la mayoría de los pueblos árticos (excepto los korjaks), de la mayoría de las poblaciones primitivas de América del Norte).

--b/ A. Jensen, *Hochgott und Dema-Gottheit*, en o.c., 85/118: el Ser Supremo (tal y como lo veían Lang y Schmidt) se esconde durante un periodo, al que Jensen se refiere como la “temprana” o “antigua” cultura de las plantas, para dejar espacio, al menos en parte, al “dema”, es decir, al ancestro, con poder creativo, que, al final del periodo mítico prehistórico, es asesinado para “resucitar” en las plantas (a menudo tubérculos o árboles) y convertirse así en un “salvador” (héroe cultural) para la gente corriente posterior.

“Estamos convencidos de que los demas de los antiguos plantadores experimentaron, muy posteriormente, una resurrección en las religiones politeístas de las altas culturas arcaicas”. (a. c., 116). Mientras que, según Jensen, la cultura posterior de los agricultores de cereales y los ganaderos (a gran escala) muestra de nuevo un retorno al culto al “Ser Supremo”, si es necesario mezclado con opiniones dema (a.c., 90). Por “plantadores tempranos”, Jensen entiende una forma de cultura, extendida en casi todas las regiones tropicales, en la que a/ el cultivo de tubérculos (basado en la cosecha de fuego) y b/ la producción de frutos arbóreos nutritivos es la base de la economía.

La fertilización y el arado posteriores, la ganadería a gran escala y la cultura megalítica (y presumiblemente del maíz) aún no eran conocidos por ellos. Se trata de la forma más antigua de plantación tropical”. Los portadores de esta cultura coinciden no sólo en aspectos importantes de la cultura material, sino también en aspectos importantes de la cultura espiritual”. (a.c., 92).

Como ejemplos, Jensen cita: los wemale (Ceram, Indonesia), los narind-anim y los kiwai (costa sur de Nueva Guinea), los uitoto (Sudamérica), los indios del sur de California (N.-Am.), otros pueblos melanesios (Pacífico) y centroafricanos. En cada caso, el ser supremo (anterior) reaparece (‘deus otiosus’), los espíritus y los antepasados (culto a los espíritus y progonismo) pasan a primer plano, distinguiéndose claramente los demas de los espíritus y los antepasados por su poder creador fundador a través de la muerte (si es necesario, sacrificios humanos, sacudidas de cabeza y comidas humanas), ritos sexuales y ritos alimenticios.

-- *c/ A. Friedrich, Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum*, en o.c., S. 196/ 218: Ya *Leo Fobenius, Die reifere Menschheit*, Hannover, 1902, y *Kulturgeschichte Afrikas*, Zürich, 1933, estableció una semejanza (método comparativo), llegando a algunos detalles, entre **a/** los datos prehistóricos **b/** la cultura cazadora siberiana y **c/** la africana - y las formas de religión, concretamente en el culto al gran animal de caza.

Friedrich dice que surge “la idea de una comunidad cultural arcaica que se extiende por todos los continentes” (a.c. 217). Una serie de hechos históricos, similares en todos los detalles, apuntan a un gigantesco círculo cultural que, en épocas posteriores, se diferenció por otros factores culturales, como el culto a los antepasados (progonismo) que floreció en regiones más meridionales.

Por ejemplo, el vampiro (devorador de almas) se conoce en Siberia y en África, pero en África se concibe de forma “subachista”, es decir, entrelazada con la creencia en los ancestros (no en Siberia); pero los norasiáticos y los africanos, en la medida en que son cazadores, lo asumen:

- a/** La “participación” (identidad parcial en un nivel fluido) entre humanos (individuos y hermanos) y animales,
- b/** El origen común y el ciclo vital de los seres humanos y los animales,
- c/** la reencarnación del animal (cazado) a partir de su esqueleto (alma) y del alma.

-- *M. Eliade, Traité d'histoire des religions (Morphologie du sacré)*, París, 1953, pp. 211/231: el título “*La tierra, la fertilidad de las mujeres*” delata el vínculo entre la fertilidad agrícola (tanto de los cultivos como del ganado) y las mujeres. “Se acepta fácilmente que la agricultura fue un descubrimiento femenino. (...) La mujer (...), ayudada por su sentido de la percepción, limitado pero agudo, tuvo la oportunidad de comprobar los fenómenos naturales de la siembra y la germinación y de reproducirlos artificialmente.

Por otra parte, al ser solidaria con los otros centros de fertilidad cósmica, es decir, la tierra y la luna, la mujer, a su vez, adquiriría el prestigio de poder influir en la fertilidad y distribuirla.

Esto explica el papel preponderante de las mujeres en los inicios de la agricultura -en una época en la que esta técnica seguía siendo obra de las mujeres-, papel que siguen desempeñando en algunas civilizaciones (cf. *U. Pesta-lozza, L'aratro e la donna*, p. 324, en *Rendiconti, Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Cl. di Lettere*, 76: 2 (1942-1943), PP. 321/330).

Por ejemplo, en Uganda, una mujer estéril se considera peligrosa para la huerta; su marido puede solicitar el divorcio basándose únicamente en este motivo económico (*Briffaut, The Mothers*, Londres, 1927, III, 55).

Se encuentra la misma creencia sobre el peligro de la infertilidad femenina para la agricultura en la tribu Bantu, en la India (*Lévy-Bruhl, L'expérience mystique*, 254). “(o. c., 225).

Al parecer, lo plantado participa de la fuerza vital del plantador, la mujer. Según el principio de Grosse, la economía y la religión van de la mano. La estructura, y no el detalle arrancado de su almacén (sistema), proporciona la visión, según la escuela de Grosse, Schmidt y Koppers.

- *R. F. Wallace, Revitalisationsbewegungen*, en *CA. Schmitz, Religionsethnologie*, Frankf. a.M, 1964, S 404/427 (*American Anthropologist*, 58 (1956), pp 264/281): movimientos “nativistas” (es decir, movimientos que buscan revivir o perpetuar ciertos aspectos de una cultura (cfr. *R. Linton, Nativistische Bewegungen*, en *CA. Schmitz, o.c.*, S. 390/403 en *American Anthropologist*, 45 (1943), pp 230/242), “movimientos de reforma”, “cargo-cult”, “revival” religioso (réveil), “movimiento mesiánico”, “comunidad utópica”, “formación de sectas”, “movimiento de masas”, “revolución” (por ejemplo, la revolución de Jesús en los años sesenta), “movimiento carismático”, movimiento pencostal), etc. son formas de movimientos de revitalización.

Miles de movimientos (antiguos y) contemporáneos de este tipo tipifican el “neosacralismo” (renovación de las antiguas religiones sagradas), tal como se encuentra en todas las religiones del mundo: se piensa en *L. Rochedieu, Der Schintoismus und die neuen Religionen Japans*, Genf, 1973 (especialmente s. 209/247, donde se discuten las características de las nuevas religiones).

La “revitalización” es un intento meditado, organizado y consciente de los miembros de una sociedad por construir una cultura más satisfactoria, que se produce de forma brusca y en poco tiempo. Los nativismos “mágicos” de R. Linton caen en parte en esto.

Sus miembros creen que con ello rectifican la situación actual para que represente una restauración de los “buenos tiempos” de sus antepasados (revitalizar) o continuar la buena cultura existente (perpetuar).

Los movimientos mesiánicos y milenaristas pueden interpretarse así: lo extra y sobrenatural juega en ellos un gran papel, como en los nativistas, pero, en los nativistas, el futuro “bueno” se concibe según un modelo pasado (a.c.,393) .

Muestra bibl. :

-- *J. Needleman, De nieuwe godsdiensten*, Amsterdam, 1975 (Zen californiano, Meher Baba, Subud, Meditación Trascendental y otras formas orientales de religión, que tipifican la contracultura);

-- *A. Pollak-Eltz, Afro-American Religions and Cults*, Roermond, 1970 (Candomblé, Batuque, Xango, Macumba, Pagelança, Catimbo, Umbanda, - en Brasil; Shango, Shouteribaptism, Myalism, Obeah, Convince, Vodoen, Santeria, en las Antillas; Maria-Lionza, - en Venezuela; religiones surinamesas) son dos libros que dan una visión de las “religiones de revitalización” en ambas Américas, donde Oriente o África actúan como fuente de revitalización para escapar de la insoportable presión de la sociedad occidental moderna.

También aquí, en Europa Occidental, estas “salidas” tienen un atractivo inconfundible. Los religiosos tratan de encontrar, en nuestra cultura, una forma de religión que proporcione viabilidad allí donde las iglesias establecidas aparentemente no pueden (o ni siquiera se dan cuenta).

Siempre el Grosse'sche Prinzip, elaborado por Schmidt y Koppers: la estructura de la cultura afecta a la de la religión y viceversa.

Véase también: *J. Middleton, ed., Gods and rituals (Readings in Religious Beliefs and practices*, Austin/Londres, 1967, especialmente a partir de las pp. 307 y ss. (Por ejemplo, *L. Mair, Independent Religious Movements in Three Continents*, en el que el autor habla de la Danza Espiritual de los indios del noroeste de América, los cultos “de carga” de los pueblos de Melanesia y las reinterpretaciones bantúes del cristianismo misionero, lo que indica la vitalidad continental de las religiones).

Nota bibliográfica: Los informes de la Semana Internacional de Etnología Religiosa de Mödling (1920), Tilburg (1922), Trier (1923) Milán (1925) y posteriores siguen siendo fascinantes para los católicos.

Cabe señalar que, en Milán, el propio arzobispo, Kard. Tosi, abogó por una ciencia de las religiones practicada por los católicos; que el propio S.S. el Papa Pío XI insistió a Mödling (Viena) en 1923) para que se celebrara la Semana de Milán, que estaba en marcha desde 1911.

Y también que la “investigación de campo” (Filipinas, (Negritos), Ruanda (Pigmeos), Malaca (Semang y Senoi-pygms), Sumatra (Kubus)) fue realizada por especialistas, con la ayuda del propio Papa para hacerla posible.

"Son documentos humanos, que no se deben dejar deteriorar", dijo S.S. el Papa al P. W. Schmidt con motivo de la Exposición Misionera Vaticana) (cfr. *G. Schmidt, Travaux faits et travaux à faire*, en *Settimana Internazionale di Etnologia Religiosa, IVa Sessione*, París, 1926, p. 28).

Los propios católicos no siempre han mostrado esa amplitud de miras. La etnología o antropología cultural nos proporciona una enorme masa de datos, de la que se toman algunas muestras:

-- *A. Lefèvre, La religión*, París, 1921 (esta obra anticuada pero aún bien organizada de un ateo ofrece una visión de conjunto de las teorías que le precedieron y divide los aspectos de la religión de la siguiente manera: zoología (culto de los animales), fitología (culto de las plantas), litología (culto de las piedras), hidrología (culto del agua y de las fuentes), pirología (culto del fuego), - animología (culto de la gen ération): formas sexuales de la religión.), la hidrolatría (culto al agua y a los manantiales), la pirolatría (culto al fuego), - el culto a la crianza ('culte de la gen ération': religiones sexuales), - el animismo (religión del alma y culto a los espíritus y a los antepasados), el culto a los dioses de la atmósfera (culto a los dioses de la lluvia, del viento, del trueno y del rayo), la astrolatría (sol, luna, la religión de las imágenes estelares), el culto a los dioses cósmicos (con sus mitologías: el cielo y la tierra, los Titanes),- la deificación conceptual (hipóstasis de ideas abstractas en seres "divinos", historia sagrada, simbolismo),- la liturgia (sacerdocio, sacrificio, oración).

De este abundante material, el autor extrae la siguiente definición de religión: "La religión es una ilusión que ve intenciones, voluntades y personas:

a/ las cosas, los seres y los fenómenos de la naturaleza y

b/ en las visiones, los hechos, las facultades y los conceptos del hombre (o.c., p. 570). Se ve que el proponente es un científico y supone que la religión desaparece a medida que aumenta la ciencia).

-- *C. Welter, les croyances primitives et leurs survivances (Précis de paleopsychologie)*, París, 1960 (este magnífico libro es una primitivología con la mirada puesta en las supersticiones (restos de testimonios) de nuestras culturas: el pensamiento, el orden social, las visiones religiosas (animismo, magia, tabú, religión de la sangre, totemismo, fetichismo, adivinación, religión numérica) y el folclore de los primitivos se explican de forma ordenada con mucho material factual).

-- *W. Howells, The Religion of Primitive Peoples*, Utr./ Antw. 1963 (en la misma línea que Welter, pero menos folclorista),

-- *P. Schebesta, Oorsprong van de godsdienst*, Tiel/La Haya, 1962 (Una visión general, ampliamente concebida y presentada por varios especialistas, de los fenómenos (Dios, dioses, magia, animismo, manismo, fetichismo, chamanismo, totemismo) y expresiones (fe, culto, oración, sacrificio, mito) de la religión, así como de las teorías sobre el origen y la evolución de la religión.

Esto está en el espíritu de la escuela vienesa de W. Schmidt: la definición aquí es: "La religión es un reconocimiento consciente y actual de una realidad absoluta (sagrada), de la que el hombre se siente existencialmente dependiente". (o.c., 51).

En el ámbito de las antologías:

-- C.A. Schmitz, *Religionsetnologie*, Frankf.a.M., 1964 (diecisiete especialistas tratan temas básicos de la antropología cultural de la religión: animismo (N. Söderblom), “aandeel” (“participación”: L. Lévi-Bruhl), dinamismo (creencia en el poder: G. van der Leeuw), creencia en el ser supremo (más de una vez, en contra del proponente, llamado “monoteísmo primitivo”: W.Schmidt), dema-deidad (A. Jensen), mito (K.Preuss), saga (Cl. Lévi-Strauss), religión de cazadores-recolectores (A. Friedrich) culto-totemismo (H. Petri), percepción del alma y percepción de la muerte (I. Paulson) chamanismo (L. Vajda, D. Schröder), magia de la muerte (CA. Schmitz), ritos de paso (A. van Gennep), nativismo (R. Linton), revitalización (R. Wallace).

De paso: como definición de religión, CA. Schmitz: “La religión es la suma de todas las representaciones y acciones, que deben entenderse como una respuesta a la experiencia ‘numinosa’” (o.c., 1). Esto se refiere a H. Otto: lo “sagrado” es el numen, numinosum).

-- J. Middleton, ed., *Gods and Rituals (Readings in Religious beliefs and Practices)*, Austin/Londres, 1967 (Dieciséis especialistas del mundo anglosajón sobre la religión.

Nota: El narrador dice que hay dos períodos en la etnología de la religión:

a/ La primera, principalmente psicológica (Tylor, Frazer, Muller) o sociológica (Durkheim, Robertson Smith, Mauss, Levy-Bruhl), terminando con el trabajo de campo de Radcliffe-Brown (isleños de Andaman) y Malinowski (isleños de Trobriand).

b/ La segunda surgió hace unos años, caracterizada por un “método sociológico estricto” (algunos de cuyos textos se incluyen en la antología). La obra se ha completado con *Mito y Cosmos y Brujería y Curación* ; --

-- M. Augé, prés., *Anthropologie religieuse (Les dieux et les rites)*, París, 1974. Traducción de diez de los dieciséis artículos de la antología de Middleton, con una discusión crítica típicamente francesa sobre las carencias de la obra inglesa (Middleton quiere tematizar los “problemas” pero sólo llega hasta los temas; lo que lleva a Augé a criticar las teorías de la magia como ejemplo:

a/ la teoría especular o del espejo (el sistema social se refleja en el “habla” de la magia),

b/ el culturalista (psicocultural: la magia de un grupo es un reflejo del orden socioeconómico, pero fuertemente psicologizado),

c/ el (hiper)funcionalista (la magia tiene como “función” hacer que los miembros de un grupo respeten las normas de la comunidad, por ejemplo

-- En el campo de las teorías y los métodos; W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, París, 1931 (brillante resumen del líder de la escuela de Viena).

-- M. Meslin, *Pour une science des religions*, París, ‘1973 (citando a Schmidt, así como a Pinard de la Boullaye, *L’ ét. comp. d. rel., II* (Ses met hodes), Pa ris, 1925).

-- Otra observación sobre el método estructural: *Cl. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale*, París, 1958 (especialmente pp. 181/266: *Magie et religion*, con a.o. el mago y su magia; la eficacia “simbólica” (explicación de la naturaleza psicosomática-psicoanalítica de la magia, mezclada con el análisis de la estructura logística); estructura de los mitos (con base lingüística); - para la discusión de Lévi-Strauss.

-- *J. Broekman, Structuralism* (Moscow- Prague- Paris), Amsterdam, 1973, p. 122/129 (Antropología de L.-Str.).

-- *Rodney Needham, Structure and Sentiment (A Test Case in Social Anthropology)*, Chicago/ Londres, 1962 (una crítica de G. Homans/ D. Schneider, *Marriage, Authority and final Causes (A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage)*, Glencoe, Ill, 1955, que es a su vez una crítica de *Cl. Lévi-Strauss, Les structures élémentaires de la parenté*, París, 1949,- metodológico).

-- Una observación sobre el psicoanálisis en relación con la etnología (de la religión a.o.): *Géza Roheim, Psychanalyse et anthropologie (Culture- Personnalité-inconscient)*, París, 1967 (mientras que los culturalistas, pluralistas como son, ponen el acento en la distinción de las culturas (religiones), Roheim pone el acento en la comparación de los detalles aislados, presentes en las diferentes culturas (religiones) (o.a. psychanalyse de la culture australienne (o.c., pp. 74/193)). En esto afirma ser tan freudiano como los culturalistas).

-- Sobre la religión natural (no confundir con la religión “natural” (es decir, racional) de los librepensadores): *K. Leese, Recht und Grenze der natürlichen Religion*, Zürich, 1954 (el tema, la religión basada, desde Herder (1771 y ss.) y Schleiermacher (1799), en el vitalismo del romanticismo, visto desde un punto de vista bíblico, - de tal manera, sin embargo, que se adopta una actitud apreciativa, en lugar de despectiva; lo que abre el camino, desde la teología bíblica, a una apreciación positiva de las religiones naturales, tan numerosas en todos los pueblos y sus culturas).

(C). El método histórico o de la historia.

-- *H. Pinard d.l. Boullaye, L' etude comparée des rel., II (Ses met hodes)*, París, 1929- 3, PP. 88/152 (*Met hode historique*), dice, después de haber elogiado el método comparativo como evidentemente útil -volveremos al comparatismo-, que “presupone un conocimiento exacto de los hechos relativos a cada religión”, - “que el establecimiento de estos hechos es la verdadera tarea de la historiografía” (o.c., 88).

El inicio del enfoque científico de la historia de la religión lo ve el autor en *Otfried Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Göttingen, 1825: el sentido de la complejidad de los datos y la escrupulosa objetividad respecto a la religión es un fenómeno muy reciente (o.c.,151). Los “documentos históricos” son más que textos, tradiciones y monumentos arqueológicos:

(i) el método filológico estudia, desde J. Grimm, Max Müller (en la estela de Adalbert Kuhn) el testimonio en el lenguaje de los hechos religiosos del pasado (más profundo) (“escuela mitológica natural”), a.o. con la ayuda de etimologías a menudo dudosas (un ejemplo: el latín ‘religio’ viene de re-lego, respeto escrupuloso (theosebeia), opuesto a neg-ligo, descuido; la derivación de re-linguo (reservo), re-eligo (elijo de nuevo, - según S. Agustín), re-ligo (ato) es cada vez lingüísticamente incorrecta);-- cfr. pp. 153 / 194; *W. Schmidt, Origine*, pp. 59 / 64;

(ii) el método “antropológico” (es decir: antropológico cultural o etnológico) estudia el testimonio tal y como se encuentra entre los pueblos no occidentales, los “salvajes” (como se decía antes), los pueblos de la naturaleza: aquí el método culturoológico y el histórico se entrelazan en parte, por supuesto; Pinard ve claramente dos períodos:

(ii)a. La etnología evolucionista o evolutiva se basa en dos axiomas:

a/ La cultura (e inmediatamente la religión) evoluciona de lo imperfecto (salvaje) a lo perfecto (civilizado),

b/ Que la cultura y la religión-evolución están unificadas y son rígidamente lícitas (Pinard, o. c., pp. 195/242 (*Met hode anthropologique ancienne*)); sin embargo, se desató la crítica porque este método era arbitrario, no comprendía la diferencia (la no uniformidad) entre las numerosas culturas y religiones y subestimaba los intercambios entre ellas.

(ii)b. la “nueva” antropología se autodenominó inicialmente etnología “histórica”, porque, en lugar de los esquemas del pensamiento evolutivo, aplicaba el método histórico-cultural (véase más arriba p. 16 (Pinard, o.c., 243/304 (*Met hode anthropologique nouvelle*)), en el que en lugar de la evolución, la “historia” era central; los axiomas son:

a/ Estudio positivo, cualquier apriorismo (ideología) exclusivamente;

b/ comparatismo, buscando similitudes en ritos, ideas, etc;

c/ estudio histórico, basado en el método de convergencia (que ve cómo lo que inicialmente es divergente, acaba convergiendo (véase *Lo.*, 57; 66 (convergencia de indicios, que apuntan en la misma dirección, aunque desde ángulos diferentes)).

Así, los testimonios o supersticiones de las religiones del pasado llegan a las culturas y religiones de hoy;

(iii) El método folclórico o folklorista (laográfico) estudia las creencias, instituciones y costumbres supervivientes de la “gente corriente” (por supuesto, si es necesario, de los educados), que, aunque datan de una época anterior, han sobrevivido relativamente sin cambios, a pesar del nuevo contexto cultural;

La palabra “folklore” fue introducida por primera vez en inglés por W. Thoms (ps.: Ambrose Merton) en una carta en el Atheneum, 1846 (agosto); el interés por las supersticiones no modificadas (restos testamentarios) es muy antiguo: ya Herodotos tenía un ojo para ello; J. y W. Grimm, en Alemania, así como *Mannhardt* (se piensa en su *Antike Wald- und Feldkulte aus Nordeuropäischer Ueberlieferung erläutert*, Berlín, 1877), fundaron el folklore científico, hacia 1804 (según *S. Reinach, Cultes, mythes et religions, IV*, París, 1912, donde se menciona a los Caylus, un conde, y a los celtomanos franceses como pioneros).

J. Grimm trabajaba en París en 1805 y conocía la Académie celtique, que se interesaba por los megalitos y la literatura celta en Escocia, Gales y Bretaña).

Tylor, *Primitive Culture*, 1871, vio el valor racional de las costumbres o supersticiones populares: “Las costumbres sin sentido son supervivencias, que **1/** tuvieron una vez un objeto práctico y **2/** al menos tienen el carácter de una ceremonia en ese momento y en ese lugar, cuando y donde fueron instituidas originalmente”.

En otras palabras, están “investidos de razón”, para usar las palabras de Hegel: alguna vez hubo una razón racional para instituirlos; J. Frazer, *The Golden Bough*, 1890-1, 1900-2, 1907-3 ... vio el folklore como **1/** rural y **2/** “salvaje” (es decir, entre los pueblos de la naturaleza).

Una obra extremadamente fascinante sobre el tema es *Fern. Nicolay, Histoire des croyances, superstitions, mœurs et coutumes (selon le plan du décalogue)*, 3 t, s.d. (alrededor de 1900), en el que este abogado católico, muy versado en estudios religiosos, da abundante material; -- hay que señalar que los intelectuales, por supuesto, deben tener primero un ojo para la religión popular: Que esto no es tan obvio, incluso en los círculos eclesiásticos, es condenadamente evidente a partir del sínodo de los obispos latinoamericanos de 1974, en el que de repente se comprendió que el Concilio Vaticano II, hasta entonces, había sido un asunto elitista de intelectuales, profesores, artistas sofisticados (la llamada “intelligentsia”) y que el Concilio había sido una fuente de inspiración para el pueblo. De repente, se comprendió que, hasta entonces, el Concilio Vaticano II había sido un asunto elitista de intelectuales, profesores, artistas sofisticados (la llamada “intelligentsia”) y no un asunto del pueblo.

En Medellín, en 1968, los obispos latinoamericanos habían resuelto, paradójicamente, “identificarse con las masas populares” (sic), pero descubrieron en 1974 que, además de la “teología de la liberación” y de las “comunidades de base” de carácter “ilustrado”, la religión popular era importante.

“Ahora un grupo de obispos está escuchando las vocecitas del pueblo” (escribió Iglesia y Misión, 197 (1975): marzo). Cfr. *Collationes* (VI. Tijdschr. v. Theol. en Past.), 1975 oct. (P. De Haes, - Volkskatholicisme; P. Wolfs, ¿Hay también entre nosotros un catolicismo popular?; J. Craeynest, De Lourdes Pilgrimage as a popular retreatage).

Histórico; *M.P. Nilsson, La religion populaire dans la Grèce antique*, París, 1954 (las casas de campo y sus celebraciones; Eleusis; la casa y la familia; las ciudades; el legalismo; la superstición; los oráculos y la adivinación); *A. Dieterich, Mutter Erde (Ein Versuch über Volksreligion)*, Leipzig, 1913-2.

Todo esto no significa que la religión popular y el folclore sean lo mismo, sino que son parciales: *W. Crooke, Religion and Folklore of Northern India*, Oxford, 1926.

-- *L. Knappert, The significance of folklore for the history of religion examined and tested against the Holda myths*, 1887;

-- *R. Hertz, Sociologie religieuse et folklore*, París, 1928-1 1970-2 (prólogo de Marcel Mauss; especialmente Saint Besse (*Etude d 'un culte alpestre*), o.c., pp. 110/160, es un estudio muy fascinante sobre San Besso, celebrado el 10 de la cosecha de cada año, en los Alpes italianos).

-- Más en el sentido de “supersticiones” como forma supersticiosa: *E. Eaple, Superstition and the Superstitious*, Nueva York, 1971 (con bibliografía pp. 191/192.

-- *Douglas Hill, Magic and Superstition*, Londres, 1968.

-- Los “sacramentos” eclesiásticos son un ámbito en el que florece la religión arcaica; un modelo: *X, Notes sur la ben édiction, la vertu et le rôle social de la cloche, Périgueux*, 1897 (la creencia demoníaca, así como la “creencia de poder” mágica (que brilla claramente en el título “vertu”, es decir, poder fluido) forman aquí una síntesis con el catolicismo directo).

-- Cabe destacar como estudio testimonial a *Kräpelin, Die Wahnwelten, Frankf. a.M.*, 1963-2 (1920-1) (las enfermedades nerviosas y anímicas conciernen a las raíces de la vida interior; el niño, el hombre de la naturaleza, sí, el animal van juntos aquí, en cierto modo: la cuestión que Kräpelin plantea es “hasta qué punto en los estados de enfermedad reviven las condiciones preexistentes del desarrollo personal y tribal”;

-- *K. Japers, Strindbergh und van Gogh*, Bremen, 1949, S. 182: los esquizofrénicos andan, entre nosotros, como despreciados minus habentes; ¿acaso alguna vez fue de otra manera? -- Tal vez, entre nosotros, la esquizofrenia sea una condición de autenticidad con respecto a dominios que, en el pasado, podían ser verdaderamente contactados incluso sin esquizofrenia; en otras palabras, la llamada psiquiatría transcultural plantea la cuestión de la autenticidad del reino. La psiquiatría transcultural se pregunta hasta qué punto enfermedades idénticas en diferentes culturas muestran síntomas diferentes (morfología o fisiopatología de la enfermedad), - hasta qué punto las enfermedades son generadas o inhibidas por las condiciones culturales de vida (patogénesis), - hasta qué punto las enfermedades, que ahora vemos como enfermedades, en otra cultura o en una anterior (transcultural), son concebidas como no enfermedades (interpretación); *cfr, Ergriffenheit und Besessenheit (Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturellanthropologische und-psychiatrische Fragen)*, Berna/Munich, 1972, S. 7/9 i.e. No sólo el folclore, sino también la “enfermedad” es, si acaso, un testamento; de hecho, según el Dr. Pfeiffer, la diabetes pudo ser en su día un medio de supervivencia en una sociedad prehistórica, donde la supervivencia requería, entre otras cosas, rasgos de diabetes (*Pfeiffer, Die Pathogenese des Diabetes mellitus, en Deutsches Medizinisches Journal*, 21 (1966), S. 601).

(iv) La ciencia histórica general de la religión es, por supuesto, la ciencia temática integral: -prehistórica: A. Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire (Paléolithique)*, París, 1976-3 (el período anterior a -40.000/-30.000 es prácticamente desconocida en cuanto a la religión; el Paleolítico Superior, sin embargo, aporta numerosos datos que demuestran que la decoración, el arte, la vivienda, las técnicas y la religión estaban allí como después (nos reconocemos en ellos); pero hay que ser prudente cuando se trata de hacer comparaciones entre los pueblos prehistóricos y los primitivos actuales).

Así, la magia, el totemismo, el canibalismo son indemostrables (salvo vagos indicios); cierto es un sistema complementario ricamente elaborado, en el que el hombre y la mujer (cada uno con sus propios animales) aparecen en el arte; también la veneración de los huesos (en relación con los ritos funerarios) es clara).

Dieux et religions antiques dans les Alpes de la préhistoire au moyen-âge, en *Histoire et archéologie*, 48 (1980/1981): déc.-janv;

-- Histórico: R. Berthelot, *La pensée de l'Asie et l'astrobiologie*, París, 1972 (1938-1) (entre el movimiento de los cuerpos celestes, por una parte, y, por otra, el curso de las formas de vida terrestres (reino vegetal, agricultura y ganadería, salud y enfermedad, etc.), existe una interacción cíclica y un paralelismo, que puede calcularse con precisión incluso matemáticamente; de ahí el nombre de "astro.bio.logía". Esta fase fue preparada por una fase bio-astral: la vida observada en la tierra fue proyectada en los cuerpos celestes y sus órbitas, sin medición y matemáticas numéricas).

Caldea es la cuna de esto); cfr. G. Gusdorf, *Science et foi au milieu du XXe siècle (Un débat de conscience de l'occidental moderne)*, París, s.d. pp. 6/15: *La conciliation mythique et la conciliation astrobiologique*);

-- W. Schmidt; *Origine et évolution d.l. rel.*, pp. 125/137 (La mythologie astrale et le panbabylonisme) (en 1906, esta escuela de historia de la religión fundó la *Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung* en Berlín, con la intención de reorientar la mencionada "escuela filológica", de orientación indoeuropea)

-- Más en la dirección fenomenológica: A. Bertholet, Hrsg., *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Tübingen, 1926-2 (diecisiete cahiers de antologías, extraordinariamente fascinantes, sobre las religiones mundiales más insólitas).

-- A. Bertholet/ E. Lehmann, Hrsg., *Chantepie de la Saussaye, lehrbuch der Religionsgeschichte*, Leipzig, 1935-4.

-- M. Eliade, *Traité d'histoire des religions (Morphologie du sacré)*, París, 1953 (en realidad una fenomenología de las principales "formas" de la religión; véase M. Meslin, *Pour une science d. rel*, pp. 142/152 para una valoración del primitivismo de a.o. Eliade, en el que concibe el mito, núcleo de la religión según él (lo que es muy discutible), como (no sólo la representación de, sino como) el retorno a un llamado "tiempo primigenio" en sentido irreversible (de modo que, a medida que la "historia" avanza, el "poder" de este tiempo primigenio disminuye por la secularización).

Por otro lado, como fenomenólogo de la historia de la religión, podemos proponer a

C. Bleeker, *De structuur van de religiedienst (La estructura de la religión)*, La Haya, s.d., que adopta una visión mucho más matizada de la “en.tel.echeia” (es decir, el esquema de desarrollo) de la(s) religión(es). De hecho, el subtítulo de Eliade es completamente engañoso, a menos que se tome “histoire” en el sentido griego antiguo de “investigación”.

-- P. Heiler, *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart, 1959 (fascinante bibliografía) S. 891/956;

-- J. Asmussen/ J.Leese/ C. Colpe, *Håndbuch der Religionsgeschichte, 3 Bde*, Göttingen, 1971/1975;

-- K. Bellon, inl., J. Huby, *Christus (Manual de historia de las religiones)*, Utr. / Bruselas, 1949;

-- C. Van Rijsinge, trad., *Las grandes religiones*, La Haya, 1957;

-- J. Sperna Weiland, ed., *Answer (Gestalten van geloof in de wereld van nu)*, Amsterdam, 1975 (un intento de dar una visión lo más completa posible y también de ser “actual”);

-- E. Mercier/ J. Barraud, ed., *Les hommes et leurs dieux*, París, 1981 (llega hasta el Renacimiento);

-- *Encyclopedia of World Religions*, Londres, 1975-2 (una típica religión comparativa anglosajona);

-- Necesario para llenar un vacío evidente en casi todos los libros de historia religiosa: Merlin Stone, *Once God was embodied as a woman*, Servire, 1979 (las religiones en las que no un ‘Padre’ o un ‘Hombre’ es la deidad central, sino, una ‘Reina del Cielo’ (‘Diosa Madre’, ‘Gran Diosa’), se discuten aquí, desafortunadamente en un sentido feminista-contradictorio);

H. Von Glasenapp, *Las religiones no cristianas*, Antw. / Utr., 1967 (conocido por su apertura a las religiones no cristianas, lo que ya se desprende de su definición: “La religión es la creencia (en el pensamiento, el sentimiento, la voluntad y la acción expresada) en la presencia de poderes sobrenaturales personales e impersonales, por lo que:

(i) el hombre se siente dependiente, (ii) o utiliza el intento para ganársela, (iii) o utiliza el intento para elevarse a ella”. (o.c., 11/12);

-- R. De Becker, *préf., Les grandes aventures spirituelles*, París, 1967 (Akenatón, Zarathoestra, Lao-Tseu, Buda, Orfeo y Putágoras, Platón, S. Agustín, S. Francisco de Asís).

Finalmente: R. Zaehner, ed. *Zo zoekt de mens zijn God*, Rotterdam, 1960 (con la conocida dicotomía de las grandes religiones: a) la profética (judaísmo, cristianismo, islamismo, zoroastrismo, - con un Dios personal y sus profetas),

(b) las religiones de la sabiduría (hinduismo, dzhainismo, budismo, sintoísmo, confucianismo, con sus bais “sapienciales”).

(D). El método estructural - comparativo.

Muestra Bibl.: -- H. Pinard d.l. Boullaye, *L' ét. comp. d. rel., II (des met hodes)*, pp. 40/87 (*Met hode comparative*).

-- J. Viet, rap., *Les sciences de l' homme en France (Tendances et organisation de la recherche)*, París/ La Haya, 1966, pp. 149/175 (*Met hodes et techniques*);

-- G.-G. Granger, *Pensamiento formal y ciencias del hombre*, pp. 109/113 (*Diferencia y similitud*)

-- G. Wijvekate, *Methoden van onderzoek*, Utr./ Antw., 1971, p.103/131 (*clasificación*); p.77/102 (*estructuras*).

-- H. Störig, *Historia de las humanidades en el siglo XIX*, Utr./ Antw., 1967, p. 119/120 (La escuela matemática en la ciencia económica: "Una particularidad de la escuela matemática es que sustituye en todas partes el pensamiento funcional por la simple causalidad"). Nos remitimos aquí a Lo., 40/59 (Teoría filosófica de los compuestos: lo distributivo, es decir, lo puramente comparativo, y lo colectivo, es decir, lo sistémico, son los dos fundamentos, filosóficamente hablando, del método básico de doble estructura, que ahora esbozamos brevemente.

(D)a1. El método comparativo o "comparatismo".

Muestra Bibl. : H. Pinard, o.c., 40ss.; J. Viet, o.c., pp. 166/168 (el método tipológico, que elabora tipos o especies, sobre la base de la investigación estadística o sobre la base de la "comprensión" (Max Weber, por ejemplo, que propone "paragones ideales"), se basa, según Viet, en el método comparativo).

-- M. Meslin, *Pour u. sc. d. rel.*, pp. 153/169 (Le comparatisme (con G. Dumézil como aplicación, entre otros)).

-- Otros campos: L. Millet/ Br. Nagnin, *Les sciences humaines aujourd'hui*, París, 1972, p. 87 (psicología comparada).

-- J. Bourdon, *La démographie comparée, Base de l'histoire de la population*, en *Journal de la Société Statistique de Paris*, 4/6 (1951: avril-juin, pp. 103/108).

-- Paragones religiosos: S. Nadel, *Two Nuba Religions (An Essay in Comparison)*, en J. Middleton, ed., *Gods and Rituals*, pp. 77/102 (de *The American Anthropologist*, 57 (4), 1955 PP. 661/679).

-- A. Jensen, *Hochgott und Dema-Gottheit, en Mythos und Kult bei den Naturvölkern*, Wiesbaden, 1960-2 (comparando el Ser Supremo o 'Dios Supremo' de Schmidt con su propio santo 'dema').

Esta brevísima bibliografía es suficiente para recordar lo fundamental que es la comparación de datos.

En la ciencia de la religión el comparatismo ha sido introducido en un sentido científicamente responsable (i) por los científicos evolucionistas de la religión (encontraron, por ejemplo, el fetichismo en África, Australia y América, entre los pueblos “sin cultura” (un típico concepto erróneo del siglo XIX); sobre la base del rígido esquema evolutivo sacaron la conclusión de que todos los pueblos “sin cultura” habían comenzado como fetichistas en el ámbito religioso); (ii) por los científicos filólogos de la religión (se piensa en Ad. Kuhn, Max Müller), que evitaron esta ideología evolucionista, basándose en el discurso comparativo (de las lenguas indoeuropeas); compararon los nombres de los dioses, los mitos, los ritos; más tarde el Dr. Gräbner (y J. Schmidt en su estela) introdujo la variante cultural-histórica del comparatismo, mientras que G. Foucart introdujo el proceso de muestreo. (Cfr. Pinard, o.c., pp. 44/49).

Nota: E. Hamy (1842/1908) y sobre todo A. de Quatrefages (1810/1892) pusieron en práctica el comparatismo de forma interdisciplinar: la “prueba por convergencia de indicios” (Lo., 57) se ordenó de la siguiente manera:

(i) Una ciencia principal, por ejemplo la ciencia de la religión, establece algo;

(ii) las conexiones o las ciencias auxiliares comprueban, eventualmente, el refuerzo de esa determinación estableciendo la misma a su manera (por ejemplo, la lingüística comparada, la etnología).

-- Cfr. H. Pinard d.l. Boullaye, *Le mouvement historique en ethnologie*, en *Settimana Intern. di Etnologia Religiosa*, París, 1926, p. 38;

-- J. Viet, o.c., pp. 53/88 (*Relations interdisciplinaires*), pp. 254/256 (bibliogr.: F. Braudel, *Unité et diversités des sciences de l'homme*, en *Revue de l'Enseignement supérieur*, 1 (1960): janv.-mars, pp. 17/22.

-- A. Moles, *La linguistique, met hode de découverte interdisciplinaire*, en *Revue philosophique*, 3 (1966): juil.-sept., pp. 375 / 390;-- esto plantea, por supuesto, el problema de una ciencia unitaria mínima y esencial, por ejemplo, en relación con el hieroanálisis.

En la actualidad, hay dos bien establecidas, a saber: **a) la** hermenéutica heideggeriana, es decir, la antropología filosófica o antropología (para los fundamentos, véase O. Pöggeler, Hrsg., *Hermeneutische Philosophie*, Munich, 1972, especialmente S. 252/273 (P. Ricoeur).

-- P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations (Essais d'hermeneutique)*, París, 1989, - la obra principal o.i.), para la aplicación al análisis jerárquico

-- M. Meslin, *Pour u. sc. d. rel.*, pp. 253/262 (*De l'anthropologie religieuse*): Meslin, siguiendo los pasos de Heidegger y Ricoeur, afirma:

a/ que las ciencias humanas no pueden captar lo “sobrenatural” en sí mismo (en esto, similar a Bochenski, a quien no le gustaba el “insight” en su *Lógica de la Religión*);

b/ que sólo pueden captar lo “sagrado” a través de “lenguajes” (aquí en el sentido de sistemas de expresión humana: los ritos “dicen” algo, las imágenes “dicen” algo, los conceptos “dicen” algo); pues bien, los “lenguajes” (sistemas de signos) son obras humanas, que nos informan sobre el hombre mismo; en consecuencia, también el estudio de la religión entendido como ciencia humana es, en última instancia, ciencia humana.

(b)2 La lingüística saussuriana, es decir, la tecnología de sistemas o la ciencia de sistemas del estudio fonológico (sonoro) de los signos,

(por ejemplo, “e”, “z”, “1”) que, aisladas y por sí solas, no significan “nada”, pero que, cuando se combinan en un sistema con sus estructuras lingüísticas, adquieren significado (por ejemplo, “ezel”, al menos en el sistema lingüístico holandés, significa dos cosas: (animalísticamente) un cuadrúpedo de orejas largas, (artísticamente) un soporte para pintores; - metafóricamente (analogía prop.) ‘un zopenco’).

Este método se ha trasladado a otras ciencias humanas en los últimos años, especialmente en los círculos estructuralistas, por ejemplo al análisis de los mitos, la religión y la magia (para los fundamentos véase, además de la obra de Broekman, G. Schiwy, *Der französische Strukturalismus*, Reinbek b. Hamb., 1969.

-- O. Ducrot y otros, *Qu’ est-ce que le structuralisme?*, París, 1968;

-- R. Kwant, *Structuralists and structuralism*, Alphen a.d. Rijn, 1978; aplicado a la religión:

-- Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, 1958, pp. 181/266 (*Magie et religion; La structure des myths*).

La diferencia más notable entre la hermenéutica heideggeriana de las imágenes, los mitos, los ritos y las ideas y la de Lévy-Strauss, con su estructuralismo, radica en lo vital y profundamente religioso (aunque sea vagamente) de la hermenéutica, y lo lógico-matemático ateo-nihilista de los estructuralistas. Véase también M. Meslin, *Pour u. sc. d. rel.*, pp. 170/194.

-- H. Pinard d.l. B., o.c., pp. 47/57, aplica el comparatismo a las tres etapas de la hierrológica, tal como él las concibe: **a/** jeroglífica, i. descripción fáctica puramente empírica **b/** jeroglífica, i. estudio inductivo o generalizador, de búsqueda de leyes, del fenómeno religioso; **c/** hierosofía, d.i. puntos de vista epistemológicos y axiológicos evaluativos (si se quiere: evaluativos) relativos a la verdad y al valor de la vida, especialmente a la implicación de Dios en la religión; volveremos sobre ello.

O.c., pp. 58/87 Pinard se detiene en los axiomas del sano comparatismo en religión: el axioma de la uniformidad natural no es más que una teoría de conjuntos (estructura distributiva); el axioma de la unidad orgánica (con el axioma de la dependencia) no es más que una teoría de sistemas (estructura colectiva).

(D)a2. El método de aprendizaje del sistema.

Muestra bibliográfica: J. Viet, o.c., pp. 163ss. (*Analyse des données*), especialmente p. 167: el método tipológico o clasificatorio, basado en el comparativo, conduce al método estructural, es decir, cuando la tipología presta atención a la disposición o estructura interna de los datos y los compara como poseedores de estructura (ya sea “comprensiva” (verstehend, compréhensiviste) a la Max Weber o “logístico-matemática” a la Lévi-Strauss);

Cl. Lévi- Strauss, *Anthropologie structurale*, pp. 227ss. (*La structure des myths*) explica claramente la visión estructuralista del sistema);

Hay que decir con énfasis que la manipulación sistémico-tecnológica de los signos, comparable con el jugueteo (el pensamiento mítico, por ejemplo, es comparable con 'le bricolage', el jugueteo" (cf. *Mes lin, o.c.*, 174)), significa también sus limitaciones: la vida actual, ciertamente la vida religiosa como 'religio', como contacto con aquello con lo que, en su seriedad e inviolabilidad, nunca se juguetea, hace que tal estructuralismo pueda ser a lo sumo un método parcial.

Además: ver la cultura en primer lugar como un sistema de comunicación es también muy cuestionable; el hombre es ante todo "en situación", situado y debe procesar los hechos consumados como vivientes y supervivientes; semióticamente (es decir, teóricamente de signos) esto significa que, con Peirce, debe afirmarse enfáticamente que el signo se refiere en primer lugar a la situación y a sus aspectos ("un Primero", una "Cualidad" dice Peirce). semiótica (es decir, teórica de los signos) esto significa que, con Peirce, hay que afirmar enfáticamente que el signo se refiere en primer lugar a la situación y a sus aspectos ("un Primero", un "Primero" o "Cualidad" dice Peirce, es decir, lo dado en su inmediatez cualitativa, - inmediatamente seguido de "un Segundo" o "Relación", es decir., lo cualitativo dado es elemento de una colección y sistema, está "en relación con"); sólo después de que la situación se convierta en un signo pensante, hablante y escrito es la "cultura" la comunicación con los demás, - al menos epistemológicamente.

Por lo tanto, preferimos partir de una teoría de sistemas y estructuras tal y como la esboza muy brevemente Pinard, o.c., pp. 47/48. Distingue:

(a) La comparación interna o interior: se buscan los elementos constitutivos de algo -por ejemplo, una religión, el totemismo- y se revelan los elementos y las características comunes (especialmente en sentido colectivo) a través del análisis.

Después se especifican funcionalmente (es decir, su papel dentro de la cohesión) y procesalmente (es decir, el desarrollo dentro del proceso en cuestión: estructura cinética o procesal). Se presta especial atención al "cambio de factores" o a la "díada causa-efecto" (es decir, se examina qué causas (factores, es decir, causas parciales) implican o no cambios (es decir, efectos, consecuencias) en el fenómeno investigado.

Todo esto, este "ana.lisis", "disección" se hace comparativamente (comparando elemento con elemento, elemento con papel o función; elemento o función con factor (causa)). Dos comparaciones en particular son fundamentales: el análisis procesal examina la sucesión de fases (estructura faseológica) comparándolas; el análisis causal (factorial) compara los factores (influencias, causas) con los cambios (efectos) producidos. Esta es la comparación experimental. El experimentador compara el efecto de su experimento con lo que había antes de su experimento; ésta es la estructura experimental.

(b) La ecuación externa o exterior:

El sistema investigado se sitúa ahora en su marco (supersistema): de nuevo, se examinan los subsistemas (que son aquí los “elementos” del conjunto global o supersistema) en busca de sus propiedades comunes.

Se diseccionan funciones (papel, dependencia), secuencias (fases), factores (influencias con sus efectos), estos especialmente experimentales, mientras se comparan siempre, ya sea sincrónicamente (“estática” dice Pinard) o diacrónicamente (“genética”, “dinámica; dice Pinard). Es decir, mediante estructuras (distributivas, colectivas, cinéticas, individuales-concretas) se busca la unidad de las propiedades comunes (identidades parciales) en la multiplicidad de elementos (identidades totales). Ver Lo., 27, 42, 48,59,79 / 80. A esto lo llamamos estructuralismo.

-- Aplicaciones. - N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens (Untersuchungen über die Anfänge der Religion)*, Leipzig, 1926-2, distingue como “elementos constitutivos” (aspectos recurrentes, propiedades comunes complejas) de los fenómenos religiosos como tales: **a/** animismo, d.a/ el animismo, es decir, la creencia en la vida y la espiritualidad, **b/** el dinamismo, es decir, la creencia en el poder o la fuerza, **c/ la** causalidad, es decir, la creencia en seres de rango superior o muy superior que causan la realidad o partes significativas de ella.

Así dice, por ejemplo, 25: “Ninguna llave puede abrir todas las cerraduras: **a/** el animismo no puede explicar todo en el mundo de los primitivos; **b/ ni siquiera** el recientemente muy discutido “mana”, es decir, el “poder” medio o totalmente impersonal, **c/ ni siquiera** los seres de alto origen de la visión primitiva”. Esto muestra el comparatismo de Söderblom: todos los fenómenos y toda la coherencia de esos fenómenos sólo “salvan” el análisis.

M. Augé, en *Anthropologie religieuse*, París, 1974, pp. 20/22, analiza los cuatro tipos de totemismo de Elkin:

a/ totemismo individual, **b/** totemismo social (con variantes: ligado al sexo, medio ligado, ligado a la zona, (patrilineal o matrilineal) ligado al clan), **c/** totemismo cultural (patrilineal o conceptual), **d/** totemismo del sueño (ya sea individual o social).

“Veremos que si las diferentes formas de totemismo señaladas -al menos si son diferentes tipos de la misma realidad- nunca existen juntas en la misma sociedad, el “todo estructurado” del que habla Elkin no se encuentra en ninguna sociedad privada -excepto quizás en el noreste de Australia del Sur.

En otras palabras: la “coherencia ideológica” que Elkin pretende demostrar no es la coherencia ideológica de ninguna sociedad. Esta observación va de la mano de la observación de Lévy-Strauss, que reprocha a Elkin (...) haber conservado un concepto, mientras que la existencia de varios totemismos heterogéneos (no similares) e irreductibles fue confirmada por él”.

Lévi-Strauss, en otras palabras, sugeriría abandonar el concepto de totemismo porque no representa una característica común.

La noción de “coherencia ideológica” también la plantea Augé, en o.c., pp. 22ss, Se plantea la cuestión de si la mentalidad jívara no posee una coherencia implícita (en lugar de conscientemente racional) entre estos cuatro “sistemas” aparentemente independientes.

Cl. Lévy-Strauss, Anthr. str., pp. 183ss., habla del mago y su magia:

a/ No hay razón para dudar de la eficacia de la magia en algunas de sus prácticas;

b/ Que la “eficacia” implica la creencia en la magia bajo tres puntos de vista complementarios:

(i) la creencia del mago en sus propias técnicas,

(ii) la creencia del enfermo que cuida o de la víctima que persigue en el “poder” del brujo,

(iii) la confianza y las exigencias de la opinión colectiva, que determinan una y otra vez el clima respecto al brujo y su obra. (o.c., pp. 184, 197 (“*le complex shamaniste*”, porque se refiere a la forma chamánica de la magia), 200 (*mago, enfermo(a), público*), 203 (*grupo, enfermo, mago*)).

Estamos aquí ante una tríada coherente que, con Lévi-Strauss, es por supuesto “lingüística” y psicológica (psicosomática y psicoanalítica); La propia ideología de Lévi-Strauss es evidente por el hecho de que no considera ni por un momento la posibilidad de limitarse a situarse en el mundo de los tres cuerpos en cuestión (sin la psicosomática externa y el psicoanálisis igualmente externo) para, sobre la base de los axiomas inherentes a esa tríada, probar su eficacia por medio de la experimentación sobre una base mágica (y no psicoanalítica, resp. psicosomático).

Una curiosa forma de “hineininterpretieren” (externalismo propio del “racionalista” moderno que en principio no cree en la magia de los primitivos y parte de sus propios axiomas -lo que es erróneo en términos de sistemática-). Cfr. J. Kamstra , *Structuralism and the Science of Religion*, en Tijdschr. v. Fil., 31 (1969): 4 (dec), p. 700/731 donde el autor dice que, para Lévi-Strauss, la religión es la humanización de la naturaleza y la magia es la naturalización de la acción humana, con exclusión de lo sagrado (“horizontalismo”) (a.c., 728/750).

Th. van Baaren, Doolhof der gods, Amsterdam, 1960, p. 6, señala que la “comprensión” es “en gran medida una cuestión de comparación”, pero fuertemente tipológica, por supuesto.

Conclusión: “El espíritu comparativo es el verdadero espíritu científico de nuestro tiempo; o mejor dicho, de todos los tiempos”. (*Discurso en el Congreso Internacional de Orientalistas*, 14/21, septiembre de 1874, en Chips - 2, t. IV, p. 343). Entendido como se ha explicado anteriormente, sobre la base de las ideas de Pinard, esto es absolutamente correcto.

(D)b1. El método matemático-lógico.

El “análisis” es la comparación de datos similares y coherentes: estos datos aparecen de forma refinada en la logística y las matemáticas aplicadas.

Muestra bibl.:

-- J. Maître, *Représentations logarithmiques de phénomènes religieux*, en *Rev. franç. de Sociologie*, IV (1963):1, pp. 22 / 36; id., *Langage mathématique et sciences religieuses*, en ISHR, pp. 201/215 (*Instruction aux sciences humaines des religions*, Paris, Symposium,- editado por H. Desroche/ J. Seguy);

-- id., *Les prémisses de baptême (Rite de dénomination et statistique linguistique)*, en *Année sociologique* - 3, 1964, pp. 31/74;

-- R. Goldman, *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*, Londres, 1964 (método Guttman (escalado) como método de presentación).

-- Matemáticas: M. Barbut, *Mathématiques des sciences humaines, I (Combinatoire et Algèbre)*, París, 1967; II (*Nombres et Mesures*), ibídem, 1970.

Para los principios elementales del método logístico-matemático, nos remitimos a Lo., p. 92/96 (matemáticas, especialmente p. 93 (regla de tres)), 97/103 (logist, especialmente p. 100 (secuencia de las ciencias): es evidente que los métodos logístico-matemáticos perfeccionan la comparación distributiva y colectiva, no sólo por la presentación, sino también porque las estructuras se vuelven repentinamente claras cuando los fenómenos religiosos son “vistos”, “analizados”, logísticamente; cf. J. Viet, *Les sc. de l' homme*, pp. 153/166, donde el proponente señala que la nueva matemática, gracias a su estructuralismo, da lugar, entre otras cosas, a la construcción de modelos (véase Lo, p. 12/15 (la idea como modelo), a saber, modelos deterministas o estocásticos (sensibles a las coincidencias); modelos sincrónicos y diacrónicos, etc., que representan la coherencia sistémica. Los modelos estadísticos, preferiblemente interpretados estructuralmente, también desempeñan un papel importante.

(D)b2. El método informático.

Muestra bibl.: J. Viet, *Les sc. de l' homme*, pp. 163/64 (las calculadoras electrónicas: **a/** hacen transparentes y posibles las operaciones logístico-matemáticas complicadas, **b/** hacen posible el método de simulación (imitación de cosas o procesos reales). Cfr. *Du.*, 32/35 (*informática*); también pp. 15/21 (*claridad*).

Este aspecto técnico del perfeccionamiento del análisis “salva” más de una vez la tendencia a la vaguedad en la investigación religiosa. Más de una vez, la religión va de la mano de una especie de primitivismo que rechaza las técnicas modernas: lo cual es un error.

(E) El método jerosófico.

Muestra bibl.: H. Pinard d.I. B., *L'étude comp. d. rel, II (Ses met hodes)*, pp. 14/27 ('Trois étapes ou stades de travail: hiérogaphie, hiérologie, - hiérosophie) Pinard se refiere a F. Réthoré (*hiérogaphie, hiérologie, - philosophie de la religion*, (1896), Goblet d'Alviella (*hiérogaphie, hiérologie, - hiérosophie (Transactions of the Third Internat. Congreso para la Historia de las Religiones*, Oxford, 1908, t. II, 9, pp. 365 ss.).

En la nota a pie de página, p. 15, Pinard dice: "Esta triple división (...) corresponde estrictamente al triple:

(i)a. Historia" (aparentemente en el sentido semi-antiguo de "historia" (inquisitio, investigación) de las religiones,

(i)b. Ciencia de las religiones,

(ii) filosofía de las religiones". Añade que 'hieros' es lo suficientemente amplio como para representar todo lo que es 'sacré', 'santo', resp. 'consagrado').

-- M. Buber, *Schriften zur Bibel*, Munich/Heidelberg, 1964 (véase *Wort und Wahrheit*, 19 (1964): 11 (Nov), S. 712/713) (*E. Biser, Positionen statt Gespräch*) habla de tres "planos" en los que se mueve:

(i) el nivel básico (datos filológicos y de historia religiosa),

(ii)a el ámbito interpretativo o teológico,

(ii)b el plano aplicable (decidiendo a partir de lo que precede),- es decir, con otro lenguaje la misma distinción.

-- W. Schmidt, (*Or. et év. d.l. rel.*, París, 1931, pp. 16/18, distingue, por supuesto, los enfoques científico y filosófico de la religión, señalando, sin embargo, que la tríada de d'Alviella tiene mucho a su favor, pero no distingue la historia y la psicología de la religión, y que "religión" es una palabra antigua y estándar (y, por tanto, preferible a "hieros").

