

EL SILENCIO Y LO SAGRADO, ENTRE OTROS SILENCIOS

Javier Elzo Imaz

Sumario: Solamente el silencio, interior y exterior, permite que se abra paso una lectura reflexiva de las diversas sacralidades. Lectura que, solamente será fructífera si se desarrolla en un diálogo que exige el silencio propio para escuchar al otro. El silencio no es solipsismo. El silencio supone apertura al otro, en lo más profundo de su otredad. Solamente con esa condición la relación “yo-tu” puede tener como norte y objetivo la fraternidad y una ética universales. Religiosa o laica, pero universal.

Summary: Only silence, interior and exterior, allows a reflective reading of the various sacralities to open the way. A reading that will only be fruitful if it is developed in a dialogue that requires one's own silence to listen to the other. Silence is not solipsism. Silence implies openness to the other, in the depths of their otherness. Only with this condition can the “I-you” relationship have as its north and objective universal fraternity and ethics. Religious or secular, but universal.

Palabras clave: silencio, oración, espiritualidad, interdisciplinariedad, sociología, psicología

Key words: Silence, Prayer, Spirituality, Interdisciplinarity, Sociology, Psychology

Fecha de recepción: 21 de diciembre de 2021

Fecha de aceptación y versión final: 31 de mayo de 2022

El Universo es silencioso. En el vacío no se transmiten los sonidos. Pero aquí, en la Tierra, vivimos en un mundo impregnado de “sonidos” que se propagan gracias a la atmósfera. A unos los llamamos “música” y a otros los llamamos “ruidos”. Cuando los sonidos son armoniosos y suscitan en quien los oye sensaciones placenteras o excitantes, los llamamos “música”. Pero si son sonidos estridentes, disarmónicos, molestos a la sensibilidad, los llamamos despectivamente “ruidos”.

La sensación contraria al “sonido” la llamamos “silencio”. Pero hay silencios físicos y silencios psicológicos. Silencios que se captan solo como ausencia de sonido. Y silencios que amplifican y expanden el interior humano para hacerlo más sensibles a las demandas “del otro”, del yo-tú¹.

¹ Esta reflexión interdisciplinar es una adaptación del texto de los materiales para la intervención de Javier Elzo en el Curso de Verano de UPV/EHU, dirigido por Javier Urra, “El silencio. Sin aditivos” el día 19 de agosto de 2021, en el Palacio Miramar de Donostia- San Sebastián y se publica con su autorización. <https://blogs.comillas.edu/FronterasCTR/?p=6262>

1. Introducción

En el verano del año 2020 estuve trabajando en los contenidos de un libro, para mi excepcional, de un sociólogo alemán, no muy conocido en España, Hans Joas (que no hay que confundir con Hans Jonas), del que no se habían traducido al castellano sus últimas publicaciones. Particularmente, la última, editada en alemán en 2019, traducida, entre otros idiomas al francés, idioma en el que lo leí, releí y llegué a escribir 120 páginas con recortes del libro, y añadidos de otros autores y reflexiones mías².

El título del libro, en castellano, es “*Los poderes de lo sagrado. Una alternativa al relato del desencantamiento*” en referencia, principalmente, a los trabajos de Max Weber de hace un siglo y, también al de Marcel Gauchet de 1985, “*El desencantamiento del mundo*”, así como a la abundante literatura de los, - ya minoritarios, pero hace cincuenta años, muy mayoritarios -, defensores de la tesis de secularización. El libro de 330 páginas y otras cien de nutridas notas y bibliografías, libro de gran densidad, que exige lectura atenta con papel y bolígrafo, me resultó de enorme riqueza intelectual, que me obligaba a detenerme en su lectura pues no había página que no me incitara a la reflexión.

Pero no voy a comentar aquí el libro, pero, si me detengo un poco en él es para mostrar la razón inmediata, del motivo o circunstancia, por el que propuse a nuestro director, Javier Urra, el título de mi aportación a este curso, “El silencio y lo sagrado” y así redacté las líneas en las que explicitaba algunas ideas que pensaba exponer en mi conferencia. Algunas de estas ideas provenían del libro de Hans Joas, en cuya lectura estaba enfrascado.

Pero, meses después, a medida que se acercaba la fecha de esta intervención, me iba informando de otras reflexiones sobre “el silencio” de diferentes autores que iba anotando en mi cuaderno de trabajo, junto a las ideas que, sobre “el silencio”, bullían en mi cabeza. Constaté, rápidamente, que el silencio, las ideas sobre el silencio, nos mostraban que el término “silencio” era polisémico, que reflejaba realidades bien distintas y, no solamente eso, sino que las valoraciones que cabía hacer de diferentes manifestaciones de “silencios” eran muy diversas. Desde las heroicas hasta las más abyectas e ignominiosas. De ahí que, como acabo de hacer, creo que es más correcto hablar de “los silencios” que de “el silencio”. Además, con la coletilla de “sin aditivos” al término Silencio, que nos enviaba nuestro director, nos permitía pasar al plural.

2. Primera parte: los silencios en algunas de sus muchas acepciones

En efecto, hay silencios y silencios. Comencemos por *el silencio introspectivo*. Es ese silencio en nuestro alrededor, fuera de nosotros que buscamos y llegamos a exigir para poder introducirnos en nuestro yo más profundo mediante el ejercicio de la

² *Les Pouvoirs du sacré. Une alternative au récit du désenchantement*, Seul, Paris 2020; *The Power of the Sacred: An Alternative to the Narrative of Disenchantment*, OUP, USA 2021.

meditación. Es un silencio que exige recogimiento, un tiempo de descanso del ajetreo cotidiano con el propósito de reencontrarnos y renovarnos. Hay, además, lugares donde se requiere el silencio porque participa en el desarrollo de la vida interior, en el trabajo sobre uno mismo, en la meditación y, en los creyentes, en la oración.