Surge la sospecha de que a Schmidt, que se obstina en definir la "religión" como "culto al Ser Supremo" (Ser Oppor) -en el sentido estricto escolástico-católico (algo que es inequívocamente una verdad parcial)-, le resulta difícil incluir en la definición la segunda vertiente fundamental, el culto al "poder" (el dinamismo de van der Leeuw), -donde Pinard lo hace con gran soltura.

Hasta aquí los niveles (planos, estadios) epistemológicos: pues la filosofía no se limita a los axiomas, hipotéticamente formulados (y con los que se trabaja en la mera ciencia profesional); investiga, además, si estos axiomas encajan en (el conjunto del) "ser" (ontológico), es decir, si la realidad total (y no una mera realidad parcial caprichosamente elegida, como hace la ciencia profesional) "soporta" estos axiomas, es decir, se representa en ellos (modelo).

Dos métodos jerárquicos.

M. Meslin, *Pour une stience des rel.*, pp. 13/14, dice: la ciencia de la religión (entendida por él como la ciencia humana de las religiones) se diferencia de la teología o la teología, que examina la religión, generalmente una sola o al menos un grupo, por su carácter verdadero y en conciencia vinculante. En otras palabras, la teología, al igual que la filosofía religiosa, es una materia jerárquica.

La pregunta que se plantea es: ¿cuál es entonces la distinción entre teología y filosofía de la religión? --

Que la teología, como dice *Th. van Baaren, Doolhof der gods*, A'm, 1960, p. 7, determina qué religión es “la verdadera” (“por lo que sólo es lamentable que las diferentes religiones -e incluso las diferentes direcciones dentro de una religión- presenten cada una su propia respuesta, para la que reclaman igual autoridad”), se desprende ya de la ordenación de los subtemas teológicos: toda teología digna de ese nombre, es decir, suficientemente crítica con sus propios axiomas, comienza con lo “fundamental” o “apologético” (la defensa de la fe), y termina con lo “fundamental” o “apologético” (la defensa de la fe).i. la kritisch voldoende inzake eigen axiomata, begint met de ‘fundamentele’ of ook wel ‘apologetische (het geloof verdedigende) theologie, waarop alle andere deelvakken als voldoende kritisch verantwoord worden opgebouwd.

Se piensa en la teología histórica, dogmática, moral, sacramental, etc., -por no hablar de la reciente teología de la liberación o de las teologías “africanas”, “sudamericanas”, etc.).

Sin embargo, afirmar con Meslin, o.c., p. 1.3, que la teología se sostiene o cae esencialmente con la demostración de que una religión (grupo) es la única verdadera y santificadora, es olvidar que -hay que subrayarlo- “una teología suficientemente segura de sí misma comienza siempre con dudas (al menos metódicas) sobre la dignidad y validez únicas de la propia religión, precisamente en su investigación básica, llamada teología “fundamental” o de defensa de la fe.

Los grandes Padres de la Iglesia, Gregorio de Nussa y Agustín de Tajo, en su praxis de la duda metódica, están ahí para dar testimonio de esta autocrítica de la teología, mucho antes de la “doute methodique” de Descartes Cfr. Ep., 28/30, donde parece que, desde el principio, el orden de la “enkuklios paideia” (sistema de formación de carácter omnicomprensivo) en Alejandría, desde Clemente de Alejandría, reflejaba esta autocrítica antipagana. Tan en serio se tomaron los Padres-teólogos de la Iglesia la formación crítica de los estudiantes de teología o, como se decía entonces, de sabiduría (divina), que la incorporaron al orden de las asignaturas, por así decirlo.

O. Por ello, Willmann subraya con razón el doble lema: “La teología es la enseñanza de la verdad cristiana; la filosofía, la enseñanza cristiana de la verdad”. En otras palabras, por muy “queridos” que sean la iglesia y el cristianismo, si no fueran “verdaderos”, ¡no se les permitiría ser “queridos”! ¡Se basarían en un fundamento irracional!

Esto implica que la verdadera teología comienza siendo una mera filosofía de la religión, pero de tal manera que, sobre bases (supuesta o realmente) racionales (justificación (Bochensky)), decide proponer una religión como la única verdadera o, al menos, fundamentalmente verdadera. Entonces se convierte en lo que originalmente no era: teología. Por lo tanto, parece que puede haber uno y, sin embargo, dos métodos hierosóficos.

La hierofilia, según *S. Thompson, A Modern Philosophy of Religion*, Chicago, 1955, pp. 137/149, no se limita a analizar los axiomas de una o varias religiones y su verificación en esa o esas religiones, sino que analiza el conocimiento y el valor vital de esos axiomas en general.

Muestra Bibl.: excepto *Pinard, o.c.*, pp. 56/57:

a/ Dilucidar en qué factores naturales, extra-naturales (milagros, profecías, revelaciones) y/o sobrenaturales consiste una religión: lo que llamamos el objeto diferencial (natural, extra-natural, sobrenatural).

b/ definición real de religión con sus fenómenos acompañantes similares (magia, espiritismo) y opuestos (ateísmo) (de nuevo el diferencial, pero más puro: religioso, para-religioso, no-religioso o anti-religioso);

c/ juicios de valor comparativos sobre elementos y estructuras internas y externas de la religión;

d/ Historia de la religión, esta vez examinada desde un punto de vista filosófico;

e/ por supuesto, la investigación básica de las subciencias de la religión (lógica y análisis del lenguaje, psicología, sociología, culturología, historia de la religión)).

-- *A.M. Frazier, Issues in religion (A Book of Reading)*, Cincinnati, 1969 (Human Condition: Dostoievsky, Nietzsche, Tolstoy, Rilke; - Origins of Religious Life : Freud, Feuerbach (psych.); Durkheim (sociol.); Campbell (mythol.), R.Otto, Suzuki (transcend.);- Modes of Rel. Vida: Zimwer, Campbell (Or.-Occid.); Zimmer, Baillie, Fromm (salvación/reconciliación); Tillich, Wilson (símbolo, lenguaje); Aquino, Flew (conocimiento);- Doctrina de Dios: Anselmo, Aquino, Kant, Omán, Kierkegaard (teísmo); M. Otto, Sartre (ateísmo); Nietzsche, Altizer ('Muerte de Dios')).

-- *D. Walhout, Interpreting Religion, Englewood Cliffs, N. J.*, 1963 (tres volúmenes):

a/ general: naturaleza de la religión (R. Otto, GH. Glark), verdad (S. Thompson, JC. Bennett) fe (St. Gilson, P. Tillich), religión y ciencia (WE Hocking, B. Ramm), lenguaje religioso (R. Bultmann, W. Zuurdeeg);

b/ teísta (es decir, punto de vista creyente en Dios): realidad de Dios (W. Kaufmann, LH. Dewvolf), naturaleza de Dios (W. Temple, Ch. Hartshorne), naturaleza religiosa del hombre (M. Buber, E. Brunner), destino religioso del hombre (ES. Brightman, Reinhold Niebuhr), oración y culto; (D. Steere, R. Calhoun);

c/ Cristianos: concepto de revelación (H.Richard Niebuhr, JI. Packer), interpretación bíblica (exégesis) (B. Anderson, EJ. Carneil), cristología (CS. Lewis, W. Spurrier), iglesia (K. Barth, G. Weigel), creencias cristianas (R. Knox, H.Smith), otras religiones (H. Kraemer, Arn. Toynbee).

-- *CJ. Ducasse, A Philosophical Scrutiny of Religion*, Nueva York, 1953 (tres cuestiones principales: definición, funciones y justificación de la(s) religión(es)).

Se puede ver que la hierofilia aborda una amplia gama de problemas. Pero detengámonos en una cuestión principal: la justificación de la religión (ya tocada cuando se habló de su "lógica" (ver p. 04 y siguientes)).

-- La estructura de la responsabilidad.

Lo decisivo es saber qué se quiere justificar exactamente en la religión: Pinard combina acertadamente elementos y estructuras naturales, extranaturales y sobrenaturales en un todo (diferencial).

Por ejemplo, S. Thompson, o.c., afirma que “las pruebas de (la verdad y el valor vital de) una doctrina (religiosa) residen en los ‘frutos’ de la fe que se encuentran en la actitud (vital) y en las acciones”.

The author se refiere entre otras cosas a *Gal. 5: 16/25*: Las obras de la “carne” (es decir Las obras de la “carne” (es decir, de la pobre humanidad) son bien conocidas: la fornicación, la impureza y el libertinaje; la idolatría y la hechicería; la enemistad, la contienda, la envidia, la ira, el partidismo, la disensión, los cismas y las envidias; la embriaguez, el embrutecimiento y cosas semejantes; (...) Pero el fruto del “espíritu” es: el amor, la alegría y la paz; la paciencia, la buena voluntad y la bondad; la confianza, la mansedumbre y la moderación).

Cf. también *Col 3,12 / 15; 1 Cor 13; 2 Cor 3,5; 6,4/7*, etc. S. Pablo formula un criterio (medio de discernimiento), basado en la sistémica ‘carne/espíritu’ (es decir, el hombre ligado a la naturaleza precristiana, exterior y sobrenatural, frente al hombre que participa del ‘espíritu’, es decir, del ‘poder’ exterior y sobre todo sobrenatural, tal como brota de Jesús (y de su gloria resucitada y de la misión del Espíritu Santo)).

Este criterio es doble: **a/** simplemente moral y **b/** carismático extrínseco. Cf. *1 Cor 12* (los dones especiales (charismata) del Espíritu Santo (palabra de sabiduría, palabra de conocimiento, “fe” (aparentemente en el grado carismático), curación, milagros, profecía, discernimiento de “espíritus” (es decir, de “fuerzas” y “agencias” activas en el inconsciente), lenguas, interpretación del lenguaje: *1 Cor 12: 8/10*; véase también *ibid, 12: 27/30* (apóstol, profeta, maestro; hacedor de milagros, sanador, ayudante, administrador, hablador de lenguas, intérprete)).

No es que haya que separar estas dos manifestaciones del “espíritu”; al contrario, Pablo insiste en que los dones sobrenaturales y carismáticos forman un solo sistema con los morales (y los teológicos: fe, esperanza, amor).

J. Thompson se burla de una secta que defiende el aguante indemne de las mordeduras de serpiente como prueba de fe (en EE.UU.): sin embargo, el propio Jesús dice que “estas maravillas acompañarán a los que han creído: en mi nombre echarán fuera demonios; hablarán lenguas extranjeras; cogerán serpientes; aunque beban veneno mortal, no les hará daño; pondrán las manos sobre los enfermos, y quedarán curados”. (*Mc 16, 17/18*).

En consecuencia, cuando Pablo habla de los fenómenos sobrenaturales como “signos” de la verdad religiosa, Jesús lo hizo antes que él. Por tanto, no hay que eliminar a priori esta vertiente de la justificación de la religión. Tanto más cuanto que tales fenómenos abundan en casi todas las religiones (excepto en las completamente secularizadas).

P. Saint-yves, Le discernement du miracle, París, 1909, pp. 253/347 (*Le miracle et la théologie positive*), especialmente pp. 284/296 (*Les miracles de guérison dans toutes les religions*; - la fenicia, la egipcia, la griega, la romana, la budista y la hindú, las religiones islámicas, - todas conocen sus “milagros” firmemente probados, que se extienden claramente a lo largo de los siglos y las regiones).

-- *J. de Bonniot, S.J., Le miracle et ses contrefaçons*, París, 1895-5 (especialmente las páginas 425/ 457: *Les démons aux premiers siècles de l' Eglise*);-- añadan, a estas dos fuentes de información ya obsoletas pero aún sólidas, la abrumadora literatura etnológica (de la que se habla más adelante), en la que los fenómenos extraterrestres (los carismata cristianos (dones de gracia socialmente útiles) tienen una estructura muy similar) son habituales, para ver cómo la religión carismática ha estado en todas partes y siempre (excepto, por decirlo de nuevo, la “religión” actual totalmente alienada, secularizada, “secularizada”).

-- ***La estructura de las pruebas de responsabilidad religiosa.***

Resumiendo: toda religión (a menos que sea laica) se justifica con:

a/ theologale (es decir, el Ser Supremo, “Hochgott”, relativo),

b/ moral (virtudes relativas) y, especialmente,

c/ argumentos “carismáticos” (sobrenaturales). ¿Cómo se puede comprobar el valor de conocimiento y salvación de estos argumentos?

La prueba depende del sistema de información que se presupone: cuanto más riguroso es, ahora, un sistema epistemológico-lógico, menos se puede probar en él.

La ciencia “blanda” parte de un sistema informativo “más blando”: exige menos **a.** la observación, **b.** la explicación y **c.** la comprobación de la misma.

La ciencia “dura” establece las condiciones de aceptación de **a.** la observación y **b.** la explicación y **c.** su comprobación de forma hipersensible.

Esto se refiere al notorio “problema de demarcación”: las afirmaciones con sentido se hacen en la ciencia experimental cuando la observación y la prueba de la explicación son públicamente repetibles, es decir, por todo ser humano (al menos en principio); todas las demás afirmaciones con sentido, que no pasan este estricto “escrutinio” informativo, son, en el mejor de los casos, posiblemente significativas (es decir, hasta el día en que se encuentre una prueba experimental, son “sin sentido”).

Todas las filosofías positivas (empíricas) introducen ese sistema de información hiperrestricto en la filosofía (y en la teología).

Como resultado, no queda nada de los juicios religiosos; son “cognitivamente” (es decir, cognitivamente-en-ese-sistema-hipersensible) sin sentido. El positivismo, o empirismo, más reciente, es más cauteloso con respecto a esa anulación “drástica” de todos los juicios religiosos.

Pero preserva -y con razón- la distinción radical entre los juicios verificables experimentalmente, tal como los concibe el empirismo (positivismo), y los juicios verificables experimentalmente, tal como los conciben las religiones.

Muestra bibliográfica: *S.J. Doorman, American analytic philosophy (philosophy as logical-pragmatic reconstructionism)*, en Tijdschr. v. Fil., 28, 1966), p. 418/440. Desde la aparición de la logística, el problema de la demarcación (la distinción entre juicios experimentalmente significativos y - sin sentido) se ha reformulado para “dar sentido” a la logística: cf. Wiener Kreis, Berliner Kreis, Harvard (W. Quine, M. White);.

-- *G. Nuchelmans, Overzicht van de analytische wijsbegeerte*, Utr./ Ant., 1969 (especialmente p. 240/241: Teología filosófica (Desde la observación de Wittgenstein de que hay más de un uso del lenguaje, los filósofos analíticos se han vuelto más cautelosos con la semiótica de los enunciados religiosos, por supuesto).

-- *L. Vax: L' empirisme logique*, París, 1970, pp. 117/119. Vax afirma, con razón, que según el empirista es deseable la estricta observación y comprobación de la ciencia “dura” de los efectos de la oración y la magia:

a. el no creyente considera que esta prueba de conocimiento es inútil (sobre todo si está convencido de que de todas formas resultará negativa, lo que es ideología más que ciencia);

b. el creyente piensa que es sacrílego (por confundir el sentido de lo “sagrado” y la escrupulosidad).

-- Más directamente sobre la relación entre religión y ciencia (dura, respectivamente blanda): *G. Schlesinger, Religion and Scientific method*, Dordrecht, 1977. El teísmo, es decir, la creencia en el Ser Supremo, se trata aquí como una hipótesis “científica”; la existencia de la miseria en la creación y la libertad (humana) se ponen a prueba por su impresión atea; el teísmo, aunque no se verifica (ciencia dura), se “confirma” (ciencia blanda).

-- *HG. Hubbeling, The Logic of Perfection, and other Essays in Neo-Classical Metaphysics*, La Salle, 1962,

-- *Lógica y experiencia en la mística de Spinoza y Ruusbroec*, Leiden, 1973; id.

-- *The meaningfulness of Metaphysics within Certain Systems*, en *Synthese*, 1975, pp. 593/409 (el autor discute, entre otras cosas, la distinción entre sistemas informativos hard-scientific (verificadores) y soft-scientific (confirmadores)).

-- Obras antiguas sobre el tema: *G. Sortais, La providence et le miracle devant la science moderne*, París, 1905. Ch. Renouvier, criticando a Renan, el científico positivista de la religión, dice que Renan no se dio cuenta suficientemente de los límites del método experimental: la ciencia experimental, precisamente a causa de su sistema de información ultrasensible, se niega a sí misma el acceso a otros experimentos que no sean públicos, pues de lo contrario se convierte en una ideología, es decir, en un método que se cree el único válido (o. c., p. 151),

-- A. Harges, *La crise de la certitude (Etude des bases de la connaissance et de la croyance)*, París, (pp. 193/225 (*Le témoignage humain*); pp. 226/267 (*Le témoignage divin*); especialmente pp. 312/337 (*Le suprême motif de certitude: l' évidence*).

Conclusión: si se postula primero, a-priori, es decir, de forma puramente axiomática, que sólo el método experimental, tal y como lo concibe la ciencia natural galileana exacta, tal y como se ha desarrollado hasta ahora, es un criterio válido de verdad, es decir, de verdad en lo que respecta a la religión, entonces no se parte del objeto, a saber, la religión, sino de otra cosa (por ejemplo, los fenómenos de calor, las reacciones químicas, etc.) que la religión.

Se procede de forma externalista, es decir, fuera del contacto directo y probatorio con el objeto. En palabras de San Agustín: “bene currunt, sed extra viam” (Caminan bien, pero fuera de la carrera). Sólo el internalismo, es decir, el método que primero toma contacto con el objeto mismo (“Zu den Sachen selbst”, exclamó Husserl, como fenomenólogo de la época) y luego, a partir de la naturaleza y las leyes inherentes a ese objeto, desarrolla un método, puede llegar a captar la religión “objetivamente”, es decir, a partir del objeto mismo.

La estructura religiosa de la revisión.

La religión siempre ha tenido su propio método para probar su validez (cognitiva y/o axiológicamente), a saber, el método del resultado de sus propias acciones.

El método se ha llamado, durante siglos, “Juicio de Dios”. A continuación examinaremos la estructura del juicio de Dios, tal como lo entiende Homero (siglo IX antes de Cristo) en la palabra “atè”. Semiológicamente, “atè” significa:

(i) la reacción de una deidad ante un “error”, un “pecado” que es siempre el estímulo al que responde una deidad;

(ii) a1. la deidad comienza por cegar y confundir la mente (facultad de pensar) (resulta el engaño, la locura) (II. 8: 237; 16: 805; Od. 4: 261);

(ii)a2 consecuencia: se comete una nueva “falta”, “pecado”; esto también se llama “atè” (II 6: 356); consecuencia: el desastre, la miseria, la ruina son el resultado o la consecuencia de esa (nueva): falta (II, 24: 480; Od. 4: 261), que también se llama “atè”.

(ii)b. La deidad, que ejecuta esta sanción, se llama, también, “atè” (II. 19/91). Se ve que los latinos también conocían esta estructura de juicio, cuando se les oye decir: “Quos Jupiter vult perdere, dementat” (Quien quiere llevar a Júpiter a la ruina, les roba su poder de pensamiento;- lo que corresponde a (ii)a1 anterior.

Ni que decir tiene que esta estructura del juicio divino es habitual entre Heródoto (historia) y entre los trágicos (especialmente Aischulos y Sófocles) (tragedia o obra de teatro).

A continuación examinaremos la misma estructura en la Biblia. El modelo aplicativo más puro es probablemente *-I Kon 22: 1/38 (Kron 18: 1/3)*: los personajes en cuestión son (el príncipe de) Aram y su oponente (el príncipe de) Israel.

En cierto momento (el príncipe de) Judá viene a unirse a Israel contra Aram; pero, como era muy común entonces (y lo sigue siendo, pero más hipócrita), se consulta primero a los “videntes”: en este caso a los “profetas” (que se dividen en dos clases:

a. los extáticos, no completamente jahwistas (que aquí son unos cuatrocientos cincuenta) y

b. el todo yahvista (aquí Mikajehoe (Mikeas)), esto a instancias de Josafat, el Príncipe de Judá: el grupo medio yahvista (Sidkia a la cabeza (22:11; 22:24) predice la felicidad ‘en nombre de Yahvé’ (piensan); el Mikajehoe yahvista, sin embargo, responde medianamente en dos tiempos:

a/ Primero se burla del príncipe de Israel diciéndole: “Acércate, seguro que lo conseguirás” (22:15), - lo que el príncipe entiende inmediatamente y exige la verdad real;

b/ Luego Mikajehoe se pone serio (22:17s): “(...)’ Vi a todo Israel disperso por los montes como ovejas sin pastor, y Yahvé dijo: ‘No tienen señor; que se vayan a casa en paz’. Entonces el príncipe de Israel dijo a Josafat: “¿No te lo he dicho? Nunca me predice el bien, siempre el mal. Pero Mikajehoe dijo: ‘Eso es falso. Sin embargo, escucha la palabra de Yahvé: Vi a Yahvé en su trono, con el ejército celestial (es decir, los ángeles) rodeándolo. Preguntó: “¿Quién persuadirá a Ajab (el príncipe de Israel) para que suba a Ramá de Gilad y muera allí?”. Uno (ángel) dijo esto, el otro dijo aquello. Entonces se presentó un espíritu (que inspira a los profetas), se puso delante de Yahvé y dijo: “¡Quiero convencerle! Yahvé le preguntó: “¿Cómo? El espíritu respondió: ‘Voy a convertirme en un espíritu mentiroso en la boca de todos sus profetas (es decir, los transportadores de Acab) (= los cerca de cuatrocientos cincuenta)’. Entonces Yahvé dijo: “Puedes trabajar en él y tendrás éxito. Ve y hazlo”. Pues bien, ahora Yahvé ha puesto un espíritu de mentira en la boca de todos tus profetas, porque Yahvé ha decretado tu destrucción”.

Se puede ver claramente que, en el contexto JAWHISTA, funciona idénticamente la misma estructura ate (error, ceguera, nuevo error, destrucción): el “espíritu” que surgió no es otra cosa que el principio de inspiración que Yahvé crea allí donde los médiums quieren “trabajar” (profetizar, “ver”) con él, pero este “espíritu” (fuerza vital que emana de Yahvé) es doble: En los verdaderos amigos de Dios obra la verdad, en los falsos amigos o adversarios de Dios obra la falsedad (esta doble mentalidad es precisamente el carácter de turno, inmanente al “espíritu” de Dios).

Los llamados “pasos adelante”, etc., son meras imágenes (y ciertamente no hay que confundir este “espíritu” con los “ángeles” que rodean a Dios).

Cf. A. Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments*, Tübingen, 1932, S. 56 (refiriéndose a otros juicios de Dios).

Continuamos la historia bíblica.

Sidkiah, uno de los cientos de profetas medio jahwitas (22:11), le da un puñetazo en la cara a Mikajehoe (en protesta por la afirmación; que el “espíritu” de Yahvé le ha abandonado). (22:24) Mikajehoe formula ahora el carácter experimental de sus visiones y sus predicciones: “Esto verás (= inducción), cuando huyas de casa en casa para esconderte”. (22:25) Se predice un suceso (nótese que, en la ciencia experimental, por deducción de una hipótesis explicativa (abducción), se predice un suceso inductivo).

Esto permite controlar la verdad y el valor vital de los rostros y las palabras que escucha el profeta; es más, este control está previsto explícitamente en el sistema (= estructura colectiva) de la profecía y de “ver” y “oír”.

Hasta la fecha, el interesado no ha podido adoptar una actitud “objetiva” y tranquila. Aparte de Sidquías, que reacciona con violencia (la respuesta “normal” (?) a una profecía de fatalidad), Ajab, el gobernante de Israel, hace encarcelar al profeta y “le da mala comida y bebida” (22:27).

Mikajehoe vuelve a formular el carácter experimental de su acción: Si vuelves ileso (es decir, en contra de la profecía), Yahvé no ha hablado por mí”. (22:28).

La estructura de diagnóstico del juicio divino.

Ahora podemos descubrir gradualmente una estructura: el juicio divino es un diagnóstico, es decir, una aclaración basada en una operación, -- la aclaración de una declaración de hechos presentes y futuros. Lo que ahora esbozamos muy brevemente.

(a)i. El aspecto afirmativo-predictivo.

Dos ejemplos principales:

1/ **Un tipo kerugmático** (proclamación) (por ejemplo, *1 Reyes 18:1/-46,-19:-1/18*, donde el profeta yahvista Elías desafía a los profetas de Baal como profeta de Yahvé (“Demuestra hoy que eres Dios y que yo soy tu siervo” (18:36); cf. *W. Quintens, De wondere Elia, en Collationes*, 1971:1, p. 43ff. (La polémica con el culto a Baal));

2/

Un tipo jurídico (concretamente el juramento en sentido sagrado; cfr. *F.Nicolay, Histoire des croyances, París*, s.d., t. I, pp. 309ss. (*Le serment dans les sociétés anciennes*): hay una afirmación solemne de una verdad con una promesa.

(a)ii. El aspecto imprecativo.

Desearse el bien (la salvación, la felicidad) o el mal (la miseria, la desgracia, el infortunio) es inherente al juicio de Dios:

1/ El proclamador, por ejemplo, Elías, da por sentado que, si habla en falso, la sanción (el castigo, la miseria) no fallará, es más, no debe fallar;

2/ El hombre que jura hace lo mismo: si jura en falso, se desea a sí mismo la desgracia.

("Si engaño a sabiendas, que Júpiter me expulse de la ciudad (Roma) y de su fortaleza, donde hay seguridad, como yo arrojo (lejos) esta piedra" (Nicolay, o.c., pp. 311)).

Este aspecto pragmático (basado en el resultado de la acción) se refiere en primer lugar a la persona que se compromete, el proclamador o juramentador, a sí mismo: a su alma, a su "yo" más profundo y a su "dunamis", "virtus", fuerza vital, que pone como aportación. En este sentido, se trata de un caso de diagnóstico del alma.

(b)1. El aspecto invocador.

—Para sacralizar la afirmación (aspecto afirmativo) y el compromiso (aspecto imperativo), el proclamador, resp. Para sacralizar la afirmación (aspecto afirmativo) y el compromiso (aspecto imperativo), el proclamador o la persona que presta el juramento hace un llamamiento (invocación) a los cuerpos y fuerzas extra -y/o sobrenaturales ("sagrados"), así como a su ética y su legalidad: los antepasados (variante pro(to)gonista), los elementos naturales y sus espíritus (variante naturista), las deidades (variante politeísta, polidemonista: se piensa en Júpiter en el juramento romano), - al Ser Supremo (tipo (mono)teísta).

Cfr. Nicolay, o.c., t. III, p. 173; en la *Ilíada* 3: después de sumergirse en el vino, el juramentado dice: "Haz que sus cerebros y los de sus hijos fluyan por la tierra como este vino, y que sus mujeres se sometan al extranjero" (el 'elemento' del vino tiene su licitud, que se representa en el destino que se desea); - en la variante jahwista, un 'espíritu' (como arriba) o un ángel (*1 Cor 10: 1/22* (el ángel de la destrucción extermina a veintitrés mil personas)) como ejecutor de los decretos de Dios.

P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité, II (La symbolique du mal)*, París, 1960, pp. 199 /217, menciona a la "deidad maligna", que, traicionera, ciega (de.mentatio), pero también en el mito de Adán aparece la "serpiente", con el conocimiento de Yahvé, (como perturbadora). En resumen: se invoca y evoca lo "santo" -el propio Jesús ejecuta el juicio contra Judas, ritualmente.

(b)2 El aspecto jurídico-sanitario.

Lo sagrado, en una de sus formas, se utiliza en una función especial, a saber, emitir un juicio (judicativo) y elaborar las consecuencias (santificativo) de ese juicio. Así, la deidad c.s. separa lo "bueno" de lo "malo". Aquí es donde entra en juego el llamado efecto Matthew: "Al que tiene, se le dará y tendrá abundancia. Pero el que no tiene será privado de lo que tiene" (*Mt 13,12*); "Jesús dijo: 'Para este juicio (krima) he venido a este mundo, para que los ciegos vean y los que ven sean ciegos'" (*Jn 9,39*).

Así, el juicio de Dios es también diagnóstico con respecto a lo sagrado: expone las agencias y fuerzas extra y sobrenaturales (kratophany; theophany). No sólo el alma del invocador, sino también del invocado se revela en su relación.

La estructura experimental del juicio divino.

El juicio de Dios en su forma completa es también experimental, probatorio: la prueba de la “suma” (es decir, las predicciones) es parte del sistema de juicio. A continuación lo explicaremos con más detalle.

Los cuatrocientos falsos profetas afirman: “La campaña tiene éxito”; el único profeta verdadero afirma: “La campaña fracasa”.

Una elaboración: G. Daniëls, *Estudio histórico-religioso sobre Heródoto*, Antw./Nijmegen, 1946, a.o. p. 174, afirma que, en el esquema de juicio divino de Heródoto, tras lo que S. Freud llamó al Lustprinzip (el principio de la lujuria), por ejemplo, el hambre de tierra de un príncipe) con la “hubris” (traspaso de fronteras) que se deriva de ella, aparece un tercer aspecto (al mismo tiempo una tercera fase’), a saber, el “sumbouleutès” (es decir, el consejero, mejor: más sabio, “el que dice la verdad”). Pues bien, aquí, en medio de más de cuatrocientos falsos “avisadores”, sólo hay un “santo descanso”, a saber, Mikajehoe, el verdadero consejero. En nuestros días sigue siendo así: entre cientos de viajeros, lectores de tarjetas y otros “videntes”, a menudo sólo hay un verdadero advertidor temeroso de Dios.

Pero veamos lo que Herodotos llama la teleutè, el desenlace, de todo el acontecimiento divino: *1 Reyes 22: 29/38* nos cuenta cómo, a pesar de las precauciones especiales (vestimenta), el príncipe de Israel, por “alguien que apunta su arco al azar”, es alcanzado entre las costuras de su armadura: “Pero, como la batalla estaba en su apogeo, el príncipe tuvo que permanecer erguido en su carro, aunque la sangre de su herida se hundió en la carrocería. Pero murió por la noche. (...)”

Cuando llegaron a Samaria, enterraron al príncipe: cuando lavaron el carro junto al estanque de Samaria, donde se bañaban los reyes de la luz, los perros lamieron su sangre. así se cumplió la palabra que había dicho Yahvé (*1 Reyes 22: 35/38*).

Cabe señalar que *La Bible de Jérusalem* traduce: “Los perros lamieron la sangre y las ‘prostitutas’ se bañaron en ella, según la palabra que había pronunciado Yahvé. (Hay que señalar que se trata de una glosa, es decir, una interpolación que indica lo que dice el texto de base: en este caso, esta glosa es muy significativa para los que saben de magia).

La forma legal del juicio divino difiere, experimentalmente, de la forma existencial-histórica descrita anteriormente en que se escenifica dramáticamente como un espectáculo con público y jueces que juzgan por el resultado (la “teleutè” de Herodotos).

Muestra bibl.: P. Nicolay, *Histoire des croyances, t. III*, París, s.d., pp. 173/229 (Les ‘jugements de Dieu’: description des différentes sortes d’ordalies).

-- G. Welter, *Les croyances primitives*, pp. 187/188 (dice que 'ordalie' viene del germánico antiguo 'or.dal', juicio, judgement);

-- A. Erler, *Der Ursprung der Gottesur-teile*, 1941;

-- B. Hermesdorf, *El origen de la ordalia*, en *Tijdschr. v. Rechtsgeschiedenis*, IX (1929), p. 271vv;

-- Gert Chesi, *Vaudou (Force secrète de l'Afrique, Paris, 1980 (= Voodoo, Wörgl, 1979)*, pp. 183/186 (*Le jugement de Dieu*; pp. 189/191: fotos).

Las ordenanzas (es decir, los juicios judiciales de Dios) eran dobles:

a/ las ordenanzas estrictas por medio de los elementos (a saber, la prueba del fuego, la prueba del agua (Nicolay, o.c., pp. 178/183), la prueba del aceite (ibid.),

b/ el duelo *por* medio de las armas (Nicolay, o.c., pp. 199/229 (*De le preuve par le combat judiciaire ou duel*).

Nicolaj, o.c., p. 173, llama a ambas formas "prácticas supersticiosas" y con razón, observa sin embargo su muy universal ocurrencia entre todos los pueblos de un cierto tipo de cultura, así como la "gracia" con la que incluso alguien como *Montesquieu, Esprit des lois*, en pleno siglo XVIII, escribe sobre ellas: "Las leyes del combate judicial, del hierro caliente y del agua hirviendo, estaban tan de acuerdo con la moral que daban lugar a menos injusticia que el grado en que ellas mismas eran injustas, que sus efectos eran más inocentes que sus causas".

La estructura judicial del juicio divino puede esbozarse como sigue:

(i) si los tribunales tienen dudas sobre (a) la culpabilidad de los acusados o (b) la base legal;

(ii) los jueces decidían en un juicio o experimento judicial (a) a través de los elementos o (b) a través de las armas, de modo que 1/ la invocatio (invocación), es decir, tomando como testigos i/ los elementos, ii/ los espíritus, iii/ Dios, 2/ la imprecatio, es decir, utilizando la inanidad (parcial) o la vida (total) de la propia carne y sangre, lo convertía en una conclusión de lo alto (sagrada).

Nicolay, o.c., pp. 188ss. cita ejemplos tópicos exóticos: *Dr. Barret, Afrique occidentale*: "Ya se trate de juicios penales o civiles en el principado de Benín, el veredicto de Dios se concede siempre que una de las partes lo solicita. Utilizo la expresión "juicio divino" (jugement de Dieu) porque transmite con precisión el significado de este uso y porque esta prueba jurídica también ha existido en nuestro derecho común (occidental). La comparación entre el derecho consuetudinario negro-africano y el occidental, por muy extraña que parezca, no sorprende a nadie que haya viajado mucho: yo personalmente encontré este derecho consuetudinario en Abisinia, entre los nativos del Congo y en el derecho antiguo de todos los pueblos asiáticos".

Dos comentarios:

(1) A menudo la prueba no es más que un juicio falso (engaño);

(2) Desde un punto de vista mágico, está claro que el engaño puede hacerse aún más grande.

Nota - Como todo estudioso de las Escrituras sabe, la Biblia está repleta de ejemplos de juicio divino en todas sus formas. Todas las religiones, incluso las denominadas orientales especulativas, se han liberado una y otra vez del “marasmo de la especulación (es decir, de la mera hipótesis)” para “sustituirla por una doctrina cuyo valor y utilidad práctica pudieran aún ser probados en esta vida”. (*I. Horner, Buddhism: The Theravada, en R. Zaehner, ed., Zo zoekt de mens zijn God, Rotterdam, 1960, p. 280/281* (incluso con la doctrina paulina de la ley de siembra-cosecha (Gal., 6:7/8) en versión budista: “Como la semilla que se siembra, así es el fruto que se recoge: el hacedor del bien cosecha buen fruto y el del mal, malo”. (o.c., 286)).

Nota: Existe una tercera forma de juicio divino, que tocaremos brevemente, la litúrgica. San Pablo, en *1 Cor 11, 27/32*, lo describe en relación con la Eucaristía: “Quien, pues, come el pan o bebe el cáliz del Señor de manera indigna, profana el cuerpo y la sangre del Señor. Que cada uno se examine a sí mismo y sólo entonces coma del pan y beba del cáliz. Porque el que come y bebe, se come y bebe un juicio: si no estima el cuerpo (del Señor). Por eso **(i)** hay entre vosotros tantos débiles y enfermos, y **(ii)** tantos se han dormido”. Inmediatamente San Pablo introduce una preciosa distinción: “Si nos hubiéramos juzgado con la verdad, no seríamos juzgados; pues bien, si somos juzgados por el Señor, esto es una lección para nosotros, para no ser juzgados con el mundo”.

En otras palabras, hay un juicio de advertencia, que da la oportunidad de arrepentirse (advertencia: cf. Heródoto), y hay un juicio “con el mundo” (que yace en el mal), que es irrevocable, lo que significa que, en el juicio de Yahvé, los grados son, como proceso, irreversibles con el tiempo.

Que, para los no religiosos y para los religiosos privados de sueño, este proceso de juicio proceda tan fácilmente, no es el menor aspecto de la tragedia de nuestro tiempo: desde el idealismo alemán (Kant, - Hegel, Schelling, Marx), con sus vástagos (por ejemplo, el existencialismo e incluso el estructuralismo), se ha hablado tanto de la crítica de la conciencia y de la ideología. Pues bien, aquí San Pablo ofrece un ejemplo de crítica religiosa a la conciencia y a la ideología: “Quien, pues, piense que está en pie, procure no caer” (*1 Cor 10,12*).

W.E.Hocking, Les principes de la métaphysique en philosophie religieuse, en Rev. d. Met. et d. Mor., 29 (1922): 4, p. 453, dice: “No es la religión, - es la irreligión (no religión) la que es crédula hacia los fenómenos naturales. La religión es la incredulidad invencible (...) frente a lo que aparece”.

La estructura de comprensión del método diagnóstico-experimental.

La Escritura es, pues, claramente, como todas las religiones, (diagnósticamente) experimental. Y sin embargo: hemos puesto, deliberadamente, entre paréntesis uno, o más bien el aspecto básico (en aras de la claridad de la descripción), a saber, el “intencional” (Du, 3: Bolzano, Brentano, Husserl, ven la conciencia como la “orientación” de la atención, “intencional”) y la estructura “hermenéutica” (Yo, 12/15: el “verstehende methode” de Dilthey como interpretación de las expresiones del prójimo), que actúa siempre que se diseccionan los hechos sagrados.

Deut. 29: 1/5 pone el dedo en la ‘llaga’: “Entonces Moisés convocó a todo Israel y les dijo: Habéis visto todo lo que Yahvé ha hecho ante vuestros ojos en Egipto a Faraón, a sus siervos y a toda su tierra: las grandes calamidades, las señales y los poderosos prodigios que habéis visto con vuestros propios ojos. -- pero Yahvé no os ha dado corazón para entender, ni ojos para ver, ni oídos para oír, hasta ahora”. Esto significa que hay más de una manera de encontrar (intencional) hechos sagrados.

Jo. 12: 37/45 pone el mismo dedo en la misma “herida”: “Aunque (Jesús) había realizado tantas señales ante sus ojos, no creyeron en él. Esto para que se cumpla la palabra del profeta Isaías (*Is. 53:1; 6:10*): “Señor, ¿quién ha creído en nuestra predicación? ¿Quién ha revelado el brazo (es decir, la acción poderosa) del Señor?” Por eso ni siquiera podían creer: porque Isaías dijo: “Ha cegado sus ojos y ha endurecido sus corazones. Para que no vieran con sus ojos, ni entendieran con su corazón; para que no se arrepintieran y yo los sanara. Estas palabras las pronunció Isaías cuando contempló su gloria y habló de él”.

Esto significa que el ver, oír y tocar físicamente (la percepción) es un primer paso en la experiencia religiosa; que la comprensión (el aspecto diagnóstico: Distinguir lo extra y sobre todo lo sobrenatural (divino) en el acontecer experimental natural) es un segundo paso, - dependiendo de (a) el ser humano mismo, con su libertad limitada, (b) el cuerpo activo extra y sobrenatural (espíritu, divinidad, ser supremo), que le “da” a entender (a “ver” en el segundo grado), que, si es necesario, embrutece (ver arriba p. 44/45 (atè (Homero), espíritu liege (yo)), y (c) la otra cara de la moneda. 44/45 (atè (Homero), espíritu de la mentira (*I Reyes*)) puede funcionar (lo que hace que el segundo “ver”, la comprensión real, sea aún más difícil); - lo que significa que y el propio esfuerzo (investigación) y la “gracia” (se da) van aquí de la mano.

En otras palabras, si en el acontecimiento sagrado experimental, y a través de él, no está presente también el contacto directo con la naturaleza exterior y sobrenatural, no hay una comprensión real de tales datos, transempíricos (E. Reichenbach). (Cfr. también *Jer 5,21; Ez 12,2*).

Para el aspecto “petrificante” (de.mentativo) (en el Antiguo Testamento) véase *G. Von Rad, Theologie des Alten Testaments*, Munich, 1960-2, II, S. 162/166 (Von Rad dice que Isaías, a propósito del juicio de Dios, por el que ‘ciega, ‘petrifica’, ‘mortifica’ (inadecuado y, por tanto, debe ser eliminado) al hombre, fue heredero de una intuición, que, en Israel, sí, en toda la antigüedad, tenía una base indiscutible” (S. 164;-- pero precisamente ese aspecto de ‘dios enfadado’ (P.Ricoeur) demuestra cómo el esfuerzo humano (la autonomía) se entrelaza con la gracia).

Para el aspecto “místico” (contacto directo): véase *G. von Rad, o.c.*, s. 314/321 (lo “apocalíptico” es una profundización del contacto directo entre lo exterior y lo sobrenatural, por un lado, y, por otro, el que establece los hechos y ve (a través de) ellos: los libros apocalípticos (especialmente desde el profeta Daniel) se diferencian de los libros sacerdotales (“históricos”), de los proféticos y de los sapienciales desde este punto de vista, en que entran en juego más claramente las capacidades paranormales.

Véase también *H. Pinard d.l. B., L' ét. comp. d. rel., I*, pp. 463/471: desde *H. Delacroix, Études d 'histoire et de psychologie du mysticisme*, París, 1908, los místicos, que están en contacto directo con el exterior y lo sobrenatural, han sido el centro de atención de las ciencias religiosas.

Pinard hace hincapié en la comprensión (verstehende methode, Dilthey): “(...) La “ley” común de toda amistad: se ama, se da en la medida en que se es amado. Si, pues, la vida mística es una íntima comunión de espíritu entre el Creador y la criatura, su desarrollo depende de la creciente purificación del corazón, del progreso en la generosidad del alma”. (o.c., p. 465).

Id., *Les analogies psychologiques*, en *Settimana Int. di Etnologia Rel.*, París, 1926, pp. 76/90 (Pinard distingue los fenómenos llamativos, ordinarios y profundos en la experiencia mística);

-- *H. Bremond, Falsche und echte Mystik (Jeanne des Anges und Marie de l'Incarnation)*, Regensburg, 1955;

-- *R. Zaehner, Mysticism Sacred and Profane (An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience*, Oxford, 1957 (Zaehner distingue claramente entre el misticismo no teísta (el misticismo de la naturaleza, el misticismo panteísta (a menudo el aspecto maniaco de la psicosis maniaco-depresiva, según él)) y el misticismo teísta, que se refiere a una deidad personal viva; también se toca el llamado misticismo de las drogas psicodélicas);

-- *Gerda Walther, Phänomenologie der Mystik*, Olten/ Freib. i.Br. 1955 (una obra muy fascinante de una fenomenóloga, alumna de Pfänder; también está al tanto de la paranormología moderna, lo cual es raro);

-- *MM. Davy, dir., Encyclopédie des mystiques orientales*, París, 1975 (Antiguo Egipto, cultura sumeria e hitita, Asiria y Babilonia, antiguo Irán, India (hinduismo), budismo indio y tibetano, misticismo Yi-King, misticismo confuciano, taoísmo, Ch'an chino, misticismo vietnamita, sintoísmo, budismo japonés, zen).

-- *A. Poulain, Des grâces d' oraison (Traité de théologie mystique)*, París, 1901 (sigue siendo un clásico; a.o. pp. 285/536 (*Révélations et visions*, - con la cuestión de la distinción de los espíritus (es decir, los organismos fluidos que actúan en las visiones, revelaciones, etc.)).

-- *A. Stolz, Théologie de la mystique*, Chevetogne, 1947-2 (Cristianismo bíblico).

-- *J. Tyciak, Morgenländische Mystik*, Düsseldorf, 1949 (introducción especialmente fascinante a la mística litúrgica de la Iglesia Oriental).

-- *M. Buber, Ekstatische Konfessionen*, Berlín, s.d. (antología de místicos indios, islámicos, neoplatónicos, gnósticos y cristianos).

Dos comentarios:

(i) *P. Saintyves, Le discernement du miracle*, París, 1909 (un libro “crítico” que, entre otras cosas, olvida que los “milagros” sin la vertiente del contacto cognitivo directo son “críticamente” indistinguibles), p. 293, destaca brevemente la huida del mundo de los “místicos contemplativos”, a los que contrapone, y con razón, a los fieles que acuden a la ciudad santa de Lourdes, para vivir, estar sanos, etc.

En efecto, una cierta tradición ha convertido el contacto directo con las cosas exteriores y sobrenaturales en contemplación (uno se retira para “contemplar” a Dios (¿o qué con él?), para “disfrutar”, extraño en relación con la miseria, que todas las religiones arcaicas veían y trataban de remediar con sus magias milagrosas). Esto no impide que el contacto real, vital y directo con la naturaleza exterior y sobrenatural sea el núcleo de toda experiencia (y experimento) religiosa.

(ii) El gran problema es el de distinguir entre “espíritus”: “Amados, no creáis a todo “espíritu”, sino examinad si los “espíritus” son de Dios. Porque muchos falsos profetas han salido por el mundo. (El fruto de la luz es todo tipo de bondad, justicia y verdad. Examina lo que es agradable al Señor. (*Ef. 5: 9/10*).

“No apaguen el ‘espíritu’; no desprecien las profecías. Pero busca todo y quédate con lo bueno”. (*1 Tes. 5:19*).

En efecto, San Juan da un criterio (algo por lo que se reconoce algo): “El que guarda los mandamientos de Jesús permanece en él y él en él. Por esto, ahora, reconocemos que permanece en nosotros: por el ‘Espíritu’ que nos ha dado”. (*1 Jn 3:24*).

En efecto, si en los fenómenos naturales y a través de ellos, por contacto cognitivo directo (método de comprensión), hemos de “ver”, entonces la distinción de “espíritus”, es decir, de “fuerzas” (fluidos, sustancias sutiles), es decisiva. Lo discutiremos más adelante.

La estructura pragmática del método experimental.

El término “pragmatismo” tiene su origen en CS Peirce, que con ello quiso diferenciarse del pragmatismo ordinario (de, por ejemplo, W. James y otros). - El pragmatismo evalúa las entidades lógicas (ideas, juicios y razonamientos) en función del resultado que se deriva de su aplicación.

El pragmatismo, en cambio, evalúa las entidades lógicas en función del resultado de su aplicación, sin poner en duda su carácter intelectual y de pensamiento; al contrario: Peirce es un realista conceptual; sin embargo, su teoría de las ideas es siempre aplicable en la autoexperimentación. Ambos, el pragmatismo anti-idealista y el idealista, no se limitan a la aplicación, sino que tienen en cuenta el bienestar o el malestar que conlleva la aplicación o el resultado. Esto significa que piensan no sólo en lo aplicable-activo, sino en lo evaluativo-vital: si el resultado crea vida, promueve la vida, sólo entonces es una entidad lógica (idea, juicio, razonamiento) valiosa.

Este es el aspecto axiológico-soteriológico de ambos tipos de pragmatismo.

(i) Axiología significa “teoría del valor”;

(ii) soteriología significa teoría de la salvación. En 1878, Peirce señaló que su método “de preparación de ideas” (véase *K.O. Apel, Hrsg., CH.S. Peirce, Schriften I, Frankf.a.M., 1967, S. 355*) era la aplicación “del único principio de la lógica, recomendado por Jesús: “Por sus frutos los conoceréis”” y que estaba “muy estrechamente relacionado con las concepciones bíblicas”.

Peirce afirma que la regla de conducta, por la que uno pone a prueba sus ideas frente a los experimentos autoconstruidos, a través de la abducción y la deducción hasta el control inductivo, es un proceso gradual, por el que el hombre, en toda su penosa insignificancia, se va impregnando cada vez más del espíritu de Dios, del que están llenas la naturaleza y la historia.

Estamos convencidos de que Peirce dice aquí la pura verdad. El

a/ experimental y

b/ El carácter “comprensivo” de la justificación religiosa (confirmación, verificación) incluye siempre la salvación. Si una experiencia religiosa aumenta la miseria en la creación, por muy brillante que sea, es negativa; si, por el contrario, reduce la miseria (el “mal” en el mundo), tiene muchas posibilidades de ser no sólo extra-ordinaria, sino también sobrenatural, es decir, estrictamente divina en el sentido de emanar del Ser Supremo, - en el sentido católico, de la Santísima Trinidad. Esto nos devuelve a nuestro punto de partida (véase más arriba p. 41/42): bien natural (virtud moral), - bien extrínseco (virtud carismática), - sí, pero sobre todo teológico. (Ser Supremo-involucrado, sobrenatural) la virtud sólo son evidentes.

A continuación lo explicaremos con más detalle.

Muestra bibl.: P. Saintyves, *Le discernement du miracle*. París, 1909, pp. 253 / 347, especialmente pp. 263ss., describe el “milagro” en las religiones (“milagros de poder” (de naturaleza cósmica) en el Antiguo Testamento y en las religiones no judías; “milagros de vida”, especialmente resurrecciones de muertos en el Nuevo Testamento; “milagros de curación” en todas las religiones).

A continuación, la obra ofrece una “criteriología” del milagro: la historia de las religiones nos da:

1/ El milagro como obra de la inspiración o de la misión (de las deidades, la Santísima Trinidad, por ejemplo),

2/ El milagro como “operación” (“prestigio”) de los iniciados (con dos tipos:

a/ La física sacerdotal del templo con sus “obras milagrosas” ópticas, acústicas, mecánicas (deus ex machina), químicas,

b/ la “theöergia”, es decir, el control de los espíritus naturales (“deidades” suelen llamarse), buenos y malos, por medio de “actuaciones litúrgicas” adecuadas),

3/ El milagro como obra de “santos” (es decir, santos populares).

-- RP. Guillot, *Les miracles du Christ, en Historia (Los milagros)*, nº 394 bis, París, 1979, pp. 8/20, sitúa el poder milagroso de Jesús en el marco antiguo, en el que el milagro era un hecho universal (Hellas, los semitas), hace un balance: treinta y dos milagros en el conjunto; en esa colección universal cuatro subconjuntos:

a/ quince curaciones físicas (“sobre las más diversas dolencias, las eternas ‘miserias’ de la humanidad”, cojo, mudo, sordo, hidropesía, alguien con una mano seca, etc.);

b/ Seis conjuros o exorcismos (un niño epiléptico, una mujer jorobada, una niña sifilítica, muda, etc.);

c/ Resurrecciones o más bien resurrecciones (Lázaro, el hijo de la viuda de Naim, la niña de Jairo, la propia resurrección de Jesús);

d/ los milagros naturales (**a/** la transformación del agua en vino (Caná), los dos panes múltiples; **b/** la pesca milagrosa; **c/** la “ida” en el mar, el apaciguamiento de la tempestad).

De la colección total, por ejemplo, diez son contadas por los tres sinópticos, una (la primera multitud de panes) por los cuatro evangelistas, dos por sólo tres evangelistas, cinco por sólo dos evangelistas, doce por sólo un evangelista.

A. De Groot, *De Bijbel over het wonder*, Roermond/Maaseik, 1961, p. 32 “Todos los documentos (...) indican unánimemente que Jesús **a/** sanaba a los enfermos, **b/** resucitaba a los muertos, **c/** liberaba a los poseídos por los demonios, **d/** tenía un control omnipotente sobre la naturaleza. Una veintena de textos de los evangelios mencionan a grandes rasgos que realizó muchos milagros. Pero además, se han conservado algunos casos descritos con precisión”.

W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf, 1966 (Ned.: *La historicidad de Jesús*, Bilthoven, 1968, especialmente S. 96/105 (*Die Frage der Wunder*);

Id, Christus' Verkündigung in den synoptischen Evangelien (Beispiele gattungsgemäßer Auslegung), Munich, 1969 (especialmente 146/164) (Die zeichen der Messiaszeit: *Mc 10: 46/52* (la curación de ningún ciego); - un ejemplo de milagro de curación' (no un milagro natural):

“El término ‘curación’ indica algo esencial en la actividad de Jesús: (i) el encuentro con Jesús de un individuo, que le salva del ‘mal’ en todas sus formas (ii) como un don escatológico (= del final de los tiempos) del reino de Dios. El propio Jesús dice al respecto: “Ve y dile a esa ‘zorra’ (se refiere al rey Horod): He aquí que hoy y mañana expulso demonios y hago curaciones (...) (*Lc 13, 32*)”. (o.c., 153/154); además o.c., S. 165/190 (*Gericht über das falsche Israël (Mt 21: 33/46)*), un ejemplo de ‘masjal’ (parábola, parabolè)).

Para el marco temporal en el que se sitúa Jesús, así como para la primera iglesia: *J. Danielou, Théologie du Judéo-Christianisme*, París, 1958 (el periodo entre +33 y +200, hasta ahora mal conocido, nos muestra un cristianismo que sigue siendo completamente judío (y al mismo tiempo semítico), dominado por lo apocalíptico, - esto antes de que el cristianismo se convierta en plenamente helenístico (de lo que ya dan testimonio las cartas de San Pablo)).

-- *R. Schnackenburg, La Théologie du Nouveau Testament (État de la question)*, DDB, 1961 (especialmente pp, 67/70; ‘historia de la salvación’, véase también o.c., pp. 29/30.

-- *J. von Hofmann, Biblische Theologie des Neuen Testaments* (W.Volck), 1886, fue el primero en concebir la historia como historia de la salvación o soteriológica en un sentido completamente bíblico, sí, verdaderamente centrado en Jesús: se piensa también en *O. Cullmann, Christus und die Zeit (Die urchristliche zeit- und Geschichtsauffassung)*, Zollikon/ Zurich, 1948).

Más definición de pragmatismo.

Resumiendo una vez más: “pragmático” significa:

(a) las ideas (conceptos), en su caso expresadas en afirmaciones (juicios, razonamientos), - es decir, el aspecto doctrinal o doctrinario, (‘didachè’ (doctrina en griego);

(b)1/ probado por su resultado ya sea la vida aplicable o el experimento aplicable) (litúrgico, legal, etc.),

(b)2/ se comprueba simultáneamente la calidad del resultado, es decir, santificante o descalificante.

A continuación lo explicaremos con más detalle.

= (a) ***El aspecto doctrinal.***

Muestra Bibl. : *L. Ceriaux, Jésus aux origines de la tradition*, DDB, 1968 A. Descamps, Préface, en o.c., p. 11 subraya que la acción de Jesús es doble: (i) en Galilea (proclamación de la Buena Nueva dirigida a la multitud, que fracasó y llevó a Jesús a proclamar sólo en un círculo limitado (e incluso entonces en forma de masjal, parábola);

(ii) en Jerusalén (Pasos de la Cruz seguidos de Pasos de la Resurrección); en consecuencia, el cristianismo es a/ una doctrina y b/ un acontecimiento redentor; ambos puntos son cuidadosamente elaborados por Cerfaux.

W. Trilling, *Christus' Verkündigung i.d. synopt. Ev.*, s. 40 / 63 (*Die Botschaft vom Reiche Gottes (Mc 1: 14/15: 'Arrepiéntanse, porque el reino de Dios está cerca')*); - "Se trata de una redacción teológica en forma particularmente pregnante" (o.c., s. 49), - es decir, aquí se trata de una doctrina real, transmitida, es decir, de contenidos de conocimiento y pensamiento intelectualmente significativos y en conciencia o.c., S. 64/145 (promesa de salvación y ética-política del discípulo (Mt 5: 3/12), una bienaventuranza; (makarismos); la nueva y verdadera justicia (Mt 5 :20/22), un dicho apodíctico y casuístico de la ley (con una ipsissima vox Jesu, una verdadera palabra de Jesús); la misericordia de Dios (Lc 15: 1/10), una parábola (de la oveja perdida), con una crítica a la moral y la política puramente farisaica; el desprendimiento t.sobre la propiedad, así como la imitación de Jesús (Lc 18, 18/30), una discusión doctrinal o de doctrina, en la que se hacen tres afirmaciones apocalípticas ("En verdad os digo que un rico difícilmente entrará en el reino de los cielos") y una apología (en conclusión).

Está claro que **a/** todas las religiones, **b/** el Antiguo Testamento y **c/** todo el Nuevo Testamento son doctrinarios en primer lugar (se piensa en las extensas mitologías de las culturas arcaicas, especialmente en los ritos), pero al mismo tiempo que no necesitamos justificar más esto,- tan obvio es, excepto para los seguidores del "salto irracional" (e incluso entonces: ese irracional está inconscientemente, muy basado en la lógica).

-- **(b)1. El carácter existencial-histórico o estrictamente "experimental" de esa doctrina.**

Muestra bibl.: aparte de los textos citados anteriormente (carácter salvífico de la historia, carácter terapéutico de la mayoría de los milagros de Jesús, etc.), también es así: A. De Groot, *De Bijbel over het wonder*, p. 37, donde dice: "En resumen: el Nuevo Testamento es unánime en su opinión de que el poder de realizar milagros;

1/ no se limita a la época de la vida pública de Jesús,

2/ sino que este don también permanece activo en la Iglesia".

Sin embargo, cabe destacar que no se le ha dado a todo creyente la posibilidad de realizar milagros (1 Cor 10:29). Este don pertenece a aquellos que son especialmente inspirados por el Espíritu, es decir: 1/ los apóstoles y "profetas" y 2/ aquellos que el Espíritu elige al azar.

También hay que subrayar que el milagro 1/ no es sólo una afirmación y una confirmación del "ministerio", 2/ sino un momento esencial de la predicación del evangelio, (que tiene por objeto despertar la fe en la revelación salvadora del poder de Dios.

En otras palabras: el cuerpo y el milagro van de la mano:

1/ Por lo tanto, quien predica una doctrina sin un mínimo de "signos" y señales de carácter milagroso, no cumple con las exigencias evangélicas del anuncio;

2/ Más aún: quienes tachan los milagros de "mitos" (Bultmann y otros) o de "fábulas populares" (Marx y otros) se oponen directamente a la acción de Dios en Jesús.

La coherencia interna entre las ideas (= la enseñanza) y su aplicabilidad es evidente no sólo por la enseñanza de Jesús) y su carácter inmediatamente aplicable, sino también por las religiones paganas, al menos en la medida en que son lo que se llama “mágicas”, “dinámicas”.

Un espléndido ejemplo de ello es *Bolos de Mendes* (+ -200), (que en su *Fusika dunamera*, es decir, no teórica, sino “dinámico-mágica” concebida físicamente, se opone a la mera “theoria”, el estudio puramente especulativo-filosófico de la naturaleza, introducido en la Hélade desde los fisicalistas jónicos (filósofos naturales) y particularmente acentuado desde Aristóteles y su alumno Theofrastos.

El padre Festugière, La révélation d' Hermès Trismégiste, I (L' astrologie et les sciences occultes), París, 1944, p. 194, dice: “Este criterio de utilidad es decisivo. Es la que mejor marca el límite donde se separan dos mundos”. Los tres “reinos” -el inorgánico (rocas, metales), el vegetal y el animal-humano- no son abordados como “formas”, presentes en la materia y objeto de consideraciones teóricas (como con Aristóteles, por ejemplo), sino como formas portadoras de poder, para causar la salvación (o en caso de magia “negra” o, también, el juicio divino negativo (véase arriba p. 44/4); también Jesús aplica este procedimiento a Judas, el traidor: *Jo 13: 26/30*), la calamidad.

Pero, además de estas magias intelectuales (neopitagóricas, neoplatónicas) de la antigüedad tardía, existen las antiguas magias populares, con las que incluso hoy en día los “intelectuales” creen tener que burlarse, pero sobre las que el católico liberal *P. Saintyves, Le discernement du miracle*, París, 1909, pp. 293s, escribió: “Todos los enfermos que van a Lourdes en tren (...) no van allí impulsados por una idea de contemplación mística; no: la sed de vida abrasa sus corazones, visitados por la enfermedad y el mal. Después de todo, ¿qué se puede hacer con un cuerpo débil y miserable, con el que ni siquiera se puede ganar el pan de cada día? Los enfermos han aprendido a desprenderse de muchas cosas; sus sentimientos están debilitados. Pero hay un sentimiento que aparece con más fuerza cada día; se apodera de las últimas energías de su ser: ¡sanado, todavía vivo!

Se les dijo que la Virgen María había salvado a incurables; oyeron hablar de muchas curaciones milagrosas. Y entonces, en un hermoso día, las ganas de vivir, apoyadas en tales historias, crearon confianza; un sentimiento de esperanza se clavó en los corazones de sus impulsores: se levantaron y se fueron. La mente “iluminada”, que piensa que tiene que burlarse de tales situaciones de la vida, aunque sea en nombre de (Dios sabe qué pseudo) ciencia o creencia (ideológica) (como los teólogos de mente anti-mágica y anti-mítica pura llaman a su “creencia” en lugar de - magia y mito-fideísmo).

- **(b)2 El carácter salvífico de la doctrina.**

Como dice Festugière, la utilidad de la doctrina es decisiva. Pero no la usabilidad sin más: la usabilidad salvífica sólo decide.

A continuación, aclararemos brevemente esto sobre la acción de Jesús. A. De Groot, *De Bijbel over het wonder*, 1961, p. 32/61 (El milagro y la proclamación del reino de Dios en el Nuevo Testamento), desarrolla ideas básicas, que resumiremos brevemente. Podemos plasmarlo en dos esquemas:

(i) Primer régimen: el régimen de la sentencia.

El milagro junto con la enseñanza es un estímulo, al que el espectador puede reaccionar de más de una manera (ambigüedad; véase *Du.*, 24/31 (doctrina de la ambigüedad): milagro --- = respuesta (+) o respuesta (-). Véase también cf., 55/61: “Está claramente enseñado por Cristo que los signos dados por Él son suficientes para los que traen la voluntad de creer. Quien carece de esta voluntad y se resiste obstinadamente, para él el milagro es inútil”. (o.c., 59).

Esto implica que el carácter de presión pública de la ciencia experimental está ausente aquí, y se quiere: garantizar la libertad radical del espectador (véase: EP, 12/15 (La estructura de la ciencia experimental o dura).

Esto no implica, sin embargo, que no haya un aspecto experimental (y por tanto “duro”) en la acción de Jesús: “La experimentación es el arte de provocar la aparición del fenómeno... y de diseccionarlo en sus elementos”. Así, *Cl. Bernard, Introduction à l' étude de la médecine expérimentale*, 1865.

-- *L.Millet/Br. Magnin, Les sciences humaines aujourd' hui*, París, 1972, caracteriza la ciencia profesional de forma clara y precisa:

(i) La ciencia es “positiva” en la medida en que describe experiencias públicamente repetibles sin pretensiones ideológicas o filosóficas (véase EP. 17/22 (*Crítica de la ideología*); 23/27 (*Filosofía*); 28/30 (*Teología*)).

(ii) la ciencia es “objetiva” en la medida en que representa el objeto independientemente de la interpretación subjetiva (véase la “permanencia externa” de Peirce);

(iii) a) la ciencia es observacional, meramente perceptiva, en la medida en que percibe, describe, compara (distributivamente, colectivamente);

b) La ciencia es experimental, experimentalmente, en la medida en que, partiendo de la abducción (hipótesis), vía deducción (derivando experimentos de esa hipótesis), llega a la inducción (experimento con resultado a favor o en contra de la abducción). (o.c., p.32).

Está claro que el espectador de milagros con espíritu crítico

1/ puede empezar “positivamente” (fenomenológicamente), **2/** trata de ver “objetivamente”, **3/** “observa” y, si es necesario, **2/** “experimenta”.

Pero también el observador críticamente educado de la doctrina y de la unidad-milagro es “juizado”, es decir, es tomado en su comportamiento ético-político, que, en el proceso, funciona causalmente (originalmente) y, como consecuencia, tiene bien o mal. Por lo tanto, hay una profunda diferencia entre la observación científica y la posible experimentación, por un lado, y, por otro, la observación religiosa y la posible experimentación.

El “atè”, el juicio divino (ver una y otra vez supra pp. 44/45), es uno con el proceso cognitivo, que fundamentalmente (como evento de conocimiento) es idéntico a él, pero como proceso de juicio difiere de él de nuevo considerablemente. La fe no es ciencia, por muy científica que sea. La fe siempre es también juicio. Y, por tanto, más que la ciencia pura y diferente de ella.

Nota - A. De Groot, o.c., que “los milagros del Nuevo Testamento no se limitan a Jesús” (p. 35). Esto implica repetibilidad (aunque hasta cierto punto; pero incluso los experimentos científicos no son infinitamente repetibles).

(a) Jesús los declara claramente como repetibles.

“Cuando reunió a sus doce discípulos, les dio poder para:

(1) para expulsar a los espíritus inmundos (lado exorcista) y

(2) Curar todas las enfermedades y aflicciones (vertiente terapéutica) (*Mt 10,1*) No sólo Jesús da la “exousia”, el poder, - los discípulos lo ejercen: “Ahora iba por las aldeas de los alrededores, enseñándoles. Llamó a los doce y los envió de dos en dos y les dio poder sobre los espíritus inmundos...”

Fueron y (*i*) predicaron que la gente debía arrepentirse (doctrina). Expulsaron a muchos demonios, ungieron con aceite a muchos enfermos y los curaron (milagrosamente)”. De nuevo, la típica unidad pragmática de la doctrina y la eficacia de la misma (toda verdad es causal). (*Mc. 6: 6b/12.*)

Además, Juan dijo a Jesús: ‘Maestro, hemos visto a uno que no nos sigue echando demonios en tu nombre: se lo prohibimos, porque no se une a nosotros’. -- pero Jesús dijo: “No se lo prohíbas, porque no hay nadie que haga un milagro en mi nombre y pueda reprochármelo inmediatamente después: el que no está contra nosotros, está a favor nuestro” (*Mc. 9: 37/39*).

Compárese con *Hechos 19:13/18*: los siete hijos de un sumo sacerdote judío llamado Skevas (exorcistas itinerantes) una vez “intentaron” (experimentalmente) invocar el nombre del Señor Jesús sobre los que estaban poseídos por espíritus malignos, diciendo “te lo suplico por Jesús, a quien predica Pablo; pero el espíritu maligno les respondió: “Conozco a Jesús; también conozco a Pablo”. Y el hombre con el espíritu maligno saltó sobre ellos, los dominó y los maltrató, de modo que huyeron de la casa sin ropa y heridos.

Aquí podemos ver claramente el carácter sentencioso: para algunos, el exorcismo trae la salvación, para otros la calamidad.

El alma (inconsciente) de quien conjura desempeña un papel. Cuando su “dunamis” (fuerza vital) -Lc 5,17; 8,46- es insuficiente (por diversas razones, especialmente la amistad con Dios), tal experimento se vuelve fatal. Todos los ocultistas lo saben muy bien.

(b) Jesús repite la enseñanza y el poder de atracción después de su resurrección.

“Los siguientes ‘signos’ (‘milagros’) acompañarán a los que han creído” dice Jesús, en su Ascensión (*Mc 16: 17/18*; de nuevo: exorcista, terapéutico, pero ahora también cósmico (veneno de serpiente, el veneno es inofensivo) y ‘carismático’ (hablar idiomas)). De nuevo: no sólo Jesús da el poder; se ve a la Iglesia ejerciéndolo:

a/ Los apóstoles (Pedro: *Hechos 9:36/43 (Dorkas)*; *9:33/35 (Aineias)*; acompañados por los que hacen oídos sordos: *Hechos 5:1/11 (¡Ananias y Safira mueren!)*. Pablo: *Hechos 19:11* (las manos, los paños de sudor y las fajas actúan de forma exorcizante, terapéutica); *Hechos 14:8/20 (Lustra)*; *Hechos 28:1/6 (la víbora no envenena a Pablo, como predijo Jesús)*; *ibíd. 28:8/9 (terapéutica)*; guiado por el poder de juicio: *Hechos 13:6/12 (Elumas el mago es desautorizado)*.

b/ Diáconos (Esteban (*Hechos 6:8* grandes milagros y señales); Felipe (*Hechos 8:6/ 8; 8:26/40* (exorcismo, terapéutico). Véase también *Heb 2:2/4* (con énfasis en el carácter sentencioso) -- En la Iglesia, doctrinalmente, se ha creído en la palabra de Jesús al respecto; de ahí se ha deducido la aplicabilidad (deducción para experimentar); al vivir o actuar ritualmente se ha experimentado (inducción); los resultados se han experimentado hasta el día de hoy, si al menos se sigue asumiendo pragmáticamente el mensaje de Jesús (y no se deja absorber por la mera devoción, la contemplación mística, el academicismo, el conceptualismo y similares).

Así, aún hoy, se vive en esta tradición doctrinal-milagrosa y se puede juzgar por lo que se puede experimentar hoy lo que dicen los textos de hace dos mil años sobre Jesús y la iglesia primitiva (sin mucha erudición sobre los textos bíblicos). ¡No hay mejor exégesis que esta doctrinal-milagrosa!

(ii) Segundo diagrama: el diagrama de procesos.

Hasta ahora, hemos considerado la unidad de aprendizaje (= sistema) como juicio. Ahora la estructura interna. A. De Groot, *o.c.*, p. 38vv, dice con razón que tres nombres se repiten en relación con el milagro: (1) ‘milagro’ (2) siempre con (milagro)signo o (milagro)poder. El término “milagro” muestra el carácter singular o, mejor, sobrenatural.

El término milagro (signo) significa su carácter informativo-doctrinal. El término poder (milagroso) se refiere a su carácter efectivo-dinámico. El milagro es un proceso, que se explica a sí mismo (información) y crea efectos (efecto).

(I) El carácter informativo.

(i) El milagro nos muestra el ser de Cristo:

Es enviado por Dios para establecer el reino, el reino de Dios. Jesús viene a “bautizar” con el Espíritu Santo y con el fuego: “juzga”; con el aventador en la mano, recoge el trigo, mientras que quema la paja (clasificación).

“Se predicán tanto el juicio como la salvación: así, el juicio tiene un carácter presente y la salvación se piensa que es futura”. (A. De Groot, *o.c.*, 51). “Al considerar ahora sus milagros como el cumplimiento de las profecías mesiánicas, Cristo deja claro a Juan (el Bautista) que **(i)** las curaciones, **(ii)** los exorcismos y **(iii) las** resurrecciones de los muertos pertenecen al avance del Reino de Dios”. (*o.c.*, 53).

“El milagro se convierte así en la expresión visible de una recuperación total: una señal de que el pecado empieza a perder terreno” (*o.c.*, 54). “(La palabra de Jesús) se hace a sí misma, en milagro, redentora. Sus milagros son el reino de Dios en acción. Porque Jesús no sólo anuncia el reino, sino que lo presenta con sus hechos”. (*o.c.*, 55).

En otras palabras, los milagros pertenecen intrínsecamente a lo que es la tarea de Jesús: establecer el Reino de Dios. No son una cosa superflua: donde no están (ya), el Reino simplemente no empieza, Jesús es incomprendido en sus obras. La miseria, es decir, el reino de los demonios (miseria demoníaca), el desenfreno de los elementos naturales (miseria cósmica) dan testimonio de la ausencia de Dios: sin embargo, el hecho de que Jesús “anduviera beneficiando y curando a todos los endemoniados, porque Dios estaba con ellos” (*Hch 10, 38; Lc 4, 18/19*), demuestra precisamente (el comienzo de) la presencia activa de Dios, el ejercicio de su poder soberano en la persona y la obra de Jesús.

Detrás del leproso, del poseído, del muerto, Jesús discierne al enemigo. La lectura sobre la curación del leproso (*Mc 1,14*) es ilustrativa al respecto: “Jesús, movido por la compasión (‘fil.anthropia’ dice la liturgia oriental), extendió su mano para curar” o “Jesús, sombrío, enojado, extendió su mano”.

Ambas cosas van juntas: la piedad por el hombre atado y la ira del poder destructor - una piedad y una ira que mueven a Jesús a las lágrimas (*Jo 11: 33/38*)”. (*o.c.*, 40).

(ii) Con respecto al exorcismo:

Debido al énfasis puesto en los exorcismos, no es correcto considerarlos como puras curaciones de enfermos mentales. (...) Considerar la mención de los demonios como el resultado de un conocimiento inadecuado (concretamente de la medicina moderna) (...) no hace justicia al propósito de las Escrituras. Cuando Cristo se dirige al espíritu maligno en un enfermo, parte de una posición diferente a la de un médico o psiquiatra. Señala lo que hay detrás de lo naturalmente perceptible. Reconoce, por debajo del tormento físico, el poder del maligno: Satanás. Esto no es verificable por la ciencia (...) Funciona a través de lo natural y se adapta a ello (*o.c.*, 48).

(iii) Sobre el milagro existencial-histórico de la Encarnación de Jesús.

Y no sin su cruz y pases de resurrección:

(A)1 Jesús destruyó la muerte con su muerte en la cruz.

Se referían a la antigua liturgia romana donde se dice que Jesús “destruyó la muerte muriendo (por sí mismo) y restauró la vida resucitando (por sí mismo)”: todo mago sabe lo que significa esta fórmula: después de todo, sólo rehaciendo un proceso uno mismo puede dominar ese proceso (mágicamente hablando, al menos).

a) Jesús se encarnó. Es decir, repitió su vida terrenal, aunque era la segunda persona de la Santísima Trinidad.

b1) Jesús aplicó la palabra ‘siervo sufriente del Señor’ (especialmente *Isaías (= Is) 49: 1 vv* (Segundo y Tercer Canto del ‘Ebed Yahvé’)), al menos según el contenido conocido, a Él mismo: Él mismo hizo el sufrimiento, la miseria, en sus pasos de cruz especialmente:

b2) Jesús aplicó la palabra “Hijo del Hombre” (*Dan. 7:13*: “Vi” en las visiones nocturnas. He aquí que, viniendo sobre las nubes del cielo, por así decirlo, un hijo de hombre (es decir, uno que pertenece a la especie de “hombre”)), realizó la resurrección, él mismo, en su propia persona.

c) Igualmente “mágica” es la solidaridad entre, por un lado, la humanidad y, por otro, Jesús como siervo sufriente, que se convierte en hombre(s) glorificado(s): se produce un intercambio mágico. El “experimento” de ser humano-en-sufrimiento (ebed Yahvé) crece desde y para Jesús y para la humanidad, que es fluidamente solidaria con él, en el “experimento” de ser humano-en-gloria.

El domingo de Pascua, la liturgia bizantina, que refleja mejor la religión arcaica que la romana (con su legalismo secular) cf. G. Dumézil), dice: “Ayer fui sepultado contigo, Cristo: hoy (el ‘hodie’ de la liturgia romana) he resucitado de entre los muertos contigo, que has resucitado. Ayer fui crucificado contigo: tú, oh tú, hazme partícipe de tu gloria en tu reino, salvador”. (Canon Pascual de Juan de Damasco, Oda 3).

(A)2 El descenso de Jesús a los infiernos.

El propio Jesús repitió la ‘nekuia’, el viaje al infierno, que es la miseria de la humanidad irredenta: “Con el cuerpo estabas en el sepulcro, con el alma en el ‘hades’ (infierno, submundo de las almas irredentas), como Dios. Con el ladrón (es decir, el asesino “bueno”) estabas en el paraíso, mientras que tú, Cristo, estás en el trono con el Padre y el Espíritu, llenándolo todo, infinito tú mismo”. (De la troparia).

Por eso decimos en nuestro Credo Romano todos los domingos “que bajó a los infiernos”, con la esperanza de saber todavía lo que significaba esa expresión en el mundo arcaico-mágico.

Conclusión: el mayor milagro es la resurrección de los muertos en la gloria preparada por la solidaridad en la miseria. Nota: la resurrección de Jesús (y la nuestra inmediatamente) no es simplemente volver a vivir (de una manera miserable - terrenal); es diferente, glorificada, volver a vivir. - Contempla el milagro como un signo, es decir, como un contenido de mensaje, conocimiento y pensamiento, centrado en Jesús.

(II) *El carácter efectivo.*

A. De Groot, *o.c.*, 42, señala con razón que los cuatro evangelistas, aunque ponen énfasis diferentes, todos subrayan sin embargo “que el poder de Dios actúa en Cristo”, “que esto se expresa también en los relatos de milagros”. De Groot afirma lo siguiente:

(a) La curación sigue una palabra de poder, una voluntad.

(b) Jesús expulsa a los demonios con el mandamiento. “Callad y apartaos de él” (*Mc 1,24; cf. 5,8; 9,25*).

(c) Calma la tormenta con el poder de su palabra (*Mc 4,39*). Con una sola palabra cura a un ciego (*Mc 10,52*), a una mano seca (*Mc 3,5*), a un leproso (*Mc 1,40; cf. Mt 8,16*). Por supuesto, la acción, el gesto, tampoco falta en el milagro. Cristo hace que el enfermo extienda la mano (*Mc 1,41*); a veces toca el lugar a curar (*Mc 7,32; Mt 9,29*) e incluso utiliza saliva y exudado (*Mc 7,33; 8,23*). Esto no tiene nada que ver con las técnicas de curación o la manipulación mágica, pero es un subrayado característico de la palabra y a veces tiene un significado simbólico. La curación, sin embargo, no se produce a través del gesto, sino de la palabra”. (*o.c.*, 42/43).

Estamos radicalmente en desacuerdo con esto último: si las palabras o los gestos pueden ser milagrosamente eficaces, es gracias a la fuerza (“poder”) que hay en ese gesto o en esa palabra, o en los dos juntos. Al fin y al cabo, también hay palabras “vacías” y acciones igualmente “vacías” (gestos), es decir, no cargadas de poder. Estas palabras y/o gestos vacíos pueden, además, subrayar (lo que todavía no es un fenómeno efectivo-milagroso, sino meramente psicosocial). Pueden ser puramente simbólicos (que todavía no es un fenómeno de poder, sino de analogía en un contexto psicosocial).

Un falso “espiritualismo”, que data de la antigüedad tardía (tendencias neoplatonistas), lleva siempre a minimizar la encarnación, es decir, la encarnación de Jesús: Jesús también recreó los actos mágico-dinámicos, dándoles un sentido glorificador o de resurrección, que, por cierto, no podían tener en las (a) magias populares, (b) magias y teurgias físicas del templo, porque suelen practicarse fuera del sistema del reino de Dios. Pero nada impide que Jesús, que sí transfiguró y glorificó el sufrimiento y la muerte, transfigure y glorifique la magia.

¿Por qué hablamos repetidamente con desdén de lo que la humanidad arcaica ha confundido como típico de a) el Ser Supremo, b1) los dioses, b2) las hadas y otros espíritus de la naturaleza, en cuanto

i) están cargados de “poder”, de “maná” (término polinesio) o, como les gusta decir a personas como van der Leeuw (*Phänomenologie der Religion*), cargados de “poder” y

(ii) utilizar este poder o fuerza, externa y/o si es necesario sobrenatural (es decir, en unidad con el Ser Supremo), para aliviar la miseria (y así anticipar el Reino de Dios)? ‘Sólo el desconocimiento radical de la magia es la causa de esta vida ‘espiritualista’ y la alienación de la encarnación aquí.

Por cierto: el propio De Groot, o.c., 43, se contradice cuando escribe: “el poder de la palabra de Jesús revela su participación en el poder creador de la palabra de Dios, por la que el mundo surgió y se conserva (*Gn 1,3, 6, 9; Sal 33,6, 9; 147,18*). La obra de Cristo adquiere así el carácter de una nueva creación”.

Pero eso es exactamente lo que significan todos los magos, también los llamados iniciáticos (físicos del templo o teúrgos), en la medida en que no hacen magia “negra”, es decir, anti-Dios. De una vez por todas, ¡no hay que confundir la “magia” (universal) con la magia “sin escrúpulos” (privada)!

“Para muchas prácticas mágicas, la parapsicología puede ofrecer una explicación mejor que la historia religiosa o la filosofía. Si el mago (curandero) obtiene su poder de Dios, la magia puede adquirir algo parecido a un carácter religioso.

El padre Placied Temples, Bantu Philosophy, Amberes, 1946, escribe que su Baloeba no podía entender por qué los misioneros querían prohibirles la magia. Seguramente no puede ser malo hacer uso de los medios que Dios había dado al hombre para mantener y fortalecer su fuerza vital”. (*P. Schebesta, El origen de la religión, Tielt/La Haya, 1962, p. 63*).

Un poco antes, hablando de la distinción (por otra parte radical y directamente relacionada con el juicio de Dios) entre la magia “blanca” (consciente) y la “negra” (sin escrúpulos), concretamente entre la gran masa de culturas arcaicas exóticas (y entre otras primitivas), Schebesta dice: “La fuerza vital proviene del ser más elevado, que posee él mismo el mayor “poder”, por lo que es también el mayor mago y puede hacerlo todo. (*o. c., 59*).

Que en Israel -y de hecho en los círculos jahwistas- existía la misma concepción, lo demuestra *Jes. (= Is) 44: 25/26* (y esto en forma de desplazamiento del juicio de Dios): “Soy yo quien destruye (es decir, hace ineficaz) los ‘signos’ (maravillas) de los videntes (magos), hace que los ‘sabios’ (los que ‘saben’ mágicamente) trabajen como locos, hace que los ‘sabios’ (los que ‘saben’ mágicamente) retrocedan por no entender su ‘ciencia’.i. los hace ineficaces), hace trabajar a los adivinos como locos, hace retroceder a los ‘sabios’ (los que ‘saben’ mágicamente)) haciendo incomprensible su ‘ciencia’” (*o.c.,25*).

Hasta aquí los magos temerosos de Dios sí, los magos hostiles a Dios (en algunas de sus funciones: **1/** poder milagroso, **2/** previsión, **3/** comprensión de las leyes); Y ahora los magos temerosos de Dios: Pero quien confirma la palabra (comprensión mágica) de sus siervos, hace triunfar los consejos de sus mensajeros” (*26*).

Esta es la verdadera distinción de los “espíritus”: “Amados, no creáis a todo “espíritu”, sino examinad si los “espíritus” son de Dios; porque muchos falsos profetas han salido por el mundo”. (*1 Jo 4:1*). Espíritu” significa ante todo poder sobrenatural y (en sentido bíblico) sobre todo poder sobrenatural (sólo muy tarde en el Nuevo Testamento esta palabra se refiere a la tercera persona de la Trinidad, que es por cierto la persona preeminente del “poder”) “Ahora bien, este Espíritu de Dios controla toda la vida de Cristo”. (*De Groot, o.c., 47*).

Sin embargo, se pueden distinguir dos “fases” en esto:

(i) repitiendo él mismo la miseria, en la “debilidad de la carne”, desde su concepción en el vientre de María hasta su ascensión por los infiernos, inclusive (el final de los Pasos de la Cruz) - el hombre antiguo, especialmente el arcaico, pensaba “telúrico” (y el infierno es un fenómeno “telúrico”) - el “espíritu”, es decir, el poder de su naturaleza divina (como segunda persona de la Trinidad) estaba “reprimido”, sí, “suprimido” (aunque no del todo), como muestran sus milagros);

(ii) Sin embargo, al superar la miseria de la “carne” en sí mismo (como prototipo de una nueva creación y, por tanto, “para nosotros” (pro nobis)), el “espíritu”, es decir, el poder de la gloria divina, tal como apareció en el monte (Tabor) en la transformación de su estado reprimido y oprimido, emergió con toda su fuerza en la resurrección. San Pablo expresó brillantemente este cambio milagroso: “(Jesús), **a/** según la carne, desciende de la descendencia de David, y, **b/** según el espíritu de santidad, como hijo de Dios, fortalecido por su resurrección de entre los muertos”. (*Rom 1:4; 2 Cor 13:4; Fil 2:7/11*).

Que Jesús realizó esto de forma prototípica, como fundador de una nueva humanidad unida a él, se recoge en la hermosa teología del bautismo de San Pablo: “Con (Jesús) habéis sido sepultados -por el bautismo-. Con él también habéis resucitado, por la fe en la omnipotencia de Dios, que lo resucitó de entre los muertos. También os ha dado vida a vosotros, que estabais muertos en vuestros pecados y en la carne incircuncisa, junto con él”. (*Col 2:12/13*).

Por ello, no es de extrañar que la Iglesia declare como “santas” a las personas que, antes o después de su muerte, producen milagros en los que se manifiesta su “poder” extra y sobrenatural (“espíritu” recibido de Jesús, especialmente a través de su bautismo).

La enseñanza y el poder milagroso de Jesús (‘espíritu’, ‘fuerza’, en la que iba curando a todos los que estaban controlados por el demonio porque Dios estaba con Él (*Hechos 10:38; cf. Lc. 4:18/19*)) es visible y tangible -experimental en su forma- en los ‘santos’, es decir, en aquellos que demuestran su fuerza vital en sus milagros.

Cf. *H. Delehaye, “Sanctus” en Analecta Bollandiana*, t. 38, p. 175; *id, Les origines du culte des martyrs*, Bruselas, 1912 (en ambas obras el padre Delahaye, en un análisis magistral, (según *N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig, 1926-2, S. 56s., 180s.) pone al descubierto la historia semasiológica de la palabra ‘sanctus’ (santo), que, progresivamente, significa una ejemplificación puramente ético-política más que un poder milagroso). Cfr. *N. Söderblom, o.c.*, s. 157/157 (*Religion und Magie*).

Conclusión: el método pragmático (p. 54/66: doctrina de ideas, comprobable por su resultado) da una respuesta definitiva sobre la verdad y el valor vital de esa doctrina de ideas, aquí por ejemplo la doctrina (con praxis) de una religión.

El horario es:

(a) la doctrina se toma (abductivamente) como una hipótesis (es decir, como una explicación del resultado de esa religión);

(b) con el fin de replicar ese resultado, se extraen conclusiones (deductivamente) de esa enseñanza, que son aplicables experimentalmente;

(c) se inicia el experimento (ya sea existencial-histórico (en plena vida: se vive según esa doctrina) o ritualista (en breves experimentos mágicos separados de carácter litúrgico, jurídico (ordinal), terapéutico, etc.): el resultado da una respuesta definitiva (inductiva) sobre el valor epistemológico (= verdad) y axiológico-soteriológico (= vida) de esa doctrina.

Se repite brevemente: (a) la doctrina (= ideas en juicios y razonamientos) antes del experimento (la prueba); (b) la doctrina (= conclusiones en términos de experimento) antes del experimento; (c) la doctrina en el experimento (la prueba misma como juicio); (c) **bis** la doctrina después del experimento (las conclusiones o resultados inductivos).

Bibl. Muestra sobre algunos aspectos del método pragmático.

(A) **La doctrina de la miseria.**

-- (i) **Punto de partida psicológico-sociológico:**

El método de comprensión, discutido anteriormente (y en la metodología), es la condición preeminente para poder trabajar religiosamente de forma internalista, es decir, como un insider, un iniciado; con respecto a la humanidad nos remitimos a C. van Peursen/ S Kwee, *Wegwijs in de wetenschappen*, Rotterdam, 1966, p. 70:

-- Gendlin, *Schizophrenia (Problems and Methods of Psychotherapy)*, 1964, partiendo del método de Roger de la “empatía”, es decir, comprender y empatizar con el paciente (al que se estimula para que crezca su personalidad), descubrió que los esquizofrénicos son “silenciosos” de una manera muy peculiar. Es este método más profundo de empatía, muy necesario en cuestiones religiosas, el que poseen los “clarividentes”, los “sensitivos” (¿qué otros nombres hay para los mismos procesos cognitivos?).

-- P. Kallenberg, *Offenbarungen des siderischen Pendels (Die Leben ausströmende Photographie und Handschrift)*, Diessen v. M., 1921 (antiguo pero todavía excelente como introducción a la “conmutación”, es decir, al “ver” y “sentir” (= proceso cognitivo) potenciado por los objetos colgantes). No por el hecho de que tantos viajeros (no formados (y por tanto pobres en ideas)) estropeen un excelente proceso cognitivo, hay que ridiculizar su principio, por ejemplo.

-- R. Thetter, *Magnetismo, (das Urheilmittel)*, La Haya s.d., - una pequeña obra excelente que comienza con una larga cita de J.W. v. Goethe: “El magnetismo es una fuerza universalmente operativa. Todo el mundo la posee, salvo alguna diferencia individual. Sus efectos se extienden a todo y a todos los casos. La fuerza magnética del hombre se extiende a todos los hombres, a los animales y a las plantas. Sí, el hombre no sabe lo que es, ni lo que posee, ni de lo que es capaz. Por eso es tan miserable, tan impotente y tan torpe”.

Esta “fuerza magnética” no es más que una de las muchas formas del “espíritu santo” (véase más arriba): no es única:

(i) la comprensión empática (“*einfüllend*”), porque, gracias a ella, se produce la fusión entre el cuerpo anímico del “irradiador” (de la fuerza magnética) y el del ser humano encontrado (planta, animal, objeto, paisaje, etc.).

(ii) Es un “diagnóstico” tanto en términos de miseria como de asistencia;

(iii) Ella está salvando “*pneuma*” (como decían los antiguos griegos), “espíritu”, es decir (iii) ella es un “*pneuma*” salvador (como decían los antiguos griegos, “espíritu”, es decir, una fuerza que destruye la miseria (lado efectivo); en cuanto a conmutar y magnetizar, sin embargo, todas las reglas del juego, como se ha esbozado brevemente más arriba, en relación con el juicio de Dios (que se olvida, incluso se niega, en casi todos los manuales y sistemas de instrucción sin libros, porque se presenta, inconscientemente o conscientemente, conmutar y magnetizar como un arte que se aprende sin más, como otras técnicas de carácter puramente profano): fuera del reino de Dios instaurado por Jesús, no se sabe lo que se hace, cuando se conmuta o magnetiza;

-- *W. Tenhaeff, Auszergewöhnliche Heilkräfte (Magnetiseure, Sensitive, gesun-beter)*, Olten/Freiburg i. Br., 1957: Una obra erudita, recomendable desde muchos puntos de vista (excepto desde uno; el juicio de Dios, que impregna toda la obra fluida, no se discute).

-- *C. Von Reichenbach, der sensitive Mensch*, 2 Bde, Stuttgart, 1854/1855 es uno de los primeros trabajos metódicos que describen el tipo de hombre “sensible”. Aprovechamos la ocasión para esbozar brevemente este método real y extremadamente completo:

(a) “Sensible” es, en primer lugar, el que siente más y de forma diferente que el no sensible: las situaciones cómicas traicionan a menudo este don dado por Dios (uno no puede sentarse en cualquier silla de la iglesia sin malestar, si acaso náuseas y molestias, por ejemplo); pero también lo traicionan las situaciones agradables (uno se siente cómodo en la proximidad de personas agradablemente radiantes, por ejemplo);

(b) Un “vidente” es, en segundo lugar, el sensible que, además de las sensaciones que acabamos de mencionar, también “ve” cosas, procesos, supuestamente en su imaginación (los psicólogos gustan de llamar a esto “asociaciones” o “alucinaciones” incluso, si estas “caras” aparecen como percepciones).

Se habla de “alucinación” cuando uno mismo (internamente) no conoce estos procesos perceptivos según su valor cognitivo, aunque con la misma reserva, a saber, la conciencia de que quien “ve”, resp. Si Dios o su emisario, bajo cuya autoridad cae lo “visto”, no quiere que uno lo vea según su verdad y (des)salvación, esto tampoco tendrá éxito (ver arriba p. 44/45 (*I Reyes 22: 1/38*: más de cuatrocientos videntes (profesionales) “ven” en realidad sólo su propia ilusión óptica; un verdadero vidente, Mikajehoe, “ve” la verdad querida por Dios y la Deshonra).

La capacidad señalada en el libro del magnetizador Meyer (1825) de “ver el fluido” (= “espíritu”, “pneuma”, etc., también “aura”) que fluye de las yemas de los dedos del magnetizador es sólo una primera y muy vaga forma de “ver” el “aura” (es decir, la efusión de la fuerza vital de una persona).

El “ver” real de la salvación y la calamidad (= la miseria), el “ver” religioso real es mucho más profundo: sólo ahí se hace sentir el juicio de Dios; esto implica que las fotografías Kilner o Kirlian, por ejemplo, son tan superficiales como el suave “ver del aura” de Meyer; la religión no es un fenómeno superficial, se dice de una vez por todas.

A esto se le llama “asociación” si se interpreta la coherencia (estructura) entre las cosas y procesos físicamente visibles y tangibles y lo que, en la imaginación (mente) del “espectador”, surge como cosas, procesos inesperados (aparentemente lógicos); cosas aparentemente ‘reprobables’ desde el punto de vista moral), simplemente en la mentalidad de la ‘psicología’ asociacionista de Hume interpreta, allí donde exactamente la ‘iluminación’ de Dios debe activarse, lo que sólo proporciona la verdadera interpretación de la relación entre esos dos, el empírico y el transempírico (llamado puramente imaginario) dado.

Por ejemplo, alguien que está gravemente enfermo:

(i) el médico académico analiza el “caso” según sus “libros” y su “experiencia clínica” y “cura”;

(ii) el psicoanalista analiza según la *Traumdeutung* de Freud y otros conceptos terapéuticos psicológicos (meta y en profundidad) (complejo de Edipo, “agresión”, erotismo (reprimido resp. suprimido), etc.) y “trata”;

(iii) el conmutador estudia el caso: “ve” estos y estos elementos de diagnóstico y “trata”; o el magnetizador lo hace según su propio método: lo que estos tres-cuatro “especialistas” olvidan repetidamente, es, por ejemplo, lo que la iglesia (desde San Pablo especialmente) llama “pecado original” (lo que los hindúes-reencarnacionistas llaman “karma”), es decir, una culpa original, contraída en otra cultura, otra terrestre o extraterrestre. Por ejemplo, lo que la Iglesia (desde San Pablo especialmente) llama “pecado original” (lo que los hindúes-reencarnacionistas llaman “karma”), es decir, una culpa original, contraída en otra cultura, en otra vida terrestre o extraterrestre, que todavía, según las ideas de Dios sobre la culpa y la expiación, tiene que ser reparada sufriendo el mismo castigo que uno infligió a otros (recuerde lo que dice Jesús: “El que blasfema contra el Espíritu Santo (i.i. fuerza vital dada por Dios), no será perdonada para siempre (*Mc. 3:29*) - lo que significa: “sino que debe expiar con idéntica actitud de restauración de la verdad a la vida”).

Se trata de una aplicación de lo que A. Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments*, S. 8/9 llama “similia similibus” (sustituir algo por su igual). Pone el ejemplo de Núm. 21: 6/9 (Yahvé hace que Moisés, para librarse de las mordeduras de serpiente, fabrique una serpiente de cobre).

Volvemos con nuestros enfermos:

Si sólo hubiera hecho lo que *Ezek. 13: 17/23* brillantemente, a saber, “capturó” el “alma” (es decir, el portador del propio espíritu santo de la creación), es decir, se apropió de ella en un rito negro-mágico (por ejemplo, para no tener que dar su propia vida por un crimen). Sólo cuando la víctima hace esto con Dios - le perdona, puede eliminar su culpa, que lleva consigo hasta que la víctima se encuentra con él y le perdona, se curará de su enfermedad mortal (es decir, que agota la energía de su nueva vida).

Si esta “recuperación” (véase el principio de dirección) no se produce como se ha descrito anteriormente, entonces todos los posibles sanadores se encontrarán (los académicos con toda seguridad) con que, por alguna razón misteriosa (así se llama), la terapia no tiene éxito donde, en otros casos, sí lo tuvo (y esto inductivamente a menudo incluso).

La razón radica en la severa justicia de Dios: quien “roba” a alguien el alma de la vida (aunque sea de forma negra a través del crimen), con toda seguridad, en el momento de su juicio “final” por parte de Dios, se la devolverá a través del mismo (similibus). Razón: un pecado contra el Espíritu Santo, es decir, contra la dunamis o fuerza vital, otorgada por Dios, para la seguridad de la vida y la felicidad de la vida, -algo que es común en todas las religiones arcaicas-, no se perdona en este mundo ni en el siguiente sin el coperdón de la víctima por parte del dador de la vida, Dios.

No se juega con lo sagrado que, en las mismas religiones arcaicas, se siente que destruye la miseria, sí, que la impide y que trae la felicidad (igual que en la Biblia): con razón N. Söderblom, *Das werden des Gottesglaubens*, s. 162, protesta contra la idea errónea de Durkheim de que lo “sagrado” (en el budismo, eso sí) reside en las cuatro verdades sobre el “sufrimiento” (es decir, la miseria sentida). No, dice Söderblom, en las tres fugas, “que se oponen tajantemente al sufrimiento inherente a la existencia y a la miseria”;

Bueno, volviendo a nuestro enfermo, que no se cura:

Una “vidente”, que, enfrentada a él, de repente “como una asociación”, “ve” un rostro detrás de él, donde lo “ve” cometiendo un asesinato en una selva de Zaire, están en la verdad sobre la culpa primitiva (que se convierte en “culpa de la herencia” con la concepción).

Sólo que el bautismo quita el principio de culpabilidad, pero, dicen los antiguos teólogos, no sus “consecuencias”. De hecho, esas “consecuencias” deben ser primero “vistas” y reparadas antes de que la persona enferma pueda curarse.

La llamada “asociación” es la clave del diagnóstico. Sin embargo, uno puede simplemente no “verlo”, o puede “verlo” pero no correctamente, es decir, interpretarlo como la clave del juicio divino si uno no está autorizado a hacerlo por Yahvé. Esto es “carisma” (en el sentido arcaico, no en el sentido secularizado de, por ejemplo, Max Weber, que lo convierte en una categoría puramente sociológica).

El “carisma”, sin embargo, es en sí mismo una fuerza vital espiritual, es decir, dada por Dios, que se pone al servicio del prójimo que sufre. Por eso, San Pablo destaca los carismas, dones de gracia al servicio de los hombres, al mismo tiempo que los “dones de gracia” ordinarios, morales y, sobre todo, teológicos, es decir, los relacionados directamente con Dios.

Explicación de C. v. Reichenbach, o.c., 1854/1855: Tenhaeff, o.c., 27, señala que, cuando los sensibles miran a su alrededor durante varias horas en total oscuridad, todos los objetos “ven” la “luz”. Este “ver” subjetivo se funde con el “iluminar” objetivo dentro de la intencionalidad del encuentro del carismático con aquello que “ilumina”.

Sin embargo, mientras que Tenhaeff llama la atención sobre el color azul alrededor de la mano derecha exudada y el rojo amarillento alrededor de la izquierda, el carismático que trabaja en el Reino de Dios fundado por Jesús ve mucho más; y esto con la interpretación correcta.

Ve en primer lugar el alma carnal con sus cintas generalmente amarillas (lo que los acupuntores llaman “meridianos”) sobre toda la zona carnosa, provista de nodos luminosos (los centros de energía), pero también, casi siempre con hendiduras (donde se produjeron lesiones en su día) y manchas oscuras, que delatan las energías eliminadas.

Al “mirar más profundamente”, el carismático también ve el alma ósea: ésta suele aparecer como una “colección de cubos” donde están los huesos en el sistema óseo (el color puede variar desde el dorado profundo hasta el “negro” apestoso, -este último “apestado”, porque, con el “ver”, también entra en acción el órgano olfativo paranormal; éste es indefectiblemente demoníaco).

Además, el carismático “ve” las “llamas” de la fuerza vital del cerebro (lo que en la India se llama “kundalini” o energía de la serpiente y que se moviliza en la meditación del yoga), que parte entre el coxis y los genitales. Esta “flor”, en efecto, como los hindúes han “visto” desde hace siglos, se abre gradualmente en el cuello en forma de una u otra flor, que, en su raíz y en su tallo inferior, “lucha” con una masa gris sucia, la “fuerza” vivificante, que las personas y/o los espíritus hostiles “transportan” al centro vital de sus cuerpos victimizados.

Además, este flujo de fuerza cerebral, generalmente de color amarillo-naranja-rojo flamígero (en este caso de Dios-miedo), muestra siete (a veces más a veces menos evidentes) canales espinales (‘shakram’ llamado en la India desde hace siglos). Alrededor de todo el cuerpo biológico-físico, el carismático también “ve” el intercambio de espíritus, normalmente llamado “aura”, con sus diferentes partes.

(i) En primer lugar, el cuerpo-alma (llamado así porque esta forma de “espíritu” es idéntica a la forma material gruesa del cuerpo. Después de la muerte puede “aparecer” o mostrarse como un reflejo en un espejo como un “fantasma” corpóreo, por el que se reconoce a su antiguo portador terrenal.

(ii) Luego siguen las diversas “auras”, de forma caprichosa y sucia (piense en las fotografías Kirlian de, por ejemplo, plantas sanas y enfermas, que también poseen tales auras), mediante las cuales el portador se expresa y toma “contacto” con el mundo que le rodea. En efecto, el aura o exudación anímica atrae en el entorno: en los objetos (especialmente los utensilios y objetos decorativos), en el hogar, en el prójimo (especialmente el amado o el odiado, por ejemplo: los sentimientos “invierten” fluido (fuerza vital) en los objetos a los que se dirige el sentimiento, los cuales, a su vez, influyen en el aura y en todo el cuerpo anímico (lo que puede verse, por ejemplo, en los colores idénticos).

Hay que tener en cuenta que los sentimientos especialmente sexuales penetran muy profundamente en el objeto deseado e igualmente absorben el objeto deseado en el aura y el “alma sexual” de la persona en cuestión. Un vidente carismático, por ejemplo, ve muy bien la impronta fluida de una relación sexual; el alma o magnetismo sexual es un gran campo de fuerza radiante, cuyo centro se sitúa, aproximadamente, en el clítoris (en la mujer) o en el glande (en el hombre) y brilla (como la punta de la llamada varita mágica de las hadas).

C.V. Reichenbach llama “od” al conjunto de la materia de la que están compuestas todas estas almas parciales de naturaleza sutil (yodada). Esta palabra tiene un significado religioso de gran alcance. Derivó la palabra del germánico antiguo “wodan” (o “wuodin”, “odin”, “odan”), es decir, fuerza que todo lo impregna (“fluïdum”, el latín para “fluir” (a través de todo)” es una excelente traducción).

Uno compara esta palabra con, por ejemplo, lo que escribe *G. Van der Leeuw*, *Phänomenologie der Religion*, s. 6: “El ‘dema’ de los Marind-Anim (una tribu del norte de Guinea). (...). ¡Todo puede ser ‘dema’ - cada persona, cada cosa (...)! Dema también son los ancestros. La palabra más internacionalizada, sin embargo, sigue siendo el cada vez más mal utilizado “maná”, un término melanesio (V.d.L., o.c. 4: “Es un poder o una acción, no física y en cierto sentido sobrenatural (aquí en el sentido de extra-natural)... Se manifiesta, sin embargo, en la fuerza corporal o en cualquier fuerza o habilidad, que un ser humano posee.

Pues bien, la miseria (es decir, la miseria informativa (del saber y del pensar), base de la miseria preconstitutiva (situada antes del origen de la vida terrestre) y constitutiva, así como de la miseria ético-política) es claramente legible en el “od” o fuerza vital, sobre todo en forma de manchas negras-oscuras, que, por supuesto, representan las “lagunas” expuestas de la fuerza vital ódica.

Normalmente, el alma vital (=fuerza vital ódica o espíritu) tiene una forma “plena”, con colores benéficos (naranja, rojo “agradable”, azul, verde, etc., sí, sobre todo dorado); una vez herida, agotada, drenada, muestra colores “pálidos”, en su caso negro sucio o simplemente oscuros (difíciles de “ver”), que, por supuesto, hay que interpretar correctamente.

Esta interpretación se realiza por etapas:

La primera fase es el sentimiento (la sensación de valor), - por ejemplo O, peor aún, sobre todo en el caso de los hipersensibles, que están muy cargados y, por tanto, son muy “abiertos” y mediúmnicos, este punto desnudo en el “alma” de una persona produce síntomas de posesión (a saber, cuando ese punto desnudo envía espíritus de la naturaleza que, habiendo entrado en el hipersensible, le roban su autocontrol normal y (en lugar de latente) inducen una posesión patente).

La segunda fase es la de la interpretación idealista (comprensible): una mancha gris pálida, por ejemplo, es el resultado de una mirada erótica ávida de una dama, que (lo que los antiguos griegos llaman) emite “empoesai”; una “empousa” es una sombra con forma de mujer de naturaleza fluida, que emana de una persona vampirizadora (es decir, del fluido sanguíneo o, como dice el Antiguo Testamento, de la sangre que chupa el alma).

Hasta aquí, una muestra de las lagunas de interiorización (síntomas de miseria). También existen los síntomas de miseria extra-alma, es decir, los fantasmas de los seres malignos. Estos se dividen en dos tipos:

a/ las almas de los muertos, que habitan en el aura de los vivos, por ejemplo, para succionar su fuerza vital;

b/ “Espíritus” del mundo de los seres de la naturaleza, que la Iglesia suele llamar demonios (que se dividen en diferentes tipos: por ejemplo, pequeños espíritus de la naturaleza que están satanizados (aunque no sean tan malos en sí mismos) y grandes espíritus “malignos”, de los cuales Satanás es el primero, pero de ninguna manera el único (o ciertamente no el más peligroso) en la línea, y que son “creadores de miseria” por “profesión” (a través de su egoísmo cínico).

Hay que tener en cuenta que **a/** sentir (experimentar con el sentimiento) y **b/** “ver” (el grado claro de sensibilidad), acompañado o no de una interpretación comprensible, no es seguro, es más, es muy peligroso, fuera del marco del Reino de Dios, tal como lo fundó Jesús y como lo fue en una etapa inicial en la religión arcaica amiga de Dios (teológicamente despierta) y en el Antiguo Testamento, en la anticipación (“ex praevisis meritis”, sobre la base de méritos (de Jesús como siervo sufriente de Yahvé (*Is*) y de los siervos sufrientes de Yahvé amigos de Dios)) sobre la misión espiritual del Nuevo Testamento con sus carismata.

Las fuerzas y autoridades del mal, una vez “sentidas”, “vistas” y, sobre todo, comprendidas, contraatacan sin piedad. Quien no esté capacitado por Dios para ello, que se mantenga al margen.

-

- (ii) **La teodicea,**

Desde Leibniz, la teodicea es la rama de la teología (o de la filosofía de la religión) que trata de la relación entre Dios y la “miseria” del universo y de la humanidad.

Muestra bibl.:

-- RF. Sertillanges, *Le problème du mal (L 'Histoire)*, París, 1948 (un panorama de las “explicaciones” dadas al “mal” en las culturas del mundo, desde la prehistoria hasta los existencialistas).

-- Nelson Pike, ed., *God and Evil*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964 (antología : Pike, F. Dostoevsky, D. Hume, J .St. Mill., J. Mackie, H. McCloskey, N. Pike (Hume on Evil), N. Smart,- con bibliografía).

-- P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité (I (L 'homme faillible), II (La symbolique du mal (la parte más interesante sobre la secuencia ‘mancha / pecado / culpa’ y sobre los mitos de la miseria (drama de la creación, tragedia, visión bíblica, mito del alma exiliada)), III (Le volontaire et l'involontaire (a.o. pp. 350/384 (L'inconscient, - en relación con) Freud))),* típicamente protestante), París, 1960/1967.

-- G. Maertens, *God en het lijden*, en *Collationes* (VI. Tijdschr. v. Th. en Past.), 1973: 4 (dic.), p. 459/486 (intentos de neutralización mediante ciertas actitudes (objetivación, huida, defensa); significados especulativos; valorización).

Cabe señalar que dicha teodicea es fascinante, pero depende en gran medida de la implicación personal del autor en la miseria (su conciencia de miseria). Uno piensa, por ejemplo, en Bertrand Russell, quien, a través del contacto con un ser humano que sufre, a saber, la esposa de A.N. Whitehead, se desliza desde una serena tranquilidad académica hacia una carga emocional. Sólo el método directo, con su “comprensión” del miserable prójimo como un “yo de nuevo” (Schopenhauer: Ich-noch-einmal) y esto en el contexto de Dios, proporciona la “teodicea” correcta.

-- (iii) **Las expresiones miserables más directas.**

La conciencia de la miseria se manifiesta en ciertas interpretaciones religiosas de los movimientos actuales: R. Michiels, *De materialistische Bijbellezen*, en *Collationes*, 10 (1980): 4 (dic), p. 442/465 (la lectura de la Biblia de color marxista, preconizada entre otros por los “cristianos por el socialismo”, tiene en cuenta la base económico-social de la miseria (y propone soluciones políticas).

-- Relacionado: G. De Schrijver, *Bevrijdingstheologie in Europa*, en *Streven*, 49 (1982): 7 (abril), p. 587/598 (el análisis - sociocrítico - de la miseria económico-social en el Tercer Mundo y en Europa, preconizado entre otros por los movimientos de base).

-- Y. Spiegel, Hrsg., *Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte*, Munich, 1972 (artículos de los primeros y últimos psicólogos de la profundidad)

-- P. Dolto, *L' évangile au risque de la psychanalyse*, París, 1974,

-- A. Uleyn, *Exégesis y psicoanálisis*, en *Collationes* 10 (1980): 4 (dic), p. 405/425 (con bibliografía).

Ya *K. Marx* vio la conexión entre la miseria y la religión: “La miseria religiosa es, por un lado, la expresión de la miseria real y, por otro, la protesta contra la miseria real. La religión es la queja de la criatura desesperada, el espíritu de un mundo sin corazón”. (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einl.*).

Inmediatamente después, Marx estigmatizó la religión como el opio del pueblo, hablando desde su ideología materialista; esto no le impidió ver que la religión era miserable.

Freud, como materialista, naturalmente tachó la religión de ilusión (neurótica), aunque también consideró que la religión poseía un sentido de miseria.

En consecuencia, el punto de partida de la doctrina de la miseria de los dialécticos y psicoanalistas marxistas es sólo parcialmente válido, incluso y especialmente cuando ellos, cristianizados, se dedican a la lectura de la Biblia y a la “teología” (su laicismo mutila especialmente el derecho a “ver”).

Sin embargo, tienen más “sentido” de la miseria que, por ejemplo, los históricos-críticos tradicionales (*A. Denaux/P. Kevers, De historisch-kritische methode*, en *Collationes* 10 (1980): 4 (dec.), p. 387/404 (con las tres etapas: fuente-crítica, forma-crítica e historia editorial de los textos) y los textualistas de estilo estructuralista (*H. Servotte/L. Verbeek, De structuralistische Bijbelleiding*, en *Collationes* 10 (1980):4 (dic), p. 426/441, con bibliografía): los dos últimos son textólogos, fuertes e insustituibles, pero a menudo adversos a la miseria, mientras que los dialécticos y los psicólogos profundos, desde el principio, leen los textos con miseria como “espectáculos”; es decir, miseria social o psicológica.

Sin embargo, *J. Moreno, Who shall survive?*, Nueva York, 1953-2; *id., Gruppenpsychotherapie und Psychodrama*, Stuttgart, 1973-2, por ejemplo, S. 3, es más exhaustivo, hasta cierto punto:

“El hombre es un ser cósmico. Es más que un ser biológico, psicológico, sociológico o cultural. Restringir la responsabilidad del hombre a la esfera meramente biológica, psicológica o social de la vida lo convierte en un paria. O es corresponsable de todo el universo, de todas las formas de “ser” y de todos los valores, o su responsabilidad no significa absolutamente nada. La existencia del universo es importante: es, de hecho, lo único significativo; es más importante que la vida y la muerte del hombre como individuo, como civilización privada o como especie.

Después de la “voluntad de vida” de Schopenhauer, la “voluntad de poder” de Nietzsche, la “voluntad de valor” de Weiniger, postulé una “voluntad de valor suprema”, que todos los seres perciben y que los une verdaderamente. Por lo tanto, postulé la hipótesis de que el cosmos en devenir es la primera y última existencia y el valor más elevado. Sólo ese cosmos en formación puede dar sentido y significado a la vida de alguna partícula de él en el universo, ya sea el hombre o un protozoo.

La ciencia y los métodos experimentales, si han de ser verdaderos, deben ser aplicables a la cosmología. El grupo terapéutico no es, pues, sólo una rama de la medicina y una forma de sociedad; es también el primer paso hacia el cosmos”.

En cuanto al método, Moreno busca un enfoque más profundo: “Por muy importante que sea el lenguaje en el desarrollo del individuo y del grupo, siempre es sólo la forma lógica y sintáctica de la comunicación” (o.c., 3). “Se necesitaba, por tanto, un método para unir estas experiencias, el magma, el total, las “realidades excedentes” pertenecientes al mundo bilingüe y pre-lenguaje, del que el mundo lingüístico se separó como un componente, en una síntesis con el lenguaje de nuevo.

El método psicodramático trató de llenar este vacío desarrollando una psicoterapia de profundidad del grupo (o.c., 4). Inmediatamente después, Moreno dice: “La naturaleza esencial de la terapia de grupo moderna introduce en el grupo problemas que antes pertenecían al dominio de la religión” (o.c., 4).-- Sobre todo, está la crítica exhaustiva de Moreno a Marx y a Freud:

“Marx veía la situación del hombre simplemente como miembro de la sociedad; veía la lucha en el seno de la sociedad como su destino final. Freud veía el lugar del hombre como el de un peregrino entre el nacimiento y la muerte. El resto del cosmos no estaba incluido.

Nuestra tarea en el siglo XX es devolver al hombre su lugar en el universo”. (o.c., 3). Por lo tanto, la triple raíz del método de Moreno es:

- (i) la sociología (véase *su Grundlagen der Soziometrie*, Colonia, ‘1954);
- (ii) la medicina. Su grupo es un grupo psicoterapéutico; - en fuerte contraste con la terapia individualista de Freud y su método de conversación, la terapia de Moreno era, ya en 1914, psicodramática, según modelos arcaico-religiosos (o.c., 14 (donde Moreno esboza la historia de un etnólogo que relata una terapia de pomo-indios));
- (iii) Religión: Moreno observa que las iglesias y las religiones pierden su fuerza por la secularización y las sustituye por una especie de religión universalista (o.c., 2/3); esta institución religiosa le lleva a profundizar en el concepto de miseria; de ahí su crítica exhaustiva a las concepciones puramente socioeconómicas, es decir, la comunista y la capitalista, que exageran unas veces el lado colectivo y otras el individual, como causa de la salud radical del hombre:

“El proletariado más antiguo (...) está formado por las víctimas de un orden intolerable, no terapéutico: es el proletariado terapéutico. Se trata de personas que sufren una u otra forma de miseria: miseria psicológica, miseria social, miseria económica, miseria política, miseria racial o miseria religiosa....

El proletariado terapéutico no puede ser “redimido” por las revoluciones económicas: existía en las sociedades primitivas y precapitalistas. Existe en las sociedades capitalistas y en las socialistas. El marxismo es una idea del siglo pasado. La guerra del comunismo es una secuela del siglo XIX al XX. Es la lucha por una idea, que ha dejado de reflejar las condiciones decisivas de la vida y los problemas de nuestro tiempo”. (o.c., 7/8).

He aquí, pues, una realización de la miseria que hacemos nuestra, con la excepción de un punto: la universalidad de Moreno habla demasiado inexplicablemente del mencionado concepto del “reino de Dios”. Además: el método psicodramático grupal tiene lagunas en su praxis, que, por cierto, Moreno también vio bien. Sólo la forma carismática de este psicodrama de grupo puede tener éxito.

Los métodos más religiosos son:

-- C. Meier, *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zurich, 1949 (la sección sobre la medicina de los templos antiguos es sólida; el simbolismo junguiano es cuestionable);

-- Dr. J. Guilhot, *La psychiatrie morale et le problème de Dieu (Le renouvellement des methodes d'approche, du problème de Dieu)*, Paris/La Haye, 1957 (a.o. pp. 123 ss. sobre la tsedekpsychiatrie del Dr. H. Baruk).

-- W. Daim, *Tiefenpsychologie und Erlösung*, Wien/Munich, 1954 (el método es **a/** fenomenológico-hermenéutico, **b/** pero profundizado por la psicología profunda (‘para comprender los fenómenos captados con precisión en sus fundamentos inconscientes’ (o.c. 20/21)), **c/** en el marco de una doctrina religiosa de salvación deducida existencialmente.

-- A este respecto hay que remitirse a B. Bartmann, *Verlossing, zonde, verzoening (Redención, pecado, expiación)*, Voorhout, 1934, especialmente las páginas 109/115 (*Errores modernos sobre la redención*), Aunque obsoleto, sigue siendo actual: la “gente” de hoy en día desacredita tan fácilmente la idea de “pecado” y la idea de expiación. Daim prácticamente no comete este error; esa es la señal de su libro demasiado poco bíblico y sobre todo poco arcaico, que es mucho más “terapéutico” que el del Dr. Guilhot, que construye “teoría”.

(B) La doctrina de la salvación.

Nos detenemos a considerar dos tipos de salida de la miseria “terapéutica”, tipificada por Moreno más arriba.

- (a) Sobre una base extrabíblica:

A. Gatti, *Bapuka*, Zürich, 1963 (Gatti es un antropólogo físico que ha viajado por África por orden de los gobiernos, pero con los ojos y el corazón abiertos a la cultura negro-africana. Un día rescata a Sakaimunga, quien, por gratitud, lo lleva a su región natal (en Zambia y alrededores); el padre de Skaimunga es el “sacerdote” de Bapuka, una diosa del amor y de la vida muy dotada y elevada. A partir de entonces, Gatti y

su esposa experimentan durante años un liderazgo y una protección excepcionalmente eficaces, e irradian influencias moral y políticamente elevadas, hasta que, con la muerte de su esposa, la estatua de la diosa estalla y cae. - Algo que es una prueba del hecho de que, sin carisma en el reino de Dios, estos seres arcaicos se agotan por completo en su fuerza vital ('dunamis') y así, desempoderados, caen en manos de los 'altos' (es decir, excepcionalmente cínicos) demonios malignos.

Estas deidades (especialmente las diosas o las mujeres muy dotadas del mundo de los espíritus de la naturaleza) sólo son seguras, al fin y al cabo, si, dentro del marco de Dios, ayudan a las personas en esta tierra. (Esto sólo ocurre con los extraterrestres, que, como Bapuka, no están suficientemente preparados para el tipo humano que ha pasado por las filosofías griegas y las religiones superiores (más explicación en el próximo año).

Michaela Denis, Un léopard sur les genoux, París, 1956 (libro escrito por una actriz que, junto con su marido, se contagió de la fiebre de los viajes, sobre todo por África: se deja iniciar un día, en África Central, en una sociedad secreta de mujeres negroafricanas bailarinas: ella, junto con su marido, experimenta a partir de entonces, durante años, la influencia benéfico-protectora y edificante de esta iniciación, aunque es tachada, en algún lugar de N. Guinea, de "pagana" por las monjas católicas (sobre lo que esas mismas monjas dicen inmediatamente que "vivía mucho mejor que muchos católicos"), pero, de nuevo, lo mismo: sin la religión se queda en el país. Guinea, como "pagana" (a lo que las mismas hermanas dicen inmediatamente que "vivía mucho mejor que muchos católicos"), pero, de nuevo, lo mismo: sin un marco piadoso este tipo de cosas duran hasta la muerte de uno de los implicados).

- (b) Sobre una base bíblica:

B. H., Las actividades teológicas de Teresa de Lisieux, en *Collationes* 1973: 4 (dic) pp. 502/526 (el proponente señala el rasgo característico del testimonio de la "pequeña" Teresa, a saber: "Ella experimenta su fe no sólo en el plano de la "vida" (*nótese* aquí en el sentido secular), (...) sino como una anticipación de la gloria. (...). Por eso es muy significativo que algunos de nuestros hermanos ortodoxos se hayan identificado con ella.

La fe es mucho más que el humanismo (...) No, a través de la fe el hombre es invitado a llegar a un 'más', - a ser hijo de Dios, a encontrar un nuevo estatus, - el de la deificación". (a.c., 514).

Cfr. *I. Görres, Het verborgen gelaat (Esbozo de una imagen de vida de Teresa de Lisieux)*, Utrecht/Bruselas, 1950).

(C) El juicio de Dios.

Se puede recomendar una obra: *G. Daniëls, Estudio histórico-religioso sobre Heródoto*, Antw./Nijm., 1946 (la historiografía de Heródoto está estructurada según su comprensión de la intervención de los dioses, que es típicamente "juicio de Dios").

Para una rápida orientación sobre el “juicio” bíblico (o “juicio”, como se dice ahora en holandés), véase *B. Alfrink et al, Biblical Dictionary*, Roermond, 1941, p. 1169/1171, donde se habla del “juicio” bajo los dos puntos de vista principales:

a/ el juicio “especial” (es decir, individual), que cada persona sufre individualmente (por ejemplo, Judas después de la administración del pan bautizado en la Última Cena), - algo que nunca ocurre de forma totalmente individual y, por lo tanto, siempre es “privado”, es decir, concierne a un pequeño grupo de personas alrededor de la persona en cuestión (que también son juzgadas);

b/ el juicio “general” (universal), que sufren “las naciones” y toda la población terrestre; normalmente el tiempo en que tiene lugar ese juicio planetario se denomina “día de Yahvé” (*Is* 2:12; 13:6, 9; *Joel* 4:14), por lo que destacan dos aspectos, que corresponden al carácter cambiante de todo juicio de Yahvé, a saber **b/1** una destrucción total, acompañada de terrores cósmicos;

b/2 un resto, que sobrevive y participa en los “milagros mesiánicos o del fin de los tiempos” (por ejemplo, la glorificación de la resurrección); -- es extraño que tanto “juicio” como “sentencia” en *B. Reicke/ L. Rost, Diccionario Bíblico*, Utr./ Antw., 1969, indiquen tan bien como unas vagas generalidades.

(E)Bis El método apocalíptico.

El método apocalíptico o revelador (‘apo.kalupsis’ = borrar, revelar) consiste en que lo que los sacerdotes (en los libros principalmente ‘históricos’ o sacerdotales), los profetas (libros proféticos) y los sabios (en los libros sapienciales o de sabiduría) -cada uno a su manera- sacan a relucir, es visto por los reveladores:

1. sobre la base de métodos paranormales de conocimiento (muy a menudo “visiones”, pero también otras formas de conocimiento),

2. En el contexto del juicio divino, tal y como ha actuado desde la prehistoria hasta el final de los tiempos, tanto en esta tierra como en el “otro mundo”, con especial atención a la génesis (origen), desarrollo y fin de la miseria (el mal);

3. Los dos puntos anteriores se sitúan siempre en el contexto del Reino de Dios (véanse más arriba las p. 54 (fondo: sobrenatural), (don de los 56 últimos tiempos del Reino de Dios), (62 conflicto Reino de Dios/Satanás), especialmente las p. 64 y ss. y (68 situar los métodos paranormales de conocimiento dentro del Reino de Dios y el juicio de Dios), 70/71 (carisma como capacidad psíquica teológica), 78 (doctrina de la salvación)).

Muestra bibliográfica:

-- *S. Aalen, Apocalypics and Apocalyptic Books*, en *B.Reicke/ L. Rost, Biblical Dictionary*, I, 94/97.

-- *A. Robert/ A. Tricot, Les genres*, en *A. Robert A. Tricot, Initiation biblique*, París, 1939, pp. 185/189; 217 / 221 (*L’apocalyptique*).

-- DS. Russell, *Apocalyptic Literature*, en *Encyclopedia Britannica*, Chicago, 1967, 2, pp. 112/115 (destacando Daniel (O.T.) y el Apocalipsis de Juan (N.T.) para el lado diacrónico).

-- Especialmente G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments, II (Die Theologie der prophetischen Ueberlieferungen)*, Munich, 1961, S. 314/321 (*Die Apokalyptik*), 322 / 328 (Daniel); pero, para una sólida comprensión de lo que dice Von Rad sobre los apocalípticos, hay que leer primero I (*Die Theologie der geschichtlichen Ueberlieferungen Israels*), S. 415/438 (*Die Erfahrungsweisheit Israëls*) y 439/451 (*Die theologische Weisheit Israels*):

La 'sabiduría' es **a.** basada en la experiencia **b.** significada prácticamente **c.** conocer las leyes (orden-estructuras) inherentes al mundo y a la vida en una sociedad (o.c., 415); "la sabiduría empírica procede de la premisa 'obstinada' de que hay un orden secreto en las cosas y los procesos, que, ciertamente, sólo se conoce a base de gran paciencia y a través de todo tipo de experiencias dolorosas, y que este orden es benéfico y justo" (o.c., 419); "así como la 'palabra' para el profeta es la forma misma en la que vierte su discurso, así es la 'instrucción' para el sacerdote y el 'consejo' para el sabio" (o.c., 428, donde von Rad cita textualmente *Jer 18,18*).

Con el tiempo, esta sabiduría gnómico-empírica se ha desarrollado en un sistema didáctico y teológico en Israel (o.c., 449); -- pero su crecimiento final es el apocalipsis: "Una ampliación final de esta teología sapiencial ha tenido lugar a través de su fusión con el apocalipsis: este cambio sólo se ve claramente en el libro más reciente del canon hebreo, el libro de Daniel. El sabio también domina los secretos del futuro. Así, esta sabiduría posterior es un fenómeno de asombrosa complejidad". (o.c., 450). "Daniel es educado para ser un 'sabio' (*Dan 1: 3s.*) y, por lo tanto, es clasificado entre los 'sabios' (*Dan 2: 48*); la sabiduría carismática lo hace apto para su ensoñación (*Dan 2: 30; 5: 11*) y su libro, que contiene un 'sesgo casi aplastante de erudición' (O. Eiszfeldt (1956), culmina precisamente en una apoteosis de los maestros de sabiduría (*Dan 12: 3*)". (v. Rad, II, S. 319).

En otras palabras: el fundamento del apocalipsis, desde Daniel, es sapiencial. Las peculiaridades del apocalipsis de la época, como el lenguaje simbólico, el secretismo sobre la propia identidad, etc., son excrescencias de un tipo paranormal y contemporáneo inexplicable.

Trasladado a nuestra época, el apocalipsis puede convertirse en un verdadero método de jerarquización:

- a)** El método pragmático (véase más arriba) es el fundamento sapiencial;
- b)** el método paranormal de conocimiento, practicado carismáticamente, es el segundo estrato de dicha hierosofía.

Parte II. El relato sistemático de la religión arcaica.

El concepto de “religión arcaica”.

Fundamentalmente, todas las religiones (presentes y pasadas) son divisibles en dos tipos, que a su vez son sólo la expresión de dos caras de cada fenómeno religioso, a saber

- El lado “empírico” o público-terrenal, que es accesible a casi todo el mundo (el objeto real de los jeroglíficos en sentido estricto, es decir, la descripción de lo fenomenal o de la religión que se da inmediatamente a todo el mundo);

- El lado “transempírico” u oculto, que no es tan inmediatamente accesible al creyente medio o incluso al hieroanalista medio; objetivamente hablando, el lado transempírico se divide en dos aspectos completamente distinguibles, a saber

(a) el ideal (a menudo llamado “lógico” o también “estructural”), que, en efecto, revela las estructuras de fondo, es decir, las similitudes y coherencias que sólo salen a la luz tras el análisis lógico-comparativo (véase Lo. sobre la estructura distributiva (= colección) y la estructura colectiva (= sistema));

(b) las realidades “del otro mundo” (también llamadas “santas” o “sagradas”), como las hay:

i/ Los espíritus conscientes o “inteligencias” (espíritus de la naturaleza, almas de los muertos, deidades (dioses, diosas), hadas, mónadas, - el Ser Supremo);

ii/ la “fuerza” o “dunamis” (Evangelió de Lucas), que es el medio de la magia y se denomina con razón “poder mágico” (“macht” (van der Leeuw));

iii/ la “vida”, tal como la conciben las religiones, al menos las arcaico-mágicas, es decir, como el despliegue de la inteligencia y de los poderes mágicos.

Así, no se confunde lo ideal con las realidades sagradas, como hacen tan a menudo los materialistas modernos (y sí, incluso los arcaicos ya presentes), que identifican lo extramundano con lo ideal (comprensible).

La naturaleza arcaica de una religión se sostiene o cae con su aspecto “sagrado” o sacralizado: quiénes son las inteligencias, el poder mágico, la “viveza”:

a/ Observar directamente (como hacen los “videntes” de cualquier religión verdaderamente arcaica) o

b/ Absorber seriamente la mentalidad de esos “videntes” que “es” “arcaica” respecto a la religión.

Que, sin embargo, sólo el lado empírico (público, terrenal, interior):

a/ ve y

b/ tomar en serio, con o sin el lado idealista-lógico (eso depende del nivel intelectual), es típicamente “secular” sobre la religión.

En consecuencia, con gran claridad, las religiones pueden clasificarse en dos tipos principales, las arcaicas-sagradas y las seculares-desacralizadas.

Dado que los métodos científicos especializados antes mencionados (jeroglífico, jeroglífico) sólo se ocupan de lo públicamente accesible, los datos más esenciales sobre la religión secular ya han sido cubiertos.

Sin embargo, ya se ha prestado muy poca atención a los datos arcaicos (o se ha tergiversado secularmente). De ahí este énfasis unilateral en el lado “sagrado”.

Desacralización.

Antes de abordar esto, especifiquemos brevemente el proceso de profanación o desacralización que separa los dos tipos (lados) de religión.

Muestra bibl.:

-- *R.J. Werblowski, Beyond Tradition and modernity*, Londres, 1976 (la desmitologización (a menudo sinónimo de profanación) que resulta tanto de la secularización como de la politización (por ejemplo, la interpretación puramente sociocrítica de la religión) se analiza tanto meliorativamente como peyorativamente).

-- *Alasdair MacIntyre, The Religious Significance of Atheism*, Columbia Un. Press, 1969 (la pregunta aquí es:

a/ La modernización, desde el siglo XVIII, con su “Ilustración”, implica el cientificismo (triumfalismo de la ciencia), así como el materialismo físico (la negación de cualquier realidad excepto la material-sensorial grosera);

b/ Esto lleva al agnosticismo (no declararse competente para adquirir certeza sobre las realidades sagradas) o al ateísmo (negación de Dios);

(c/ la pregunta sigue siendo: ¿es esta actitud naturalista-racionalista ante la vida de la Ilustración tal que la religión ya no es posible o necesita un nuevo tipo de religión?)

-- *Leroy S. Rouner, ed., Philosophy, Religion, and Coming World Civilization* (Essays in Honor of E. Hocking), La Haya, 1966 (el profesor Hocking, en Harvard hasta 1943, dice: “Es hora de que Occidente recuerde que el hombre siempre tiene prioridad, no las máquinas, ni el dinero, ni las ‘cosas’”).

-- *Ph. Ashby, History and Future of Religious Thought (Christianity, Hinduism, Buddhism, Islam)*, Englewood Cliffs, N. J., 1963 (¿Cuáles son los elementos vitales y duraderos de las religiones del mundo?)

-- *P. Berber, Het hemels baldakijn*, Utrecht, 1969 (sociológico).

-- *Dr. Sperna Weiland, Orientación (Nuevas Direcciones en Teología)*. Un intento de dejar que la inspiración hable por las personas para las que las representaciones tradicionales de la fe se han vuelto poco claras o han desaparecido por completo), Baarn, 1966-1;

-- *Orientación continua (Nuevos caminos...)*, Baarn, 1971 (Paul Van Buren, Harvey Cox, Dorothee Sölle, Richard Shaull, JB. Metz, J. Moltmann, la interpretación neomarxista);

-- *id., Het einde van de religie (Verder op het spoor van Bonhöffer)*, Baarn, 1970 (Sp. Weiland es prácticamente la Biblia de la tendencia secularizadora o incluso sólo secularista, que, si le queda algo de religión, llama a esta parte restante: “fe” (opuesta a “religión”).

Esto va en paralelo con la teología “desmitologizante” (R. Bultmann), la teología “honestá” (J. Robinson) y la famosa teología de Dios está muerto (Altizer, Hamilton, Vahanian, Van Buren, Keen, también llamada teología “radical”), por no hablar de la teología “política” (Moltmann, por ejemplo, para quien la esencia de la religión es una especie de crítica social). Las críticas a la religión son muy diversas: la religión es “irracional” (Hume, Kant), “antisocial” (Kant, Marx: “opio”), “infantil” (Freud), etc.

(1) Sobre la desmitologización:

-- J. De Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Munich/Freiburg, 1961 (historia general de la interpretación); *Kerygma und Hythos (Ein theologisches Gespräch)*, I, Hamburg-Bergstedt, 1948-1, 1967-5.

-- R. Bultmann, el más notorio desmitologizador, parte de la base de que la cosmovisión del Nuevo Testamento es una cosmovisión “mítica”: “El mundo es visto como si tuviera tres niveles: en el centro la tierra, por encima de ella el cielo, por debajo el inframundo. El cielo es la morada de Dios y de los ángeles; el infierno está en el inframundo como lugar de tormento; pero la tierra no es ‘terrenal’: es la esfera de acción de los poderes sobrenaturales y extraterrestres”.

Hay que tener en cuenta que Bultmann tipifica aquí la forma popular catequética y extremadamente simplista de la religión: cualquiera que se ocupe realmente, interiormente, de la religión sabe lo “simple” que es esta representación de tres pisos.

(2) Sobre la crisis de la metafísica:

-- Max Müller, *Crise de la met aphysique*, DDB, 1953. Müller es un heideggeriano, pero fuertemente escolástico: cf. B. Heidegger, *Was ist Hetaphysik?*, Frankfurt a.M., 1949, en el que el gran ontólogo y existencialista fundamental interpreta la “metafísica” a su manera, es decir, de forma muy limitada en el tiempo y muy “racional” y entrelazada con la teología).

El mito fue una vez uno de los medios de formulación del hombre arcaico (historias de deidades y espíritus, contadas o no en un contexto ritual, relativas a la historia de la salvación del hombre). El despertar, en Grecia (pero también en la India, China, etc.), de la “razón”, es decir, de la facultad crítica por la que el hombre descubre leyes (estructuras), preferentemente en el mundo visible y tangible, hizo que los “mitos” se desvanecieran y sustituyeran a una metafísica que seguía fuertemente influenciada por el mito y la teología.

Pues bien, en la desacralización (que también se produce en Grecia en la Edad Protosófica, pero sobre todo en la Ilustración del siglo XVIII) la crisis de los fundamentos, tanto de la metafísica (teológico-mítica) como de la mitología, hace que se extinga la raíz común, el contacto con el mundo exterior y sobrenatural, de la metafísica y el mito. Así, la sacralización se convierte en algo antitético a la religión.

Cabe señalar que, además de este significado fáctico (relativo a la realidad en su conjunto) y teológico (relativo a la deidad), la “desacralización” tiene también un significado social: la transferencia al laico de lo que era propio del clero (por ejemplo, la secularización de los bienes de la iglesia).

(3) Sobre la religión natural,

ya que los liberales, especialmente desde la Ilustración inglesa, los introdujeron en Europa:

-- K. Leese, *Recht und Grenze der natürlichen Religion*, Zurich, 1954, S. 15/44 (*Die natürliche Religion von der Stoa bis zur Aufklärung*).

-- RC. Zaehner, *Concordant Discord (The Interdependence of Faiths)*, Leiden, 1970 (*las conferencias Gifford sobre la religión natural, pronunciadas en St. Andrews 1967/1969*).

-- RT. Carroll, *The Common-Sense Philosophy of Religion of Bishop Edw. Stillingfleet (1635/1699)*, La Haya, 1975 (el idealismo cartesiano de las ideas innatas con su inclinación por las "representaciones claras y distintas" y, lo que es más tarde, el empirismo consensual que es: después de la edad media escolástica (con su teología sobre todo de los monasterios), revisó la relación "religión" - "razón" (razón entendida ahora en un sentido cartesiano y/o lockiano). Está claro que la crisis fundamental de las religiones euroamericanas con un tipo de "religión" tan "natural" (= racional), en la que los milagros y los misterios, las visiones y los transportes se consideran cuestionables, está en pleno funcionamiento.

El hecho de que la antigua Stoa, con sus teologías físicas y políticas, pueda servir de modelo para esto demuestra que esta crisis fundamental ya estaba en marcha en la antigüedad).

(4) Sobre el grado de nihilismo de esa crisis fundamental:

-- D. Arendt, (*Die Anfänge des*) *Nihilismus*, Colonia, 1970 Desde Jacobi hasta Nietzsche, la intelectualidad alemana en particular llega a la conclusión de que, si Dios no existe, nada tiene ya valor absoluto (y, en este estrecho sentido axiológico, es "sagrado", es decir, en principio inviolable) y fundamenta la ética y la política. En lugar de una plenitud de ideas, ideales y valores elevados (trascendentales), ahora existe el "gran vacío" de una "nada" en cuanto a ideas, ideales y valores). Aquí Dios, el Ser Supremo, es visto sólo como el fundamento de la ética y la política (lo cual es una verdad parcial).

-- M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, Pfullingen, 1967.

-- J. Godsblom, *Nihilisme en cultuur*, Amsterdam; 1960 (interpretación culturoológica del nihilismo).

-- V. Soloviev, *Crise de la philosophie occidentale*, París, 1947. Soloviev se detiene en la ideología positivista, que, tras la etapa teológica y metafísica, que articulan racionalmente el fundamento tradicional de la religión, ve crecer lícitamente una tercera y última etapa, a saber, la positiva o estrictamente científica, que es una de las formas de plasmar la desacralización en una teoría.

Conclusión: la profanación ha:

(i) un cierto desarrollo del pensamiento racional (filosófico y científico);

(ii) Ha adoptado diferentes formas, las más notables de las cuales hemos descrito bibliográficamente.

Lo esencial sigue siendo lo que dice *E. Renan, Vie de Jésus*, 1879-16 p. v/ vi: el estudio “crítico” (es decir, la comprobación del valor de los textos, la autenticidad y la fiabilidad “históricas”, etc.) de la vida de Jesús procede axiomáticamente:

(i) Los milagros del Evangelio son historias inventadas (míticas, fabulosas, parabólicas);

(ii) los textos no están inspirados por el Espíritu Santo, sino que son meras redacciones humanas (tradición-historia). “Estas dos negaciones no son, en nuestro trabajo, el resultado de la investigación bíblica; la preceden; son el fruto de una experiencia que no conoce la mentira: los milagros son aquellas cosas que nunca ocurren (...). Nunca se ha demostrado la intervención de la deidad, ni en la producción de un libro ni en ningún otro acontecimiento”. (o.c., vi).

La claridad francesa (ingenua) con la que Renan, el escéptico, postula su propia “experiencia” secular (sin milagros y sin inspiración) como la única “crítica” y forja un axioma a partir de ella, ¡es condenatoria! Así razona el laicista, si se atreve a formular sus axiomas.

(iii) La secularización ha tomado, con el tiempo, una forma agresiva: *G. Szczny, Die Zukunft des Ungalubens*, Munich, 1958, (“incredulidad” significa aquí: **a.** la instauración de la descristianización, **b.** el ateísmo profesado o confesional como confesión anticristiana, que afirma que el “futuro” pertenece a la incredulidad. Ya se da el caso de que un porcentaje de occidentales, sobre todo los que tienen una formación científica y tecnológica, consideran que los “misterios” son una irritación (algo que ya observó San Pablo entre los paganos). La irreligión postcristiana considera que las religiones teológicas o las “Erzatsreligionen” (ideologías) científicas y políticas son igualmente absurdas en un universo completamente materialista, en el que el hombre está completamente imbricado, pero con una adaptabilidad que supera la de los seres infrahumanos (humanismo irreligioso).

-- *G. Szczny, Religions answers to thirty-one questions by G. Szczny*, Amsterdam/Hilversum, 1966 (Hinduismo, Budismo, Judaísmo, Catolicismo, Protestantismo, Islam, aunque con la intención de subrayar la diversidad de las respuestas).

-- *H. Schleite, Skeptische Religionsphilosophie (Zur Kritik der Pietät)*, Friburgo, 1972 (cualquiera que tenga en cuenta la Ilustración, la crítica religiosa de Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Sartre, el “mal” en nuestro tiempo, debe ser “escéptico”).

-- *B. de Lubac, Le drame de l’humanisme athée*, París, 1945 (Feuerbach, Nietzsche,- Kierkegaard,- Comte,- Dostoievski).

-- *H. Arvon, L’athéisme*, París, 1967 (ateísmo materialista y humanista, principalmente filosófico - bien descrito).

Hasta aquí la desacralización.

El neosacralismo. Muestra bibliográfica:

-- M. Eliade, *La poursuite de l'absolu*, en *l'Express* (01.09.1979, pp. 64/70), entrevista, en la que Eliade habla del reciente afán por cosas como el yoga, el zen, la alquimia, los mitos, etc., de forma "hermenéutica" (es decir, buscando el "sentido" de los fenómenos religiosos). Eliade aborda la hermenéutica reciente (es decir, la búsqueda del "significado" de los fenómenos religiosos), señalando la "contracultura" que está surgiendo dentro de nuestra sociedad científico-industrial (o postindustrial) formada por la Ilustración.

-- M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgynie*, París, 1962 (en la introducción el autor afirma que: 1/ El descubrimiento de las culturas arcaicas y exóticas (orientalismo, etnología, ciencia religiosa) y

2/ El descubrimiento del inconsciente (psicología profunda) obliga a una profunda revisión (ampliación) del humanismo tradicional en Occidente; por ejemplo, dice: "No se excluye que nuestra época pase a la historia como la primera en redescubrir las diversas experiencias religiosas abolidas por el cristianismo cuando éste triunfó" (o.c., 10).

-- M. Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, París, 1978, amplía lo dicho en la obra anterior para incluir el "estallido del ocultismo (esoterismo) en los años sesenta" (o.c., 79ss.); por ejemplo, dice: "El historiador de la religión que soy, no puede salir del asombro que despierta la sorprendente popularidad de la brujería en la cultura y las subculturas del Occidente moderno" (o.c., 93). -- Esto nos lleva al doble concepto de contracultura y neosacralismo.

La contracultura:

Es la cultura que, dentro de la cultura ilustrada y tecnológica dominante, recurre a otras fuentes de conocimiento y de vida distintas de las tecnológicas.

-- Cfr. Th. Roszak, *Opkomst van een tegencultuur (Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y sus jóvenes combatientes)*, Amsterdam, 1971 (Allen Ginsberg, Alan Watts (Orientalismo), la experiencia psicodélica, P. Goodman, etc.).

-- CA. Reich, *Flores de hormigón (The Greening of America: How the Youth Revolution is Trying to Make America Livable)*, Bloemendaal, 1971 (incluye la era preindustrial, industrial y postindustrial; conciencia I, II, III).

-- *¿Política o mística?*, en *Tijdschrift v. Theologie, DDB (Emmaüs)*, 1973 (una reacción socialmente crítica).

El neosacralismo:

Se trata del resurgimiento, en el seno de la cultura tecnocrática "ilustrada", de experiencias sagradas de muy diversa índole (véanse más arriba las expresiones y los escritos de Eliade), que, si bien están vinculadas a tradiciones arcaicas, son, en general, innovadoras e incorporan la modernidad en un sentido sagrado.

Muestra bibl.:

-- M. Choisy, *L' être et le silence*, Ginebra, 1964 (síntesis del psicoanálisis y del teilhardismo, interpretada con referencia a las religiones primitivas y orientales);

-- J. Needham, *De nieuwe godsdiensten*, Amsterdam, 1975 (se relaciona con la "erupción californiana": se habla de hinduismo, budismo, sufismo, budismo zen, Meher Baba, Subud, meditación trascendental, Krishnamurti, budismo tibetano, Gurdjeff, etc. (doctrinas, organizaciones, líderes)).

-- *J. Jongedijk, What Does Your Neighbour Believe?*, Wageningen, s.d. (cuáqueros, salvacionistas, rearmadores morales, católicos libres, científicos cristianos, testigos de Jehová, mormones, sufíes, espiritistas, etc. (exposición, discusión)). (explicación, discusión).

-- *Privado: A. Pollak-Eltz, Afro-American religions and cults*, Roermond, 1970 (las religiones de África Occidental (a/ Costa de Oro (Ashanti), Dahomey (Ewe, Fon), Nigeria (Yoruba); b/ Congo - Angola (Bantu) son la raíz de las neoreligiones afroamericanas en Sudamérica (Brasil: batuque, candomblé, umbanda, xango, casa de minas, pagelança, macumba), Antillas (santería, culto al convencimiento, mialismo, vodoen, shango shouters), Venezuela (maria lionza), Surinam (bosnegers)) y en Norteamérica (iglesias negras, hoodoo);

-- *A. Gatti, Bapuka*, Zürich, 1963 (un etnólogo entra en contacto, aparentemente por casualidad, con los adoradores de Bapuka, una diosa del amor y la fertilidad; con el tiempo, se pone de manifiesto el aumento de la calidad de vida en situaciones duras) -- En forma típica de neosacralismo, véase también su *Tamtams in de nacht*, Amberes, 1944 (escritura más suelta, pero que describe con precisión la vida religiosa africana).

-- *S. y R. Leacock, Spirits of the Deep (Drums, Mediums and Trance in a Brazilian City)*, Nueva York, 1972 (sobre el batuque de Belém, Brasil; el batuque, al igual que los demás neosacralismos afroamericanos, es una típica religión medial (mediúmnica), en la que el rapto, bajo la guía de deidades y espíritus, es central.

-- *S. Bramly, Macumba (Forces noires du Brésil)*, París, 1981 (una obra excelente, que reproduce entrevistas y permite a una “madre de los dioses” (jefa de las ceremonias de macumba) expresarse sin trabas, cosa que muchos etnólogos, con su enfoque axiomático, no hacen y que les hace trabajar de forma externalista).

-- *G. Playfair, Le pouvoir de l'invisible*, París, 1975 (descripción fascinante de lo que ocurre en Brasil entre los videntes, especialmente en los círculos de espiritistas cartagineses).

-- *J. Kerboull, Le vaudou (Magie ou religion)*, París, 1973.

-- *Vaudou et pratiques magiques*, París, 1977 (misionero, que estudió detenidamente el vodú de los exteriores)

-- *E. Rochedieu, Der Schintoismus und die neuen Religionen Japans*, Ginebra, 1973 (8. 209/247: visión completa de la esencia de los más de trescientos neosacralismos registrados en Japón).

-- *D. Logan, America Bewitched (The Rise of Black Magic and Spiritism)*, Nueva York, 1973 (reflexiona sobre aspectos solemnes, pero aún más sobre aspectos peyorativos del neosacralismo norteamericano).

Esto es sólo una pequeña muestra de una confusa masa de datos.

Conclusión de la revisión.

Sin duda, existen dos vertientes diferentes de la religión y, en relación con ello, dos tipos de religión diametralmente opuestos, la arcaica-sagrada y la moderna-secular.

La bibliografía anterior ya lo demuestra sin entrar en ello. Antes de comenzar la investigación de la religión arcaica-sagrada, una pequeña palabra sobre la verdadera razón de esta discordia: la estructura del juicio de Dios (no sólo, es más, especialmente no jurídica), reconocida como la estructura sin duda del proceso religioso (ver arriba), contiene la razón.

Después de todo:

Esto significa que la causa, en su efecto, está sometida al “juicio” que ella misma ha causado, es decir, al juicio del propio Creador. Esto significa que el efecto de la causa atestigua, que la causa en su efecto sufre su “juicio”, a saber, el “juicio” que ella misma ha causado.

b. El desplazamiento, es decir, la “crisis”, como dice la lengua griega del Nuevo Testamento, tiene lugar sobre la base de esa secuencia legal inmanente “causa/efecto”.

c. Dios no se revela de una manera única e inequívoca, sino de una manera multifacética; es decir, desde Su lado hay una absoluta inequívoca, pero, desde el lado del receptor de Su mensaje, hay un posible malentendido o una posible interpretación correcta de ese mensaje. Por eso, todas las mentes bien pensantes tienen la impresión de que la “religión” es tan “oscura”, “misteriosa”, “críptica”, etc., pero sólo han captado el lado terrestre-secular: el lado divino-trascendental es uno -una claridad para los que “tienen corazón para “ver”” (como dijo Moisés a los israelitas) (ver arriba).

d. esto implica que este mensaje descifrable, en virtud de su ambigüedad, indicada más arriba, es un juicio de aquel a quien Dios (o sus emisarios, que son múltiples) se dirige. Dios pone a prueba el ‘corazón (lado consciente) y los riñones (lado inconsciente)’. Los busca, según *Hechos 1: 24*, donde, al elegir el sustituto de Judas, el traidor:

(i) se basa en el hecho de que los candidatos estuvieron con los discípulos, “desde el bautismo de Juan hasta el día en que (Jesús) nos fue arrebatado (= Ascensión)” (ib., 21/22),

(ii) sino en la constatación de que esta condición era necesaria por sí misma, pero era suficiente en conjunción con otra sola, a saber, que Dios hace la elección y lo hace como juez del corazón y del alma. Así, Dios pone al descubierto el ser más íntimo de la criatura, y el juicio de Dios, que separa lo sagrado de lo secular, es una (quizás la principal) forma de juicio de Dios, aterradora en sus consecuencias.

Al fin y al cabo, aparte de los componentes generales-religiosos presentes en casi todas las religiones (Dios, ángeles, demonios, cielo, infierno, purgatorio (inframundo distinto del infierno propiamente dicho), iluminaciones (visionarias, auditivas) y milagros (curaciones, exorcismos, control de la naturaleza), están los componentes específicamente cristianos:

a. La preexistencia divina de Jesús como segunda persona de la Trinidad,

b. El nacimiento virginal, la autoconciencia divina y también mesiánica de Jesús, su actividad milagrosa y profética en el marco de la Divinidad, prevista por los profetas del Antiguo Testamento antes del fin de los tiempos, el paso de la cruz divinamente querido junto con el hecho histórico de su glorificación en la resurrección y la ascensión (pases de resurrección), su regreso histórico al final de los tiempos en “poder”.

Estos dos tipos de datos sagrados se eliminan en la interpretación moderna-secular, aunque luego se intente reintroducirlos o “salvarlos” de alguna forma, generalmente simbólica (es decir, la “fe” sin religión (fideísmo) ve en ella “referencias simbólicas a realidades puramente terrenales” (simbolismo)).

Los creyentes alemanes decían que Bultmann no hacía “interpretación” sino “liquidación”.

II A. *El encuentro con lo sagrado.*

Este capítulo aborda dos aspectos: el método y el objeto.

IIA.1. *La epistemología de lo sagrado.*

Primero explicamos el método o enfoque subjetivo mediante dos modelos aplicativos comprensibles.

Modelo I.

L. Chochod, *Huê la mystérieuse*, París, 1943, pp. 295ss., da un espléndido ejemplo de hieroexperiencia con motivo de su relato de la pagoda An-Hôi en Annam. The author se niega a “creer que las deidades de las que acaba de hablar sólo existen “realmente” en la imaginación de los anamitas”.

Precisa: “Cuando un anamita tiene un sueño que, por alguna razón, le hace considerar como realmente antinatural, o cuando le ocurre un suceso algo extraordinario, construye un pequeño templo de paja donde, según su sentir, se ha manifestado el poder oculto, y celebra allí un sacrificio.

El acontecimiento se hace público, cobra impulso y da lugar a una tradición, que se complementa y desarrolla con menores o mayores modificaciones. Eso es todo lo que se necesita para crear una nueva deidad o, más exactamente, un nuevo símbolo de “poder sobrenatural”. De ahí los títulos ‘Ngoc Fhu Nhan’, ‘Chua Ngoc’, ‘Thiên Fhi Ngoc Nu’ (también un nombre de diosa: o.c., 293), ‘Duc Thanh Me’, etc., que no determinan nada ‘precisamente’ y son aplicables a una multitud de genios, demonios o semidioses”.

Se ve que el autor tiene fuertes visiones ocultistas (y en este sentido está abierto a una experiencia sagrada), pero es igual de “preciso” occidental y, a la vez, tiende a entender lo que el anamita “ve”, “experimenta”, como una “sensación” de un vago concepto de “Noche Sobrenatural” (en un sentido dinamista-mágico).

Sin embargo, es honesto cuando afirma que no sólo es decisivo un sueño, sino un motivo que haga que ese sueño parezca extra y/o sobrenatural (el sueño, la “razón” son condiciones necesarias por separado, suficientes conjuntamente).

Lo mismo: un incidente en sí mismo no es suficiente; se necesita algo más para que ese incidente se considere “fuera de lo común” (incidente, “algo más” son condiciones necesarias por separado, conjuntamente suficientes).

Hay que señalar que el autor tiene razón cuando considera que la imaginación es el órgano de percepción de lo sagrado en los anamitas: sin embargo, no hay que confundir imaginación con invención;

Todas las personas con una sólida experiencia sagrada (**a.** fuerza vital, **b1.** sensibilidad, **b2.** ver y **b3.** interpretar; véase más arriba pp. 67/69) saben que las realidades y los procesos extra y sobrenaturales pasan por la imaginación, que es el órgano de esas cosas. Si están suficientemente educados críticamente o, en su defecto, si conocen suficientemente las consecuencias de su “percepción”, distinguirán claramente entre la imaginación, es decir, la “visualización” (capacidad eidética) de (el funcionamiento de) las realidades externas y/o sobrenaturales, que son percibidas, y la imaginación, es decir, la creación autónoma total de datos imaginarios sin contacto real con las realidades extrasubjetivas. Todo mago en particular conoce esta distinción.

Modelo II.

Mt 2,1/12: “Cuando Jesús nació en Belén (Judá) en los días del rey Herodes, he aquí que vinieron unos magos (magoi) de Oriente a Jerusalén. Dijeron: ‘¿Dónde está el príncipe de los judíos, que se supone que acaba de nacer? Porque hemos visto su estrella en el oriente y hemos venido a adorarlo.

Al oír esto, el rey Herodes se espantó, y toda Jerusalén con él. Convocó a todos los sumos sacerdotes y escribas y les preguntó dónde iba a nacer el Cristo. Dijeron: “En Belén de Judá, pues así está escrito por el profeta (Miq 5,1): “Y tú, Belén, tierra de Judá, - no eres la más pequeña entre los “lugares principales” (clanes) de Judá; - porque de ti saldrá un príncipe, - que dirigirá una nación de Israel”.

Entonces Herodes convocó en secreto a los magos y los interrogó detenidamente sobre el momento en que se les había aparecido la estrella. Los envió a Belén, diciendo: “Id y preguntad con diligencia por el Niño; y si lo habéis encontrado, informadme, para que yo también lo adore. -- Y he aquí que la estrella que habían visto en el oriente iba delante de ellos hasta llegar por encima del lugar donde estaba el Niño, y allí se quedó.

Cuando vieron la estrella, se alegraron mucho. Y cuando entraron en la casa, encontraron al Niño con su madre, María. Se postraron en el suelo y lo adoraron. Abrieron sus tesoros y le ofrecieron regalos de oro, incienso y mirra. Como se les había advertido en sueños que no volvieran a Herodes, se dirigieron a su país por otra ruta.

Para un externalista, la estrella (que aparece), que habían “visto”, y el “sueño” con la advertencia habrán existido sólo en la imaginación, como justo antes de Chochod lo que los anamitas habían “visto”, “sentido”, como extraordinario o no natural. Renan, el escéptico, dice que los “milagros” y las “inspiraciones” (los dos fenómenos clave de la religión según él) “no existen”.

Dejemos de lado el sueño.advertencia (por la falta de datos). Para un internalista, el texto de Mateo es instructivo; al fin y al cabo, en él se indica brevemente la estructura pragmático-experimental de una experiencia sagrada ampliada. Se trata de “sabios” (“brujos”, los que “saben”) o, más exactamente, de “magos”, es decir, adivinos orientales (que llevaban como nombre el de una tribu de los medos, conocida por sus funciones sagradas) (*Jer 39: 13; Dan 2: 48; 4: 6; 5: 11*); en los días de Jesús los magos de las estrellas (*Is 47: 13*) y los “caldeos” (*Dan 2: 2*) eran considerados eruditos (aquí los “sabios” de Oriente. De estos se pueden distinguir los magos en sentido propio (Simón (Samaria: *Hechos 8:9, 11*) y Barjesus (*Chipre: Hechos 13:6,8*)).

Bueno, estos estudiosos de la astrología: (i) “ver” una estrella, que “aparece”; esta experiencia “eidética”, en la representación” (no en la imagen) va (ii) acompañada de una interpretación: esta estrella “es” la “señal” de que ha nacido un príncipe de los judíos y, además, una orden (de ir a verlo y adorarlo).

Aparentemente, la triple estructura del milagro está presente aquí: **a.** milagro, **b1** signo, **b2** poder. Aquí llama la atención algo paradójico: estos paganos estudiosos de la astrología saben antes que “Jerusalén” y su gobernante Herodes que ha ocurrido algo extraordinario.

A partir de esta experiencia presencial, emprenden el viaje: las confirmaciones no fallan.

a. Los escritos proféticos de los judíos confirman algo así como “el nacimiento de un príncipe sobre Israel” en Belén (cf. *2 Pe 1,16/21*, donde la transformación corresponde a la profecía);

b. la experiencia eidética se repite en el acto (*Mt 2, 9*) para su gran alegría;

c. El hallazgo de María con su hijo “confirma” el orden físico.

En otras palabras, la “primera vista” (visión sensorial ordinaria) confirma la “segunda vista” precedente (zweites Gesicht).

Conclusión: Los magos entraron libremente en el signo milagroso; su salida tiene, epistemológicamente hablando, el carácter de un experimento que se despliega:

(i) sobre la base de una observación inicial (con inducción), a saber, el “ver” la estrella, con la interpretación (abducción),

(ii) deciden (deductivamente) aventurarse en la tierra de los judíos;

(iii) Una vez realizadas, se encuentran con tres confirmaciones (segunda observación, es decir, la experimental, con su inducción o resultado).

Hay que tener en cuenta -lo que Chochod descuida- que la gente de Annam también razona de esta manera: intuye rápidamente si hay más señales en el lugar donde se erige el templo de la cabaña de paja. Por eso hablamos de una experiencia sagrada ampliada: muchos de los llamados “críticos” simplemente no se ocupan de las experiencias sagradas posteriores que siguen a la experiencia sagrada inicial (si los científicos profesionales sólo se ocuparan de la etapa de observación o percepción sin la etapa experimental, se aplicarían las mismas críticas).

Cabe señalar aquí la distinción entre un fenómeno puramente simbólico (a saber, la estrella como estrella del nacimiento de un príncipe) y un fenómeno verdaderamente sagrado (a saber, un poder milagroso o extra y/o sobrenatural, que tiene un valor de signo (es informativo)): Los laicistas simplemente confunden el “fenómeno sagrado” con la “fuerza milagrosa o sobrenatural” (es decir, una fuerza milagrosa o sobrenatural que posee un carácter de signo (es informativa)): la “imagen-signo” es la mera referencia en la mente (mentalidad) de los magos; la “fuerza” que es más que natural y tiene valor de signo” es una realidad extra-mental, comprobable en más de un plano (eidético, profético, físico). Los laicistas simplemente confunden estos dos tipos de realidad radicalmente diferentes. Para los internalistas, esta distinción es primordial.

Hay que tener en cuenta que los patrísticos interpretaron el texto de Mateo más o menos en este espíritu: “(Aparece una estrella insólita; así) el que dio la señal también dio la visión”; “y, lo que hizo ver, también lo buscó, y, una vez buscado, también se dejó encontrar”. (Papa León Magno (*Sermo 1 de Epiphania*)).

A continuación, consideraremos brevemente la estructura normativa (modelo) de estos dos modelos aplicativos, principalmente a través de un muestreo bibliográfico (por falta de tiempo).

-- *MM. Moncrief, The Clairvoyant Theory of Perception*, Londres, 1951:

a/ La interpretación tradicional, entendida, secular de la percepción.

Se basa en la experiencia sensorial ordinaria:

1. Un proceso físico-fisiológico condiciona la aparición;
2. de ese proceso surge, en todo caso, una representación de lo percibido en nosotros;
3. Una vez allí, el observador toma conciencia de ello;

Tres dificultades principales:

- (i) El paso del orden puramente físico-fisiológico al orden propuesto y consciente;

(ii) El carácter pictórico o la relación de sentido entre la cosa y/o el proceso fuera de nosotros (extramental) y la representación consciente dentro de nosotros (intramental).

(iii)a. El carácter directo o, como lo llamó la escuela austriaca (Brentano, Meinong, - Husserl), el carácter “intencional” o de encuentro de la percepción (“te veo venir” es una experiencia directa, aunque sea divisible y analizable en aspectos y fases);

(iii)b. lo oculto o, en un sentido más suave, lo paranormal (por ejemplo, la clarividencia es un hecho probado, negado sólo por ideólogos y prejuicios).

Estas tres-cuatro dificultades siguen siendo, en la interpretación tradicional, un “Fremdkörper”, es decir, hay que ir más allá para poder “integrarlas”, lo que significa que los axiomas de la explicación clásica son necesarios pero no suficientes; hasta ahí la explicación psicofisiológica se considera inadecuada, junto con sus extensiones;

b/ el punto de vista “claro”, “de visión clara”.

Parte de una estructura tanto inmediata (intencional, fenomenológica) como paranormal para “explicar” tanto la percepción ordinaria, no paranormal, como la paranormal (es decir, para plantear como axiomas las condiciones necesarias y suficientes por separado).

Los predecesores de Moncrieff son

(i) HH. Price, el líder de la obra;

(ii) H. Bergson (que rompió con la mera teoría de las imágenes);

(iii) Hans Driesch, *Alltagsrätsel der Seele* (1938) (“El yo, según su capacidad, es y sigue siendo fundamentalmente clarividente de forma universal; su “ver” clarividente real, sin embargo, ha sido restringido y ligado a estados de esa parte de su cuerpo llamada “cerebro”, porque de otro modo el yo no podría vivir debido a la sobreabundancia de “caras”).

De vez en cuando, por supuesto, en lo paranormal, irrumpe la forma universal original de captar al otro”. (o.c., 38).

Para Moncrieff, el grado claro (paranormal) de la percepción es la forma primera y siempre presente de la percepción: es inmediata (encuentro, estar directamente con las cosas y los procesos, “compresión”) y no es causada por el proceso físico-fisiológico; este proceso es selectivamente limitante, - especialmente sintonizado con las necesidades biológicas de cada día.

No hace falta decir que Moncrieff arroja aquí una antigua visión que es evidente para toda experiencia religiosa y mágica en una forma moderna.

-- J.P. Vernant et al., *Divination et rationalité*, París, 1974: la adivinación está lejos de ser antipositiva; es la primera forma de pensamiento científico (que se aclara con datos de las culturas china, mesopotámica antigua, griega, romana y africana, y lleva la tesis de Moncrieff hasta el nivel epistemológico.

En cuanto a la paranormología actual:

-- H. Driesch, *Parapsychologie (Die Wissenschaft von den 'okkulten' Erscheinungen (Methodik und Theorie))*, Zürich, 1952-2: En el prefacio de JB. Rhine, un estudio de H. Bender (paranormología de 1930 a 1950), - luego *Methodik* (reconocimiento del engaño y del error; reconocimiento de los fenómenos irreductibles) y *Theory* (papel y estructura de una "teoría" necesaria y suficiente; estudio y crítica de las teorías existentes).

-- B. Visser, *Parapsicología (Hechos e Hipótesis)*, Maaseik,: dos capítulos: **a.** los fenómenos paragnósticos (paragnosia = conocimiento paranormal); **b.** los fenómenos parérgicos (parergia = evento paranormal).

-- G. Murphy, *Parapsicología, Utr/ Antw.*, 1963 (casos espontáneos y experimentales; clarividencia; precognición; psicoquinesis (= parergia, evento físico observable paranormal; supervivencia post-mortem; interpretación).

-- J. Feldmann, *Cultic phenomena*, Bruselas, 1938 (sigue siendo una obra sólida, que distingue entre fenómenos psíquicos y físicos, - discute las teorías generales (hipótesis bedrog); hipótesis animista (= psicofísica y puramente psíquica); hipótesis espiritista; explicación demoníaca); estudio extenso, también cultural-histórico de

1. la telepatía y la clarividencia (los dos procesos cognitivos) y
2. apariciones fantasmales y embrujos (dos procesos parérgicos).

-- Y. Castellan, *La met apsyhique*, París, 1955 (reseña histórica:

a. los precursores (Mesmer, Reichenbach);

b1 la escuela anglosajona (Crookes, Gurney, Myers, con las dos sociedades: Sociedad para la Investigación Psíquica (Eng.) y Sociedad Americana para la Investigación Psíquica, y la primera experimentación cuantitativa);

b2. la escuela clásica europea (Flammarion, Maxwell, A. de Rochas, Boirac, Dr. Geley, Dr. Osty, Richet).

b3. Dr. Grasset (metapsíquica (= paranormología) y epistemología general).

b4. la (entonces) metafísica (Rhine, Carington; polozoísmo y polipsiquismo; "cuarta" dimensión; hipótesis fisiológicas sobre la telepatía; CG. Jung).

-- J. Björkhem, *Die verborgene Kraft (Probleme der Parapsychologie)*, Olten/ Freib. i.Br., 1954 (parapsicología epistemológica; telepatía y clarividencia; psicometría (indicar algo con clarividencia cuando se toca); curación espiritual y curación milagrosa; hipnosis y crimen; espiritismo inglés; escritura y lenguaje "automático" (transportado); telequinesis y materialización (la materialización es el desvanecimiento repentino y la presencia física repentina de objetos); explicaciones; la segunda parte contiene experimentos y documentos).

-- R. Ashby, *The Guidebook for the Study of Psychological Research*, Londres, 1972 (pequeña y sólida enciclopedia, con prólogo de Renée Haynes);

-- S. Smith, *ESP (Extrasensory Perception)*, La Haya, 1974 (ESP = Extra. Percepción Sensorial; el folleto trata de la paragnosia como algo distinto de la PK (Psico-Kinesis)).

-- A. von Schrenck-Notzing, *Grundfragen der Parapsychologie*, Stuttgart, 1962 (reimpresión de G. Walther: **a.** fenómenos psíquicos, **b.** mediumnismo físico (fenómenos de materialización, etc.), **c.** fenómenos de fantasmas, **d.** necrológicos (Liégeois, A. von Keller, G. Geley, K. Gruber);-aún fascinante).

-- Lyall Watson, *Natural or Supernatural (A new, original approach to strange phenomena and their place in nature)*, Baarn, 1974 (**a.** the cosmos, **b.** matter, **c.** mind, **d.** time, indicating a new view, compared to the usual parapsychological books).

-- Con respecto a la Unión Soviética (y los países del Bloque del Este): Sh. Ostrander/Lynn Schroeder, *Parapsychological discoveries behind the Iron Curtain*, Haarlem, 1972 (Rusia, Bulgaria y Checoslovaquia realizaron trabajos pioneros en el campo paranormológico, aunque desde una hipótesis marxista-materialista).

-- H. Gris/W. Dick *Les nouveaux sorciers du Kremlin (Deux enquêteurs américains font le point sur la parapsychologie en URSS)*, París, 1979 (completa la obra anterior).

-- Además del Bloque del Este, Brasil también produjo trabajos pioneros: G. Playfair, *Le pouvoir de l'invisible*, París, 1976 (sobre todo en el ámbito medial (= médium, mediúmnico), bajo la influencia del espiritismo kardecista (*Allan Kardec, Le livre des esprits*, 1857, es el inspirador de un espiritismo muy social (clínicas, orfanatos, residencias de ancianos, centros de formación profesional, escuelas, atención a los pobres)); En 1939 se fundó la Federación Espiritista del Estado de Sao Paulo, que con su gigantesco centro espiritista en Río de Janeiro (Tupyara), impresiona como logro médico);

-- Finalmente una muestra de la reciente dirección experimental:

-- J. et Chr. Dierkens, *Manuel expérimental de parapsychologie*, Tournay, 1978 (el libro va en paralelo con el Movimiento por el Potencial Humano y sus ramificaciones; es enciclopédico).

-- *Parapsicología: apariencia y realidad*, Dossier, en *Kultuurleven* 45 (1978): 10 (dic), pp. 866/920 (conjunto dispar de artículos, el más interesante de los cuales es J. Walgrave, *Modelos explicativos de los fenómenos parapsicológicos* (a.c., 901/911)).

Nota (i) Cabe señalar que, en el siglo XIX^{de} y principios del XX^{ste}, tuvo lugar una lucha encarnizada entre las explicaciones psicológicas profundas (y fisiológicas-psicológicas) (llamadas “animismo” por Aksakof), que situaban la raíz de los fenómenos paranormales en el individuo o (como Jung) en lo “cósmico” (también: Por un lado, los espiritistas (Du Prel, von Aksakof), que los atribuían a las almas de los difuntos.

(ii) Se distinguen bien los siguientes temas de carácter epistemológico:

a/ De la psicología de la conciencia a la psicología del inconsciente (otros distinguen también un superconsciente) hay un paso; el psicólogo profundo parte de fenómenos conscientes -por ejemplo, el lapsus linguae, síntomas neuróticos como un miedo vago, etc.- para, a partir de ahí, concluir (deductivamente) a “factores” (variables) inconscientes o superconscientes sin verlos él mismo, sentirlos, oírlos, etc. - El psicólogo de la profundidad parte de los fenómenos conscientes -por ejemplo, el deslizamiento, los síntomas neuróticos como un miedo vago, etc.- para concluir (deductivamente) a los “factores” (variables) inconscientes o supraconscientes, sin ver, sentir, oír, etc., él mismo.

b/ De la psicología profunda a la parapsicología hay de nuevo una brecha, epistemológicamente hablando: muchos psicólogos profundos no aceptan lo que aceptan los parapsicólogos, es decir, en la medida en que el parapsicólogo no parte de la psicología ordinaria y de la psicoterapia y la psiquiatría, sino del ocultismo, tal como se vive desde tiempos inmemoriales (pero sobre todo desde el Renacimiento, en Europa occidental).

El parapsicólogo quiere aislar, del ocultismo (interpretado metódicamente como no científico), aquellos fenómenos (y su explicación) que van de la mano de un método estricto natural-científico (preferentemente experimental) o humano-científico.

El resto -la parte de los fenómenos ocultos que es científicamente inaccesible (incluida la parte no pública) e inexplicable- se destierra como insignificante; -pero aquí también de forma deductiva, es decir, a partir de fenómenos observables y/o experimentables, públicos (accesibles a todo el mundo), se concluye a “factores” ya no dados fenoménicamente (cambiables).

Si, accidentalmente para él, el propio parapsicólogo viera, oyera, tocara, etc., sus colegas científicos lo tacharían de no ser “científico”; razón o causa: la ciencia como público es secular, terrenal, “diesseitig”.

Conclusión: La religión y la magia (y el ocultismo) son un hecho cognitivo-práctico demasiado directo para ser público-científico; sólo el método externalista indirecto es “científicamente” sostenible. La psicología profunda y la parapsicología escapan a este “pecado”, pero, por ello, se condenan al método indirecto, es decir, al externalismo.

(iii) Se debe hacer referencia al *Dr. Phil. Encausse, Sciences occultes et déséquilibre mental*, París, 1958 (los métodos de transporte, tal y como los practican a menudo los espiritistas, la magia, como es de hecho a menudo, conducen a dolencias mentales y/o físicas. El uso meliorativo de la religión, la magia, etc. no debe hacer olvidar que a menudo existe un uso peyorativo. Esto implica que la religión y la magia en sentido sagrado no están exentas de peligro; ésta es una de las razones de la secularización.

¡Sin el marco del Reino de Dios no siempre es posible, y entonces un grado completo del Reino de Dios! Es decir, uno destierra de este Reino de Dios todos los elementos que no pertenecen a él.

En este contexto peyorativo, hay que señalar dos sistecias: ‘ana.normal/ kata. normal, y ‘trans.a.scendent/ trans.de.scendent’. Si “normal” corresponde a lo que corresponde a la orientación-meta, entonces “ab.normal” es lo que se desvía de esa orientación-meta y “para.normal” es lo que se desvía pero más alto que lo normal” (ana.normal) o más bajo que lo normal” (kata. normal), lo que se dice en latín, “trans.a.scendent” (ana) o “trans.de.scendent” (kata).

Si uno se detiene a considerar las causas de los procesos catanormales ocultos o religiosos, se encuentra con la “captura de almas” (“prendre au piège les âmes” dice *la Biblia de Jerusalén*), como se describe con tanta precisión en *Ezek 13: 17/23*.

La “captura del alma” significa que, conscientemente o, más a menudo, inconscientemente el “alma”, es decir, en este caso la “dunamis” (Lucas), la fuerza vital (el magnetismo), se agota o incluso se drena (“drenar” significa vaciar hasta el fondo, de modo que se puede hablar, como les gusta decir a los historiadores de la religión, de un “alma perdida” o “pérdida del alma” (o. *Ivar Paulson, Seelenvorstellungen und Totenglaube bei nordeurasischen Völkern, Ethnos* 1960, H. 1/2, S. 84/118)).

Este “examen de conciencia” (término egipcio) es el trabajo típico de:

(i) Magia negra, es decir, magia abusada,

(ii) que a su vez se inspira sobre todo en satanás (o “demonia” en sentido peyorativo). Si se observa este proceso de forma puramente externalista, se ven ritos de sangría de magia negra (“magia roja”) o ritos sexuales de magia igualmente negra (“magia sexual”). La razón es que el alma parcial (magnetismo privado) que está en el sistema circulatorio o en el sistema erótico-sexual (las partes oral, anal y sobre todo genital del cuerpo forman las tres zonas principales del mismo) es la más poderosa que “funciona”, es decir, es eficiente, “eficaz”. Pero sobre eso más adelante.

Si se vuelve a mirar el asunto de otra manera, esta vez psicológicamente (de nuevo externamente), entonces surge lo que se llama “apoderamiento” o “posesión” (Ergriffenheit, Besessenheit), es decir, cierto grado de des-yo, “Selbst.ent.fremdung”, “alien ation”.

Incluso prácticas de apariencia tan inocente como la (auto)hipnosis, por el mero hecho de que la persona en cuestión domina o es controlada hasta el punto de que la persona controlada “ya no es ella misma” (el típico fenómeno de des-auto-imagen), son radicalmente satánicas y/o de magia negra.

Lo mismo ocurre con las religiones “mediales” (mediúmnicas) en, por ejemplo, los medios negro-africanos o afroamericanos: los médiums son “montados” (chevauché(e)s) por “espíritus”, “deidades” que chupan, para luego soltar lo que “quieren” (autoritariamente) comunicar en términos de curación, consejo, clarividencia.

Consecuencia: primero hacen que sus “medios” (mediadores) sean “maníacos” (agitados) y luego los dejan exhaustos y, por tanto, “deprimidos”.

Esto también se aplica al espiritismo, en la medida en que se sirve de personas dotadas de talento médico a las que hay que “montar” (como dicen los flamencos de la “yegua” o pesadilla).

Igualmente peyorativas son las psicoterapias que dan rienda suelta a la famosa “agresión” (“thanatos”) o al no menos famoso “eros”: allí, la convulsión maniaco-depresiva (posesión) procede a expensas de la tranquila auto-posesión, supuestamente porque, en la descorporización y el anti-La cultura (*Das Unbehagen in der Kultur*), a través de la cual el principio de la lujuria escapa al principio de la realidad, aparentemente más “propia” que “bajo la presión de la civilización”, la “verdad” oculta, inconsciente o superconsciente sobre el verdadero “ser” (el “yo” o como se llame) sale a la superficie.

Ciertamente, cuando se “utiliza” el “eros” no en el sentido freudiano-psíquico, sino en el sentido reichiano-energético, se cae en todas las leyes del demonismo medial. Volveremos sobre este punto más adelante.

Conclusión epistemológica:

Todas estas “técnicas” (“métodos”):

(i) Revelar, “desvelar” (apocalupsis) efectivamente y verdades sobre el yo implicado en él y verdades “para los demás” o “para la situación” en la que ese yo se encuentra;

(ii) esconderse, como la sibila transportada (en Delfoi y en otros lugares de los oráculos investigados por Herodotos (que son dieciséis)) para engañar, al menos en parte y no liberar el “agarre” de ese mismo yo.

Kostas Axelos, Le Logos fondateur de la dialectique, escribió acertadamente en *A. Marc et al, Aspects de la dialectique*, París, 1956, pp. 125ss. (*Le lumineux et ten ébreux devenir*): “Héraclite d’Ephèse -creador del término filosofos (fr. 35)- es el primer gran héroe de la tragedia filosófica. Et il écrit: La “Sibylle qui, par sa bouche délirante (por medio de su boca demente), prononce des choses graves (de palabras graves), sans parure et sans fard (sin adornos y sin ennegrecimiento), traverse (...) des milliers d’années (a través de miles de años), animée par la Divinité (animada por la Divinidad) (...). Le Maître, dont l’oracle est à Delphes, na parle pas (oute legei), ne dissimule pas (oute kruptei): il signifie (sèmainei)”. (D. 92, 93). Las últimas palabras llevan: “El Señor (Apolón), cuyo oráculo (discurso divino) está en Delfoi, no oculta sin más, ni revela sin más: da ‘señal’”.

Se conocen las críticas mordaces de lógicos como Bochenski a la dialéctica (de Hegel y Marx) por ser una forma de lenguaje completamente inválida desde el punto de vista lógico.

Pues bien, la misma (no otra) crítica se aplica también a los mencionados “métodos” de aproximación a los fenómenos “ocultos” (inconscientes, supraconscientes) y/o sagrados: quien va por ahí, va por el interminable e inacabable camino de la dialéctica en marcha en técnicas como la (1auto)hipnosis, 2. el “mediumismo”, 3 . las terapias libres - asociativas y al mismo tiempo anticulturales.

Nota: Semasiológico: a menudo se dice “parapsicología”; mucho mejor sería “paranormología”, ya que los fenómenos paranormales son parafísicos, paracoquímicos, parabiológicos, parasociológicos, etc. El término “metapsicología” no debe confundirse con la “metapsicología” freudiana (que trata de casos como el “Ueber-Ich”, etc.); especialmente en los círculos anglosajones se suele hablar de “psíquico”, “psi”, para indicar “paranormal, “fuerza(s) paranormal(es)”.

El ámbito específicamente hierofánico.

Todas esas cosas paranormales se discuten aquí por su significado religioso: una experiencia sagrada es siempre paranormal si es suficientemente “clara”, es decir, si es más que meramente secular como percepción y experimento.

Bibl. Muestra:

(i) Culturalmente histórico, una obra entre muchas otras: *C. van Os, Maa-Maa, Het moderne denken en de primitieve wijsheid*, Amsterdam, s.d. (+1951) (Este profesor de matemáticas sólo ve la salvación en una especie de retorno al hombre preternatural. Deberíamos volver a patentar lo que se ha hecho latente en nosotros en términos de “arcaico” sin dejar de lado lo moderno-racional-científico.

Razón: los comportamientos racionales modernos y los arcaicos, llamados “irracionales”, van juntos de forma complementaria; el proponente no es, por tanto, un “irracionalista” como, por ejemplo, Klages o Dacqué);

(ii) Filosóficamente también una obra: *P. Boutang, Ontologie du secret*, París, 1973 (extravagante y difícil de leer, que en pocas páginas, toca nuestros problemas).

(iii) Religión y paranormología: *R. Haynes, The Hidden Springs (An Inquiry into Extra-Sensory Perception)*, Londres, 1961 (muy bueno; especialmente importante: pp. 198 y ss., donde este experto católico inglés habla de las ideas de Prosper Lambertini, el posterior Papa Benedicto XIV, que estudió a fondo la relación entre “religión y parapsicología”).

-- *Canon J. Pearce-Higgins/Rev. G. Stanley Whitby. Ed., Life, Death and Psychological Research (Studies on behalf of The Churches' Fellowship for Psychological and Spiritual Studies)* Londres, 1973. Estos maravillosos estudios anglicanos-no anglicanos tratan de:

a. la naturaleza y la finalidad de los fenómenos paranormales (telepatía, fenómenos físicos, psicoquinesis, mediumnidad de transporte, experiencias extracorporales y supervivencia después de la muerte, curación paranormal)

b. **La Biblia** y los fenómenos paranormales (los llamados tabúes bíblicos sobre la investigación paranormológica (un análisis de lo que dice la Biblia en realidad)) los milagros bíblicos, los fenómenos de fantasmas, la posesión);

c. inferencias (filosofía y paranormología, la naturaleza de la vida después de la muerte, teología y paranormología, la cercanía de Dios).

-- Más sencillo: *Van Willigen Van der Veen, Parapsicología y su significado para la fe cristiana*, Leiden, 1947 (enlaces a la Jornada del Teólogo, celebrada en Amsterdam en enero de 1946, organizada por la Asociación de Estudios para la Investigación Psíquica).

(iv) Epistemología, sí culturología y paranormología:

-- S. Kicken, *Alternatieve wetenschap (op het spoor van nieuwe paradigma's)*, Antw./Amsterd., 1975 (las ciencias naturales, la (para-) psicología, la sociología, la medicina, la técnica están “en cambio” hacia nuevos paradigmas, es decir, completamente diferentes).

-- L. Pauwels/J. bergier, *Le matin des magiciens (Introduction au réalisme fantastique)*, París, 1960 (libro que, con *Planète* y otros, creó un gran revuelo, porque apelaba a una “necesidad” existente, que aplastó a sus autores; no en vano *Le Dossier de la Quinzaine*, a través de G. Baguet, planteó la pregunta: “*Planète: Phen omen e religieux?*”).

-- L. Wijnsberg/P. Warnaar, *La experiencia religiosa en el espejo de la conciencia*, Apeldoorn, 1974 (decenas de entrevistas con protestantes, católicos romanos, no religiosos; interpretación de un médico-psicólogo sobre los indicadores de la conciencia).

-- Stuart Holroyd, *PSI and the explosion of consciousness*, Baarn, 1977 (situando el lado paranormal).

-- R. Ruyer, *La gnose de Princeton (Des savants à la recherche d' une religion)*, París, 1974. A un nivel científico profesional muy elevado, científicos de fama mundial han superado tranquilamente el materialismo plano y sofisticado para defender una especie de “gnosis”, un renacimiento de la gnosis antigua, pero apoyada en la ciencia profesional moderna, como solución a nivel epistemológico.

Conclusión: La “fe” -no interpretada ahora secularmente como opuesta a la “religión”, sino sagradamente, como se entiende, por ejemplo, en toda la Biblia- es la irrupción de la primera cara, en una segunda cara “dada” por la gracia de Dios (o, al menos, que la comparte): “Lo que (...) ha sido visible (conspicuo) para nuestro Salvador (Jesús) (es decir, durante su acción terrenal), ha pasado a los “misterios” (sacramenta)”. (*León Magno, Sermo 2 de ascensión Dni.*)

En otras palabras, en los sacramentos de la Iglesia está Jesús:

(i) Primero visible” (en la pompa o la sencillez de las liturgias de todo el mundo),

(ii) Sin embargo, Él sólo se hace “visible” (en segundo grado, es decir) en (la “segunda cara” de) la fe.

Toda la teología tradicional-sagrada de la fe se sostiene o cae con esta doble forma de “ver” ya expresada por Moisés. Cf. arriba p. 51 (la estructura de “entendimiento” dada por la gracia de Dios): “Vosotros mismos habéis “visto” (a primera vista) todo lo que Yahvé ha hecho ante vuestros ojos en Egipto (...): las grandes calamidades, las señales y los poderosos prodigios, que habéis visto con vuestros propios ojos.

Pero Yahvé no te ha dado un corazón para entender (segunda vista)”. Lo mismo ocurre con Jesús y lo que es (primero) “visible” en él.

IIA2. *Lo sagrado.*

Muestra bibl.:

-- R. Otto, *Het heilige (Tratado sobre lo irracional en la idea de lo divino y su relación con lo racional)*, Hilversum, 1963 (La traducción holandesa del famoso libro protestante alemán, publicado en 1917. El subtítulo es significativo: en la página 12 Otto llega a afirmar que lo “sagrado” (lo numinoso) es “un arrèton, un ineffabile (algo indecible), en la medida en que es completamente inaccesible al entendimiento abstracto”. Esta afirmación depende de un concepto particular de “concepto abstracto” que, por razones puramente lógico-epistemológicas, no aceptamos).

-- M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano, (Un estudio de la esencia religiosa)*, Hilversum, 1962. Contenidos: **a. el** espacio consagrado y la sacralización del mundo; **b. el** tiempo sagrado y los mitos; **c. la** santidad natural y la religión cósmica; **d. la** existencia humana y la santificación de la vida. “Para el hombre religioso, el espacio no es homogéneo: tiene grietas y fracturas; hay partes del espacio que son cualitativamente diferentes de las demás: “No te acerques”, dijo el Señor a Moisés, “quítate los zapatos, porque el lugar donde estás es tierra santa” (*Ex 3,5*) (o.c., 9).

Al igual que el espacio, el tiempo no es homogéneo y estable para el hombre religioso: por un lado, están los intervalos del tiempo sagrado (en gran medida, las celebraciones periódicas) y, por otro lado, está el tiempo profano, la duración ordinaria del tiempo, en el que se producen acontecimientos sin significado religioso”. (o.c., 36).

“Para el hombre religioso la naturaleza nunca es exclusivamente natural”: siempre está llena de sentido religioso” (o.c., 63). “Conocidas (...) por el folclore de los pueblos europeos, muchas “situaciones religiosas” arcaicas pueden reconocerse todavía en sus creencias y modales, en sus actitudes ante la vida y la muerte” (o.c., 89). Estas son las cuatro citas de las cuatro dimensiones de lo sagrado, tal y como las esbozó M. Eliade, uno de los mayores jerólogos del mundo.

-- R. Caillois, *L' homme et le sacré*, París, 1950 (obra sociológica).

Determinación de la esencia.

El sociólogo Caillois introduce su trabajo sobre *Lo Sagrado* con desesperación: “Básicamente, dice, (...) lo único que se puede decir con validez sobre lo ‘sagrado’ en general, está contenido en la propia definición del término: a saber, que se opone a lo profano”. (o.c., 11).

-- N. Söderblom, *Das werden des Gottesglaubens (Untersuchungen über die Anfänge der Religion)*, Leipzig, 1926- 2, S. 179, dice: “(Según eso) la mejor definición de la religión personal será: El que tiene algo sagrado es piadoso”, y la característica principal de la religión institucional es la distinción entre lo sagrado y lo profano. Ninguna palabra lingüística es, para la religión, tan característica como ‘tabú’ (santo)”.

(1) En la piedad piadosa, la “santidad” es el atributo divino antes de todos los demás. Santo” y “divino” (o “temeroso de Dios”) se convierten en conceptos sinónimos. Santo” era, en su origen, un concepto religioso, no moral. (...). Incluso hoy en día no se puede separar el significado religioso de “santo”. Sagrado” significa “sobrenatural” y, puesto que en las religiones de la revelación lo sobrenatural se reconoce como una deidad personal, “divinidad”.

(2) “Santo” descansa, además, en aquello en lo que se busca lo sobrenatural, lo divino.

(i) Eso puede ser un milagro (entonces la comisión canónica pregunta por los signos y los prodigios (...)).

(ii) O puede residir en el heroísmo moral (en cuyo caso el recuerdo de los santos-con-poder está ligado a su amor al hombre y a su lucha por la pureza). En la misma medida en que la religión y la creencia en Dios se desarrollaron en la moral, la palabra “santo” se llenó de valor moral-ideal, pero nunca se convirtió en un término moral desnudo (...). A pesar de toda la moralización protestante, la palabra “santo” conserva, incluso con Kant y todavía en el uso actual del lenguaje, un significado sobrenatural y cargado de misticismo. (.....)” (o.c., 179/180).

El gran jerarca continúa: “Simplemente ‘bueno’, ‘moral’, la palabra ‘santo’ no puede significar. Al fin y al cabo, contiene una relación con la religión” (o.c., 181). Con esto, la semiología de lo “santo” ha comenzado. Pero ahora debería abordarse a fondo.

La determinación típicamente sagrada del ser.

A. Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments*, Tübingen, 1932, s. 7, nota d, escribe: “La santidad significa ‘poder aumentado’”. Esta genial nota a pie de página nos servirá de guía fenomenológica. Sí decimos “fenomenológico”, pero en dos partes; a saber, según lo indicado anteriormente (p. 51, 100) la base de toda fenomenología sagrada, que revela lo que es posible contactar en el “ver” (la visión eidética, dice Husserl), es decir, lo que se muestra en el encuentro directo con algo sagrado, estructuralmente (a través de muchos cambios) revelar es su tarea.

(A) *El contenido del sagrado*

En la muestra bibliográfica anterior, M. Eliade en particular nos ha explicado la “extensión”, (extensio decían los escolásticos; denotación decían los lógicos entre otros) de la idea “sagrada” (espacio y tiempo; naturaleza y existencia).

Esto sigue perteneciendo al primer “ver” de la fenomenología; lo que acaba de decir N. Söderblom lo lleva un paso más allá. El “contenido” (comprehensio, connotatio) de la idea “sagrada” se dio de forma breve pero puntual:

- i. se distingue de lo profano,
- ii. sobrenatural (divino), en el sentido teísta (teológico)
- iii a. Milagroso (milagro, signo, señal de poder);
- iii b. moral).

He aquí un comentario sobre el símbolo religioso que, por así decirlo, da acceso a lo sagrado. *Th. Munson, Religious Consciousness and Experience*, La Haya, 1975, señala que a medida que aumenta la demanda de claridad lógica y precisión empírica entre los teólogos, el simbolismo religioso disminuye.

Nos gustaría refrendar esto: un símbolo es aquello que remite a otra cosa; una realidad sagrada no remite (salvo en segunda instancia): “es” lo sagrado -presente, pero definido (en el tiempo y el espacio); sólo este carácter definido puede interpretarse como símbolo.

Un ejemplo: por referencia a Jueces 4: 4/5, donde se dice que Débora, profetisa, esposa de Lapidot, ejerció el cargo de juez sobre Israel y, al hacerlo, se sentó bajo la palmera de Débora, entre Ramá y Betel, en las montañas de Efraín, A. Bertholet, o.c., 30, que “prevalece la creencia original (es decir, arcaica), de que del árbol(espíritu) brota la inspiración (inspiración) sobre el que está al alcance de ese árbol”.

Se refiere a *1 Sam 22:6*; *Gen 12:6* (la encina prescriptiva); *Ley 9:37* (la encina de los adivinos). Aparentemente esa palmera es un árbol we. o árbol “sagrado”.

Hierólogos como *M. Meslin, Pour une science des religions*, París, 1973, pp. 197/222 (Le symbolisme religieux) llamarán a ese árbol símbolo o signo (religioso). Pero escuchen la definición de Meslin: “Todo símbolo es **a/** un signo visible y activo, **b/** que resulta ser portador de fuerzas psicológicas y sociales”. (o.c., 197). La pregunta es: ¿dónde está lo típicamente religioso?

Gente como *Durand, L'imagination symbolique*, París, 1964, distinguido:

a/ puntos de vista reduccionistas (Freud, Dumézil, Lévi-Strauss),

b/ puntos de vista instaurativos (E. Cassirer, CG. Jung, G. Bachelard) y

c/ sintético (P. Ricoeur, que introduce una vertiente reductora y otra instaurativa en su planteamiento).

Lo que falta en todos estos puntos de vista científicos humanos y básicamente todavía muy externalistas es la experiencia sagrada de la segunda vista.

Lo mismo, mutatis mutandis, se aplica al mito y al rito, que, muy a menudo, se tratan en el contexto del símbolo. Meslin, o.c., 222/251 (*Des mythes*), dice: “El análisis del significante evoca el del mito en la medida en que el mito es una exploración significativa de las relaciones del hombre con los seres como con lo divino”. (o.c., 222). Y añade: el mito es una especie de “lenguaje”, no el producto de la pura imaginación (como pensaba el árido racionalismo), sino la expresión de una realidad percibida intuitivamente por el hombre.

También lo es el símbolo sagrado: en ese símbolo, la persona religiosa percibe “algo” “intuitivamente”. Desgraciadamente, siempre queda el problema de cómo especificar qué es lo correcto y qué tipo de percepción es la correcta.

Como para el símbolo (véase Durand), también para el mito: *F. Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (1856), señala tres actitudes:

a/ negativo (cf. reduccionista), que descarta el mito como una historia sin verdad (Fontenelle, Lessing, Herder, Heine, Humboldt, Hume, Comte);

b/ más positiva (cf. entre la interpretación reduccionista y la instaurativa), que conciben el mito como una decoración puramente pictórica de una verdad críptica (oculta) de naturaleza no mítica (descubrible a través de la hermenéutica alegórica) (esta opinión ya estaba en marcha en la antigüedad tardía);

c/ positivo, que ve en el mito una verdad captada por intuición inmediata (cf. el punto de vista instaurativo; el del propio Schelling); véase también *M. Eliade, De myth van de eeuwige terugkeer (Los arquetipos y su repetición)*, Hilversum, 1964; *Dan Sperber, Le structuralisme en antropologie*, en *Qu' est-ce que le structuralisme?* París, 1968, pp. 192/208, divide el análisis de los mitos en dos tipos: **a/** la explicación simbólica de la Escuela Alemana (P. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, Leipzig, 1810/1812, etc.); **b.** la explicación funcionalista (*H. Malinowski, Argonauts of the Western Pacific*, Londres, 1922; *Radcliffe Brown, Structure and Function in Primitive Society*, Londres, 1963, etc.). La crítica estructuralista de esto:

a. el etnocentrismo de ambas escuelas (que no ven la difusión planetaria y la similitud mutua de los mitos);

b. al igual que el simbolista, el estructuralista busca el sentido del mito no fuera (funcional) sino dentro de su texto (textuología), viendo en él un sistema de “mitos” (= elementos del mito), construidos según reglas lingüístico-logísticas).

Se ve: ¡otra vez la discordia! Cfr. también *H. Diephuis, Mythology of the Greeks*, Den Haag/Antw., s.d., p. 529/547 (*Ser y origen de la mitología: se distinguen tres interpretaciones: a.* verdad cero (el mito sólo contiene imaginación), **b.** verdad indirecta (el mito es una ocultación de una verdad; alegoría), **c.** verdad directa (el mito expresa una verdad que sólo puede ser expresada míticamente),-- se reconoce la triplicidad de Schellings.

Son notables, desde el punto de vista sagrado, las opiniones de K. TH. Preuss (opv. mágica), *A. Jensen, Mythos und Kult bei den Naturvölkern* (1951) (la opv. misteriosa-religiosa) y de *Raff. Pettazzoni, Die Wahrheit des Mythos*, en *Paideuma*, 4 (1950) (el opv. iniciático-mágico).

Es un hecho que, entre los pueblos que todavía piensan de forma mítica, los propios mitos son ambiguos: hay mitos puramente lúdicos (por el placer de contar y escuchar: los mitos contienen elementos de fábulas, sagas y cuentos de hadas, que también tienen un efecto lúdico); hay mitos aitológicos (= explicativos) (para explicar algo en forma de relato; hay mitos rituales (para dar expresión a un rito).

Hay mitos fluidicos (puramente mágicos) (en los que se procesa el “poder”).

-- J. Cazeneuve, *Sociologie du rite*, París, 1971, lleva el subtítulo “*Tabou, magie, sacré*”, que indica que hay algo sagrado en el rito. Su definición es la siguiente: el rito es un acto, individual o colectivo, que, a través de todo tipo de cambios, se mantiene fiel a ciertas reglas que, precisamente, constituyen el ritual dentro de él (o.c., 12).

Así pues, lo característico es la inmutabilidad y la repetición de los precedentes: un gesto, una palabra, que no repita algo, dice, podría ser un acto mágico o religioso, pero no un rito. Esta es la visión reduccionista. Lo encontramos entre los etólogos (el comportamiento de apareamiento de las aves, por ejemplo, lo llaman “rito”), entre los psiquiatras (el comportamiento obsesivo de los neuróticos lo llaman “rito”). Los etnólogos trasladan este magro significado a las formas de comportamiento mágico y religioso (por ejemplo, las liturgias consisten en ritos).

-- F. Buytendijk, *Zur Phänomenologie der Begegnung*, en *Eranos-Jahrbuch* (1950), Bd XIX (*Mensch und Ritus*), Zürich, 1951, S. 431/486, sitúa el rito en el marco del “encuentro”, pero parte de una posición mucho más instauradora: “En el rito de los actos mágicos y religiosos, el hombre busca y encuentra el encuentro y la comunión con una realidad que, en los fenómenos, se sospecha con temor o reverencia. En la esfera para nosotros opaca de lo primitivo y en el clima iluminado de la vida espiritual diferenciada, el rito y el ceremonial son las condiciones necesarias para la presentación de una realidad que habla al hombre de manera decisiva (...).

Sólo las acciones y palabras rituales, las formas estilizadas y los gestos formados en la tradición de la comunidad tienen el poder de hacer visible lo oculto y de transformar los encuentros con las personas, los objetos de la naturaleza y la cultura en encuentros reales”. (a.c., 431).

Es evidente que aquí se consigue una visión más realista del rito (más instaurado), pero no se limita el encuentro con lo sagrado a esto: lo sagrado también se encuentra en nuevos gestos, palabras, etc. (actos simbólicos). ¡(actos simbólicos) uno se encuentra con lo sagrado! La estilización (repetición inmutable) es un aspecto no esencial del rito: un acto simbólico ya es, estereotipadamente o no, un rito.

Mystical Rites and Rituals, Londres, 1975, llamaría a estos actos simbólicos actos “ceremoniales” (o.c., 17), mientras que los actos “ceremoniales” son aquellos en los que las personas que actúan “no tienen ningún concepto de los poderes ocultos implícitos en ellos” (ibíd.); el libro distingue **a.** ritos de paso, **b.** ritos de vida (por ejemplo ritos de fertilidad); **c.** ritos religiosos; **d.** ritos lúdicos (danza, teatro, máscaras, juegos); **e.** ritos mágicos (grimorios (manuales de magia), conjuros, juramentos, gestos, masonería), resumiendo el alcance más que el contenido del rito.

Conclusión conjunta: El símbolo, el mito y el rito son ambiguos (profano, sagrado; reductor, instaurador), están relacionados con lo sagrado, pero no lo son necesariamente; lo sagrado se muestra en ellos, si es necesario, en el uso mágico-religioso de los símbolos, mitos y ritos, es decir, se representa en ellos, se expresa, si es necesario; nada más. Por ello, no se entiende la gran importancia que muchos jeroglíficos le otorgan. No tienen una segunda visión sobre estas tres realidades e, inmediatamente, sobre lo sagrado mismo.

(B) La segunda vista de lo sagrado.

Nos remitimos a A. Bertholet, *Die Rel. d. Alt. Test*, S.45/46, on. En primer lugar, cita *Isa* (= *Is*) 63:7/11 (una parte del salmo): Se alaba a Yahvé por su intervención directa (63:9); “pero (los israelitas) se rebelaron; contristaron a su espíritu santo; entonces se convirtió en su enemigo”. (...).

¿Dónde está el que puso su Espíritu Santo en él (Moisés, Israel), el que hizo actuar su brazo poderoso a la derecha de Moisés, el que hizo que las aguas se separaran ante sus pies? (...) El Espíritu de Yahvé los llevó a descansar”. En 63: 10 (apenaron a su espíritu santo) Bertholet señala que con la palabra “espíritu santo” se indica en cierto sentido el órgano de Dios encarnado en la dirección del pueblo de Israel.

A continuación, cita *el Salmo 51:12/13*: “Crea en mí un corazón puro, Dios, y dame de nuevo, en mi interior, un espíritu firme. No me rechaces ante tu rostro, y no me quites tu Espíritu Santo”.

Aquí Bertholet observa que “en tiempos más antiguos (arcaicos pues) el espíritu es más bien un agente físico, que eleva al hombre, en términos de fuerza, por encima de sí mismo (cf. *Ley 14:6*).

Conclusión: Ya sea en un grupo (Israel aquí) o en una sola persona (*Salmo 51*), el Espíritu Santo es una fuerza que los eleva por encima de sí mismos; esta fuerza es física (más bien) y se sitúa en la comunidad o en la persona; emana de Dios (su brazo poderoso).

En definitiva, esa fuerza que emana de Dios es a la vez trascendente e inmanente (por encima y al mismo tiempo en la comunidad o persona). Ahora bien, esta caracterización corresponde a lo que los “videntes” llaman materia fluida, enrarecida o fina, materia “sutil”. Esta materia sutil es omnipresente, pero no unívoca (un sentido) sino análoga:

a. Teológicamente, es santo en el sentido de “divino” (como señala Söderblom);

b. Desde el punto de vista creativo, es milagroso (Söderblom) o desde el punto de vista ético (producción de virtudes heroicas) (Söderblom; - véase la página 102).

Diseño texturizado en tejido sutil.

Es insuficiente ver que “sagrado” es coextensivo (igualmente abarcativo) con “sutil”. Para que sea cognitiva y experimentalmente operativo, es necesario diseñar un modelo. Estas son las principales características, que se aclararán más adelante.

J. Prieur, L' aura et le corps immortel, París, 1979, p. 247, dice: “Tanto el atomismo como la monadología aceptan “entidades” únicas (el ser), partículas constituidas por materia indivisible, elemento final de todo lo que existe”. En lugar de atribuir la monadología a Leibniz en primer lugar, sería mejor atribuirla a Pitágoras de Samos (-540/-497): el “número” (mejor “estructura numérica” (arithmos) que constituye la esencia del universo consiste en un número de puntos concretos y extendidos, según Pitágoras. “El Uno es la Mónada (monas), que constituye el número perfecto y original, como la unidad aritmética es el “principio” de todos los números”. (*I. Gobry, Pythagore ou la naissance de la philosophie*, París, 1973, pp. 44/45).

En otras palabras: la deidad es la Mónada (letra mayúscula), fuente de todo lo demás; las mónadas (letra minúscula) o unidades componen los números a partir del dos.

Frans Mercurius van Helmont (1614/1699),

Hijo de Joh. Bapt. van Helmont (1577/1644) creó una monadología: cada criatura se compone de mónadas, que son guiadas por la mónada central, y tiene como meta vital el logro de la perfección mediante la “fusión en la mónada de Dios”. Leibniz tenía una opinión favorable de su doctrina. (*Winkler Prince Enc.*, 1951, 10, p. 528).

G.W. Leibniz (1646/1716)

Afirma que todos los cuerpos son una fuerza, en su esencia más profunda (dinamismo),

- fuerza, que es material en sus efectos, pero inmaterial en su esencia;
- Que en cada cuerpo hay un haz de fuerzas “primitivas” llamadas mónadas, que, como puntos matemáticos, no tienen extensión y, como puntos físicos, tienen realidad objetiva;
- Que la planta, el animal y el hombre son un conjunto de mónadas de manera que una mónada controla a la otra (el alma(mónada));
- Que cada mónada, aunque separada, es sin embargo un microcosmos, una imagen del universo.

Se sabe que Leukippos de Mileto (V-ésimo e.) tuvo como alumno a Demokritos de Abdeira (-460/-370); su enseñanza se reduce a esto:

a. la realidad consiste en “atoma” (unidades indivisibles), que se mueven de forma puramente mecánica;

b. la realidad consta de más de un tipo de atoma: el mal de ojo, los daimones benignos o malignos, - las imágenes oníricas y telepáticas son de naturaleza diferente a las materiales gruesas (doctrina eidola), lo que nos permite “verlas” (aparentemente con la segunda vista).

Con esta tesis, la atomística no pertenece al materialismo grueso, como piensan los inexactos, sino al materialismo pluralista, que supone más de un tipo de materia (la gruesa y la sutil o fina).

La adopción de un plural de materias se denomina pluralismo “hílico” (= material, relativo a la sustancia). Cfr. *J. Poortman, Ochêma (Historia y sentido del pluralismo hílico)*, Assen, 1954.

Una concepción matizada de un modelo de la sustancia sutil opta eclécticamente y desde las monadologías (desde Puthagoras a Leibniz) y desde la atomística (desde Leukippos).

Los ve teocéntricamente (como Pitágoras, Leibniz, etc.), evita el atomismo unilateral (que no acepta ningún Ser Supremo, sino dioses, excepto en la Estoa (al menos algunos estoicos)). Una teoría de la analogía es la clave. La realidad creada se compone de mónadas (atoma), que combinan (“numéricamente” dirían los pitagóricos, es decir, estructuralmente) la totalidad de la realidad. Esta es la idea básica que guiará el resto del curso como hipótesis de trabajo.

Modelo aplicativo: - *A. Bertholet, Die Rel. d. A.T., S. 7*, cita *Ezequiel 44:19*, (23): “Si (los sacerdotes) van al atrio exterior, al pueblo, deben quitarse sus ropas de servicio y ponerse otras; si no, santifican al pueblo con sus ropas. (...) (deben enseñar a mi pueblo a distinguir entre ‘santo’ y ‘profano’ y entre ‘limpio’ e ‘impuro’)”.

Bertholet se refiere a *Lev 16:23v. (Aarón), Deut 21:13* (prisioneros de guerra/mujeres).-- El axioma de este texto es que hay una especie de ‘contaminación’, mejor: transitividad’ (transitivo) entre las ropas de servicio y las ropas y personas o cosas no santas; como dice Bertholet con razón, ‘santo’ aquí está ‘particularmente cargado de poder’.

Los videntes “ven” esto como una corriente de “partículas” (mónadas), que fluyen hacia realidades menos cargadas y las penetran. Ese proceso se llama “santificación” de las realidades profanas. Esto demuestra que los arcaicos “veían” (o al menos “sentían”) esta (i) fuerza (ii) transitiva, como una especie de sustancia fluida que fluye a través de las realidades materiales groseras.

Modelo aplicativo: *Luk 8: 43/48* da un ejemplo del Nuevo Testamento: “Había una mujer que sufría de hemorragias desde hacía doce años y había gastado toda su fortuna en médicos, pero nadie podía curarla. Se acercó por detrás (de Jesús) y tocó el borde de su manto: inmediatamente se detuvo la hemorragia. Jesús dijo: “¿Quién me ha tocado?” Todos lo negaron y Pedro dijo: “¡Maestro, la multitud te rodea y te apremia! Pero Jesús dijo: “¡Alguien me ha tocado, porque he conocido un poder (egnon) que sale de mí!”

Cuando la mujer vio que había sido descubierta, se adelantó, temblando, y se postró a sus pies, contando a todo el pueblo por qué le había tocado y cómo había quedado inmediatamente curada. Pero Él dijo: “Hija, tu fe te ha salvado.

(i) Jesús mismo (*Luk 4:18/19*) había señalado que tenía ‘el Espíritu del Señor’ sobre él para proclamar la curación de los ciegos entre otras cosas (para quitar la miseria a los ojos de Dios); pues bien, el dunamis (poder, virtud) estaba dirigido a las curaciones (*Luk 5:17*), que estaban en poder de Jesús.

(ii) La gente comprendió esta situación: “Había también un gran grupo de sus discípulos y una gran multitud (...) que había venido

(i) para escucharlo y

(ii) para ser curados de sus aflicciones. Todos los que estaban afligidos por espíritus inmundos fueron curados (de esto se deduce que ‘curado’ es amplio según su carácter). Y todo el pueblo procuraba tocarlo, porque salía de él una fuerza que sanaba a todos”.

La transitividad de esa fuerza

Al parecer, era conocido en esta cultura arcaica: su carácter contactual (también se dice “contagioso”) es evidente por los hechos. Estos axiomas están a favor de la mujer de la hemorragia: el dunamis no sólo es transmisible; también es dirigible, controlable (cibernético): tanto de Jesús (cuya lucha contra la miseria iba de la mano del Reino de Dios y dirigía su dunamis) como de esta mujer, por ejemplo, que quería curarse mediante este poder, que viene de él y es dirigible.

Ella parte (abducción) de esa hipótesis; deduce que sólo tiene que tocarlo (no sólo su cuerpo, que es la fuente física de esa fuerza, sino que, al tocarlo (muy íntimamente), sus ropas están “cargadas de fuerza”) (deducción) para arriesgar el efecto (experimento) que resulta (inducción) en su curación instantánea.

(iii) Jesús ‘egnon’ (sabía), ‘sentía’, que el poder estaba pasando: esto muestra que Jesús era sensible. Véase la *página 67 y siguientes*. Sus palabras, que contienen “tocar” y “poder salir”, no mienten. Incluso sabía que alguien había tocado el dobladillo de su túnica. La propia mujer experimentó el hecho físico, secular.

(iv) Que este poder puede ser dirigido se demuestra por el hecho de que Jesús dice: “Tu fe te ha salvado”. Sin fe, por supuesto, también hay poder (lo vimos en *Ezek 19*, donde las ropas de servicio automáticamente, automáticamente “santifican”).

Pero el poder de Jesús no es tan sencillo: pasa sin ser abordado, pero también presupone la fe en su misión y poder, etc. La cooperación activa del paciente es incluso, según él, decisiva. La fluidez está, en efecto, sujeta a las ideas y elecciones de los hombres (aunque esto no sea del todo así).

Nota: Que las ideas y la voluntad juegan un papel posiblemente decisivo en los procesos de santificación se muestra en *Mc 6,5*: “(Jesús) no pudo hacer un milagro (‘dunamis’) allí (es decir, en su ciudad paterna, entre sus parientes y en su familia), salvo curar a algunos enfermos imponiéndoles las manos. Y se maravilló de su incredulidad (apistia)”.

Por cierto, Marcos, reflejando la enseñanza de Pedro, subraya con fuerza el aspecto del contacto de la santificación: “Dondequiera que [Jesús] llegaba -en aldeas, pueblos o aldeas-, se acostaba a los enfermos en las plazas y se les rogaba que le tocaran sólo en el borde de su manto. Y todos los que lo tocaban quedaban curados. (*Mc 6,56*).

El proceso de santificación transitivo-contacto se hace aún más claro cuando se examinan ciertos cambios:

(i) *Mc 7,31/37*: (en la región de Dekapolis) “Entonces uno trajo a un sordomudo (...) y le rogó (a Jesús) que le impusiera las manos (imponer las manos es tocar). Lo llevó a un lado -fuera del círculo de la multitud-, le metió los dedos en las orejas, escupió y le tocó la lengua con ella. Miró al cielo y le dijo: “Effeta” (es decir, “abre”). Y al instante se le abrieron los oídos y se le aflojó la venda de la lengua y habló bien”.

Fíjate en que hay toques “secos” (los dedos en los oídos) y “húmedos” (la saliva de Jesús en la lengua): todos los magnetizadores, sanadores, etc. saben que las partes del cuerpo son diferentes y tienen “dunamis”, pneuma (espíritu), “santificación” específicos.

A. Bertholet, *Die Rel. d. A.T.*, S. 1/ 9, cita textos bíblicos, que muestran cómo el hombre arcaico conocía el grado especial de fuerza (capacidad de santificación): pelo, ojo, mano,- sangre, saliva,- aliento (soplar),- palabra (bendecir y maldecir),- nombre (función, ser),- ropa, adorno, bastón, utensilios, armas,- d.i. el hombre, su cuerpo y lo que entra en contacto con él, son “besonders krafhaltig” (Bertholet), “santos”, pero también el agua, el fuego, los minerales, las plantas, - los objetos, - la escritura, etc. aparecen en los textos bíblicos como sutilmente cargados, portadores de poder. Véase también *Hechos 19: 11/12* (las manos, pero también los paños y fajas de Pablo).

(ii) *Mc. 8: 22/25*: (en Betsaida) “Allí le trajeron [a Jesús] un ciego y le pidieron que lo tocara. Cogió al ciego de la mano y lo sacó del pueblo:

(a) Le puso saliva en los ojos, le puso las manos encima y le preguntó: “¿Ves algo? El ciego se puso a mirar y dijo: “Veo a las personas como si fueran árboles.

(b) Entonces volvió a ponerle las manos en los ojos: ahora veía más claramente. Quedó curado, de modo que vio todo con claridad”. - Aquí se demuestra maravillosamente el carácter de proceso, la fasología (sucesión de fases) en la santificación transitiva.

Cf. *Jn 9,6* (Jesús escupe en el suelo y hace barro para curar).

(iii) *Mc 10,13/16* (Jesús está en Galilea) “Le traían niños para que los tocara. -- pero los discípulos los rechazaron. Al ver esto, Jesús se turbó (èganaktèsen, indigne tulit) y les dijo: “Dejad que los niños se acerquen a mí y no se lo impidáis, porque el reino de Dios es para los que son como ellos. En verdad os digo que el que no reciba el Reino como un niño no entrará en él”. Y los abrazó, les impuso las manos y los bendijo”.

Los que todavía son un poco “humanos” entienden este texto inmediatamente, sin comentarios. Sin embargo, hay que tener en cuenta que (i) el abrazo, (ii) la imposición de manos, (iii) la bendición (la palabra de Jesús es poder) son tres formas del mismo toque.

Los Jezushandeligen ‘a través de la pura palabra’ tientan **a/ a** los inmaterialistas y **b/ a** los puritanos a confundir esto con el trabajo puramente ‘espiritual’ (inmaterial): olvidan que la palabra (de bendición o de maldición) es una forma de radiación, de santificación, tan transitiva-contacto como el resto, pero, para los que sólo ‘ven’ secularmente (y no tienen corazón para ‘ver’ lo que trabaja detrás, en la superficie visible y tangible), sí parece ‘espiritual’. Sólo un hieroanálisis profundo rompe esa apariencia, esa visión engañosa.

Una observación más, un argumento de autoridad: *La Bible de Jérusalem*, París, 1956, p. 1336, n.a., dice, con referencia a *Mc 5,30* (la mujer que derrama sangre, de la que Jesús “sabe” que ha tocado su espíritu, su poder, su santidad, ha tocado a. Este poder se entiende como una salida física que obra las curaciones, cf. *Lc 6,19* - por el tacto - cf. *Mc 1,41; 3,10; 6,56; 8,22*). De esta nota se desprende que la exégesis honesta ve claramente lo mismo. A lo que se llega es a que una serie de personas piensan inconscientemente de forma inmaterialista y/o puritana y, partiendo de estos axiomas inmaterialistas-puritanos, “hineininterpretieren” (como dicen los alemanes).

Modelo estructural céntrico del tejido sutil.

Centrado” es lo que está relacionado o es similar a un punto central (por ejemplo, ex y concéntrico). Lo “céntrico” está en un sistema (par de opuestos) con lo “periférico”.

Hasta ahora, se ha discutido:

(i) la estructura granular (unitaria) (monádica, “atómica”) y

(ii) la estructura transitiva, resp. fluida (como una corriente de mónadas, la sutileza fluye a través de la burda realidad material, tanto que da la impresión de ser puramente “inmaterial”, “espiritual”). Ambos aspectos estructurales delatan, tras el hieroanálisis, una

(iii) la estructura del tercer aspecto, es decir, que están sujetos a las ideas (contenidos del conocimiento y del pensamiento), vinculadas o no a las voluntades y a las mentes (por ejemplo, creencia/descreimiento).

(vi) Ahora llegamos a un cuarto aspecto estructural, el céntrico-periférico.

Esto nos lleva a una dimensión totalmente nueva y diferente de lo “sagrado”. P. Heiler, *Das Gebet (Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung)*, Munich, 1921, 8. 109/131, habla de “*die im Gebet angerufenen höheren Wesen*”, los seres “superiores” invocados en la oración.

Analizamos brevemente este capítulo sumamente fascinante y bien documentado de este excelente jerarca que es Heiler:

a.1. *Los espíritus de la naturaleza y los dioses de la naturaleza* (S. 109/116);

Entre ellos se encuentran los fetiches (S.111), es decir, al menos dos “santidades” (de dos “centros”), encapsuladas en una envoltura física (por ejemplo, un paquete de hierbas), provistas ipso facto de un espíritu de la naturaleza como mediador entre los dos “centros”, es decir, por ejemplo Dos personas, el curador y el paciente, sustancias anímicas (S. 111), es decir, la imagen - radiación de un alma (vegetal, animal, humana, etc.), se convierten en un nuevo “centro” y son vistos como un “ser en movimiento” por los “videntes” (el llamado “alma radiada”, pero entonces con un significado diferente). El alma irradiaba pero entonces con un cordón umbilical conectado con su primer “centro”), dioses del trabajo y de la protección (S. 111/113), es decir centros” de “santidad” (materia sutil, materia enrarecida), que han alcanzado un nivel de independencia superior al de las sustancias anímicas antes mencionadas (encapsuladas y, por tanto, fetichizadas, que poseen un carácter “antipático”, como dicen en Siberia) o libre (sustancia anímica ordinaria)), pero que no tienen un sentido humano del yo, sino una conciencia puramente orientada a objetivos”.

Al fin y al cabo, han sido “creados” por el propio Dios o por altos “arcángeles” temerosos de Dios, por seres humanos o por demonios satánicos, con una finalidad muy definida que, por así decirlo, encarnan. Se les llama “dioses” pero en un sentido muy impropio (lo que sí es cierto es que sobre todo los centros de santidad satánicos de ese nivel o nivel pueden darse una apariencia de deidad de carácter sutil para “impresionar” a los videntes).

Los “dioses” locales (theoi poli.ouchoi, theoi en.chorioi decían los antiguos griegos; S. 113), es decir, los espíritus trabajadores y protectores, que en lugar de poder moverse libremente, están atados a un lugar, sí, a la tierra, y, desde su lugar, “irradian” (actividad transitiva-fluídica) lo que su “creador” (Dios, arcángel, hombre, hombre, Espíritu Santo) ha hecho. libres de moverse, están atados a un lugar, de hecho a la tierra, y, desde su lugar, “emanan” (actividad transitiva-fluídica) lo que su “creador” (Dios, arcángel, hombre, demonio) les impuso, “dioses” (mejor: espíritus) tribales, de pueblo, de nación, de familia, individuales (S. 113 /116), es decir, centros de poder no locales pero ligados a los humanos (“espíritus”, “genios” (masculinos), “iunones” (femeninos)), proporcionados por sus creadores para la protección (ciega) y el daño (protección: sus protegidos; daño: los enemigos de sus protegidos);

a.2. *Las almas o espíritus ancestrales (o incluso dioses)* (S. 116/118),
es decir, las almas, los centros de poder, que sobreviven a la muerte;

b.1 Deidades altas y trascendentes (A. Lang);

Nos referimos aquí, por ejemplo, a *AE. Jensen, Hochgott und Dema-Gottheit*, de su *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1960-2 (impreso en *CA. Schmitz, Religionsethnologie*, Frankf.a.M., 1964, S. 85/118, en el que Jensen definió agudamente la distinción entre los dioses reales del politeísmo (politeísmo, que suele ser indistinguible del polidemonismo) y el Ser Supremo, como A. Lang y sobre todo W. Schmidt, SVD, con su “Ur.mono.theismus” (monoteísmo primordial), sobre una base puramente etnológica, no bíblica -- esta distinción fundamental aparentemente Heiler, en 1921, no la hizo todavía tan agudamente como es posible después de Jensen, por ejemplo.

b.2 El ser supremo, “Dios”, “Yahvé”, tal y como lo conocemos los católicos por nuestra educación, en realidad estrictamente bíblica (y post-bíblica, por ejemplo, islámica) (S. 118/126).

Para ello nos remitimos a dos textos bíblicos: *Dan 7:1/28* Daniel tiene un sueño con rostros:

a. Seres simbólicos, pero realmente céntricos, llamados “animales”, (bestias), que son dioses de función de los imperios (recordemos que Satanás, durante la tentación de Jesús, le ofrece todos los imperios de la tierra),

b. el “Alto Ángel”, es decir, el “ángel” sutil, es decir, la aparición de Dios, que, en sí mismo, es incorpóreo y, por tanto, invisible tanto para el ojo grueso (primera vista) como para el sutil (segunda vista), pero que, para comunicarse con los videntes, crea un nuevo “centro” que, por supuesto, se adapta a la mentalidad y a la situación del vidente, aquí el profeta-apocalíptico Daniel;

c. el Hijo del Hombre, es decir, ese “centro” de santidad sutil-física, que representa sutilmente al “hombre como tal” (y, en este sentido tan definido, es simbólico, lo que no quiere decir que no sea un “ser” sutil-físico (=centro). Se sabe que Jesús, junto con su antítesis, el Siervo del Señor sufriente (Jes = Is), “aplicó” esta figura centrada en lo sensual a sí mismo, es decir, se identificó con ella como su realización en la tierra en una existencia humana.

Cabe señalar, de paso, como leemos en Daniel, que la palabra “dios” en el sentido no estrictamente monoteísta es común en la Biblia; así, *Dan 5:10/16*, hablando de Daniel como un vidente-director altamente dotado, dice: “Hay un hombre en tu reino (es decir, Belsasar), que está lleno del espíritu de los dioses y en el que -en los días de tu padre- se encontraron la perspicacia, la sagacidad, la sabiduría casi divina.

El rey Nabukodonozor, tu padre, lo nombró jefe de videntes, adivinos, magos y astrólogos. Porque el rey, tu padre, había encontrado en Daniel (...) un espíritu extraordinario, con conocimientos y perspicacia para explicar los sueños, resolver los enigmas y desentrañar los nudos.

(...) Cuando Daniel fue llevado ante el príncipe, éste le dijo: ‘¿Así que tú eres Daniel (...)? He oído decir de ti que el espíritu de los dioses descansa sobre ti, y que la perspicacia, la sagacidad y la extraordinaria sabiduría se encuentran en ti’.

En resumen: un grado llamativo (mana, orenda, dema, etc. dirían las culturas que entienden esos términos) de inteligencia en el sentido práctico es la señal de que Daniel posee el “espíritu”, es decir, el fluido de los “dioses”, es decir, los seres superiores, los centros de poder. Véase más arriba, pero en un nivel monoteísta primario, p. 106 (el órgano de naturaleza sutil-transitiva de Dios en la dirección de Moisés y/o su pueblo).

Así, Daniel es una especie de extensión fluido-transitiva, el “médium” (pero en el sentido no transportado) de algún “dios”, al menos a los ojos de los visionarios no suficientemente perspicaces de los magos caldeos, etc., quienes, sin embargo, “ven” (“sienten” también, por supuesto) que Daniel posee un aura, un halo, que le hace parecer “casi divino”. No hay que pensar que todos esos textos deban ser “mitificados” como “fábula”, “fantasía”, “mito” (en el sentido secular) o similares; por el contrario, ya es hora de que la exégesis aprenda a interpretar internamente, es decir, dentro del sistema de los textos sagrados (es decir, que aprenda primero a “ver” con entendimiento).

El segundo texto que contrasta el Ser Supremo, de alguna manera, con el resto de lo sagrado es *Apocalipsis 1:1/18*: en él se distingue:

- a. El que es, el que era y el que ha de venir, el Todopoderoso (*Ap. 1:4,8*);
- b. Jesús, el Hijo del Hombre glorificado (*Apocalipsis 1:1,5* (el verdadero Testigo, el Primogénito de los muertos, el Jefe de todos los príncipes de la tierra, etc.), 6b/7 (ver: viene con las nubes));
- c. el “ángel” de Jesús, es decir, el resplandor de Jesús (su órgano), encargado de la tarea de escribir para Juan (*Op. 1:1*);
- d. los “siete” (es decir, la colección ideal) espíritus ante el trono de Dios (*Ap 1:4b*), que son los siete “órganos” de Dios, es decir, centros de función fluido-céntricos, encargados de la misión de las “siete” (es decir, la colección ideal) iglesias (centros locales del cristianismo).

Contempla en Dan y en Apocalipsis, dos “caras”, dos “apokalupseis”, “revelaciones”, que dan una idea del centro sin más de la santidad sin más. No hay que pensar que esto no lo sintieron, incluso lo “vieron”, los pueblos fuera de la Biblia, pero, como observan todos los etnólogos, el monoteísmo primitivo es un monoteísmo primitivo de un deus otiosus, un Dios paternal, que está “de vacaciones”, más ausente que presente, al menos fluidamente transitivo.

Hasta aquí el lado céntrico-periférico de la estructura de “lo” sagrado, que es impersonal-granular y personal; o, al menos, es céntrico, pues, por ejemplo, los espíritus de la naturaleza no son personas sino centros de funciones, que parecen “personas”.

Modelo de estructura ontológica de la sustancia sutil.

Santo” significa:

- a. monádico-atómico y al mismo tiempo céntrico,
- b. sujeta a la idea, a la mente y a la voluntad,
- c. estructurado ontológicamente-metafísicamente. A continuación lo explicaremos muy brevemente.

O. Willmann, *Abrisz der Philosophie (Phil. Propädeutik)*, Viena, 1959-5, 357, al tratar del onomastikon (lista de términos) de Aristóteles, dice que, para Aristóteles, ‘ousia’, essentia, esencia, puede tener semasiológicamente los siguientes significados:

a1 El “ser” de algo puede ser la tierra, el agua, el fuego, es decir, la sustancia (hulè, materia) de la que se compone algo (los primeros pensadores milesios miraban en esa dirección)

Aplicado a la idea de “sagrado” esto es cierto: algo que es “sagrado” es “material” pero no de la naturaleza de la tierra, el agua, el aire, el fuego, sino mucho más sutil, a saber, las mónadas, los átomos, del flujo transitivo-fluídico, brevemente esbozado más arriba (que se aclara con el tiempo);

a2. La “esencia” de algo puede ser **1.** la vida (en *De anima* Aristóteles dice que “cuando se trata de seres vivos (zoa), su “ser” (= esencia) es la vida”); pero **2.** la “esencia” de un cuerpo también puede ser “daimonion”, es decir, el hecho de que un cuerpo esté “animado” por un daimon, daimonion (diminutivo de daimon); entonces la esencia de ese cuerpo es su daimon, resp. En el lenguaje de Aristóteles ‘daimonios’ no significa diablo (sentido católico), sino algo divino que está en (entra en) algo no divino (por ejemplo, un alma humana o un cuerpo animal).

b1 El “ser” de algo puede, después de todo, ser también el principio inmanente de la existencia, la vida, etc., en algo -por ejemplo, el “alma” en un ser vivo, que, una vez desarrollado, está muerto; en este sentido coincide, en la materia, no en la palabra, con lo anterior (la **1** vida sólo es posible sobre la base del ser-alma); pero esto no es realmente el punto en cuestión aquí.

Aristóteles se refiere a lo que llama la palabra ‘ti y ‘, el ‘antecedente’ de algo; para él el antecedente de algo entra en juego en la definición de algo; la cláusula de esencia, después de todo, dice lo que algo es (el hombre es un ser vivo dotado de razón, por ejemplo), indicando, dentro del conjunto más amplio, un subconjunto (la diferencia de especie: (i) el conjunto universal es aquí ‘el ser vivo’; (ii) el subconjunto en virtud de la especie).por ejemplo), designando, dentro del conjunto más amplio, un subconjunto (la diferencia de especie: **(i)** el conjunto universal es aquí “ser vivo”; **(ii)** el subconjunto debido a la diferencia de especie es aquí “dotado de razón”).

Con Aristóteles, como con Platón y toda la tradición arcaica, lo que algo es, está siempre predeterminado, preexistente, en relación con lo que se es aquí y ahora, tomado concretamente. Esta mentalidad siempre se ha llamado, en la historia filosófica, “teoría de las ideas”. Pues bien, lo “sagrado” es siempre la idea, que precede a su materialización. Esto se irá aclarando con el tiempo.

O. Willmann, *Gesch. d. Id., I (Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus)*, Braunschweig, 1907-2 s.548, dice: “Lo que constituye las cosas informa a la mente que conoce (intelecto). El contenido mental (ideal) en los objetos constituye el objetivo en los pensamientos. Idéntico contenido:

- (i) da a las cosas su “ser”,
- (ii) da al pensamiento su verdad”.

Esto es lo más esencial para decir lo sagrado de las cosas:

- (i) lo “santo” da a las cosas “realidad” (“ser”)
- (ii) pero la sacralidad en las cosas es también su conocibilidad y concebibilidad (el hecho de que podamos conocerlas y ordenarlas con conocimiento en colecciones y sistemas (sistemas) sólo es posible porque esa “sacralidad” en las cosas es completamente idea, comprensible).

En otras palabras, lo sagrado está estructurado de principio a fin, es decir, la identidad en medio de la no identidad, la unidad en medio de la multiplicidad, el orden en medio del desorden. De hecho, en sí mismas las mónadas no tienen orden, son caóticas.

Pero no son así: su “ser” (su “estar”) es al mismo tiempo desorden potencial (pura movilidad, pura mutabilidad, - pura “materia” (decían los antiguos escolásticos)) y pura ordenación.

1. La ordenación, que2., de hecho, siempre recibe alguna forma de orden (ya sea (i) elemental (tierra, agua, aire, - fuego) o (ii) alma, (iii) centro de la sustancia sutil (es decir, “espíritu”, “demonio” en el sentido antiguo-meliorativo de Aristóteles (es decir, tres ejemplos de “ousia”, esencia, ser)).

De Strycker, Beknopte geschiedenis van de antieke filosofie, Amberes, 1967, p. 114, dice: “El punto de vista según el cual las ideas (habla de Platón) son los pensamientos de Dios, se remonta (...) no a Platón, sino sólo al llamado platonismo medio: lo encontramos elaborado por primera vez en Albinos”.

Pues bien, Albinos (-/ +150) se sitúa en el neoplatonismo. Este es, pues, el aspecto teológico de lo sagrado visto en su lado ideal. Esto no significa, sin embargo, que, como sostienen siempre los inmaterialistas y/o puritanos, lo sagrado en su sutileza (finura) no sea creado directamente a partir de Dios (Dios mismo es inmaterial, radicalmente inmaterial, pero fuente, --creadora--, de origen libre de la materia sutil con sus mónadas).

Los dos juntos -la materia sutil, que en principio es susceptible de orden(es), aunque en sí misma es puro desorden (el “caos primigenio” dice M. Eliade), y al mismo tiempo el orden, es decir, la estructura, es decir, el sistema de ideas, (no una idea en sí misma, sino todo el sistema de subideas, que, necesarias por separado, pero suficientes en conjunto, constituyen la idea de Dios de su presencia en la creación)- estos dos aspectos juntos son lo sagrado correctamente entendido. Este es el axioma del hieroanálisis.

b2. Así, la esencia de algo puede dividirse en al menos dos grandes categorías: como bien ha conservado Aristóteles en el uso de la palabra “ousia” (esencia), es:

(i) hylíc (= material) - tierra, agua, etc. y/o alma, daimon, daimonion, etc., - observando que alma y daimon(ion) son todavía realidades sutiles o enrarecidas o

(ii) ideal, conceptual, comprensible (“eidética”, como gustan decir los husserlianos), - que es siempre de carácter colector y, por tanto, resumidor (y, por tanto, inmaterial): la idea “caballo(heid)”, dice Platón, comprende todos los caballos, los actuales y los posibles, y es única (en una idea se resumen todos los caballos posibles, los ejemplares, los modelos aplicativos, en una visión supratemporal, que es al mismo tiempo supratemporal). Este lado inmaterial es el “antes”, el “antes” (ti y , decía Aristóteles, aunque ya no es platónico en el sentido pleno).

b3. Esta díada básica se manifiesta religiosamente en los dos grandes tipos de “centros” de sutileza. Para entenderlo, hay que partir de la cosmovisión del hombre sagrado-arcaico, susceptible de realidades sagradas (sutiles) como componentes sistémicos. “Los pigmeos creen que Dios ‘cierra el bosque’, es decir, no da más caza, si el pueblo se niega a ofrecer el sacrificio de las primicias. De alguna manera, el primitivo sigue viendo su sacrificio en conexión con todo el sistema mundial. El enano Semang está convencido de que una catástrofe se desataría sobre todos los pueblos si dejara de sacrificar en sus bosques”. (*P. Schebesta, Orígenes (...)*, p. 94).

Esta visión de conjunto cósmica es esencial si se quiere comprender el verdadero alcance de lo sagrado, no sólo idealmente inmaterial, sino también y sobre todo sutilmente inmaterial.

Vl. Soloviev, La justificación del bien, París, 1939, p. 206, añade otra dimensión, o más bien dos a la vez: hablando de persona y de comunidad, dice: “Quienes tuvieron la oportunidad de descender a los infiernos o de ascender al cielo, como Dante y Swedenborg, no (...) encontraron allí individuos aislados, sino sólo grupos y círculos sociales”.

Como *Ch.M. Des Granges, Les littératures étrangères*, París, 1946-2, pp. 11ss, dice, Dante y Swedenborg tuvieron predecesores, a saber, *Homero (Odusseia, 11 (nekuia = (sacrificio con vistas a) invocar a los muertos))* y Virgilio, así como los místicos de mediados de siglo; Des Granges olvida entonces *1 Sam 28:3/25* (el invocador en En-Dor, al que el rey Saúl consulta, “ve” un espíritu (el alma del profeta Samuel) que sube de la tierra), -al menos en lo que se refiere al “ir al infierno”.

Por supuesto, los externalistas seculares ‘sonríen’ con superioridad ante tales datos: sin embargo, se vuelve más serio cuando se sabe que nosotros, los católicos, en nuestro Credo, ‘atestiguamos’ y ‘proclamamos’ de Jesús que (i) pasó por un ‘viaje al infierno’ (‘que bajó al infierno’, es decir, al inframundo) y (ii) **tuvo** un viaje al cielo, a saber, como dos fases en sus pasos de resurrección.

M. Eliade, *Images et symboles*, París, 1952, p. 218, se pregunta: “¿Tenemos derecho a considerar a Orfeo como un chamán y a comparar el descenso a los infiernos de Cristo con los descensos similares de los chamanes en el rapto?”.

M. Choisy, *L'être et le silence*, Ginebra. 1964, pp. 276 (Le héros), 284/285 (*Le descente aux enfers; Heraklesmythe*), 314/317 (*Orfeusmythe*), también trata estos motivos. En efecto, también se consideraba a Orfeo como alguien que había pasado por un infierno (cf. *Virgilio, Geórgica*, in fine).

La verdadera explicación no es mítica (a no ser que se practique el mito de forma mágica), sino “céntrica”: además de los seres de función (centros de sutileza), de los que se habla en la página 112, como “seres” más o menos independientes (con una “personalidad” incipiente (= inicial), creados con vistas a una función (dioses de función, espíritus), en sí mismos, hay que añadir que estos seres de función o centros tienen también su propia esfera o región (aspecto de estructura regional).

Así, el inframundo es la esfera, el medio fluido e intercéntrico de los “espíritus” ligados a la tierra (centros de santidad); así, el “cielo” se distingue de manera clara y distinta de lo que se llamó en la p. 114 “*el centro-sin-más-de-santidad*”, es decir, la esfera del trono de Dios) la esfera o región de los centros de función sintonizados con el idealismo, generalmente (en el catolicismo) los “espíritus”. 114, es decir, el trono de Dios) la esfera o región de los centros de funciones en sintonía con el idealismo, habitualmente (en los círculos católicos) llamados “ángeles”, -¡que, hay que repetirlo explícitamente, son meramente “centros” y no seres plenamente humanos, es decir, plenamente “personales” (intelectualmente despiertos y plenamente responsables)! Por eso son tan unilaterales como los centros del inframundo, pero de una forma diferente, es decir, “celestial”, es decir, primitiva.

A. Lefèvre, *La religión*, París, 1921, pp. 145/168 (*Le culte de la gen ération*), define el “chthonismo” (también llamado religión de la tierra o religión telúrica) - chthon = tellus earth - como el culto a la tierra (con aspecto lunar (luna), así como un aspecto elemental (lo húmedo) y un aspecto genésico o engendrador (magia sexual, pero con dominante femenina-lesbiana: religión de la fertilidad en el mismo sentido)) y el “anismo primigenio” (ouranos = coelum = cielo) (también llamado religión celeste o solar) (con aspecto solar (sol), así como un aspecto elemental (el fuego) y un aspecto de génesis (magia sexual, pero con predominio masculino-homosexual; religión de la fertilidad en el mismo sentido).

A pesar de su total incompreensión -no es el único-, Lefèvre es lo suficientemente objetivo como para ver que no es tanto el género femenino o masculino como, tal y como lo expresa con gran precisión, el principio femenino o masculino (“principio”), así como la energía ídem, lo que es central en estas religiones “inferiores”.

En las religiones “inferiores” equilibradas, se llega a un culto complementario de los aspectos terrestres y celestes (región, centros de función, sutil o ideal).

Se piensa en la “fusión” de las religiones dionisiaca y apolínea en la Hélade; se piensa en las religiones de la pareja primigenia (= pro(to)gonista).

“El nombre de Iuno tiene probablemente la misma raíz que el de Júpiter. Dado que Júpiter es el rey de los cielos y de los “dioses” -aparentemente aquí los dioses “olímpicos”, a diferencia de los “dioses” ctónicos (centros)-, Iuno es adorada en Roma como la reina de los cielos y la esposa de Júpiter.

Como protectora de las mujeres, las acompaña a lo largo de su vida, desde el nacimiento hasta la muerte: cumple el papel de una especie de agente doble, ya que cada mujer tiene su Iuno, al igual que cada hombre tiene su genio. Para cada etapa decisiva de la vida de una mujer tiene un apodo: al casarse se le llama iugalis. Las mujeres que dan a luz recurren a su asistencia bajo el nombre de Iuno lucena. Los niños que nacen quedan bajo su protección. De hecho, más que la diosa de los esposos, es la señora suprema de las amas de casa, la Iuno matronalia. Tampoco hay que descuidar su papel político. (...).

La Iuno romana, menos importante pero más cercana a los mortales que la Hera griega, con la que se la identifica, atestigua sobre todo el poder fecundo de las mujeres”. (*J. Schmidt, Greek and Roman Mythology*, Helmond, 1968, p. 151).

El papel de Iúpiter, el dios de la función masculina, es correspondientemente similar, pero, en lugar de “engendrar” un Iuno, es decir, un centro de santidad estructurado femenino, en la concepción de una niña (¡por supuesto!), engendra (genera) un genio, un centro de santidad estructurado masculino, en la concepción de un niño. De esta rara y precisa descripción de un conocedor como Schmidt, se desprende todavía que los “dioses”, los “primeros pares de dioses”, - los “ángeles”, etc., no son seres plenamente personales, sino santidades de función, centros fluidos - con sus esferas de trabajo, - como Yahvé (*Is 63,7/11; Sal 51,12/13* (ver arriba p. 106) “derramó” su “espíritu santo” y en individuos y grupos.

Por eso no hablamos de “persona”, “personificación”, “hipóstasis”, como hacen tantos científicos religiosos con conceptos vagos, sino de centros (de función).

b4. La díada básica, de la que se habla aquí, se refleja también en la filosofía.

(i) K. Leese, *Recht und Grenze der natürlichen Religion*, Zúrich, 1954, distingue claramente dos definiciones de la palabra ‘fusus’ = natura = naturaleza: la primera llega desde la Estoa hasta la Ilustración (racionalista) y es ‘primordial-ideal’.

Es decir, la palabra “naturaleza” significa lo mismo que el ser en el sentido ideal, conceptual, comprensible (el ser del caballo es la naturaleza, la esencia) del caballo); el racionalismo antiguo-medieval y moderno-contemporáneo se sostiene o cae con eso; -- de la mano de eso, por supuesto, la religión “natural” (o.c., 15/41).

(ii) id., S. 41 y ss. discute el segundo concepto de “naturaleza”, introducido o, más bien, restaurado en un sentido vitalista-romántico por Herder (1771/1776: época de Herder en *Bückeburg*; cf. H. Stephan, *Herder in Bückeburg, Tübingen*, 1905) y por Schleiermacher (*Reden über die Religion*, 1799). No la idea pura y abstracta, no una religión “natural” (es decir: racional), sino una religión sensiblemente “vidente” es central. Esto va tomando forma, a través de los restos del sentimentalismo burgués, una desviación típicamente moderna de la sensibilidad: la materia, el cuerpo, la mujer, la sexualidad y el eros, -tan despreciados por las religiones “superiores”- recuperan su sentido “sagrado”, -al principio turbio, confundido con todo tipo de desviaciones o tergiversaciones histórico-culturales-, más tarde, en el revivido ocultismo de nuevo muy demonizado, pero más puramente “sagrado”.

“La experiencia de la naturaleza, además de ser realmente experiencia de la naturaleza, es también experiencia religiosa: (...) Lo divino se intuye a través de la vida de la naturaleza. (o.c., 195).

Por supuesto, el viejo debate entre la religión bíblica y la “natural” (es decir, la que honra a la naturaleza) resurge aquí con toda su vehemencia. K. Leese, o.c., S. 288/ 368 (*Naturfrömmigkeit und christliche Glaubenshaltung*), como teólogo, se explaya ampliamente y con detalle, bien documentado.

Cabe señalar que la religión bíblica primordial de Yahvé es en sí misma una posible forma de religión de la naturaleza. Al fin y al cabo, dos características delatan esa naturaleza.

a/ Por un lado, el Yahvé del Antiguo Testamento, al menos en sus estratos más antiguos, (e incluso en el judaísmo) es un dios del desierto caracterizado por un terrorífico determinismo de la naturaleza: es concretamente un dios volcán (deidad del fuego). Cfr. A. Bertholet, *Die Rel.d. A.T.*, S. 39ff. (*Ex 19: 16/19* (la revelación del Sinaí), *20:18*; *Deut 4:11*; *Mikea 1: ; Deut 32:22*; *Sal 104:32*).

b/ Por otra parte, el Yahvé de la religión israelita preprofética, por muy belicoso que sea (*Ex 15, 20/21*; *17, 14/16*; *1 Sam 4, 5/7*; *4, 19b/22*; *5, 2/7*; *Josué 6, 21, 24* (la maldición sobre Jericó); *Dt 13, 17* (maldición); *1 Sam 15, 18/22, 32/33* (id.)), es un dios de la piedad y de la altura moral (A. Bertholet, o.c., S. 56/59) y centro de culto (o.c., S. 60/68), en el que se eliminan estrictamente todas las idiosincrasias del culto “pagano”, ya que la población primitiva puede hacer frente a ellas. Por supuesto, con los profetas esto cambiará radicalmente.

b5. Resumido:

El “ser” de algo (su “naturaleza”) es siempre, como sabía Aristóteles, doble:

- a.** Material (fluídica para empezar, -que ya no conoce, al parecer, si no es puramente especulativa en la noción de protè hulè, materia prima, “primero, materia puramente ociosa”), luego psíquica (alma) y, finalmente, daimónica (be-espiritual, entusiasta);
- b.** Idealista (en la mentalidad de la filosofía socrática: comprensible-moralista).

Esos dos aspectos que pertenecen juntos constituyen la esencia, en el sentido integral, de algo. Los ocultistas, paranormólogos, -científicos religiosos, filósofos religiosos, teólogos, exégetas, que no tienen en cuenta esto, cometen un error de concepción de los datos “santos” o “sagrados”.

El personaje tabú.

Hasta ahora

- (i)** la estructura granular (puntual, monádica-atómica y transitiva-fluídica) de lo “sagrado”,
- (ii)** así como la estructura céntrica-personal (y al mismo tiempo periférica);
- (iii)** entonces la naturaleza o estructura de ser “ontológico-ideal” y al mismo tiempo “ontológico-material” (díadica), a la que se puede atribuir la subjetividad predeterminada de las ideas (en conjunción con la mente y la voluntad, - lo que se discute más adelante);
- (iv)** Ahora entra en juego el carácter “peligroso” (arriesgado) (carácter tabú).

H. Webster Le tabou (Etude sociologique), París 1952, es un estudio detallado: la naturaleza del tabú; sus aplicaciones a lo biológico (procreación), a lo sexológico (separación, relaciones que conciernen), a lo nekuológico (muerte, difuntos que conciernen), a lo étnico (especialmente. Extranjeros),-- a lo “extranjero” que concierne, a lo “sagrado” (personas consagradas que conciernen, así como asuntos ídem que conciernen), a lo ético (mancha de pecado que concierne), a lo económico y, finalmente, -- ¡para completarlo! - fenómenos sociales.

Cabe preguntarse si algo puede ser peligroso. Pero utilicemos el ámbito para comprobar el contenido del concepto.

El autor distingue tres tipos de prohibiciones:

- a.** puramente *sociales* (que no suponen un problema: también las conocemos, por ejemplo, conducir sin semáforos en rojo);
- b.** social adicional, que divide en dos:
 - b1.** “*Animista*”, es decir, prohibiciones relativas al juicio divino (llamado “animista” por los etnólogos, porque la palabra “animismo”, un término erróneo de tamaño considerable, designa todo lo que es “alma”, “espíritu”, “daimon”, etc., -por lo que se ha perdido totalmente la distinción radical entre un mero centro (ver arriba p. 112s.) y una verdadera “*persona*” (*personalidad*): *quien viola “animista” -a saber Aquel que viola las prohibiciones “animistas” - léase: divinas (ver arriba p. 44s.), enciende la ira de los seres extraterrestres y superterrestres (según el autor);*

b2. tabúes: también aquí funciona la estructura “causa/efecto”, como en su forma divina (quien viola una prohibición introducida por un centro o por una persona extraterrestre o sobrenatural, sufre, inmediatamente o al cabo de los siglos (véase la historiografía de Herodotos al respecto: al cabo de los siglos los descendientes siguen “pagando” por las transgresiones de sus primeros o de sus antepasados comunes (protogonístico: relativo a los primeros padres; progonístico: relativo a los antepasados comunes)).

Pero en la transgresión tabú y su sanción inmanente (es decir, su efecto inherente a su causa), no interviene ni un centro fluido (por ejemplo, un espíritu natural) ni una deidad de nivel personal: “las transgresiones provistas de una sanción global ‘impersonal’ (entiéndase esto en el sentido de Webster, por supuesto)” (o.c., 12) son transgresiones tabú.

“En última instancia, se trata de prohibiciones, que son tan ‘impersonales’ (mismo op.) como sus sanciones”.

(ibid.). **Consecuencia:** “de su violación resulta automáticamente, para el ‘culpable’, un estado extremadamente grave, pues se convierte en tabú (...); pues bien, este estado es simplemente una impotencia ritual, peligrosa para él mismo y a menudo para los demás”. (o.c., 12). Si no se exorciza, tarde o temprano, como en el juicio de Dios, una forma de miseria (enfermedad, muerte, en los peores casos) caerá sobre él (y, si es necesario, sobre los demás). (ibid.).

Nota Semasiológica: La palabra “tabú” tiene su origen en el capitán-explorador del siglo XVIII Cook, que la utiliza en su tercer y último relato de su viaje por el mundo, durante el cual visitó la zona de las islas Tonga en 1777.

Webster ve dos explicaciones de palabras:

(i) tabú se compone de dos partes: ta, marcar, ser marcado, y pu, muy (intenso), - así “fuertemente marcado”, “muy marcado”;

(ii) tabú viene de pu, trompeta chillona, y ta, golpear, batir, también: marcar, - así ‘marcar con la trompeta chillona’. (o.c., 13).

Capitán. J. King, sucesor de Cook en 1779, señala que los isleños de Sandwich utilizan la palabra “tabú” para muchas cosas y procesos: las cosas, las personas se califican con ella; también podría significar sagrado, excelente, apartado por una promesa, lo que demuestra que, en un examen más detallado, la base sagrada brilla incluso cuando los usuarios del lenguaje parecen haber olvidado su naturaleza arcaica original.

Tales extensiones de significado, basadas en la analogía proporcional (metafórica) o atributiva (metonimia), son, lingüísticamente, ultra frecuentes, a-fortiori en el caso de una estructura tan universalmente aplicable como la estructura tabú causal.

H. Dubois, S.J., La morale chez les malgaches, en *Settimana Intern. di Etn. Rel.*, París, 1926, similar a la obra de Webster, aunque de menor alcance, presenta una clasificación muy similar: los principios ético-políticos de los habitantes de Madagascar son, según él:

(i) **una** “sabiduría” práctica centrada en las necesidades del clan, - similar a las reglas puramente sociales de Webster;

(ii) **las** normas de comportamiento pro(to)gonístico vinculadas a la tradición, entrelazadas con las normas de comportamiento pneumatológico (‘pneuma’ = spiritus = centro de santidad) que dan lugar a “una actitud inequívoca de temor ante los posibles contactos con los habitantes del otro mundo: antepasados¹. (pro(to)gonismo), ‘2.espíritus’ (pneumatología) o Dios³.” (a.c., 183);

(iii) el sentido moral-soteriológico de una represalia “instintiva” o, según Dubois, que vivió en Tananarive durante más de veinte años como misionero católico con ojo de observador, el tabuismo: se incurre en la culpa, en la mancha, como resultado de la violación de los innumerables “fady”, es decir, tabúes.

“En los miles de modas (tabúes) - (...) - el nativo sólo ve el miedo a las consecuencias desafortunadas, miedo basado bien en la voluntad de los antepasados (tabuismo pro(to)gonístico) o en la ley del clan (tabuismo clausal) o en las prescripciones de los brujos (‘sorciers’, aparentemente en el sentido peyorativo de magos negros: tabú mágico) o sobre las “asociaciones infantiles” (tabú puramente asociativo, a menudo burlón infantil, de hecho a veces muy responsable, que Dubois no ve) (a.c., 182).

“En todo lo que concierne a los ritos de purificación (afana), al igual que en los asuntos de maldad (ota, tsiny), lo que el nativo pone en primer plano es el carácter “material” y automático y de la maldad y de su recuperación”. (ibid.).

Yendo un poco más allá, Dubois, rompiendo sus estrechos axiomas occidentales en su análisis, toca el núcleo del tabuismo: “El recurso siempre repetido a una ‘teoría’, que exonera al nativo de buscar otra sanción para el mal: la teoría de la justicia inmanente de las cosas, la teoría de los ‘weatherbots’ o del ‘choc en retour’ (expresión mágica francesa), tan claramente expresada en la máxima siempre repetida. “No se necesitan contramedidas: lo que uno ha hecho, vuelve al infractor”. (a.c., 183).

Conclusión: sin darse cuenta, Dubois formula la base mágica del tabú. Los errores se pueden cometer de forma consciente, pero aún más de forma subconsciente. Lo que demuestra -si es que todavía se necesita una prueba, después de todo lo que se ha dicho- que el tabú es sólo indirectamente un asunto moral-político: el tabú es ante todo un “asunto sagrado”, un asunto de fluidez y de las leyes de la materia fina-legalidades inherentes y de carácter energético e ideal-cibernético. Lo que nos lleva directamente al magismo dinamista (del que se hablará más adelante).

P. Ricoeur. Finitude et culpabilité (II, La symbolique du mal), París, 1960, pp. 9/ 150, trata de la tríada “mancha, pecado, culpa”: “Lávame de mi culpa y límpiame de mi pecado, porque tengo conciencia de un crimen y mi pecado está siempre ante mí”. (*Sal 51 (50): 4/5*).

Ricoeur, lamentablemente, considera esta tríada como diacrónica, - donde es sincrónica: el hombre arcaico:

(i) siente, sí “ve” (en sí mismo y/o en el otro) la mancha de una naturaleza sutil que se forma en cuanto piensa (y quiere empezar) con el mal que va a cometer; se trata, pues, de nuevo, no de una imagen sensorial, sino de una realidad material-ideal, (= fluida), una realidad de naturaleza “santa”;

(ii) siente, incluso “ve” (con su segunda vista), en sí mismo y en los demás, lo que Ricoeur llama la condición “ontológica” llamada “pecado”. Es decir, el delito cometido, por ejemplo, contamina, mancha, a fondo el “ser”, el “ser” mismo del ser humano en cuestión: es pecador (separado) en su “ser” más profundo (ontológico) y

(iii) sabe, es (él mismo) consciente, de que es, al menos en cierta medida, responsable, es decir, culpable.

Por lo tanto, ¡no es apropiado completar estos tres como una secuencia diacrónica! Así actúa el típico pensador moderno, que ya no “siente” y/o “ve” (con su segunda vista) lo que ocurre en el terreno “sagrado”. Rescata los “fenómenos” con una especie de idealismo simbólico: el esquema diacrónico viene de Vico en la interpretación de A. Comte (*loi des trois stades*).

Ezequiel 22:26 ofrece una interpretación yahvista del tabú, que brilla vacilantemente entre los “gentiles”, en la medida en que poseen el teísmo primigenio, pero que todavía llega demasiado poco: “Se me dijo la palabra de Yahvé: ‘Hijo de hombre, di a la (ciudad de sangre): ‘Tú eres una tierra...’. Sus gobernantes devoran a las personas vivas como un león rugiente y predador.

Lo que es bello y precioso, se lo llevan y aumenta el número de viudas. Sus sacerdotes violan mi ley y profanan lo que es sagrado para mí. Entre “santo” y “profano” no hacen ninguna distinción; entre “puro” e “impuro” no aprenden ninguna diferencia, y cierran los ojos a mis sábados.

Ezequiel 44: 15/27 lo aclara: “¡Los sacerdotes levitas deben enseñar a mi pueblo la distinción entre “santo” y “profano” y enseñarles la diferencia entre “limpio” e “impuro”! (...). No pueden acercarse al cadáver de un ser humano; si no, se profanan; sólo pueden profanar el cadáver de un padre o madre, hijo o hija, hermano o hermana soltera.

Si entonces (el sacerdote levita) se vuelve impuro, deberá dejar pasar siete días, y cuando vuelva a entrar en el santuario y en el atrio interior para servir en el santuario, deberá traer una ofrenda por el pecado. Habla Yahvé el Señor”.

Los pensadores “modernos”, por supuesto, fruncirán soberanamente el ceño ante estos tabúes, pero los “visionarios”, al menos los suficientemente yavistas, serán “prudentes”, es decir, conscientes de los tabúes, en su juicio: todavía, en pleno siglo XX, la “santidad” de un cadáver es muy negativa, peyorativa.

En resumen: quien no vive fluida y muy fuertemente, sí, estrechamente ligado al Ser Supremo, queda, por ejemplo, después de un entierro de al menos diez minutos (aquí también funciona la precisión matemática: sólo hay que comprobarlo experimentalmente), “drenado” (como dicen los sensitivos), es decir, perdió su “santidad” (dunamis (Lucas), fuerza vital) con ese cadáver y su antigua “alma” en el “otro mundo”.

Estas reflexiones pueden resultar desagradables, incluso baladísticas, pero son una verdad de la experiencia y de la experimentación, al menos para quienes no imponen sus propios axiomas idiosincrásicos a los fenómenos “sagrados”, como suele ocurrir. Así que no hay que burlarse demasiado de este texto de Ezequiel, que, en la historia del desarrollo de Israel, ya puede pasar por “avanzado”.

Basta con leer el título de, por ejemplo, un artículo elegido al azar: *M.D. Bromet, Het gevaar van het ‘supernatnatural’*, en *Bres-Planète 11* (marzo de 1968), p. 54/59 (nota: ‘sobrenatural’ debe entenderse aquí como paranormal, mejor: ‘santo’, porque las cosas paranormales son sólo el grado llamativo de la ‘santidad’; por eso son mucho más peligrosas que las no paranormales).

Cf. también *G. v. Rad, Theol. d. A.T., I, S. 271ss* (lepra, cadáver; sexo, sangre), *A. Bertholet, Die Rel. d. A.T., S. 7 (Uebertragbarkeit des Krafthaltigen: Lev 6: 20/21; 16: 20/22a; 14: 3b/7; Deut 21: 1/9a)*; *G. v.d. Leeuw, Phänomenologie der Rel., S. 27ss.*; *F. Nicolay, Hist. des croyances*, París, s.d., t. I, pp. 16 (*fetichismo*), 17 (*creencias manítoe*).

Simpatía y antipatía.

Semasiológicamente, estas palabras tienen un doble significado:

(i) la consagrada, “sagrada” o fluídica: la conjunción o ausencia de más de un “centro” irradiante (espíritu de función, persona fluídica plena);

(ii) la más reciente de carácter psicosocial: la inteligibilidad, o no, entre más de dos personas. Aquí, por supuesto, estamos tratando con el sentido arcaico-fluídico (que, de paso, estaba claramente en funcionamiento en la antigua stoa, entre otros): el *Dr. Seligmann, Die Zauberkraft des Auges und das Berufen*, Den Haag, s.d., (1921-1), S. 463, dice que Cornelius Agrippa von Nettesheim (XVII e.) observa que todos los seres (vivos) irradian una atmósfera y que ésta es mutua (lo que enfatiza fuertemente).

Esta reciprocidad (simetría) es el núcleo del fenómeno del tabú: cuando dos o más emanaciones fluídicas son “discordantes” (antipáticas. opuestas), entonces hay “tabú”: la otra, precisamente en la medida en que es antipática, es “tabú”, ¡se debe evitar! *H. Holzer, Brujas y demonios*, Helmond/Antw., 1975, p. 154, da un espléndido ejemplo de la pura mutualidad del tabú: el espino es, en la casa, desastroso, pero, en el lugar adecuado, saludable.

Par. Yogananda, Autobiografie van een yogi, Deventer, 1966, blz. 161/163, habla sobre el Sama Veda (el más reciente escrito sobre musicología); el siguiente tema es la música, que no está incluida en el libro. La intención más profunda es que la música, con o sin canto, se incorpore al llamado canto “cósmico” (entiéndase: “santo”, sagrado, fluido), en un sankirtan (forma instrumental-vocal de reunión de yoga); su base son los ragas (patrones musicales establecidos, que son seis (con ciento veintiséis raginis y poetas, es decir, ragas derivados).

Pues bien, cada uno de los seis ragas básicos tiene una simpatía (concordancia, acuerdo) en el plano fluídico, es decir, sutil) con:

a. (diacrónicamente) una estación y una hora del día (es precisamente cuando se debe celebrar el sankirtan, si no se quiere transgredir un tabú, es decir, sufrir la pérdida de fluidos, la “pérdida del alma” (expresión de los pueblos, de los etnólogos) y

b. (sincrónicamente) una “deidad” líder (entiéndase: un centro de funciones), que le otorga un “poder” especial, precisamente por la concordancia.

Estas leyes de la sana simpatía fueron descubiertas, según la tradición india, por los arcaicos rishis (sabios, es decir, expertos en santidad o fluidez) a los que, en los círculos secularizados, se confunde tan fácilmente con mediocres, neuróticos o infantiles.

Del mismo modo, cada tono (de los siete tonos fundamentales) de la octava está, en la mitología (véase más arriba p. 104/105), al menos en la medida en que la mitología es obra de los “sabios”, santos expertos, “conectado” con un color y/o la llamada de un animal o pájaro (así do con el verde y el pavo real, re con el rojo y la alondra, mi con el color dorado y la cabra, fa con el blanco-amarillo y la garza, sol con el negro y el ruiseñor, la con el amarillo y el caballo, si con una mezcla de todos los colores y el elefante.

Estos modelos de procesos energéticos que rompen los tabúes -porque las simpatías de esa naturaleza lo son- pueden ser verificados experimentalmente por los sensitivos y/o “videntes” aún hoy, especialmente con los hipersensitivos, que **a.** se sienten cómodos cuando se respetan los tabúes y **b.** muestran síntomas de posesión (con o sin fenómenos fantasmales) cuando se violan esas prohibiciones vocales-musicales e instrumentales-musicales.

El mal de ojo (la mirada maligna).

El Dr. S. Seligmann, Die Zauberkräft des Auges und das Berufen (Ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens), 1921-1, habla de la mirada “buena” y de la “mala”, que, en su caso, toma como punto de partida las mismas cosas y procesos a los que están vinculados los tabúes.

El autor relata breve y sugestivamente la mirada “maligna” (léase tabú) que emana de Yahvé, cuando Moisés, en la zarza ardiente, que crea un terreno “sagrado” (con el tabú “sin zapatos”), no se atrevió a mirar hacia Él: el tabú decía que nadie podía “ver” a Yahvé y seguir vivo.

Puede parecer improbable, pero sigue siendo así: quien no esté en el estado simpático adecuado (‘en estado de gracia “santificante”, decían los teólogos arcaicos) y ‘vea’ a Yahvé (el ser supremo) (con la llamada segunda vista, eso sí), no sobrevivirá mucho tiempo con su vida físico-biológica (porque con su fuerza vital fluida).

Para tal persona inadecuada, tal encuentro es el gran juicio o juicio final, que tiene lugar no sólo colectivamente al final de los tiempos, sino continuamente de forma individual en el curso de la historia “profana”, que nunca es puramente profana, sino siempre, continuamente tabú, - para aquellos en estado de pecado “mortal”, Como decían los teólogos arcaicos (y con razón, ya que, a la primera oportunidad, cuando se encuentran con un hombre enviado por Dios, al que ha confiado el gran juicio o juicio final de la historia, al menos en la medida en que tiene lugar en la tierra (se piensa en los pecados vengativos, en los pecados contra el Espíritu Santo), no están en condiciones de juzgar los pecados del mundo. Al final, estos temerosos de Dios morirán (principalmente por su pecado original) en el menor tiempo posible).

Dios no se deja burlar”, dice San Pablo (*Gál 6, 7/9*): “Todo lo que el hombre siembra, también lo recoge”. San Pablo, como todos los “sabios” antiguos, habla de un proceso causal.

El aspecto conflictivo de la mirada enfadada

(e inmediatamente de mutualidad) fue establecido, por ejemplo, por Howitt en su etnografía de los iroqueses: cada cosa, planta, animal, hombre; así los “sabios” iroqueses poseen “orenda”, de modo que la vida consiste en una competencia ininterrumpida y misteriosa entre las diferentes (entiéndase: antipáticas) ordas.

De esa rivalidad se desprende algo, una tergiversación humano-científica de enorme envergadura (dado el gran número de lectores que la respaldan), a saber, la rivalidad antipática-tabú, de la que se habla en R. La ideología mimética-antagónica de Girard, que aplica axiomas anticartesianos-freudianos, sin distinción de nivel en el plano epistemológico (¡la “cognición” humana-científica moderna (así se llama ahora) no es una “cognición” arcaica-sensible!), a los fenómenos sacro-sociales. (Cfr. N. Söderblom, *Das Werden d. G.*, s. 55 con respecto a los iroqueses).

Conclusión: todo el capítulo sobre el tabú se sostiene o cae con la díada “energía fluida/dirección ideal” (ver arriba p. 117). La realidad fluida es energía, es decir, efectiva; es idea, es decir, estandarizada-informada (y por tanto cibernética). Más adelante se hablará de ello. La magia, después de todo, es el acto mismo de intervenir en ese proceso de energía ideal.

Hierozoísmo.

Hieros = santo; zoe = vida: el hecho de que la santidad, el fluido, no es sólo “poder” (energía, eficacia) sino también vida, se expresa en ese término técnico. Las heurísticas, para nuestro punto de vista, son:

- (i) *EB. Tylor, Researches into the Early History of mankind*, Londres, 1865-1; ídem, *Primitive Culture (Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, Londres, 1871, en el que se utiliza por primera vez el término “animismo” en un sentido religioso-histórico: a partir de:

a. la diferencia entre cuerpos vivos y muertos, se concluye a “la” vida “en” ese cuerpo,

b. la “aparición” en sueños y segundas visiones de fantasmas, concluye un segundo tipo de ser, el fantasma;

Ambos, la vida y la sombra, se consideraban una sola realidad, pero con funciones diferentes; tal era el núcleo del mundialmente famoso “animismo” de Tylor;

(ii) la doble reinterpretación que sufrió la teoría animista;

(ii) a. *W. Wundt. Völkerpsychologie (Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte)*, Leipzig, 1900-1 (en varios volúmenes); especialmente el Bd IV (*Mythos und Religion*) dice que la “apercepción mitológica” no distingue todavía entre sujeto y objeto y, sobre una base imaginaria, atribuye “sentimiento” y “vida” a todas las cosas -lo que incluye de nuevo una tergiversación típicamente moderna de la sensibilidad y/o “ver”.

Además, que existe un doble origen del concepto de alma:

1/ El alma corporal “Körperseele”, situada en una o varias partes del cuerpo;

2/ La “Freiseele”, “freie Seele”, “Psyche”, el alma libre, que, en mayor o menor grado, puede moverse libremente, de forma independiente, incluso fuera del cuerpo.

Wundt, el gran psicólogo experimental y popular, con enorme erudición, encontró que el concepto de “alma libre” está presente con mayor frecuencia, entre los pueblos, en el concepto de “alma de la respiración” y en la idea de “fantasma”; los australianos, en el Cabo Bedford, por ejemplo, llaman “wau-woe” a lo invisible en un ser humano y en una cosa (término onomatopéyico, que imita fonéticamente la respiración). Los australianos, en el Cabo Bedford, por ejemplo, llaman “wau-woe” a lo invisible en una persona y en una cosa (término onomatopéyico, que imita fonéticamente el aliento); los zulúes, por ejemplo, dicen de una persona, que impone respeto y temor, que “posee fantasma”; las almas de los muertos son, con nosotros, llamadas “fantasmas”, cuando aparecen (cf. *N. Söderblom, Das Werden d. G.*, S. 10.

-- *I. Paulson, Seelenvorstellungen und Totenglaube bei nordeurasischen Völkern*, en *CA. Schmitz, Religionsethnologie*, Frankf.a.M., 1964, S. 238 (*Arbman* (1926/1927), *Hultkranz* (1953), el propio Paulson conservan esta visión dual, pero con refinamientos);

(ii) b. *RR. Marett, Pre-animistic Religion*, en *Folk-Lore*, 1900, t. XI, pp. 162/182;

-- *id.*, *The Threshold of Religion*, Londres, 1914.

-- siguiendo los pasos de *J. King, The Supernatural (Its Origin, Nature and Evolution)*, Londres, 1892, quien, por primera vez, sostuvo una concepción mágico-dinámica de la vida;

-- Similar a *J. Guyau, L'irréligion de l'avenir*, París, 1887, que en lugar de atribuir un "alma" real a todo, atribuía sólo una especie de "voluntad" (= pan(en)teísmo. panvitalismo), en la mentalidad del hombre arcaico, que, en todo, incluso en las cosas y procesos "muertos", "veía" una "voluntad", una "finalidad".

-- También similar a *A. Réville. Prolégomen es de l'histoire des Religions*. 1881, 1886-4, que, en la mentalidad arcaica, estableció el estrecho contacto, a través y en la naturaleza, con los "espíritus", su presencia e intenciones, y habló de "naturismo" (sin presuponer precisamente un "alma" estricta, de nuevo) (cfr. *Pinard d.l.B., Et. comp., I (Son histoire)*, pp. 389s.).

-- Marett et al. abrazan el preanimismo o, mejor, el animatismo, la creencia en la vida (en una de sus tres variantes: pan(en)teísta (Guyau), naturista (Réville; mágica (King, Marett); el propio Marett había sido impulsado a hacerlo por *RH. Codrington, The Melanésians*, Oxford, 1891, que había establecido que los melanesios se llamaban "mana" los:

(i) fuerza impersonal en sí misma, que puede dar lugar a efectos sorprendentes (por ejemplo, la cría de ganado o plantas fértiles, el éxito de los combates, etc.),

(ii) siempre conectado con algún ser elevado, que (en sí mismo, impersonal) en ese sentido relativo, genético, es, aparentemente, sin embargo "personal" (diríamos céntrico (mero) o personal-céntrico). Este último aspecto ha sido bastante malinterpretado por muchos "dinamistas" ("magos"). Codrington define lo que es el "maná" (cargado de fuerza) no como un "alma" o "animado" en sentido estricto, sino como "una especie de energía comunicable", una fuerza distinta de la física, que actúa en todo tipo de montajes para bien o para mal.

Marett vio en el maná de Codrington una confirmación de su opinión de que el hombre arcaico consideraba incluso las cosas muertas como "animadas", en el sentido de "vivas en alguna parte" y dotadas de intención y sentimiento, sin alma propiamente dicha, en la medida en que en ellas estaba presente una fuerza inusual y sagrada. De ahí el nombre de animatismo (creencia en la vida).

No obstante, cabe señalar que ya *GB. Vico, Scienza nuova*, diseñó un esquema evolutivo en el que, en la fase infantil de una cultura, el hombre "mira todas las cosas como animadas". Por lo tanto, Tylor et al. no eran tan nuevos.

J. Monod, Le hasard et la nécessité (Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne), París, 1970, pp. 35/55 (*Vitalismes et animismes*), es una obra que también defiende la interpretación de Vico: el hombre infantil, reacio a toda extrañeza de la naturaleza con respecto a sí mismo, proyecta con él la sustancialidad en la naturaleza, inorgánica y orgánica;

(i) El "vitalismo" lo define como la aceptación de la finalidad dentro de la biosfera (con exclusión de lo inanimado),- "metafísico" (H. Bergson, "cientifista" (H. Driesch,- Elsässer, Polanyi) (o.c., 39/42).

(ii) El “animismo” se define como la aceptación de la finalidad no sólo en la biosfera, sino a nivel cósmico-universal: el marxismo, que en lugar del “alma” sitúa el movimiento dialéctico en el corazón de toda la materia (en la mentalidad de Hegel) y el teilhardismo, que en lugar del “alma” sitúa la “energía” en el corazón de toda la materia, son ambos modos de pensar antropocéntricos y animistas, característicos del progresismo cientifista del siglo XIX (cf. En lugar del “alma”, que sitúa la “energía” en toda la materia, son ambas formas de pensar antropocéntricas y animistas, propias del progresismo científicista del siglo XIX (o.c., 43/52).

En las págs. 52/55 Monod se irrita por el hecho de que el animismo, vitalista o cósmico, persista tan obstinadamente: se sigue queriendo, al principio del universo o de la vida, una “fuerza”, un “alma”, un “Dios” o lo que sea, con finalidad. Para Monod, se trata de una “ilusión” (o.c., 53: “*l’illusion anthropocentriste*”), una proyección del hombre en el mundo que le rodea.

Que no todos los científicos profesionales están de acuerdo lo demuestra, por ejemplo, *H. Jans, Mens en Kosmos: een nieuwe bepaling?*, en *Streven* 49 (1982): 5 (feb), p. 442/453 (la cosmología de B. Carter y otros).

Ni que decir tiene que Monod et al. postulan sus propios axiomas (determinismo, mecanicismo, exclusión a priori de toda otra experiencia que no sea la naturalista) y, deductivamente, diseñan todos sus experimentos biológicos en ese sentido axiomático. Por supuesto, ¡el resultado inductivo es entonces también no animista! Toda axiomática deduce, sobre su base, experimentos y da resultados ditamente inductivos. Visto en su plano jerárquico, Monod es externalista: se sitúa, fuera del sistema de la religión.

Jerarquismo, internalista.

¿Por qué los sensitivos y/o videntes “ven” tan fácilmente las intenciones, la vida, “sienten” los espíritus en la naturaleza, etc.? La razón es sencilla: la sacralidad, el fluido, es, en un análisis minucioso, ¡ella misma viva y animada!

Los muy buenos videntes, como las aves de rapiña que “ven” un ratón corriendo desde una altura improbable, magnifican a sabiendas -ya sea inconscientemente (la mayoría de las veces) o conscientemente-experimentalmente- los “puntos”, las “mónadas”, (átomos) de la santidad (véase más arriba p. 107 y ss.).

¿Qué ven? ¡Espíritus de la naturaleza acoplados! Estos espíritus de la naturaleza, que parecen pequeñas cabezas, por lo general, aparecen, en la perspectiva del vidente no ampliado, como puntos, masas granuladas de puntos. Veamos con más detenimiento este fenómeno de pareja: están, aparentemente, sexuados (hombre y mujer), siempre comprometidos en algún juego amoroso elemental (a menos que se abuse de ellos en oposición a la Primera Persona de la Santísima Trinidad y a María: o, incluso, reorientados satánicamente para que, cuasi hipnotizados, se sometan fácilmente a los propósitos antidios). Esto puede parecer extraño, pero uno repite el experimento y observará el mismo fenómeno una y otra vez (“permanencia externa”, decía Peirce de las realidades objetivas).

Esta es la explicación del hecho de que el hombre arcaico siente, incluso ve, “todo” “vivo”. Esta es la base del animatismo, más conocido como “hierozoísmo”. Sólo un verdadero hieroanálisis lo revela, y se estructura de la siguiente manera.

a. Sin un verdadero vínculo de gracia santificante con la Primera Persona de la Santísima Trinidad, que comúnmente se llama Dios Padre, no se puede acceder a estas parejas primordiales; más aún, sin una concepción andrógina de la personalidad de Dios padre, que es, por tanto, madre-padre de estos espíritus-naturaleza-mónadas, nunca se podrá acceder a estas parejas; pues están tan estructuradas que son tabú, d.i. peligroso (sí, mortal después de corto o largo plazo; piadoso), para aquellos que no están y en estado de gracia con la Primera Persona y que se sienten, sí, lo ven como andrógino.

b. Más aún: esta primera condición es necesaria por separado, pero insuficiente: sólo un ser femenino creado, que se encuentre en estado de inmaculada concepción como María, la madre de Dios, o como Jesús, que haya sido recibido sin pecado original (la una ‘ex praevisis meritis’, es decir, por la futura gracia redentora de su Hijo, Jesús; el otro por su naturaleza divina como Segunda Persona de la Santísima Trinidad) y provisto del campo de fuerza necesario (‘Espíritu Santo’ decía el Antiguo Testamento; ver arriba p. 106: el órgano de naturaleza fluida con el que un ser sobrenatural y/o extraterrestre sólo puede actuar dentro de este mundo y su miseria) y finalmente ‘Espíritu’ decía el Antiguo Testamento; véase más arriba p. 106: el órgano fluido, con el que un ser super y/o extraterrestre sólo puede actuar dentro de este mundo y su miseria) y, finalmente, provisto de un ser humano terrestre mediador y mediúmnic, que cumple condiciones muy estrictas, -- sólo un ser femenino de este tipo puede permitir a un vidente ver estos pares monádicos, sin perecer en ellos.

Esta es la misteriosa razón por la que la Iglesia (y todos los sistemas o figuras religiosas temerosas de Dios) ha desaconsejado tan firmemente todo ocultismo (que es esencialmente contacto y/o manipulación de la santidad).

Fueron, casi siempre inconscientemente, pero guiados por la misericordia de Dios, de la naturaleza tabú de las mónadas agudamente ‘conscientes’ -o mejor: superconscientes (para usar esta extraña palabra para ‘inspirados’ por Dios, el Ser Supremo mismo), la base de la infalibilidad que -hoy -y siempre, para el caso- tanto molesta a mucha gente, que los arcaicos han atribuido no sólo al Papa, sino a todos los ‘sabios’ del tipo real.

No es que estos “sabios” (expertos en santidad) considerados infalibles merezcan tal cosa en sí mismos: no, Dios mismo, responsable de una humanidad que no “ve”, protege a esta humanidad salvaguardando a sus líderes religiosos.

c. Por último, aparte de las dos condiciones anteriores, individualmente necesarias pero colectivamente insuficientes (Dios Padre (como varón-mujer) y la Virgen), es necesario sentir correctamente, sí ver correctamente, la relación entre Dios Hijo (no como encarnado) y Dios Espíritu Santo, intuita y vista por los pares de mónadas. La Primera Persona aparece como un “centro” hermafrodita fluido (que es el órgano del Reino de Dios en medio de estos pares monádicos), luego, por supuesto, frente a estos puntos pares aparecen Dios Hijo como macho-hembra (macho dominante) y Dios Espíritu Santo como hembra-hombre (hembra dominante) mutuamente dependientes, y esto como imagen en dos Personas divinas distintas de la Primera, la Persona andrógina básica.

Pido disculpas por tener que dar una representación de la deidad tan sexuada: se trata de una idea natural-espiritual (y no humana) de la Trinidad. Los centros no son personas de pleno derecho: los espíritus de la naturaleza son, como he dicho (véase más arriba *p. 112v.*), sólo seres infrahumanos, subhumanos, sin conciencia inmaterial superior.

Dios, las tres personas, se revelan a los meros centros (naturaleza y función-espíritus) bajo una apariencia (sombra) radicalmente diferente a la de los seres humanos; su “órgano” de fluidez (ver arriba *p. 106*: “espíritu santo”) para comunicarse e interactuar con la naturaleza-espíritus es, por tanto, correspondientemente.

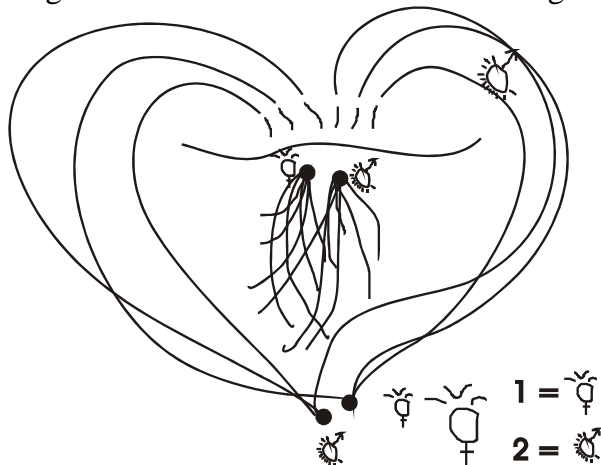
Una gran aura (esfera radiante), centrada en torno a un “fantasma” andrógino, ya sea predominantemente masculino o predominantemente femenino, que las parejas del centro sienten, sí, ven, como Dios para él. Más aún: su actividad consiste en imitar a este Dios-para-él como Padre-Madre y como imagen (Hijo/Espíritu), para transmitir a los centros y personas superiores el órgano fluido a través del cual la Trinidad se comunica e interactúa con ellos, los espíritus de la naturaleza.

En otras palabras, Dios construye la creación de abajo hacia arriba: los seres superiores no pueden construirse o desarrollarse sin la santidad básica que conforman los pares de mónadas.

Cuanto más bajo, más fuerte e indestructible; cuanto más alto, más vulnerable y dependiente de los seres inferiores. Esta verdad básica es la verdad genial que las llamadas religiones de la naturaleza, que no se centran en nada más que en la adoración del centro como religiones de la naturaleza, nos han dejado como legado.

Si se quedan estancados en el mero naturismo (es decir, en el culto al centro) -que es inmaduro en la religión y fatal a largo plazo, como se mostrará más adelante-, las llamadas religiones superiores actúan de forma errónea y en contra del orden de la creación de Dios, cuando no aprecian a los espíritus de la naturaleza de forma correcta y piadosa.

Diagrama estructural de la mónada andrógina: superior masculino; inferior femenino.



El sombrero es como una concha, en la que el punto doblemente masculino (indicado por el 1 y el 2) envía una esfera radiante (aureola) a la(s) pareja(s), por lo que el 1 rodea al 2 por así decirlo: el 1 es mucho más potente que el 2. Esto explica por qué los seres femeninos son mucho más “santos” (cargados de poder) que los masculinos, también con los seres superiores.

Nota: El punto grande, en el que comienza el 1 y en el 2 el “gorro” (sombbrero), es el llamado órgano sexual (a nivel micro, por supuesto), con el que los espíritus androgénicos, juntos, escudriñan todo el universo. En ambas direcciones -hacia fuera (proyectiva) y hacia dentro (introyectiva)- los rayos van y vienen, formando, por así decirlo, un sistema de respiración bidireccional.

Leibniz dice que la mónada está en sintonía con el universo y que el universo, como en un microcosmos, está representado en la mónada.

M. Eliade, Traité d' h. d. rel., París, 1953, p. 385, dice: “En definitiva, un objeto que se convierte en “simbólico” (es decir, en “sagrado”) tiende a coincidir con el universo, al igual que, por cierto, la hierofanía (es decir, el hecho de que lo sagrado se manifieste en una imagen simbólica) tiende a incorporar lo sagrado a su totalidad, - tiende a agotar todas las revelaciones de la sacralidad por sí sola.

La primera y mejor piedra de altar védica (= de la antigua India), al convertirse en Prajapati, tiende a identificar todo el universo consigo mismo. Asimismo, toda diosa local tiende a convertirse en la Gran Diosa y, en última instancia, a incorporar toda la sacralidad disponible”.

Este espléndido esbozo de la estructura macro-microcósmica realizado por el genial jerarca que es Eliade se basa, en última instancia, en la más pequeña hierofanía (revelación de la santidad) posible, a saber, la mónada andrógina, que Leibniz sólo vio como un punto en su mente, pero de la que, sin embargo, vio el carácter macrocósmico.

La estructura macrocósmica-microcósmica es, por cierto, un tema que se da en todas las culturas (piénsese en el pigmeo, en la selva, que, mediante significativos sacrificios al bosque (es decir, al “centro” sagrado del bosque, con su corona radiante hacia el universo), se siente responsable del universo).

Nota: El “Hilozoísmo” es una doctrina antigua (la Estoa la reiteró a su manera, al igual que Cüdworth, el moderno neoplatónico inglés), que postula que toda la materia está viva en sí misma o animada por un alma del mundo.

Tal cosa es una traducción filosófica global (pero por eso mismo demasiado vaga) de la naturaleza jerosocial de lo sagrado.

Nota: G. Gusdorf, *Science et foi au milieu du Xxe siècle (Un débat de conscience de l'Occidental moderne. Du nouveau sur l'affaire Galilée)*, París, s.d., p. 9s., dice que, una primera inversión (con respecto a los puntos de vista prehistóricos-primitivos) se produce durante el tercer milenio antes de Cristo, en Egipto, Mesopotamia y China: el primer pensamiento sistemático real que él y Berthelot llaman “astro-bio-logía”. La astrobiología “explica” (abduce) de forma totalmente transparente, según Gusdorf, los acontecimientos terrestres sobre la base de las influencias astrales.

Esta mentalidad astrobiológica puede ser percibida, siglos más tarde, por Puthagoras, Ptolemaios, Platon y Aristóteles, Tomás de Aquino, etc., según Gusdorf (o.c., 12/17), - hasta que el Renacimiento, con su desintegración de la visión del mundo y de la vida de la clase media antigua (Galileo), hace que “el glorioso sistema de seguridad” (o.c.,12) sea engullido por lo que Pascal llama “el espantoso silencio eterno de los espacios ilimitados”.

R. Berthelot, *La pensée de l'Asie et l'astrobiologie*, París, 1938-1, 1972-2, pp. 47/ 54 y ss, dice que, antes de ese sistema astro.bio.lógico, había un pensamiento bio.astral en funcionamiento, que es menos legal, menos matemático y experimental, pero más vital y terrestre, pero que anticipa la astrobiología.

El pensamiento bioastral (incluso bio.solar), dice Berthelot, es un vitalismo generalizado, que supone que todos los seres (incluso los más o menos conscientes) son seres vivos, y que como sistema (es decir, todos los seres (vivos) están en comunicación e interacción): **a.** el fuego, las herramientas, los lugares, **b.** las relaciones sociales son realidades “vitales”, (de carácter sagrado, por cierto, que Berthelot, con su mentalidad científicista, echa demasiado de menos); **c.** las almas, los fantasmas, **d.** los cuerpos celestes (sol, planetas, estrellas, luna), - todo ello discurre vitalmente en ese pensamiento bio-astral, en el que Berthelot, por cierto, parece descubrir dos estratos, a saber, el tipo animale (cazadores) y el tipo vegetativo (agricultores).

El pensamiento de tipo bio-astral, **a.** en lugar de partir de los cuerpos celestes, para “calcular” todo a partir de ahí, como hace la astrobiología posterior, **b.** sigue siendo más terrestre.

Hay que tener en cuenta que, tanto en el pensamiento bio-astral como en el astro-biológico, la naturaleza viva de la materia simulada es central. Lo que no hace más que confirmar nuestro hierozoísmo.

En las Escrituras, por ejemplo, hay un ejemplo de esa coherencia: *Aggeüs (Hageo) 1:1; 2:22* en su totalidad es una prueba de que el desprecio por la santidad del templo de Yahvé es un tabú, un “trabajo” catastrófico hasta el nivel bioastral. Cf. A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, París, 1908, pp. 551/558.

Hieromancia, teológica (teocéntrica)

St.-Juan, Apok 22: 1/5, describe el hecho de que “vio una corriente de agua de vida, clara como el cristal, que brotaba del trono de Dios y del Cordero (= Jesús como el siervo sufriente de Yahvé, que es el hijo del hombre glorificado)” que “en medio de la plaza (de la nueva Jerusalén, es decir el Reino de Dios en la tierra), rodeado a ambos lados por el (mencionado) arroyo, estaba el árbol de la vida, que da doce veces su fruto y da su fruto cada mes; - “que las hojas de los árboles son para la curación de las naciones y que no habrá más maldición”.

Se trata de una clara repetición del Libro *del Génesis (historia de la creación)*. Incluyendo *Gn 3: 22b* (“¡Si (el hombre) no extendiera su mano para arrancar y comer del árbol de la vida, para vivir eternamente!”), donde toda la creación culmina en el árbol de la vida arrancado por el hombre, hecho posible por la vida de Dios en la tierra.

Santo Tomás de Aquino distingue dos órdenes o grados de Vida: la vida natural-externa y la vida estrictamente sobrenatural. Se trata claramente de una forma de la Escritura en la que se habla de una primera vida ordinaria y de una segunda vida superior sujeta a condiciones por parte de Dios.

Ambos niveles de vida brotan del Ser Supremo, que es todo “vida”: “Yo estoy vivo y toda la tierra está llena de la gloria de Yahvé” (*Núm. 14:20*) dice Yahvé a Israel. La “gloria” (*kabod*) es lo que da a alguien “estatura”, “peso” o función; lo que da a alguien o a algo “brillo” (aura) o “resplandor”, es decir, ¡vida, santidad notable! O “Espíritu Santo”, es decir, en toda la Escritura, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, una fuerza que crea una u otra forma de vida:

a1. la vida ordinaria (*Gn 1:2; Ez 37:1/14*);

a2. vida extraordinaria (*Ley 11:29 (Jesé); 23: 3,5 (Nazirato); 14:6 (Sansón) (16:9)*); también ministerial-externatural: *Num 11:17,25; 1 Sam 16:13* (David, una vez ungido) o noble-externamente (*Is 11:1/6* (los dones espirituales morales del príncipe mesiánico); *Sal 51: 12/14* (cima de la moralidad del Antiguo Testamento));

b. La vida de los últimos tiempos (*Mt 3:11 (= Luk 3:16)*, donde el Mesías con el Espíritu Santo y el fuego realiza la purificación de los últimos tiempos; *Hch 1:8 (Pentecostés; 1 Cor 6:11* (en el bautizado como poder santificador); *Jn 3:5/8* (en el bautizado como “principio”, es decir, como alma vital, pero ahora de vida eterna), etc.)

Esto está aparentemente en muy estrecha relación con:

a. La tercera persona de la Santísima Trinidad: *Jo 16,8*, etc.

b. pero al menos tanto con la segunda persona: *1 Cor 15:45* (‘El primer hombre Adán se convirtió en un alma viviente; el último Adán (= Jesús) se convirtió en un espíritu vivificante), a saber, desde su glorificación (pasajes de la resurrección); de nuevo, ¡ese ser radicalmente trinitario de “poder” para la vida!

Que el carácter teológico ha penetrado también más allá de la revelación bíblica lo demuestra, por ejemplo, lo que dice *P. Schebesta*, *El origen de los dioses*, p. 59, hablando de la mentalidad mágico-religiosa: “La fuerza vital procede del ser más elevado, que posee él mismo el mayor poder, por lo que es también el mayor mago y puede hacerlo todo.”

El papel del pro(to)gonismo (culto a los primeros y a los ancestros) en esto suena así: “la fuerza vital pasa del progenitor a los descendientes y siempre se reproduce”.

Aparentemente los “protogonoi”, los primeros padres, son el vínculo entre el Ser Supremo y la descendencia. Este es el lado genealógico de la santidad, que, en su “primera” causa, es divina en el sentido más estricto, a saber, la propiedad del Ser Supremo. Que es lo que también dice la Biblia.

“Desde este punto de vista”, dice Schebesta inmediatamente después, “se pueden explicar todo tipo de cosas que, a primera vista (aparentemente no para la “segunda” vista”, insertamos entre sus palabras), parecen ingenuas y sin sentido:

Todo el orden social está construido sobre esta “filosofía”. (...) Un negro que es robado o insultado no exige una compensación o un castigo para el autor, sino la restauración de la fuerza vital”. (ibid.). Lo que también es cierto para *Pl. Temples*, *La philosophie bantoue*, pp. 36/39, coincide: “L’être est force” (El ‘ser’ es ‘fuerza’).

El carácter teológico de la fuerza vital se desprende también, una vez más, de forma extrabíblica, de *A. Vorbichler*, *Das Opfer auf den ältesten uns erreichbaren Stufen der Menschheitsgeschichte*, Viena (Mödling), 1956: en el sacrificio, el hombre expresa su total dependencia de Dios ofreciendo el derecho vital de las realidades creadas al Ser Supremo; la vida misma, y no el valor material del objeto sacrificado, es el verdadero sacrificio. Al fin y al cabo, la vida es el concepto central en la mentalidad de la humanidad más primitiva.

Al fin y al cabo, en una cultura así, la supervivencia es la tarea diaria: por lo tanto, el fundamento sagrado de la falsa vida banal pasa más claramente a primer plano que en culturas “seguras” como la nuestra. Los pigmeos, samoyedos, corjacs y otros pueblos primitivos sacrifican -por ejemplo, mediante la quema (pigmeos), por abandono (samoyedos, corjacs)- lo que para ellos es normal, lo que es necesario para la vida o incluso un manjar (corazón, hígado, estómago de un antílope, médula ósea).

Pero esa es la primera vista. La segunda vista “ve” en estas ofrendas, entre otras cosas, la sede de la vida, que, en última instancia, sólo pertenece al Ser Supremo.

A. Bertholet, *Die Rel. d. A.T.*, S. 2, nos da la explicación bíblico-arqueológica: “El alma (nèfesh’) de la carne está en la sangre. Por eso yo (Yahvé) os lo he concedido como sacrificio de altar, para hacer expiación por vuestras almas. Porque la sangre reconcilia, en la medida en que contiene alma (es decir, vida). Por eso ordené a los israelitas: “Ninguno de vosotros comerá sangre” (cf. 17:14).

Como dice Schebesta, o.c., 92: “Todo tipo de sacrificios puede explicarse desde este punto de vista:

- (a) el sacrificio de las primicias;
- (b) el sacrificio de animales; -- para estos dos ver, por ejemplo, Gn 4:3 (Caín: fruto); Gn 4:4 (Abel: primogénito del rebaño);
- (c) el sacrificio expiatorio de la propia sangre (1 Cor 11,25: “Esta es la copa de la nueva alianza en mi sangre” dice Jesús en la última cena);
- (d) el extraño ritual de estrangular a un animal o de romperle el espinazo sin que fluya la sangre, pues con ella podría escaparse la propia vida (podemos añadir: la hemorragia es interna”).

Conclusión: el fluido, a menudo llamado “alma” (como nefesh en el T.O.), es la santidad de algo - aquí: del sacrificado: toda santidad proviene, en última instancia, del Ser Supremo; en el sacrificio se ofrece la santidad de lo sacrificado a su elevado origen.

La segunda visión de lo sagrado entendido como fluido (106) se aclaró, sucesivamente, de la siguiente manera:

(a) El modelo estructural básico: lo sagrado es puntual (granular, monadológico - atómico), es decir, una colección y/o sistema de partículas ultrapequeñas, que

i/ y la transitividad

ii/ susceptible de idea, mente y/o voluntad (pp. 107/111).

(b) otros rasgos estructurales, al menos los universales o como bien, todos muestran la dualidad “ser supremo/criatura”: sobre una divinidad creada por la Divinidad como infraestructura, la creación construye una superestructura (superestructura) (p. 111/136).

(b)1. La santidad tiene “centros” (en cierto nivel, centros “personales”), que están provistos de una periferia sutil (en diferentes capas, de las que se habla más en otro lugar); estos centros son:

(a) natural, ancestral y altamente divino;

(b) supremo (p. 111 / 114) .

(b)2. La santidad, vista ontológicamente (es decir, como ser), es diádica: por un lado, energía material (eficacia); por otro, idealismo (concepto de doble naturaleza) (p. 115/121).

(b)3. La santidad tiene una estructura “tabú”, es decir, es arriesgada (y como causa y efecto es, en principio, sólo accesible a personas suficientemente videntes y poderosas) no sólo psicosociocultural, sino en sí misma, como santidad, provista de una cadena de causa y efecto, que es la misma que la del juicio divino (ver arriba pp. 44/50); esto tiene lugar sobre la base de la mutualidad (simp.: refuerzo mutuo; antip.: debilitamiento mutuo) (pp. 121/127).

(b)4. La santidad es, vivir en todos los niveles (animatismo; vitalismo; animismo; mejor: heroísmo) (p. 128/136).

II B. El encuentro con lo sagrado en el fetiche. (138/157)

Este capítulo, por falta de tiempo, se limita a un modelo de aplicación del análisis jerárquico, el fetichismo o la creencia fetichista.

IIB.1. El alcance del fenómeno del fetiche (138/145)

Nota semasiológica: - La “palabra” en sí misma es la portadora del significado, generalmente construido socialmente, - y esto se debe a los dos tipos de personas, creadores y usuarios del lenguaje: los que sólo tienen la primera cara y los que también tienen la “fe”, es decir, la segunda cara.

El significado de la palabra, en su conjunto, es por tanto ambiguo y de base incierta. Sin embargo, es heurísticamente interesante. Lo que vamos a establecer.

S. Reinach, Cultos, mitos y religiones, IV, París, 1912, pp. 8 / 9, habla de CH. De Brosses, Du culte des dieux fétiches, 1757, 1760-2, el libro que extinguió definitivamente la palabra ‘fetiche’, ‘fetichismo’. Sin embargo, este magistrado francés, al parecer, había observado el fenómeno con mucha precisión (mucho más que sus autores).

Según Reinach, que cita a De Brosses, define el “fetichismo” como “el honor que se rinde a las cosas inanimadas, a las que se considera provistas de vida”. Tylor ve en esto el descubrimiento de su “animismo” (ver arriba *p. 128*), pero, según Reinach, esto era incorrecto: “De Brosses, dice, o.c., 9, reconoció que el “salvaje” (es decir, el creyente en el fetiche) ponía un espíritu en ese fetiche”.

En otras palabras, el objeto material -¡en el que sólo está la primera vista! La vida en ese fetiche proviene de un espíritu (centro, es decir) desterrado de él. Al igual que Tylor, A. Comte, *Système de philosophie positive (Traité de sociologie instituant la religion de l’humanité)*, París, 1851/1854, también tomó a De Brosses de forma animista e incluso, trascendiendo a De Brosses, llamó al sol, a la luna y a la tierra (¡!) ‘les grands fétiches’ (los altos fetiches) (cosa que no hizo De Brosses).

Para Comte, con su ley de los tres estadios, en la línea de *GB Vico (1688/1744; Principii di una scienza nuova, 1725-1, 1744-3)*, el fetichismo se sitúa en el estadio infantil, es decir, en el estadio poético-teológico. Comienza con el fetichismo, a partir del cual se desarrolló sucesivamente (el axioma evolutivo fielmente) y el multidiosismo (politeísmo) y, más tarde, por supuesto, el monoteísmo.

Después de Comte, *J. Lubbock, The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*, Londres, 1870, reinterpretó el fetichismo sobre una base etnológica. El positivista Comte y el etnólogo Lubbock se caracterizan por teorizar mucho. Resultado: pocos seguidores.

Como palabra, ‘fetiche’ provendría del tenor ‘factitius’ (relacionado con ‘fac.titare’, hacer, fabricar habitualmente) o del portugués ‘feitiço’ (**i/** fetiche, **ii/** destino, hechizo (de magia negra)); feitiçeira = **i/** hechicera, **ii/** hada; feitiçaria = magia, magia), que significa entonces un objeto artificial que utiliza poder.

C. Bleeker, Encyclopaedia of religions, churches. sects, Amsterd./ Bruss., 1978, pp. 129/130, define “fetiche” como “objeto, fabricado (think factius) y “efectivamente” pensado en el campo mágico”.

“Esos fetiches no son objetos en los que habita un espíritu. No se les rinde culto, pues simplemente están hechos con habilidad. Cada fetiche tiene una función determinada. Aquí es donde aparece el significado portugués de objeto mágicamente poderoso y fabricado. Sin embargo, inmediatamente parece que Bleeker sostiene aquí una visión puramente dinámica (= magística) de los fetiches. En sí mismo es correcto, pero aparentemente incompleto. Lo que se hará más evidente.

G. v.d. Leeuw, Phänomenol. d. Rel., Tübingen, 1956-2, S. 19/27 (Ding und Macht) dice: “El análisis más antiguo suponía que el poder de un fetiche es siempre un espíritu residente. Hoy se tiende a la opinión contraria. Sin embargo, parece que la forma en que se imagina el poder es secundaria a la estructura del fetichismo. El poder del arca de la alianza (*1 Sam 4:3*) proviene de Yahvé; el poder de un tjurunga (*nota: objeto nativo australiano, que representa para un individuo el vínculo con el totemismo de la tribu*) proviene de un tótem.

Por supuesto, el poder de un fetiche es muy a menudo simplemente asumido sin ninguna idea de que los espíritus o los dioses estén presentes, es decir, puramente ‘dinámico’“ (o c., 21). (o.c., 21).

Como se puede ver, el uso de las palabras es fluido, como ocurre con todo el lenguaje medio relacionado con la religión y/o la magia. Sin embargo, es interesante la observación de que la palabra “fetiche” (culto) procede de *Godefridus Carolinus, Het hedensche heidendom (Descripción de la religión de los paganos)*, 1661, que la habría utilizado primero; así como que *Horacio, Carmina 2:18* (“el gran terrateniente, codicioso, despide a sus” clientes “in sinu ferens deos” (con, en sí mismo, sus” dioses”) merecería una interpretación fetichista. (o.c., 20, nota 1; 21).

En efecto, v.d. Leeuw, o.c., 20, observa con razón que el sentimiento de poder llevar el poder sobre uno mismo es característico del fetichismo; dado a.o. el hecho de que un fetiche no es grande, - a diferencia de los ídolos (ídolos) por ejemplo.

Pero de nuevo: algunos ídolos son extremadamente pequeños y, de hecho, se llevan solos, y sin embargo, en África Occidental, ¡las grandes estatuas, los objetos naturales, etc. son calificados de “fetiches”! El mero análisis lingüístico se ve envuelto en el uso contradictorio de las palabras.

Alb. Schweitzer, Histoires de la forêt vierge, París, 1941, p. 82, insinúa una concepción mágica: “Para producir un ‘fetiche’ eficaz contra un ser humano, según la creencia de los primitivos, una parte de su cuerpo, por pequeña que sea, es uno de los ingredientes esenciales.

Temiendo que pueda caer en manos de un hechicero para un uso maligno, los primitivos raspan cuidadosamente todos los restos al cortarse las uñas, para destruirlo. La Lucha del Destino, realizada en una pequeña parte del cuerpo, extiende su efecto a todo el ser humano, así lo creen ellos”.

Salvo la palabra “fetiche”, aquí no hay nada que atestigüe un verdadero fetichismo: todos los términos son pura magia negra (una parte del todo, pero entendida de forma fluida, es decir, una parte del cuerpo anímico (= santidad del cuerpo), afecta a la magia negra, efectivamente; pero eso es para otro capítulo).

El P. Olbrechts, Máscaras y danzantes en Costa de Marfil, Lovaina, 1940, p. 157 y ss., sitúa muy bien el uso de los fetiches. En Fanyabli, Dawa y en Toepleu (en la frontera con Liberia) en particular, vio grupos de acróbatas trabajando (una especie de arte de variedades”, dijo). “Cuando comienza la representación, se extiende una estera o una tela sobre la que se coloca el “gri-gri” (nota: son ingredientes de los fetiches) del grupo (normalmente una piel de animal, de la que los actores masculinos sacan nueva “fuerza” después de cada agarre o golpe de fuerza)”. (o.c., 159). ¡Aquí está claro que la piel de los animales es “forzosa”, pero distinta del grupo gri-gri!

Conclusión: para el propio fetichista hay una diferencia, ¡que debe tener su razón! Pero fíjate en la posición “poderosa” de los actores:

(i) detrás de la gri-grimat (o más correctamente: la estera con el grupo grigri sobre ella; hay una razón para ello) se colocan los tres-cuatro tamborileros (Olbrechts dice que “simplemente pertenecen allí, como los policías o los aventureros del hielo, en Europa”: ¡qué error desconcertante para un etnólogo del calibre de Olbrechts! Pero, sí, “ve” sólo con un sentido de primera vista).

(ii) para la estera con gri-gri los tres a siete acróbatas masculinos (“bailarines”, bellos atletas) y

(iii) para estas, de tres a ocho negras (de tres a ocho años), ligeras y ágiles.

La representación comienza con un redoble de tambores, acompañado por los hombres que se mueven en el lugar, mientras que las chicas, hasta el final de la representación, “mantienen las manos, con las palmas hacia delante, junto a sus rostros, que se agitan constantemente de un lado a otro a un ritmo rápido, de modo que se parece más a un temblor o sacudida que a una sacudida”. (o.c., 159)

A veces, las manos de las chicas también cuelgan: entonces se lanzan de forma continua y alternada de arriba a abajo al ritmo del tambor. En el proceso, las niñas zapatean continuamente en el lugar, alternando rítmicamente entre el levantamiento de un pie y el del otro (ibíd.). Esa es la acción inicial.

A continuación, dos de los hombres se adelantan con unos pasos de baile y se colocan, en diagonal, uno encima del otro. Dos chicas, ante una insinuación, caminan cada una hacia un hombre.

Entonces comienza: los atletas agarran a las chicas en plena zancada por las muñecas, las balancean vertical u horizontalmente por el aire, sueltan el agarre: la chica amenaza con caerse, pero, justo cuando su cabeza está todavía a un palmo del suelo, el atleta le agarra el tobillo y se reanuda el balanceo en el aire, -a veces fingiendo que se pierde el agarre con una mano-, que la otra recupera rápidamente, haciendo que los espectadores griten de miedo.

Pero escuchen ahora con atención cómo practican las personas arcaico-religiosas un arte aparentemente profano: “Ahora las muchachas vuelven a quedar en el suelo: trotan hacia sus lugares, donde vuelven a triplicarse, sacudiendo la cabeza y zapateando, como si nada hubiera pasado. Los atletas, con una contención que no excluye un toque de autoconciencia, se dirigen al gri-gri extendido en la colchoneta, sobre el que rozan brevemente sus manos “para renovar sus fuerzas”.

A continuación, cada atleta se dirige a su pequeño compañero para darle la renovada “potencia”: le agarra la muñeca izquierda con la mano derecha y desliza rápidamente su mano izquierda a lo largo del brazo del niño hasta su hombro, y luego, mutatis mutandis, lo mismo con el brazo derecho del niño”. (o.c., 160).

Nos referimos a la fina sustancia granular que constituye lo sagrado y a su trascendencia y flexibilidad según la idea, la mente y/o la voluntad (véase arriba p. 108 y ss.: “santificación”). (Para el uso de la estera, trenzada o no, véase Olbrechts, o.c., 129).

Amadou Hampaté Ba, Animisme en savane Africaine, en Les religions africaines traditionnelles, París, 1965, pp. 33., dice: “Los fetiches -en bambara ‘boli’, ‘siri’, ‘tafo’ y en peul ‘kongol’, ‘dabaré’, tîmgal- no son ni deidades ni siquiera semidioses. Son simplemente objetos sagrados, que permiten hablar con Dios, - Masa Dambali (en el Bambara), Guen o Doundari (en el pod).

Este ser es de tal elevación (trascendencia) que ni siquiera los que tienen autoridad podrían acercarse a Él. Por reverencia no lo invocan directamente. Masa Dambali es una fuerza, que se oculta de lo que no es: ella - esta fuerza inaccesible - (...) es al mismo tiempo (mientras tanto) la causa y el motor de la creación contingente (accidental).

Fue ella quien puso espíritus en todos los seres del universo. En el animismo, la forma común de la religión de la gente no evolucionada, en el sentido occidental de la palabra (no evolucionada), entonces el concepto de “fetiche” es una mentalidad más extendida de lo que uno quisiera saber”.

El autor, embajador de Malí y director del Instituto de Ciencias Humanas de Bamako (Malí), que también es un musulmán convencido, explica a continuación cómo el negro utiliza intermediarios para comunicarse con las personas de alto rango: “De esta necesidad -y sólo de esta necesidad- ha surgido el concepto de “fetiche” con la tarea de comunicar las quejas a Masa Dambali o recibir órdenes de él”. (o.c., 34).

Los fetiches son, pues, a ojos de A.H. Ba, objetos sagrados de comunicación (y de interacción): “Nunca son más que intermediarios sin fuerza interior”. (ibid.). Así pues, tenemos a un negro-africano de pura cepa que ahora afirma, ciertamente como partidario convencido del Islam, -lo cual, por supuesto, es decisivo dado el agresivo monoteísmo de los musulmanes, como el de los judíos y los cristianos-, que el fetiche es cualquier cosa menos el poder. Aquí es donde nos lleva de nuevo la mera semasiología (análisis del lenguaje).

Es cierto que nuestro embajador de Malí dice en la página siguiente: “Volviendo al fetichismo: si -aparte de este gran culto (que acaba de mencionar) - el fetichismo es también la creencia en las garantías que puede dar la posesión de un objeto “dado” para alejar la miseria o adquirir la felicidad, ¿cuántas personas, que creen en profesiones de revelación, no son fetichistas?” (o.c.,35).

Lo que equivale a adoptar dos fetiches radicalmente diferentes, uno supremo y otro animista” (por utilizar el vocabulario de Ba). Una curiosa forma de eclecticismo, ya que en este caso se utilizan dos nociones incoherentes como si siguieran siendo coherentes en alguna parte.

Vl. Soloviev, La justificación del bien, París, 1939, p. 187, tiene un punto de vista completamente diferente, por lo demás extremadamente hierosófico. En la nota 3 dice, en respuesta a la frase: “La piedra existe; la planta existe y vive; el animal (existe y) vive y es consciente de su vida en sus diversos estados; el hombre (existe, vive, es consciente de esa vida y) comprende el sentido de la vida según sus ideas; los hijos de Dios (existen, viven, son conscientes de sí mismos y de su vida y de su sentido - comprensión y) trabajan activamente para realizar ese sentido de la vida, es decir, el orden ético perfecto en todas las cosas hasta el final”.

“Hablo aquí de la piedra como ejemplo de lo más característico y concreto de los cuerpos inorgánicos en general. Un cuerpo así no tiene vida propia.

Algo completamente diferente es la cuestión “metafísica” de la vida de la naturaleza en general o la presencia de un alma en los agregados más o menos complejos de la naturaleza como, por ejemplo, el mar, los ríos, los arroyos, las montañas, los bosques.

Mientras tanto, cuerpos inorgánicos aislados como, por ejemplo, las piedras, aunque estén privados de vida propia, pueden servir como medios sólidos para la actividad viva, localizada en ellas, de seres espirituales: por ejemplo, estaban las piedras de we., los bethel, ‘casas de dios’, asociadas a la aparición y acción de ángeles o de fuerzas divinas, que parecen habitar en esas piedras”.

Está claro que aquí, por primera vez, tenemos una filosofía de vida integral y puramente secular (véase el orden de precedencia en el texto básico citado) y trans-empírica - sagrada, - esta última entendida bíblicamente (los hijos de Dios).

Sobre este fondo integral se entiende que Soloviev, que, con Comte, define el fetichismo como “la deificación de objetos naturales (piedra, árbol) o artificiales”, diga: “Los gérmenes o restos de ese culto material están sin duda siempre y en todas las religiones”. (O.c.,84).

Su personalísima crítica a Comte et al. sobre el tema del culto a los fetiches se basa en la suposición de que la persona que adora a las piedras, por ejemplo, debe tener ya una experiencia sagrada diferente y más profunda. Soloviev encuentra esta experiencia básica de un ser supremo en la experiencia de la madre con el bebé, basándose en sus propios recuerdos de la infancia, que afirma haber visto confirmados repetidamente por otros, con algunas excepciones.

“Según mis propios recuerdos, la primera impresión del cielo estrellado, por lo que recuerdo, fue cuando tenía seis años (impresión creada por una causa realmente sorprendente, el cometa de 1859). Por otra parte, la serie de recuerdos relacionados con la vida familiar comienza muy claramente a partir de los cuatro años. Ni en la vida real ni en la literatura he encontrado el menor indicio de un desarrollo infantil que muestre una evolución inversa. Y, si un niño de tres años, con un interés particular por los fenómenos astronómicos, se nos diera a conocer, creo que nos alarmaríamos un poco”. (o.c., 85: Comte, como se menciona en la página 138, extiende el concepto de “fetiche” a los cuerpos celestes).

También citamos este texto para señalar que, en lo que respecta a las relaciones parentales con los bebés y niños pequeños, existen otras impresiones y “complejos” distintos de los edípicos (el caballo de batalla de Freud) (incluyendo no sólo los negativos, como parece hacer Freud), también porque Soloviev, que al parecer fue criado y educado por su madre, por fin (!) plantea algo distinto de la falocracia en términos de psicología religiosa del desarrollo infantil.

Una observación más: Soloviev vive, aquí, de la liturgia de las iglesias ortodoxas rusas: quien quiera entender más de eso de lo que en Occidente a veces penetra, debería leer:

-- Dr. J. Gasper, *Weltverklärung im liturgischen Geiste der Ostkirche*, Friburgo i.B., 1939.

-- J. Tyciak, *Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit*, Freib. i.B., 1937 (especialmente S. 114f, 119ff.);

-- *id.*, *Heilige Theophanie (Kultgedanken des Morgenlandes)*, Trier, 1959. En él, las ideas de Soloviev se expresan claramente como propiedad común de nuestros hermanos en la fe, que siguen conociendo la jerarquía real, pero de origen bíblico.

Nota: Por supuesto, “fetichismo(ismo)” también tiene significados profanos: por ejemplo, “fetichismo” en relación con alguien puede significar tener “una veneración exagerada” por él (esto también se aplica a los objetos (Marx habló de “carácter fetichista de lo Verdadero”, carácter fetichista de la mercancía); también está el significado sexológico: veneración sexual exagerada con relación a los objetos que pertenecen a alguien, recordando

-- J.B. Pontalis, *Objete des fetichismus (Dt de Eva Moldenhauer)*, Frankfurt, 1972, distingue (i) un concepto etnológico, (ii) un concepto psicoanalítico, un concepto marxista y un concepto de “fetiche(ismo)” crítico con la ideología. Pero éstas pertenecen, en su mayoría, a la epistemología. Ver PE. 17 / 22.

Nota. J.E. De Mirville, *Pneumatologie (Des esprits et de leurs manifestations diverses; Mémoires adressés aux Académies)*, París; 1863-4 (1853- 1),- t. I (*Premier Mémoire : Manifestations fluidiques devant la science moderne*) pp. 294/335 (*Faits transcendants du magnétisme ou intervention des esprits démontrée par les faits*), trata del magnetismo en sentido mágico (pensemos en Du Potet y otros; el “magnetismo” es la santidad en el hombre vivo que aconseja y/o cura, etc.).

Pues bien, en este contexto significativo, De Mirville trata de los “auxiliares magnéticos”, a los que define como “objetos que, una vez magnetizados, sirven de vehículo a la influencia oculta vertida sobre ellos por el magnetizador” (O.c., p. 296, n. 3).

Pues bien, dice De Mirville, que ha investigado a fondo el asunto, tanto eruditamente (mediante una lectura muy amplia) como sobre el terreno (mediante visitas a, por ejemplo, casas encantadas en el lugar, incluido el presbiterio de Cideville (Dép. d.l. Seine-Inférieure), donde, desde principios de marzo de 1849, el sacerdote y otros pudieron observar a los fantasmas más poderosos, ya sea individualmente o en grupos; o.c., pp. 339/ 368 (*Le presbytère de Cideville en 1851 ou les esprits au village*)), los objetos magnéticos dan testimonio, una y otra vez y de forma general, de un poder ejecutivo y, en esa ejecución, bien de una inteligencia inmanente (información), bien de un “spiritus rector”, un espíritu rector, que tiene la ejecución en sus manos.

De Mirville sólo acepta tales tipos de abducción como condición necesaria y, sobre todo, suficiente para “explicar” los hechos constantemente repetibles del “magnetismo”.

Y concluye: el llamado objeto magnético es el talismán de los antiguos (ibid.). Estos objetos, llamados talismanes, están destinados a una o varias personas concretas, que los han pedido al magnetizador, quien pone en ellos una tarea (por ejemplo, curar, proteger, inspirar, liberar del miedo, etc.) y un poder ejecutivo remotamente preciso.

Hay que reconocer que esto está muy cerca del fetiche tal y como se “hace”, especialmente en África Occidental, pero en todo el mundo.

Pero inmediatamente hemos superado la investigación semiótico-semasiológica: el “talismán”, el “objeto magnético” (- herramienta) no se “llama” “fetiche”, aunque es un tipo de “fetiche” sin duda, sobre todo si tomamos los textos de Bleeker, Van der Leeuw, Schweitser (incluso el gri-gri de Olbrechts no sale de él), A.H. Ba (el muy extendido considerado tipo animista) como guía de la investigación experimental.

Sólo De Brosses, Van der Leeuw (en parte) y De Mirville (vacilando, porque no “ve” lo suficiente) definen el “fetiche” como un cierto objeto material mágico, pero también “ávido”, resultado de un verdadero “hacer”, como todo aparentemente (excepto los fetiches naturales) presupone ser esencial.

Esto es lo que nos proporciona el análisis del lenguaje, punto de partida inevitable de toda investigación, incluida e incluso especialmente la experimental: una confusión de lenguas similar a la de Babel, que quizás experimente su “Pentecostés” (como restauración de la unidad del habla) en las siguientes páginas. Ahora tenemos al menos una idea heurística del posible alcance del fenómeno “fetiche”.

El “contenido” dice lo que algo “es”. Vamos a intentar, fieles a las palabras de Moisés, ver con el ‘corazón (y los riñones)’ para realmente ‘entender’, con los ‘ojos’ para realmente ver (la segunda vista sobre lo mismo que la primera ha visto durante mucho tiempo sin ‘ver’ realmente), con los ‘oídos’ para realmente escuchar lo que los textos, especialmente los de los ‘videntes’, nos dicen sobre lo que el ‘fetiche’ (y su culto) realmente ‘es’ para ellos. (Véase la *página 51*).

IIB.2 El contenido DeepL del fenómeno “fetiche”. (145/157)

Orientación fenomenológica.

Como guía para nuestra investigación tomamos a *N. Söderblom, Das Werden d. Gottesgl.* S. 54: “Edgar Reuterskiöld y Uno Holmberg hablan del “poder” (la idea básica dinamista) entre los finlandeses y los lapones. Vaki” puede significar “pueblo” y, en el pasado, se extirpaba a los pequeños habitantes míticos de la tierra, el agua, - el fuego (estamos reordenando el orden), etc. . Ahora Holmberg reconoce el Poder en él.

Como variante, “voima” (poder) puede utilizarse para hablar del “poder” de la tierra, el agua, - el trueno, - el bosque, etc. (lo reordenamos). (reordenamos el orden). Los magos ‘saben’ cómo utilizar ‘vahi’ o ‘voima’ para sus fines”.

En otras palabras: el poder mágico y los pequeños seres de la naturaleza (centros) deberían, originalmente, ser idénticos. Los magos lo saben y utilizan este conocimiento, nada más. Así, quien controla los espíritus de la naturaleza, con o contra su voluntad, puede “hacer magia”.

(I) D. Fortuna: El demonio de la venganza (145/154)

Dion Fortune (= Violet M. Firth), Psychische zelfverdensie (Un estudio sobre la patología y el crimen oculto), Amsterdam, 1937, p. 72/76, nos da un ejemplo experimental (aunque accidental) de la identidad del poder mágico y de los espíritus de la naturaleza más pequeños (por debajo del nivel céntrico del hada, a saber).

En primer lugar, unas palabras sobre la distinción entre la forma de pensamiento y el lenguaje elemental artificial.

(i) La forma-pensamiento, mejor llamada “forma-ideal”, es la que surge cuando un centro personal concibe una idea con suficiente claridad y precisión, sobre todo si esta idea también apela a la mente y a la voluntad de la persona, y esto en la materia fina (fluidez, santidad), donde, al menos en lo que respecta a las personas creadas (la idea divina es inmaterial), una forma (con color, vibración sonora, olor, si es necesario perfume, etc.) es eterna (“lo eterno es santo, lo impermanente es secular”): Eterno es lo sagrado, perecedero lo secular’) una forma (con color, vibración sonora, olor, si es necesario perfume, d.i. perfume de hadas, etc.), visible a la segunda vista, se “recibe” (conceptus = entendimiento) en el centro vital de la persona en cuestión.

No hay ni una sola idea de la criatura que no sea, por tanto, “visible” y -énfasis añadido- eterna. En consecuencia, el hombre es responsable del mundo de las ideas sobre el que Platón “crea”, o más bien “concibe” (pues siempre es -como todo en el mundo fluido- un proceso de generación) y que, inevitablemente, dado el carácter transitivo (transitivo) de la “santidad” (fluida), difunde a su alrededor.

¡Un sano platonismo es indispensable cuando se trata de pensar en lo sagrado!

(ii) El elemental artificial surge análogamente a la forma-pensamiento (forma ideal). Elemento” es el adjetivo “elemental”, es decir, lo que se extrae de la esfera de un elemento (en el sentido de Empédocles de Akragas (Agrigentum)) como constituyente. Existen tres “elementos” ordinarios (estados agregados fluidos), a saber, la tierra, el agua (la humedad) y el gas (normalmente llamado “aire”).

No se trata de la forma químicamente pura del agua y el gas (aire), sino de la composición real, al menos de su imagen fluídica o sagrada en la materia poco sutil. Lo “bajo-sutil” se diferencia de lo “alto-sutil” (evitamos los términos “etérico” y “astral” (términos teosóficos) porque son engañosos) en su estructura.

1. La materia altamente sutil es, en su forma más fina, idéntica a los “puntos” acoplados (átomos, mónadas) - véase más arriba *p. 133* -.

2. Los compuestos de tales mónadas dan lugar a “mónadas” más complejas y/o complicadas (llamadas con razón “mónadas” porque una mónada construye una configuración o sistema ordenado (sistema) en torno a sí misma, y se convierte así en una mónada compuesta, hasta alcanzar ese tipo de sutileza que, si se configura más, da lugar a la materia gruesa)

3. Los tipos de materia fina que, en el hombre, el animal, la planta, la piedra, etc., actúan inmediatamente o, al menos, muy inmediatamente antes de la “materialización” (es decir, del engrosamiento), es la materia poco sutil (“etérica” (teosf.)), mejor llamada “santidad”.

Ahora bien, la tierra (es decir, todas las “rocas” de naturaleza blanda, semiblanda o dura), el agua, el aire (como se acaba de describir) tienen un aura (esfera de radiación), que emana del “alma”, es decir, su doble bajo-sutil.

Este doble bajo-sutil es precisamente lo que se quiere decir cuando se utiliza la palabra “elemento” (stoicheion), en el sentido enfático aparente (Empédocles mezcló los dos planos, el grueso y el fino) en el contexto hieroanalítico. Esto no tiene absolutamente nada que ver con la tabla actual de Mendelejef, que se limita a desentrañar la estructura intraatómica secularmente accesible.

Podemos pasar ahora al relato ponderado de la experiencia mágico-híbrida de D. Fortune, que, para nosotros, puede estudiarse como un experimento. La esencia de un “elemental” artificial, o mejor “espíritu-naturaleza” (palabra que utilizaremos a partir de ahora) “situado en una de las tres capas-esferas de dualidad sutil (tierra, agua, aire)”, es su forma-pensamiento, mejor: “núcleo ideal”.

Como ya se ha dicho (*p. 116*), la energía es de naturaleza sagrada, mejor llamada fluida (es decir, santidad trascendental, que fluye a través de la materia gruesa), siempre al mismo tiempo “idea” (es decir, conceptualización clara y definida antes de pensar: los seres, que sólo piensan vagamente, son totalmente inadecuados para la formación de un espíritu natural artificial).

Esta idea puede ser sana o desgraciada: de ello depende su naturaleza ético-política (ver arriba *p. 67 y ss.*) (de la que hablaremos en otro contexto). Subrayamos que el carácter tabú (ver arriba *p. 121/127*) de un espíritu humano creado de la naturaleza es tal que su creador pasa por su juicio sin culpa alguna. No volveremos a esto.

Después de esta introducción con sus dos conceptos básicos, “forma ideal” y “espíritu de la naturaleza humana”, podemos seguir de cerca la historia de D. Fortune (si es necesario interrumpida por explicaciones en el marco hieroanalítico (que no es el suyo, a menos que sea parcialmente) o por extractos de sus obras). Ella da, en más de un lugar en *Psychische* (significado: oculto, paranormal) autodefensa, la “fórmula”, es decir, la idea en forma abreviada (forma, fórmula), del espíritu artificial de la naturaleza. Distingue tres aspectos:

(i) la representación nítidamente delineada (forma ideal);

(ii) la inspiración con algo de la esencia del hacedor, es decir, la energía generadora o generativa (santidad como fuente) presente en el centro vital del hacedor,- centro, que es su mónada básica (su genio) (si es masculino), su iuno (si es femenino; - ver arriba *p. 118/119; 130v.* (espíritus-naturaleza acoplados)); cuando ésta y la “fuente” sexuada -vital y de espíritus-naturaleza- hermafrodita (poder generador) no es o no es suficientemente activa, entonces la creación de un espíritu-naturaleza por parte del ser humano terrenal va mal, y en su detrimento.

La razón: el hombre terrenal, una vez que se dedica a la creación, trabaja con su mónada central (genio, iuno) en la medida en que es imagen y (sobre todo) comunicación inteligible con las demás mónadas de toda la creación -micro-macro-cosmos.

(iii) La realización de la imagen animada por el genio o iuno en la fuerza natural apropiada, es decir, en uno de los tres elementos (tierra, agua, aire), y esto según su doble bajo-sutil; pues las mónadas de tierra, agua, aire son esenciales para la vida como “centro vivo” del espíritu natural, ya sea creado naturalmente (es decir, por Dios mismo (trinitario) angélico, demoníaco, -satánico)) o artificialmente-humano.

Esta esfera de la naturaleza (tierra, agua, aire) también es esencial para la vida del hombre. Ahora bien, lo que es esencial para el creador, lo es también para esta forma ideal de él, que es el espíritu de la naturaleza creada por él. Esta naturaleza-espíritu creada por él mismo, después de todo, toma parte (participación) en la mónada básica (como imagen y como comunicación comprensiva).

En la p. 200 (o.c.) Fortuna, en el contexto de la creación de una “maldición” (es decir, un espíritu artificial de la naturaleza, que tiene que obrar una maldición sobre alguien o algo), explica un poco más sobre el lado invocativo (es decir, por invocación) de la operación mágico-natural-espiritual.

Ella dice: “El maldiciente dice: ‘Te maldigo en ... y’“. . Por estas palabras mágicas (ver arriba p. 110), el número ya existente de los espíritus naturales a ser creados, según la intención del creador ahora y aquí, llegan a ser como “despiertos”, es decir, toman y/o reciben (simultáneamente) el contacto y el carácter de imagen con respecto al espíritu natural a ser creado, que es como su “hermano” (“hermana”) (para estos espíritus naturales también tienen un género hermafrodita femenino o masculino o dominante).

Una vez y de acuerdo (es decir, con el “propósito” dado a la obra por el creador aquí y ahora (por ejemplo, una maldición, una bendición)) y en contacto (rapport) con el espíritu de la naturaleza a crear, todos los compañeros, sintonizados - contactados, pueden cooperar. Esta cooperación es absolutamente necesaria para que la “operación” (como les gusta decir a los ocultistas, imitando el “lenguaje científico”) tenga éxito.

Al fin y al cabo, si todos los demás no cooperan, esto tiene un efecto paralizante en el espíritu inicial del aquí y ahora de la naturaleza, con el resultado de que su creador tiene que generar poder una y otra vez (con su mónada básica en unidad con todas las mónadas de todo el universo: tener siempre presente esa coherencia estructural ontológicamente amplia del “ser” creado es absolutamente necesario).

De paso, cabe mencionar otros dos aspectos de esta operación, a saber

a/ Como el mago-creador de espíritus naturales fortalece el espíritu de la naturaleza a través del contacto e- e invocativo con sus pares,

b/ reforzar así su genio o iuno con el del grupo, cuya cooperación obtiene si es necesario;

c/ aún más - se piensa en CG. Los arquetipos de Jung. Es decir, en la esfera más elevada de lo sagrado (el grado más alto de su esfera altamente sutil) se encuentra el “cosmos noètos” (mundus intellegibilis, sistema de conocimiento y pensamiento), el llamado mundo de las ideas, que corona el “akasha” (es la capa más elevada del mismo).

Pues bien, concentrándose en ese mundo tan sutil de las ideas (selectivamente, por supuesto, según el objetivo concreto que el hacedor del espíritu de la naturaleza se haya fijado aquí y ahora) desde el principio (es decir, simplemente dirigiendo su conciencia con mucha atención). No estamos hablando aquí de esas técnicas de pensamiento enfermas o medio enfermas orientales u occidentales), el creador conecta (procesamiento asociativo) su forma ideal, centro de su naturaleza-mente (ver arriba *p. 146/147*), con todas las ideas análogas o idénticas en el universo y, en particular, en la tierra.

Conclusión: *hay* tres aspectos: forma ideal, inspiración (genio, iuno) y ubicación en la esfera de la naturaleza. Hay tres refuerzos: el arquetípico (mundo-idea), el grupal (congenii, coniuonones) y el invocativo (espíritus de la naturaleza compañeros). Contempla el modelo regulativo de lo que sigue, como un posible modelo aplicativo.

Praxeología.

La “praxeología” es la descripción de una praxis, una práctica, una acción, tal que

a/ y su marco sincrónico y diacrónico

b/ así como su faseología se hace evidente.

Esta doble estructura contribuye al valor intrínseco de lo que el creador mago-natural-espíritu quiere conseguir: cuanto más praxelógico (en el sentido descrito anteriormente), más clara y distinta es su idea de la idea naturaleza-espíritu, su propia mónada (genio, iuno) y la esfera de la naturaleza (tierra, agua, aire) y sus tres posibles refuerzos.

Ad.a. Fortune sitúa el incidente

(pues no es un experimento real) en su propia vida como ocultista. Diacrónicamente, por tanto, la narración es imprecisa. Sincrónicamente, sólo hay un detalle: había sido muy perjudicada por alguien a quien había ayudado económicamente a costa de grandes sacrificios. Al menos, ella creía que lo había hecho -porque, por el hieroanálisis, parece que ella, en una vida terrenal anterior, -la reencarnación como mera hipótesis de trabajo no contradice formalmente la posición dogmática de la Iglesia sobre el tema, ya que en estas páginas estamos trabajando de forma puramente experimental (-y no dogmáticamente-religiosa en su totalidad)- hizo mucho daño a este hombre. Es precisamente este detalle el que se le escapó a su, por otra parte, aguda mentalidad analítica, al tener que reparar esta dura injusticia.

Re.b. Ahora, nosotros, fásicamente, nos detenemos en el evento.

(i) -- La fortuna, una tarde, descansando en la cama, busca venganza, pero cae en el pre-sueño. A medio camino entre la vigilia y el sueño, el hombre es más accesible que en plena vigilia a las experiencias paranormales (entiéndase: sagradas), sí, a las manipulaciones.

“En ese mismo momento se me ocurrió abandonar toda autolimitación y atacar. En mi imaginación surgieron los viejos mitos nórdicos (Edda’s): pensé en Fenris, el horrible lobo nórdico”.

“Inmediatamente después tuve la peculiar sensación de que, a la altura de mi “plexo solar” (= haz de nervios en y alrededor del estómago), algo salía de mi cuerpo: a mi lado, sobre la cama, se materializaba un gran lobo. (...) Al igual que Z. (en la p. 69, op. cit., Fortuna relata la materialización de un perro, que emanaba de Z., un hombre, que trabajaba en ella) esa forma parecía gris e incolora y, al igual que con la anterior, sentía la presión de su peso”. (o.c., 73).

Nota: (a) La “materialización” es la formación de una forma fluida de tal manera que se convierte no sólo en altamente sutil, sino también en poco sutil e incluso groseramente material (entonces se vuelve perceptible con los sentidos ordinarios, por supuesto);

(b) Que la formación de los espíritus de la naturaleza puede llegar hasta aquí es una creencia muy extendida: el autor de *The Occult and the Supernatural*, Londres, s.d., p. 97, dice que la magia, si está suficientemente desarrollada:

(b)1. crea seres vivos (se piensa en el homúnculo o en el humano) y/o

(b)2. imágenes o estatuas animadas con vida (cfr. P. Saintyves, *Le discernement du miracle*, París, 1909, pp. 304ss. (*Les prestiges des prêtres; la physique des temples*: “el arte de hacer ‘dioses’, estatuas que predecían el futuro e interpretaban los sueños” (o.c., 307)).

El Talmud, por ejemplo, también menciona estos fenómenos: el “golem” era una criatura real, que servía a su amo (su creador) realizando tareas de siervo; -tomando como modelo *el Salmo 139:16* (Tus ojos han contemplado mis miembros sin forma).

(c) También en nuestro país varias personas experimentan la formación del espíritu de media naturaleza o de naturaleza completa, como lo describe Fortune: A menudo simplemente se ríen de ellos las personas incomprensibles (médicos, psicoterapeutas, familiares), que no “ven” y no tienen ningún sistema de interpretación.

(ii) - Fortuna, desconocedora de esa praxis, sabe lo suficiente de tales monstruos: si no se asusta, puede controlar a ese lobo con su voluntad (también con la imaginación: véase o.c., 279): la materialización “gruñó y mostró los dientes”.

Pero ella lo empuja de la cama: entonces él se transforma en perro (aspecto metamórfico), para alivio de ella, por cierto. A continuación, la esquina norte de su habitación se “hincha” en la nada (= se materializa) y Fenris, ahora convertido en perro, se hincha a través de esa “abertura”.

Sin embargo, la Fortuna tiene la “sensación” (siempre el primer y sensible grado de “visión”) de que aún no había terminado. Esta “hipótesis” (de su sensibilidad) se confirmó a la mañana siguiente. Un compañero de casa, después de un sueño agitado, con sueños sobre lobos (el sueño puede tener valor sensitivo), se había despertado y, entonces, en la oscuridad, había visto “los fuegos de un animal salvaje en un rincón de la habitación” (o.c.,74).

Nota: Ver sólo los ojos de una “aparición” es, en este sentido, normal, ya que los ojos son preeminentemente la acumulación de “santidad” (energía, concretamente energía de fuego, sobre la que se hablará más adelante), con el resultado de que una materialización menguante es, a la larga, sólo “ojos”.

(iii) - La fortuna, preocupada, consulta a su maestro mago. Dice que el lobo o el perro es una “parte de sí misma que ha salido” y que ella debe, a toda costa, llamarlo de vuelta “llevándolo (de vuelta) dentro de sí misma” (o.c., 75). Esto, según su maestro, sólo podría ocurrir cuando se quitara de encima el resentimiento y los planes de venganza.

La propia Fortuna escribe que “se encontró en una encrucijada”, es decir, que si seguía con su rencor y sus planes de venganza, se iría por el camino de la magia negra, es decir, hostil: “Si me daba la oportunidad de satisfacer mi deseo de venganza, la forma de lobo nacería a una existencia independiente y entonces se desataría el diablo, tanto literal como figuradamente. Tuve la impresión, claramente - y en asuntos “psíquicos” (es decir: ocultos, sagrados) las impresiones son muy importantes - (cf. supra pp. 68/69) - de que, una vez que el impulso del lobo se hubiera manifestado en algún acto, el lobo se desprendería del cordón umbilical psíquico (es decir: sagrado) que lo unía a mi “plexo solar” - después de lo cual ya no me sería posible acogerlo de nuevo. (o.c., 75).

Así que la tarea de Fortuna era doble:

a. en su corazón (conciencia) dejar de lado su venganza, es decir, arrepentirse (meta.noia, penitencia) (el lado ético-político)

b. reabsorber la forma de lobo en sus “riñones” des(der)conscientes, en lugar de enviarla al “enemigo” (o -añadimos esto a la incompleta enumeración de posibilidades de Fortuna- hacerla absorber en otra cosa (piedra, planta, animal, otro semejante, espíritu de la naturaleza, demonio, espíritu satánico). La mayoría de los “exorcistas”, por ejemplo, no actúan como Fortuna (que originalmente poseía un residuo del cristianismo bíblico, a saber, el cristiano-científico), sino que se limitan a “mover” la forma, a la que “ven” como un espíritu satánico al que hay que rechazar (¿?), al que hay que castigar, regañar (véanse los textos del *Rituale Romanum*), etc.

Este exorcismo, muy extendido, exacerba el “poder” del espíritu artificial de la naturaleza.

Estos procesos de desplazamiento (en lugar de absorción) -plural por la multiplicidad de tipos de personas que los llevan a cabo (la mayoría de forma inconsciente, pero todo lo más eficaz; los raros -verdaderos insiders- muy conscientemente)- se ven en: (i) los médicos, (ii) los psiquiatras, (iii) los psicoterapeutas, (iv) los enfermeros, (v) los educadores, etc., en una palabra, todos los que participan directa o indirectamente en el proceso. - En una palabra: todos cuidan directa o indirectamente de las personas, en el trabajo.

“Decidí (...) dejar pasar la oportunidad de la venganza y, al anochecer, llamé a la ‘criatura’ de vuelta. Entró en mi habitación por la esquina norte (más tarde supe que los antiguos consideraban el norte un barrio maligno) y, en actitud amistosa e incluso mansa, se colocó sobre la repisa de la chimenea. En la penumbra, obtuve una excelente materialización y podría jurar que un perro alsaciano me observaba. Era una aparición tangible y ni siquiera faltaba el olor del Gran Danés.

Una línea ectoplásmica sombría iba de mí a la figura, uno de cuyos extremos estaba unido a mi plexo solar (plexo solar; en y alrededor de la región del estómago), mientras que el otro, a la altura de su vientre, desaparecía en su pelaje desgreñado (pero no pude ver el punto exacto de unión)”.

Nota: el hecho de que la Sra. Dion Fortune no haya podido “ver” el punto de unión correcto se debe a que no “ve” las mónadas (y su estructura ambigua).

“Por un esfuerzo de mi voluntad y de mi imaginación, empecé, a lo largo del hilo de plata, a ‘chuparle’ la vida (no con la boca, añadió de paso al relato de Fortuna, sino con la mónada básica, su ‘iuno’) (...). El lobo comenzó a desvanecerse; el hilo se hizo más grueso y sustancial.

Una feroz tormenta emocional se desató en mi interior: sentí los más feroces impulsos de salir a destrozar todo y a todos los que se interpusieran en mi camino (...). Con un gran esfuerzo superé estos impulsos, - y la tormenta se calmó.

La forma del lobo se había reducido a una bruma gris sin forma: yo también la absorbí a lo largo del hilo de plata. La tensión disminuyó. Finalmente, volví a ser yo mismo, sólo que bañado en sudor.

Por lo que sé, este es el fin de la historia. (...) También fue especialmente notable que, precisamente durante la breve vida de la cosa (es decir, el espíritu artificial de la naturaleza) (veinticuatro horas), se presentara la oportunidad de una formidable venganza.” (o.c., 75/76).

Tal es la descripción del origen de la posesión: la penetración fluídica (que habita en el ser humano, que se convierte así en un “fetiché” (casa de los espíritus)) - en los riñones (el inconsciente) - engendra (generativamente: a través del iuno/ genio)) la ferocidad emocional - voluntaria del animal en el humano, por lo demás tranquilo (en el corazón).

Inmediatamente se ve, gracias a su conclusión final sobre la “sincronicidad” (que fue tan señalada por CG. Jung), que, cuando en la parte inferior (es decir en los riñones”, dice la Biblia, se ha producido una intrusión (pensemos en la transitividad) de un ser puramente fluido (“inteligencia”, dicen erróneamente algunos ocultistas), -- en un nivel superior, esta vez verdaderamente idealista, con el que se determina el destino de las criaturas de la creación (Dios actúa como principal determinante), - La expresión “echar suertes”, los altos espíritus satánicos,

los “ángeles” renegados, esta vez desde el nivel personal (no meros centros), regulan las situaciones (aspecto directivo) de tal manera que el espíritu natural poseído en las profundidades de lo latente tiene la oportunidad de trabajar por sí mismo.

Quien, en este caso, como Freud y la mayoría de los psicoanalistas, piense que la complacencia (das lustprinzip) es la norma de “liberación” de la “tensión” (“stress”, etc.) comete un error imperdonable que no se ve inmediatamente.

Por el contrario, la persona en cuestión se siente “bien”, “liberada”, etc., en un nivel puramente emocional-consciente. Sólo más tarde, cuando ya no se piensa en el segundo efecto (es decir, en la víctima del ataque oculto-satánico, el primer efecto ya tuvo lugar tanto en los altos ángeles satánicos como en el insensato que hace la tirada de destino de magia negra), sólo entonces aparece lo que Freud llama: realitysprinzip, - lo que la Biblia y todas las religiones llaman: el tabú violado (ver arriba p. 121 y ss.) o el juicio divino, es decir, en el hecho de que, una vez que el ataque oculto-satánico ha tenido lugar, el primer efecto tuvo lugar tanto en los altos ángeles satánicos como en el insensato que hace la tirada de destino de magia negra). 121s.) o juicio divino- aparece, a saber, en el hecho de que, una vez fuera del hombre-víctima, el espíritu-naturaleza, estando sin fetiche o “morada” (“ban”), busca la compañía de sus semejantes, los encuentra (por su “iuno” o genio) y, fortalecido, regresa : “Cuando el espíritu inmundo ha salido de una persona, vaga por lugares estériles (véase Tobías = *Tobías* 8:3). Busca “descanso”, “anapausis”, “requies”) y no lo encuentra”. (*Luk* 11:24).

Por supuesto, el espíritu de la naturaleza no encuentra ningún “descanso”: los espíritus de la naturaleza no son personas, sino meros “centros” (ver arriba p. 111 ss.), es decir, hasta cierto punto “independientes”, pero, a través de algún “cordón de plata”, (el nombre bíblico), conectados o bien con el creador-y-el-ángel-satánico-inspirador o con la víctima (al menos cuando se trata de un espíritu de la naturaleza impuro; los espíritus de la naturaleza “puros” (centros) tienen un origen divino o incluso divino, por supuesto).

Un espíritu de la naturaleza, puro o impuro, necesita un ser de cuerda de plata, es decir, un fetiche. Esa es la definición sagrada de “fetiche”. Que ese fetiche sea un objeto, una planta, un animal, un ser humano, un extraterrestre, sí, Dios, sólo importa a quien lo creó.

Pero, una vez creado -pues ésa es la única palabra correcta para “generar” (engendrar vía iuno, ge nius)- el “espíritu”, “pneuma”, spiritus, necesita un hogar en el que pueda “habitar”, es decir, alimentarse de “espíritu” (pneuma, spiritus), es decir, de fuerza vital (santidad).

a. La pneumatología es una teoría de la mente (ver arriba p. 144: De Mirville, especialmente p. 112/113: lista de Heiler): es uno de los aspectos básicos del fetichismo.

b. La otra vertiente es el aspecto de la morada que los observadores (etnológicos, turísticos) notaron especialmente: en la historia de Fortuna se expresó de manera notablemente completa (posesión).

Conclusión: en la historia de Fortuna con comentario, se ha expuesto la estructura de las religiones naturalistas, con la aparición, el destierro y el exorcismo de los espíritus.

(II) Macumba: había jugado con “la marioneta” (154/157)

Fieles a nuestra pauta fenomenológica, ya hemos expuesto un aspecto de la misma (ver arriba p. 145), a saber, los espíritus de la naturaleza (natural o artificial). Por razones de disponibilidad y para explicar el peligroso tabú de los naturismos (culto a la naturaleza-espíritu; véase más arriba p. 129 (el naturismo de Réville, paralelo al panvitalismo (pan(en)teísmo) de Guyau y al animatismo de Marett)), así como para iniciar ya el segundo aspecto de nuestro leitmotiv fenomenológico, a saber, la identidad del poder mágico y el control de la naturaleza-espíritu, nos detenemos brevemente en *P. Grégor, Dans la jungle des nombreuses de nécessité. Grégor, Dans la jungle des nombreuses morts*, París, 1962, pp. 131 / 189, donde el autor, antiguo leñador-empresario y jefe de trabajo en la selva de Brasil, hace una descripción turística pero precisa (libre de todo prejuicio etnológico) de la macumba, que también penetra en nuestro país, en Bélgica, como tantos otros “cultos”, es decir, religiones de espíritus de la naturaleza.

Bien preparados por el relato explicado de D. Fortune, escuchamos el texto: “Después de uno de esos repugnantes duelos con el hacha (la herramienta de sus cincuenta trabajadores de la selva), cuyo resultado es siempre fatal, intenté descubrir el motivo del asesinato.

Epaminondas, el viejo mateiro (guía), había hecho un gesto de desaprobación hacia el cadáver con el cráneo destrozado: “Había jugado demasiado con la muñeca”, había dicho. (...). Por cierto, enseguida me di cuenta de que el motivo del asesinato tenía que ver con una de nuestras tres “cocineras” (es decir, las mujeres que preparan la comida). (...). Me instalé en una noche de luna llena. (...).

Descubrí un joven caboclo (trabajador contratado). (...). Miró directamente a la luna. (...) Osorio, un pobre muchacho, desdentado, muy feo y muy tímido. En su mano derecha sostenía un objeto cilíndrico, (...) una de esas raíces que, por un capricho de la naturaleza, imitan la forma del cuerpo humano.

Pasaron varios minutos: **(i)a.** Mirando directamente a la luna, **(i)b.** Osorio acarició lentamente la raíz, **(ii)** mientras sus labios murmuraban palabras inaudibles. (El autor describe entonces la noche de la selva).

De repente, una sombra del itaperi (vida en común) se liberó: reconocí a Aparecida, la más delgada y sigilosa de nuestras tres cocineras. Con el paso inseguro de un sonámbulo, se acercó a Osorio.

Cuando estaba con él, distinguía claramente su rostro. Tuve que reprimir un grito de sorpresa, incluso de consternación: pocas veces había visto un rostro tan aterrador. Estaba vivo y muerto a la vez. Los ojos de la chica estaban muy abiertos, pero no había rastro del ojo. Sólo se veía el blanco de sus ojos; estaba en éxtasis.

Osorio se levantó suavemente, la agarró: ella se despertó sobresaltada. Oí a Osorio decir: “¡Quietinha! (¡Silencio!), en voz baja, pero con una energía y una autoridad que no conocía en él. Luego se la llevó detrás del seto de bambú”. (o.c., 132/135).

Antes de comenzar el comentario: el autor señala en la p. 158 (el rapto nocturno de macumba de las tres jóvenes), 179 (ídem), que el torcimiento de los ojos es también típico cuando las mujeres, sometidas a la magia negra (= inmoral), se embelesan bailando.

El “trance” (arrebato) se practica en casi todos los naturismos (cultos a la naturaleza-espíritu). Es común en nuestra (auto)hipnosis. Ya antes señalamos el carácter sumiso de esa autoconciencia, ya sea:

a/ naturista,

b/ pentekostal-carismático (incluso en esos centros, el rapto se nota, sí, a menudo se toma como una “buena señal” de la actividad del Espíritu Santo) o

c/ (auto)hipnotizada o evocada. Es y sigue siendo la pérdida de la posesión de sí mismo y, para ello, la alienación, la *selbstentfremdung* (diría Hegel, después de él, reformulando económicamente a Marx).

Esto se ve cada vez menos en la religión de Yahvé del Antiguo Testamento y esporádicamente en los fenómenos carismáticos del Nuevo Testamento (véase *1 Cor 14*, donde Pablo, con todo el respeto a los “fenómenos” (“profetizar” (14:3) es preferible, porque es inteligible; “glosolalia” (hablar en lenguas) en espíritu (rapto) (14: 2, 4) no es malo, pero debe evitarse cuando Pablo se atreve a seguir hablando; lo mismo con **(i) orar** con el espíritu (rapto) y **(ii) orar** con la mente (nous) (14: 14/15; donde nous (mente) se considera superior a pneuma (rapto)).

Veamos la estructura de la magia (aquí lamentablemente “negra”, inmoral, sí, demoníaca-satánica). Osorio tiene (ver arriba p. 146, 147),

A. una forma ideal bien pensada (es decir, el sexo con esa chica en forma ritual (macumba) para asegurar que ella

a. se acerca a él despierto del sueño a distancia

b. permanece en completo silencio después);

B. dispone de un espíritu de la naturaleza como macumbalid, es decir, como hombre de la sabiduría durante las liturgias (o.c., 157), pero lo refuerza con su creación personal esa noche de luna: evoca (véase más arriba p. 148 (realización en la fuerza de respuesta de la naturaleza), que aquí es doble.

a: la luz solar suavizada (= luz de la luna), que todos los verdaderos magos saben que es mucho más eficaz que la luz solar plena, que contiene un elemento “fuego” demasiado fuerte (el fuego como elemento, es decir, como doble aura y - fuerza vital (santidad) en y detrás de lo que llamamos plasma, con una palabra contemporánea, d.i. la transformación intra-atómica

(transformación) de las sustancias existentes, no es aquello que conocemos como fuego en la experiencia cotidiana, a menos que, en la medida en que los procesos intra-atómicos también están sucediendo en ese fuego (lo que justifica la denominación en el pasado)).

Así se entiende que, hasta ahora, hayamos mantenido siempre los tres elementos (tierra, agua y aire) bien separados del llamado cuarto de la serie (que es distributivamente falso), que en realidad está completamente fuera de la serie, como estado agregado.

b. La desafortunada raíz no nombrada por su nombre biológico: aquí entra en juego un lado de la ley de la magia, la semejanza (magia imitativa, mimética; cfr.

-- *J. Frazer, The golden bough*, Londres, 1890-1, 1907/1913-3 (12 vols.).

-- *CA. Schmitz, Todeszauber in Nordost-Guinea*, en *CA Schmitz, Religionsethnologie*, Fr. a.M., 1964, S. 335 y ss., para los ulteriores intentos de estructurar los magos sobre una base puramente (o tan bien como) etnológica-cultural, --que hasta Schmitz no tuvieron mucho éxito).

Al fin y al cabo, la semejanza no es diferente de lo que es la forma ideal, la idea del espíritu de la naturaleza (o centro) que se va a crear, en su forma material: la raíz, aplicada aquí y ahora, es la chica, como placer corporal, una vez más (cf. el método “*verstehende*”, que concibe al prójimo como yo una vez más).

Incluso es cierto que, como buen mago, Osorio lamió la raíz, (aparentemente) también la acarició, mientras identificaba esa raíz, fetichísticamente, aunque ahora en sentido sexológico (ver arriba *página 144*), con el cuerpo de Aparecida para ser disfrutado y vaciado en su santidad.

De hecho, la identificación es el instrumento cognitivo y al mismo tiempo eficaz - pragmático de cualquier magia real digna de ese nombre.

Las discusiones en torno a la magia contagiosa (entiéndase: contactual) e imitativa parten de “ver” la primera forma; quienes “ven” la magia en la segunda forma (creencia) ven que la imitación y el contacto están entrelazados.

Sin embargo, el fetichista sexual percibe instintivamente un fenómeno básico de todo conocimiento y actuación mágicos:

a/ desplazado al plano puramente psicológico-sociológico-cultural y,

b/ además, reducido a un fenómeno, el erótico-sexual.

Pero, ¿quién actúa como imitación de contacto (o más bien, como preimitación)? ¡El espíritu natural recién creado por Osorio! Surge del fluido lunar y del fluido raíz al mismo tiempo (tierra y luz de la luna).

C. La inspiración de este espíritu de la naturaleza con algo del propio ser de Osorio (véase más arriba p. 147), - que está muy claro aquí, a saber, la magia sexual, tal como se practica en la macumba de la selva, que puede diferir mucho de la macumba urbana más civilizada y sobre todo turística (ya que la civilización se desprende de muchas asperezas, como el sometimiento sexual). subyugación sexual), se practica (esto se describe además en el libro de Grégor con precisión con una mirada ajena muy desapegada pero 'erlebt' (cargada de experiencia), lo que hace que su libro, como todas las descripciones no científicas, sea un enfoque verdaderamente comprensible (Dilthey: 'Verstehen').

Tras esta segunda lectura, estamos en condiciones de describir e interpretar estructuralmente con facilidad los fetichismos comunes. Lo que vamos a hacer ahora, sobre la base de material principalmente de África Occidental (II 157).

Pero primero una palabra sobre el totemismo, ahora no en el sentido etnológico o culturoológico, sino sagrado. Hieroanalíticamente, el totemismo es una (y la más llamativa) forma de fetichismo: una piedra, incluso un artefacto (producto natural fabricado por el hombre), - una planta (sistema), un animal (sistema), un humano (sistema), - todos ellos pueden ser tótem, es decir, la reproducción (relación de una sola vez), ya sea de un individuo o de una colección, o de un sistema (grupo) de individuos.

Muestra de la biblia:

-- M.Besson, *Le totémisme*, París, 1929 (relato bien documentado del fenómeno y de las interpretaciones teórico-culturoológicas).

-- Cl. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd' hui*, París, 1969 (la pulverización estructural de todas las concepciones existentes del totemismo culturoológico).

-- N. Bancroft-Hunt, *Les peuples du totem*, París, 1979 (sobre el culto al tótem en la costa noroeste de América del Norte).

-- S. Reinach, *Cultos, mitos y religiones*, París, 1922-3, t. I, pp. 9/85 (varios artículos sobre el totemismo)

-- J. Frazer, *L'homme, dieu et l'immortalité*, París, 1928 (pp. 51/144 (*L'homme en société*: la interpretación clásica del totemismo, puramente sociológica, sobre todo como sistema matrimonial, -que no es más que una rama del mismo, que, hieroanalíticamente, no se sostiene).

-- Cl. Lévi Strauss, *La pensée sauvage*, París, 1962, pp. 48/99 (*La logique des classifications totémiques*: un análisis puramente distributivo-logístico); pp. 144/177 (*Totem et caste*).

Esto es sólo una pequeña muestra de una masa confusa. ¿Cuál es la causa de estas ilimitadas interpretaciones y reinterpretaciones? ¿Porque los analistas no "ven" con una segunda mirada!

No volveremos a esto. Razón: a la larga, se convierte en un aserradero, pero esperemos que el lector sepa ahora la razón de la confusión ilimitada de conceptos, que resulta de no hacer fenomenología con una segunda mirada.

***El alcance culturoológico del fetichismo.* (157-169)**

El fetichismo, en el sentido semasiológico estricto, es occidental; pero en el sentido hierático, es decir, “visto” con la segunda vista (fe), es planetario. Brevemente, se ve así (a modo de ejemplo):

(i) N.-Siberia, Filnand, etc:

-- D.K. Zelenin, *El culto al demonio en Siberia (Academia de Ciencias de Leningrado)*, Moscú/Leningrado, 1936 (ruso), del que A. Friedrich, *Die Forschungen über das frühzeitliche Jägertum*, en CA. Schmitz, *Religionsethnologie*, Fr. a.M., 1964, S. 206ss.

Un ongon es, según Zelenin, la prohibición (*'Festsetzung'*) de un espíritu en un 'lekan'. Un "lekan" es una pequeña representación de animales (fauna acuática, aves de corral, cuadrúpedos), así como de personas, hecha generalmente de madera o corteza, pero también de cuero, piel, piedra o metal. Función: médica (curación de enfermedades), económica (suerte en la caza, suerte en la ganadería). Entre los antiguos finlandeses, las haltias y los tadebeyos habitan objetos (Nicolay, o.c., 21).

(ii) Japón: elshintai es un objeto bien definido (piedra, sable, espejo), en el que una "deidad" invisible (poco a poco entendemos que la palabra significa principalmente espíritu de la naturaleza en este contexto) "encarna" (es decir, está incrustado); cf. M. Eliseev, *Mythologie du Japon*, en P. Couchoud, *Mythologie asiatique illustrée*, París, 1928, p. 379. El go-sjintai (venerable cuerpo de dios) es una deidad fálica (!) de piedra dura y pulida que, normalmente, está enmarcada en un pequeño santuario de madera.

(iii) Polinesia: el tiki es una pequeña "deidad" (!), al menos en el sentido individual o familiar, que suele tener una apariencia animal (vertiente totémica del fetichismo) - que, por supuesto, también puede ser desterrado en un objeto (Nicolay, o.c.,20).

He aquí tres toques fortuitos para orientar al lector de forma ligera y apresurada.

***El contenido hieroanalítico del fetichismo.* (158/159)**

El comandante A. Glyn, *The Lower Niger and its Tribes*, Londres, 1906, dice: No dirigimos nuestras oraciones, sacrificios y tributos a los objetos en sí, sino a esos objetos como símbolos, que llevan en sí mismos, almacenan o presentan a los ancestros deificados de la familia, el clan, la tribu.

Así, Glyn reproduce el lenguaje de los fetichistas que conoció. La interpretación puede servir incluso de definición, siempre que en lugar de "antepasados divinizados" se diga simplemente "espíritus".

-- J. Van wing, *Etudes Bakongo (Sociologie, religion et magie)*, DDB, 1959, pp. 382/425 (*Les nkisi*), dice que un nkisi es un objeto artificial, habitado o influenciado por un espíritu, dotado de una facultad sobrehumana, pero controlado por un ser humano; tiene la impresión de que suele tratarse del alma de un difunto que, tras su muerte, ha tomado un "cuerpo" adaptado a su nueva forma de ser; pero un espíritu "independiente" también puede vivir en un nkisi.

En resumen: neumatológicamente (espiritualmente hablando) la lista de Heiler (ver arriba *página 112*) es suficiente para saber quién puede habitar en un fetiche, lekan, shintai, go-sjintai, nkisi, tiki, etc. (los nombres difieren, el caso es idéntico), mejor: ser habitado (pues ‘fetiche’ se diferencia de ‘viviendas’ en que ‘fetiche’ significa viviendas que han sido desterradas). (los nombres difieren, pero el asunto es idéntico), o más bien, que pueden ser habitados, o más bien, que pueden ser habitados (pues “fetiche” difiere de “habitar” en que “fetiche” significa habitar una morada), excepto las “sustancias anímicas” mencionadas por Heiler, que no son espíritus sino nieblas en el camino hacia el espíritu o la centralidad.

Lo que sí es cierto es que la “sustancia anímica” (es decir, la inspiración con “algo” (la radiación del iuno (Eva) y/o del genio (Adán) y del mago-fabricante de fetiches y de los seres que participan en esa fabricación de fetiches) está presente en todo fetiche (ver arriba *página 147*).

Idolismo (adoración de ídolos),

El “eidolon”, idolum, imagen idolátrica, puede ser una forma de fetichismo, a saber, si la imagen ha sido manipulada mágico-neumatológicamente de tal manera que un “órgano” (véase más arriba *p. 106*: el espíritu santo como órgano en los individuos, las personas, etc.) de la deidad contactado en y a través de ella es de un nivel personal (es decir, no un mero centro infrapersonal).

1. Véase más arriba, por ejemplo, *la p. 141v.* (A.H. Ba).

2. *Olbrechts, Máscaras y bailarinas en Costa de Marfil*, Lovaina, 1940, pp. 126/142 (Tenemos una entrevista con el espíritu Glee), dice que, aparte del culto ordinario a los espíritus, la religión Glee (originada en 1928 (Costa de Marfil), especialmente en la zona de Geree, tiene un fetichismo que identifica a la “deidad” residente (centro) con Nyon-Swa, el Dios Superior, el Creador (que el propio Olbrechts observó in situ en 1933 y 1938).

Olbrechts define un fetiche de la siguiente manera: “Alguna materia o conglomerado de materia ritualizada por un ‘hombre (-mujer) fetiche’ para que el ‘poder’ y el ‘efecto’ residan en ella y emanen de ella, especialmente cuando es ‘tratada’“. Esta es la típica descripción etnológico-culturológica, por supuesto, pero es extremadamente delicada.

3. *A. Gatti, Bapuka, Zürich*, 1963, S. 53 y ss., describe magistralmente el ídolo de Bapuka, la diosa de la vida y el amor, - ídolo del que él y su esposa igualmente desarrollada (Gatti era etnólogo) experimentaron el “efecto” benigno-protector diariamente durante años, - demostrando que incluso los no creyentes en el fetiche, si son suficientemente abiertos, pueden observar el “efecto” de un ídolo fetiche.

Por supuesto, queda la reserva bíblica (y teológica suprema) sobre la naturaleza más profunda de esa farsa. Pero esto ya se ha tratado en otro lugar.

Cf. *Libro de la Sabiduría 13:10; 14:11* (J.-J. Weber, *Le livre de la sagesse*, París, 1949, PP. 300/308).

Por supuesto: el arca de la alianza (T.O.) era, por no mencionar, un fetiche de ídolo, ¡pero jahwista! (véase *V.d. Leeuw, Phänomenologie*).

Resumen: Hasta ahora hemos identificado dos aspectos básicos: (i) La inviolabilidad (más ampliamente: la inviolabilidad, es decir, cuando no se ha producido ninguna intervención mágico-neumatológica de un hombre terrenal);

(ii) el totemismo (es decir, la fusión comprensiva-mágica entre una realidad natural o cultural y uno o varios seres humanos). Que el totemismo (entendido jerárquicamente) es parte integrante del fetichismo (incluso culturológicamente) lo demuestra la lista de “sentidos” (realidades naturales y culturales) que el creyente en el fetiche considera capaces de fetichizar (cfr. Nicolay, o.c., pp. 11s.):

(a) Fetiches muertos:

(a)1. cantos rodados blancos, - trozos de metal, trozos de plato y cerámica;

(a)2. perlas, trozos de marfil, plumas, cuernos de animales, garras de animales salvajes, cepillos de cerdo, cabezas de serpiente, colas de vaca, etc;

(a)3. trozos de madera, granos, - en una palabra restos vegetales;

(b)1. Los Mpongwe, una tribu de Gabón, tienen un “fetiche muy especial”, el okundu, que aparentemente es un necyofetiche (nekuo = lo que se relaciona con los muertos); los ingredientes del grigri son: **a.** piedras de formas extrañas, **b.** cuernos de antílope, conchas de caracol, **c.** reliquias de cadáveres de las tumbas: pelo humano, dientes, huesos, carne humana triturada y conservada en una bolsa (este aspecto de las tumbas hace que el okundu sea un fetiche extremadamente tabú);

(b)2. Los Mpongwe (Gabón) tienen fetiches y/o ídolos (fetiches de ídolos) en los que se imbuyen algunas partículas de reliquias humanas (a partir de ahí, afirman, el espíritu invocado habita en su estatua tutelar).

(c)1. fetiches vivientes: caimanes, tejones, gatos, zorros, - en Dahomey (país de los vudúes): leopardo, serpiente (en la ciudad de Weida, se dice, había un “templo” con más de mil serpientes).

(c)2. Ipori, el tercer espíritu guardián del hombre, dice *el padre Baudin, La Guinée* (Nicolay, o.c.,237Este espíritu es el que se encuentra en peor estado, fluidamente hablando, ya que rara vez se ofrece (es decir, fluidamente, mediante alimentos que se dejan descomponer, etc.); lo que sí ocurre -y esta es la razón por la que el espíritu es tan importante- es que a menudo se sacrifica.Lo que sí ocurre -y esto nos lleva al fetichismo como culto- es que cuando un negro-africano está a punto de salir de viaje (un gran viaje), se “fetichiza” (es decir, actúa de forma fetichista) el dedo del pie con un poco de sangre de pollo y aceite para que el espíritu quede satisfecho y tenga una disposición favorable.

De nuevo: esa sangre de pollo y ese aceite son vistos sacralmente (fluidamente); el “alma” (entiéndase: espíritu de la naturaleza, que surge de ella durante el “sacrificio” (= formación del espíritu de la naturaleza; ver arriba pp. 147/148) de y el negro-africano (su iuno, genio) y del pollo matado y el aceite vegetal o animal juntos), - el espíritu de la naturaleza, por lo tanto, es significado (no la sangre material burda, el aceite, etc.).

Pues bien, todos estos símbolos fetichistas, vivos o muertos, son igualmente tótems, en la medida en que son considerados como “hermanos, hermanas” (el creyente tótem, de nuevo)

En otras palabras, el fetiche (espíritu de la naturaleza) es de la misma “tribu” fluida, “familia”, con el resultado de que el fundador del tótem lo trata como “hermano” (“hermana”).

De hecho, comparten precisamente el mismo genio (iuno). Nicolay, o.c., 32, nos da una visión cercana de la vida: la diosa del agua (aquí: centro de poder) es Olosa; el caimán es su “ángel” (mensajero) y es adorado en esa calidad:

“En Porto-Novo (Guinea), cerca de la casa de la misión, hay un muelle fetiche que es muy accesible. En cuanto oye a las esposas fetiche (‘féticheuses’) cantar y bailar, sale del agua y se arrastra hacia ellas. Las esposas fetiche, siempre a una distancia respetuosa, le lanzan, como regalo, un alimento seleccionado (un pastel, aves de corral). Cerca del agua, hay un recinto de palos de bambú y hojas de palma, que le sirven de refugio “sagrado””.

Un culto tan disparatado, para nosotros los occidentales, es de hecho idéntico al uso del arca de la alianza del T.O.: ambos rituales de banquete o de morada montan el órgano (ver arriba p.106) de una diosa de función pagana pero benigna (mero centro, que es el tótem colectivo del grupo local de adoradores) o de Yahvé.

Tal cosa no es tan ridícula si se sabe que los “emblemas” -por ejemplo, la bandera nacional de un país- vistos de un segundo vistazo, por supuesto, contienen también un espíritu de la naturaleza, fusión de genios e iunones y de, por ejemplo, el lino (si la bandera consiste en tela de lino) y de los “adoradores” de esa bandera: ¡las ceremonias “rituales” (por ejemplo, el izamiento de la bandera) son el culto fetichista más encubierto!

(I) *El tatuaje religioso o fetichista* (161/165)

Nicolay, o.c., 54/55, da otro tipo de fetichización: “El tatuaje religioso o fetiche era común entre los paganos de Guinea (sólo los creyentes del Islam no participan). En Benín, entre los habitantes de la costa, era muy raro un nativo que no llevara este símbolo tribal o incluso familiar. Las marcas de tatuaje (‘uê’ en lengua dahomeana) se aplican a los niños de entre ocho y diez años. Las personas calificadas para ello se llaman “uê.gboto”.

(i) El entallado se realiza mediante una varilla de hierro (algo así como nuestra navaja).

(ii) Después, los uê-gboto cubren las líneas de la incisión con un ungüento (con hollín y aceite de palma como ingredientes principales). Los tatuajes son muy diversos según las personas, el rango o la profesión.

Los hombres fetichistas y las mujeres fetichistas, en particular, lo utilizan con frecuencia: los dibujos consisten en las figuras de un caimán, una tortuga, un lagarto. Estos dibujos son tabú, porque son ‘fetiches’ (sagrados)”. (Así el padre M. Cordioux; misionero en la costa de Benín).

Aquí, en el relato preciso de un misionero, se ve cómo **(i) lo sagrado**, **(ii) el fetiche** y **(iii) el tótem** van juntos.

Inmediatamente evidente es también el carácter funcional, si es necesario, del fetichismo: incluso la profesión da lugar a él. Nicolay, o.c., 47, sin darse cuenta de la precisión con la que describe: “Le totem ou porte-bonheur (el tótem o fundador de la salvación).

L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, París, 1910-1; 1928-9, pp. 61ss., dice: “Un ashanti (nativo de la Costa de Oro):

(i) había adquirido un fetiche (...);

(ii) se apresura a hacer un experimento con él:

(iii) es herido por una bala de fusil que le destroza el hueso del brazo.

El devoto del fetiche explicó el suceso, para satisfacción de todos, diciendo que el fetiche ofendido le acababa de revelar la razón de aquel fracaso (se trataba de un fetiche invulnerable): el joven había mantenido relaciones sexuales con su mujer en un día “prohibido” (tabú). El herido confesó que era cierto. Los ashanti no han perdido nada de su fe”.

Aparte del pragmatismo primitivo, que es evidente aquí -véase más arriba p. 54s-, está la explicación del hombre fetiche: esta explicación causa, por supuesto, entre los no videntes, sepsis, sí, burla. Sin embargo, hay que tener mucho cuidado, sobre todo con los tabúes sexuales: no se olvida:

a/ que los genitales (y todas las zonas eróticamente sensibles) están muy implicados en el aspecto generativo de la santidad (véanse *las pp. 117/119*) (así como *las pp. 130/133*).

b/ que el juego del amor (dentro del matrimonio) tiene siempre un efecto generativo-sacral (la gracia sacramental),

c/ que (véase más arriba *pp. 147/148*: la “inspiración” de la naturaleza-espíritu artificial tiene lugar a través y en el genio (adam) y el iuno (eve)) todo acto erótico-sexual (gesto, palabra, idea) tiene un efecto sagrado generador (lo que explica la ética y la política de control muy estrictas en los países civilizados a este respecto; lo que sugiere qué consecuencias desastrosas produce hoy la ruptura del autocontrol erótico y los frenos sociales en la esfera sagrada).

Todas las personas que “ven” con la segunda vista se vuelven muy conscientes de la naturaleza tabú (divina) del erotismo y la sexualidad.

Por supuesto: si esta idea ashanti es válida aquí es otra cuestión: sólo queríamos señalar el fundamento sagrado general de lo que el hombre fetichizado cree, con sus compañeros de tribu, colectivamente, aparentemente basado en percepciones ancestrales y arcaicas (ancestrales, sí, protagonistas) - no sin una razón muy seria hicimos traducir la palabra genio por adam e iuno por eva, o mejor dicho: especificado.

El adam, eve (genio, iuno) es lo que la primera humanidad nos transmitió, es decir, el principio jerárquico de la vida. Una vez que se toca eso, a través del erotismo y la sexualidad equivocados, se viola el aspecto generativo de lo sagrado. Esto se subraya de pasada.

Nicolay, o.c., de 15 años, señala otro aspecto de la creencia en los fetiches: “En Daluni (relato del viaje al Kilimandjaro) uno encuentra fetiches por todas partes”.

(A) “Por ejemplo, una cabaña construida en el hueco de un árbol y destinada al mzimu, el fantasma errante de algún antepasado (Progonismo - culto a los antepasados; por los etnólogos, desde Herb. Spencer (1820/1903), seguidor de A. Comte, padre del positivismo francés, el “manismo” (llamado en realidad “culto a la sombra”) (cfr. *W. Schmidt, Origine et évolution d. l. rel.*, París, 1931, pp. 89/104).

El principio del genio o iuno es en realidad venerado a la sombra del antepasado. No es necesario explicar esto ahora. No es el alma ancestral, sino el fantasma ancestral (o más bien uno de los muchos “fantasmas”) el objeto estricto del manismo.

El pro(to)gonismo es más amplio: también incluye el culto a los antepasados terrenales y al primer padre. Sin embargo, el manismo siempre está incrustado en el pro(to)gonismo).

Veamos ahora cómo se hace el manismo: “Para que el fantasma (mzimu) venga a ‘descansar’ allí, uno (a) le sacrifica una mazorca de maíz y (b) vierte sorgo en su honor”. (Véase la página 161).

(ii) “En los cruces de los caminos, se ve un fajo de paja sujeto por estacas, que contiene un puñado de grano para los espíritus errantes”.

También aquí se plantea la cuestión, como en el caso de los nkisi (véase la página 158), de si, además de los fantasmas de los antepasados, se adoran también los espíritus ordinarios de la naturaleza. De hecho, desde el punto de vista de la fluidez, la pregunta no tiene mucho sentido: el fantasma del antepasado puede distinguirse estrictamente del alma real del antepasado.

Compara:

a/ el culto protogonístico (creencia en el primer padre), que se distingue de la creencia en los antepasados (cf. AE. Jensen, por ejemplo, donde habla de las demagogias, que, según la mitología de los dematistas, sólo “funcionan” al final de la era del paraíso).

b/ cfr. *Ezek 32: 17/32* (el infierno; a.o. distinguido de la estructura del destino de los héroes: el heroísmo es una forma de pro(to)gonismo;

c/ cfr. 168, finalmente la apoteosis (deificación): los últimos emperadores romanos (culto de la deificación) se dejaban deificar de este modo; es famoso Cicerón, que, tras la muerte de su amada hija Tulliola, trató de obtener para ella honores divinos (Nicolay, o.c., 102, 106): así las tres formas llamativas del culto al alma.

(B) Es cierto que el exorcismo realizado por los fetichistas demuestra que hay seres distintos de las almas o incluso de los antepasados a los que se rinde culto, a saber, los espíritus de la naturaleza de la enfermedad, por ejemplo, que, una vez sin un “lugar de encantamiento” (fetichismo), son peligrosos mientras vaguen. Vagar” es vivir sin fetiches, si es que tal cosa puede llamarse “vida”, pues es la “muerte” segura (fluidez) del espíritu sin fetiches, puramente exorcizado y sin restricciones (ya sea espíritu de la naturaleza o espíritu ancestral). La liberación de un enfermo o un poseído (en realidad es lo mismo) se hace según el principio de “Similia similibus” (homeomagia).

“(…) Un espíritu curativo (centro) es, mediante la imposición de manos del curandero mágico, transferido o, alternativamente, este espíritu (por el mismo) es ‘desterrado’ (= primera fase de fetichismo) en, por ejemplo, una poción para, desde allí, ser ‘desterrado’ en la persona enferma (= segunda fase de fetichismo). Precisamente por esto (ver principio de mutualidad: p.

125/127 supra (// 164: sintonía): simpatía y antipatía) el espíritu patógeno (centro) es: **(i)** opuesto, **(ii)** expulsado o **(iii)** dejado sin poder. (...).

Los fetichistas piensan que el espíritu de la enfermedad, después de esa eliminación, “vivirá”:

(i) en el cuerpo de un animal (por ejemplo, una gallina), que el curandero mágico “sacrifica” con este fin y arroja muy lejos de la cabaña (tanto del curandero mágico como del enfermo).

(ii) En un ‘keti’, es decir, una cosa insignificante, -un clavo, baratijas de cristal, un trapo, etc.-, lo que importa es que se le dé un hábito (fetiche) a la mente y se evite que se ‘extravíe’, es decir, que se convierta en un peligro para todos”. (Nicolay, o.c., 7).

“En otros casos, el curandero hará una estatua del enfermo y le aplicará fuerzas protectoras. Colocará sus labios en la zona dolorosa del cuerpo y “aspirará” el espíritu enfermo, que se esconderá (se blottir, se encoge) en un guijarro o en un trozo de madera (fetiche interior de la boca), que el curandero colocará previamente en la boca, para convertirla, en lo sucesivo, en la residencia del espíritu. (...). Luego se entierra la piedra y se quema el trozo de madera”. (ibíd., 9).

En la página 14, o.c., Nicolay no explica, pero menciona el hecho de que los hombres fetiche gaboneses, si consideran necesario “apaciguar al ‘dios’ (centro) mediante el derramamiento de sangre, cumplen el papel de sacrificadores. Añadimos que de nuevo “similia similibus” (lo mismo por lo mismo: principio de mutualidad) está en juego: sólo se llega al espíritu, si uno, homeopáticamente a.k.a., es decir, si uno, homeopáticamente por así decirlo, en posesión del mismo fluidum (con **1/** la forma ideal adjunta, **2/** así como la misma “alma” (aquí el alma (corazón) de un ser cruel), con la que se llena la forma ideal (de genio, iuno)) y **3/** también el mismo “elemento” (ver arriba pp. 147/148)) se acerca a ese espíritu, que debe ser combatido.

Quien, como mago o como curandero (con péndulo, con imposición de manos, ‘carismático, medicinal, con hierbas, etc.: todos estos ‘actos’ con o sin instrumentos son actos fetichistas, aunque no se crea en el fetichismo, pues su esencia es pneumatológica, es decir, natural-espiritual) o como exorcista ‘eclesiástico o no eclesiástico’ no respeta este principio de reciprocidad, fracasa e implica al cliente en su propio fracaso.

Esta es la verdadera razón (fetichista) por la que, en 1976, dos personas murieron ejecutadas eclesiásticamente en Inglaterra y Alemania. Los exorcistas no respetaron el principio de reciprocidad, violaron un tabú, que se convirtió en mortal para las personas a las que ayudaban.

Sería mucho mejor estudiar a fondo el feshismo que devorar gruesos libros sobre demonología, exorcismo en sentido derechista-occidental, etc.

El mago-sanador-exorcista, que es cualquier buen fetichista, sabe mucho más sobre el tema y sobre todo actúa mucho más racionalmente que los “empíricos” (en el sentido de “experimentadores fortuitos”, que es lo que en realidad son casi todos los magos-sanadores-exorcistas altamente religiosos.

Tomemos el diagnóstico como un pequeño ejemplo.

Nicolay, o. c., 13/14, escribe: “Entre la población negro-africana de Gabón, los fetishwijnmannan constituyen una casta aparte. (...) Afirman estar en sintonía (‘en correspondencia’: se piensa, de paso, de nuevo en el principio de mutualidad) con los ‘imbui’ (los espíritus) y con los ‘ibambo’ (abambo) (las ‘almas’ (op.: ‘fantasmas’) de los muertos).

Los comandan y afirman “resucitarlos”, a voluntad, “invocando sus sombras en la superficie de un espejo o de un agua clara”. (*Dr. Barret, Afrique occidentale, II, 166*). El diagnóstico de un trabajo espiritual (bajo su triple aspecto: idea, inspiración, (rg. 147/148) corazón y elemento) sólo es posible cuando el propio mago-sanador-exorcista:

- a/ Suficiente carga (magnetismo),
- b/ sensible (sentimiento) y
- c/ “ver” (eidetismo o, en forma debilitada, “ver” gris (blanco-negro) con la mera mente-imagen), con
- d/ está equipado con un sistema de interpretación probado (véase la página 73 (67 y siguientes)).

Ahora bien, por muy ridícula que les parezca a los racionales occidentales esta visión de superficie, a veces es el único medio de establecer un contacto apresurado y enérgico con el adversario, es decir, con uno o varios (Jesús habla de “uno”, reforzado por “siete”, es decir, el número “ideal” según la mentalidad espiritual (*Lc 11,26*) o incluso de “legión”, muchos (*Mc 5,9*) espíritus que infligen desgracias a la víctima.

Aquel que no **a.** siente, **b.** ve y **c.** interpreta la naturaleza y el número del adversario(s), gracias a su “poder” (magnetismo), violará con toda seguridad un tabú y sufrirá su “juicio” (ver arriba pp. 125/127).

(II): *Excursus: el elemento fuego. (165/166)*

Ya hemos tocado este tema brevemente (p. 156). Para demostrar la astucia con que las religiones “inferiores” han formado a sus adeptos, el siguiente extracto de Nicolay, o.c., 301/302: “En 1886, en Grand-popo (Guinea, Costa de los Esclavos), una mujer fue apaleada hasta la muerte cerca de la pared de una casa, contra la que se escondía, durante una tormenta. Inmediatamente, tras largos y ruidosos preparativos, hombres y mujeres fetiche se acercaron al cadáver y lo arrastraron con una cuerda por las calles de la ciudad durante horas”. Al anochecer, entre gritos y alaridos, el cuerpo fue llevado a la playa y dividido en tantos

piezas como había hombres y mujeres del fetiche. Todos devoraron con avidez y sin ninguna preparación su parte de este repugnante plato favorito, cuyos huesos se conservaban cuidadosamente.

Hace poco vimos a una de las mujeres fetiche de Grand-Popo que había participado en esa comida: colgada del cuello, entre otros amuletos, llevaba los huesos de las dos primeras articulaciones de un dedo humano, en recuerdo de la salvaje ceremonia que acabamos de mencionar. (*RP Baudin, La Guinée*).

Para comentar:

(i) Esta apropiación de los espíritus del fuego (de pequeño tamaño, por cierto) está, desgraciadamente, en consonancia con el método vampírico, extendido por casi todo el globo, que consiste en confundir el cuerpo grueso con el sutil.

Vampirismo”, de paso, tiene tres significados principales:

a. El comportamiento del pájaro murciélago;

b. La conducta criminal repetidamente identificada por los juristas, en la que normalmente un hombre muerde a una mujer, después de la violación, así como mata, a su víctima (normalmente en el cuello izquierdo).

c. El sagrado-conducto, del que arriba, en Guinea, un modelo aplicativo.

La razón de este comportamiento frenético (piensa en las horas de arrastre) es la apropiación en grupo de los espíritus del fuego.

(ii) La apropiación del espíritu del fuego a través de la víctima de la ceguera, mezclada o no con el vampirismo sutil (sagrado), genera en cualquier caso el frenesí (piénsese en D. Fortune, arriba p. 152). Pues bien, lo inteligente de las magias antiguas, como las de Guinea, es crear una tradición de tal manera que primero se apaga el frenesí (en el arrastre durante horas, con ruido, gritos, bailes, etc.); cuando se apaga este frenesí (en el arrastre durante horas), se apaga la tradición. Sólo cuando se agota este frenesí (verdadera posesión patente), en la medida en que están frenéticos, sólo entonces comen esta horrible comida de muertos en forma de balada (pensemos en nuestra propia canción medieval “Heer Halewijn”: “Daer was held a banquet, - The head was put on the table”), mediante el cual, de una vez por todas, se satisfacen todos los impulsos sádico-masoquistas, más o menos según el “lustprinzip” de Freud et al, pero con, tras la muerte de estos fetichistas sádico-masoquistas, el juicio divino sobre este acto criminal.

En otras palabras, el artificio de esta forma satanizada de apropiación del espíritu del fuego radica en mantener latente la posesión (el hombre como fetiche de un espíritu es poseído de forma latente o patente por ese espíritu), al menos en su modo de transporte, o en su modo de ejecución posterior, preternaturalmente cínico. ¿Acaso es de extrañar entonces que un genial psicólogo profundo como Freud, a pesar de su materialismo ateo, exponga la agresión en todas partes, en los riñones (de forma inconsciente)? Sí, ¿agresión mezclada con “eros” en sus formas más crudas?

(III) Ritual de iniciación al sabio (167/169)

Nicolay, o.c., 15, nos da el relato abreviado (*RP. Baudin, La Guinée*) del rito de iniciación al sacerdocio: “El candidato (heredero bajo ese punto de vista de sus antepasados) suele ser un niño de ocho a quince años.

(i) Se comienza con sacrificios (sangrientos) en honor a los Espíritus, de los que se debe ser servidor. El neófito se lava con una decocción de cientos de plantas y se ciñe con un brote joven de una palmera. Sigue, con los hombres fetiche, una procesión alrededor de la arboleda sagrada.

(ii) A esto le sigue la ceremonia principal, durante la cual se intenta saber si el fetiche aceptará o no al candidato que se le propone (*nota*: La palabra “fetiche” es análoga: significa:

(a) el tipo de realidad en la que (ver arriba),

(b) el propio espíritu de la naturaleza o espíritu ancestral, que habita.

P. Baudin dice al final cómo el fetiche (= espíritu) se ve obligado a hacer pública su opinión: se fabrica un fetiche (objeto-entero) y este objeto se pone en contacto (físicamente) con el candidato, hasta el final de la ceremonia.

Ahora traducimos más: “Mira cómo se consulta al Espíritu:

a. El niño toma su asiento en la silla fetiche” (*nota*: puesto que todas las transferencias de espíritus tienen lugar en el “fundamento” (nótese la expresión francesa “le fondement”), es decir, en la parte inferior del cuerpo, el candidato se familiariza con ese fundamento, es decir, con el que toma contacto con el fundamento de los predecesores que se sentaron en la misma silla “santa” (es decir, cargada de poder)). En el caso del papado, que todavía hoy se denomina “la sede sagrada” (una expresión muy sensata, si se entiende jeroglíficamente), el niño-candidato es colocado en la misma sede sagrada donde sus predecesores recibieron el mismo poder.

b. “De nuevo los fetichistas le lavan la cabeza con la decocción de hierbas e invocan en voz alta al fetiche (...) tres veces (*nota*: siempre en honor a la Santísima Trinidad, aunque estos fetichistas no lo sepan; véase más arriba p. 131/132: las mónadas, que también son aquí protagonistas, sólo actúan en respuesta a señales triádicas, que reflejan y el Padre andrógino y el Hijo andrógino (pero masculino dominante) y el Espíritu andrógino (pero femenino dominante)).

Reanudan sus gritos, al tiempo que bailan y saltan alrededor del neófito. (*Nota*: bailar y saltar es, consciente o inconscientemente, imitar el comportamiento de las mónadas; los espíritus puntuales de la santidad comienzan entonces, por resonancia, a intensificar también su “danza del amor”, dejando de producir su habitual “producción de energía” (carga, “santificación” (ver arriba p. 108; 111), que se describe en la aretalogía clásica). Mientras tanto, los tambores y todo tipo de hierros viejos hacen un ruido infernal”. (*Nota*: producir este ruido refuerza, a través de la vibración en el plano físico, la influencia de las mónadas). “Porque, con los negros africanos, cuanto más infernal es el ruido, más solemne es la celebración”.

c. La posesión fuera de latencia (y, por tanto, “patente”) por parte del fetiche (mente) del candidato, que, una vez “fetiche”, es decir, morada o hechizo de la mente, se convierte en posesión latente o patente precisamente por ello.

“Poco a poco, el candidato, que debe mostrar a todos que el espíritu lo domina, comienza a temblar: su cuerpo tiembla; sus ojos se desorbitan (ver arriba, mencionado de pasada, p. 155 (Aparecida) (...).

Pronto se encuentra en un estado de agitación tal que a menudo hay que sujetarlo o atarlo para evitar que se haga daño a sí mismo o a los demás. (Véase, de paso, las páginas 151/152 anteriores (posesión de D. Fortune).

d. La apoteosis (‘apothē(i)osis’ = deificatio = declaración de dios, deificación; ver arriba p. 163, - que, aquí, está presente en una forma más velada, pero al menos igual de fuerte): “A continuación, todos los presentes aplauden al Fetiche con gritos de alegría -se puede comparar, de paso, las aclamaciones en honor de los últimos emperadores romanos, que se dejaban divinizar- “¡Orisha Ô! (¡Es el fetiche!) ¡Orishagun Ô! (El fetiche se apodera de él)’.

e. La expansión de la celebración. La celebración debe “expandirse” si no quiere degenerar después en las manifestaciones más locas y crueles de la posesión colectiva (véase más arriba, p. 166). “Tras varias horas de ruido y frenesí, se retira el objeto fetiche que se había puesto en contacto con el candidato agitado (véase más arriba, p. 110): poco a poco recupera la conciencia.

Su frenesí deja de dar paso al agotamiento”. (o.c., 15). - Ya hemos señalado más arriba (p. 97) el carácter (i) maníaco (agitado) y (ii) depresivo (abatido) de tales religiones transportistas, ya sean católicas - carismáticas o paganas, quedan sujetas al consejo urgente de San Pablo (y al orden de la asamblea) en *1 Cor 14,26s*. ¿Cómo entonces, hermanos y hermanas? En sus reuniones cada uno puede tener algo (se refiere a los frenéticos y a los controlados). (...) Pero todo debe hacerse por los cimientos”. -- Lo cual, aquí, en esta dedicación fetiche, no sucede.

Nicolay, o.c., 14/15, da también, muy abreviada (por desgracia), la fórmula de iniciación de una mujer fetiche: “A veces las funciones de hombre fetiche se confían a las mujeres. Según *el Dr. Lestrille, en la Revue Coloniale*, la mujer que aspira a este envidiado papel debe distinguirse de sus congéneres por cualidades excepcionales. Una vez nominada, se cubre con cintas y campanas y se colorea con colores mágicos. (Nota: *el color es luz; la luz es vibración; la vibración (de cualquier tipo, sónica u óptica) actúa sobre las mónadas*). -- A continuación, se separa de lo profano durante varias semanas para sintonizar, según dicen, con los espíritus. (Nota: Véase más arriba el principio de reciprocidad; p. 164).

Después de haberse sometido a un régimen de éxtasis febril (exaltación), que la convierte en una verdadera “neurótica” (nota: es un médico el que habla y utiliza su lenguaje -a falta de términos hieroanalíticos-, que hablaría de “acoger el mal (la miseria) a combatir por ella en el futuro, bajo la forma de los correspondientes espíritus de todo tipo (de nuevo: principio de mutualidad)”, la anfitriona abandona su lugar de reclusión (*opm.* pensar en nuestros lugares de reflexión y “retiro”) con un redoble de tambores y se rinde, en respeto a todos, al delirio de la pitonisa”.

La Pvthonissa, un fenómeno que existió tanto ahora como en la antigüedad clásica (se piensa en la vidente de Delfoi en su “silla sagrada” en éxtasis sobre una grieta en la tierra, que emitía gases, consultada por todos los magnates del imperio y los altos pensadores y místicos de su tiempo), - que en realidad, originalmente (arcaicamente) significaba “mujer-serpiente”, “mujer-pitón” más correctamente, - es aceptable sólo cuando demuestra que ella:

a. en la relación de “comprensión” con los espíritus, - véase el principio de mutualidad, para machacarlo una y otra vez,-

b. es poseída una y otra vez sin que se encuentre ninguna forma de miseria en ella después (tanto físicamente-tierra como social-comunicativamente (es decir, contagiando a los demás) y en su casa, sus pertenencias, etc.). Este es el tipo típico-femenino de control de la miseria: en contraste con los comedores de espíritus de fuego (ver arriba: *p. 166*; allí, después de la muerte, la miseria se hizo patente, a.o. por fenómenos fantasmales, inmediatamente después de la muerte de estos subachistas (vampiros sutiles) o incluso se extendió durante años, ver también arriba: *p. 168*), en la medida en que ellos actúan de manera puramente masculina, nosotras las mujeres podemos:

a. al menos si viven en profunda y genuina amistad con la Trinidad (estado de gracia santificante: ver arriba) - aunque no conozcan conscientemente a la Trinidad (bautismo de deseo)

b1. en primer lugar, para asimilar la miseria

b2. “sudar” (como dicen los psicoanalistas, la paciente que trata responde a su curandero con su miseria (“abreacción”, dice Freud), para que el propio curandero pueda mostrar los mínimos síntomas).

Conclusión. He aquí un hieroanálisis del fetichismo. Tal vez el creyente fetichista parezca ahora menos “loco”, “infantil” o cualquier término erudito e insultante que le hayan aplicado nuestros científicos profesionales sin haber experimentado el fenómeno ellos mismos.

¡Deo trino gratias maxima!

Contenido: Introducción al Hieroanálisis. (1981-1982)

Breve contenido.

La religión arcaica (antigua),	(1)
Parte I. La doctrina del método.	(2)
A. El método fenomenológico.	(3)
(B) Ia. El método lógico o logístico.	(4)
(B) Ib. El método semiótico o de análisis del lenguaje.	(5)
(B) IIa1. El método psicológico.	(7)
(B) IIa2. El método sociológico.	(10)
(B) IIb. Los “métodos biopatológicos”.	(14)
(B) IIc. El método culturoológico.	(15)
(C). El método histórico o de la historia.	(25)
(D). El método estructural - comparativo.	(31)
(D) a1. El método comparativo o “comparatismo”.	(31)
(D) a2. El método de aprendizaje del sistema.	(33)
(D) b1. El método matemático-lógico.	(36)
(D) b2. El método informático.	(36)
(E) El método jerosófico.	(38)
(E)Bis El método apocalíptico.	(79)
Parte II. El relato sistemático de la religión arcaica.	(81)
II A. El encuentro con el Santo.	(89)
IIA.1. La epistemología de lo sagrado.	(89)
Modelo I.	(89)
Modelo II.	(90)
IIA2. Lo sagrado (lo “santo”).	(101)
II B. El encuentro con lo sagrado en el fetiche.	(138/157)
IIB.1. El alcance del fenómeno del fetiche	(138/145)
IIB.2 El contenido DeepL del fenómeno “fetiche”.	(145/157)
El alcance culturoológico del fetichismo.	(157-169)
La religión arcaica (antigua),	(1)

Un contenido más amplio.

La religión arcaica (antigua),	(1)
Parte I. La doctrina del método.	(2)
A. El método fenomenológico.	(3)
(B) Ia. El método lógico o logístico.	(4)
(B) Ib. El método semiótico o de análisis del lenguaje.	(5)
(B) IIa1. El método psicológico.	(7)
(i) La experiencia del “Santo	(9)
(ii) La experiencia mística.	(9)
(B) IIa2. El método sociológico.	(10)
(B) IIb. Los “métodos biopatológicos”.	(14)
(B) IIc. El método culturoológico.	(15)
(C). El método histórico o de la historia.	(25)
(i) el método filológico	(26)
(ii)a. el evolucionista o la etnología evolutiva	(26)
(ii)b. la “nueva” antropología	(26)
(iii) El método folclórico o popular (laográfico)	(26)
(iv) la historia general de las religiones	(29)
(D). El método estructural - comparativo	(31)
(D) a1. El método comparativo o “comparatismo”.	(31)
(D) a2. El método de aprendizaje del sistema.	(33)
(a) La ecuación interna o interior:	(34)
(b) La ecuación externa o exterior:	(35)
(D) b1. El método matemático-lógico.	(36)
(D) b2. El método informático.	(36)
(E) El método jerosófico.	(38)
La estructura de la responsabilidad.	(41)
La estructura de las pruebas de responsabilidad religiosa.	(42)
La estructura religiosa de la revisión.	(44)
La estructura de diagnóstico del juicio divino.	(46)
La estructura experimental del juicio divino.	(48)
La estructura de comprensión del diagnóstico - método experimental.	(51)
La estructura pragmática del método experimental.	(54)
Más descripción de la naturaleza pragmática.	(56)
(a) El aspecto doctrinal.	
(b)1. El carácter existencial-histórico o de esa doctrina.	(57)
(b)2 El carácter salvífico de la doctrina.	(59)
(i) Primer régimen: el régimen de la sentencia.	(59)
(a) Jesús los declara claramente como repetibles.	(60)
(b) Jesús repite la enseñanza después de su resurrección.	(61)
(ii) Segundo horario: el horario del proceso.	(61)

(I) El carácter informativo.	(62)
(i) El milagro nos muestra el ser de Cristo	(62)
(ii) Con respecto al exorcismo:	(62)
(iii) Sobre el milagro existencial de la mens rea de Jesús	(63)
(A)1 Jesús destruyó la muerte con la suya	(63)
(A)2 El descenso de Jesús a los infiernos.	(63)
(II) El carácter efectivo.	(64)
A) La doctrina de la miseria.	(67)
(i) Punto de partida psicológico-sociológico:	(67)
Por ejemplo, alguien que está gravemente enfermo:	(69)
(ii) La teodicea,	(74)
(iii) Las expresiones miserables más directas.	(74)
(B) La doctrina de la salvación.	(77)
(a) Sobre una base extrabíblica:	(77)
(b) Sobre una base bíblica:	(78)
(C) El juicio de Dios.	(78)
(E)Bis El método apocalíptico.	(79)
Parte II. <i>El relato sistemático de la religión arcaica.</i>	(81)
El concepto de “religión arcaica”.	(81)
(1) Sobre la de- o desmitologización:	(82)
(2) Sobre la crisis de la metafísica:	(82)
(3) Sobre la religión natural,	(84)
(4) Sobre el grado de nihilismo de esa crisis de fundamentos:	(84)
El neosacralismo.	(86)
II A. El encuentro con el Santo.	(89)
IIA.1. La epistemología de lo sagrado.	(89)
Modelo I.	(89)
Modelo II.	(90)
a/ La interpretación tradicional, entendida, secular de la percepción.	(92)
b/ la visión “clara”, “clarividente”.	(93)
IIA2. Lo sagrado (lo “santo”).	(101)
Provisión de orfanatos.	(101)
La determinación típicamente sagrada del ser.	(102)
(A) El contenido de lo sagrado	(102)
(B) La segunda vista de lo sagrado.	(105)
Modelo estructurado en tejido sutil.	(107)
La transitividad de esa fuerza	(109)
Modelo estructural céntrico del tejido sutil.	(111)
a.1. Los espíritus de la naturaleza y los dioses de la naturaleza	(109)
a.2. Las almas o espíritus ancestrales (o incluso dioses)	(116),
b.1 Deidades altas y trascendentes	(113)

b.2 El Ser Supremo bíblico realmente estricto,	(113)
Modelo estructural ontológico de la sustancia sutil.	(115)
Simpatía y antipatía.	(125)
El mal de ojo (la mirada maligna).	(126)
Hierozoísmo.	(128)
Jerarquismo, internalista.	(130)
Jeroglífico, teológico (teocéntrico)	(135)
II B. El encuentro con lo sagrado en el fetiche.	(138/157)
IIB.1. El alcance del fenómeno del fetiche	(138/145)
IIB.2 El contenido DeepL del fenómeno “fetiche”.	(145/157)
Orientación fenomenológica.	(145)
(I) D. Fortuna: el demonio de la venganza	
(145/154)	
Re.a. Fortune sitúa el incidente	(149)
Ad.b. Ahora, fásicamente, hacemos una pausa.	(150)
La tarea de Fortuna era, por tanto, doble:	(151)
(II) Macumba: había jugado con “la muñeca	(154/157)
El alcance culturoológico del fetichismo.	(157-169)
El contenido hieroanalítico del fetichismo.	(158/159)
Idolatría (idolatría, adoración de ídolos),	(159)
(I) El tatuaje religioso o fetichista	(161/165)
(II): Excurso: el elemento fuego.	(165/166)
(III) Rito de iniciación al hombre del momento	
(167/169)	