Un ejemplo manifiesto de este silencio es el de la vida monástica. La vida monástica nos invita a cultivar el silencio en toda circunstancia, en el quehacer diario, en el compartir las comidas, en la oración: “ya no se trata de interioridad, sino de intimidad entre Dios y cada hombre”, dirán no pocos monjes. Buen ejemplo de ello es el extraordinario film- reportaje, “El Gran Silencio”, en el que un cineasta, tras 17 años de larga espera, obtuvo el permiso para filmar durante casi seis meses la vida cotidiana de los cartujos de la “Grand Chartreuse” al pie de los Alpes franceses. Un film absolutamente extraordinario, que capta y mantiene la atención del espectador, pese a su larga duración.

Pero este silencio introspectivo no es privativo de los monjes ni de los claustros de la vida monástica. Muchas personas buscan ese silencio en su vida cotidiana, cuando ponen en paréntesis el bullicio del día a día, para encontrarse consigo mismos. Unos practican el yoga, otros peregrinan a Guadalupe, a Lourdes, en búsqueda de ese silencio, otros hacen el Camino de Santiago, o un parte de mismo, en silencio, un Camino de Santiago, en el que la motivación religiosa se da en menos de la mitad de los que hacen el Camino. Luego la búsqueda del silencio exterior, lo repito, no es privativo de la experiencia religiosa. Cuantitativamente hablando, en la era secular, dominante en nuestros días, cabe afirmar que, en este modelo de silencio, hay una mayoría de personas que lo ejercen sin motivación religiosa alguna: simplemente se buscan a sí mismos.

2.1. El silencio en relación con la escucha

Hay que detenerse también en el silencio que está fundamentalmente del lado de la escucha del otro, o de los otros. Exige estar en silencio, tiene que haber un silencio interior para poder escuchar al otro, aprehendiendo lo que realmente quiere decir. Es un silencio difícil y, desgraciadamente, poco frecuentado en demasiadas ocasiones. Pero, si no se aplica el silencio interior cuando el otro está expresándose, normalmente quiere decir que estamos pensado en replicarle más que en escucharle. Es una situación que podemos encontrar en los pugilatos dialecticos en muchos “debates” en los parlamentos, donde no se escucha al otro, sino que, en el mejor de los casos, se subraya algo de lo que el otro esgrime para oponerse o, también, se le contesta sin atender en nada a lo que ha dicho. “¿Qué tiempo hace? Manzanas traigo”.

El silencio de escucha es tanto la condición del habla del otro como la condición propia del habla como sujeto, en la medida en que uno responde en su propio nombre y no en lugar del otro, que actuaría como interlocutor impositivo, y que, al final anularía nuestro propio razonamiento. En efecto, cuando interrumpimos el silencio interior para interrumpir al otro, podemos decir que, al romper el discurso del otro, corremos el riesgo de poner nuestras palabras en las suyas.

Como corolario de lo anterior, cabe decir que el *silencio es también, la condición de la relación*. Para que haya una relación, tenemos que poder hacer el silencio interior.

Pero, este silencio interior significa que estamos en lo relativo, es decir, escuchamos al otro como el discurso de un sujeto que nos habla, nos interpela, en un nivel de horizontalidad, donde todos estamos al mismo nivel. Algunos, como Jacques Sedat³, a quien sigo en esta parte de mi reflexión, afirman que “no puede haber relación con el otro excepto en su propia relatividad con él. Solamente hay relación en lo relativo”. Pero no siempre es así. Pues no todas las relaciones con otra u otras personas se dan en un nivel de horizontalidad. Por ejemplo, cuando estamos en una relación de autoridad y, no digamos, de poder. El alumno ante su profesor, el marinero ante su capitán, el soldado ante su superior, el hijo menor ante sus padres, etc., etc. Aquí vivimos en una relación de diferenciación jerárquica en la que el silencio puede tener diferentes formas y modo de expresarse. Tanto, por decirlo simple y brevemente, en el lado del superior como en el del inferior.

2.2. *El mutismo*

Así llegamos al *mutismo* como otra variante del silencio. O estamos atrincheros en una fortaleza interior que nos impide o desaconseja comunicarnos con el otro, o nos encerramos en un silencio que significa: “no quiero decirle nada al otro”. Si continuamos reflexionando sobre el silencio como condición para la relación, hemos de reconocer que, a menudo, el mutismo es una forma de silencio, que puede ser libremente adoptado (aun con motivaciones bien diversas) o forzado, por ejemplo, en el caso de una relación jerárquica.

Hay diferentes manifestaciones de mutismo. Mutismo, tras consumos de drogas, por enfurruñamiento. Los jóvenes cuando sus padres les indican o abroncan, (así en la película “Historias del Kronen”), al descubrir su estado por haber abusado del alcohol o consumido drogas; en una entrevista, Marisol Touraine, siendo ministra con Hollande, confesaba que cuando su padre, el gran Alain Touraine se enfadaba, guardaba mutismo total durante dos días o, como me decía mi peluquera que cuando su pareja la enfadaba estaba dos o tres días sin dirigirle palabra alguna.

En una relación asimétrica puede haber un mutismo parcial por parte del superior. Por ejemplo, cuando un profesor se limita a decir con tacto a un alumno que debe estudiar más sin humillarle por un examen catastrófico.

También en una relación horizontal, paralela, por ejemplo, en una matrimonio o pareja bien avenida, cuando uno de los dos enmudece ante alguna inconveniencia del otro, manifestándole con el silencio, su respeto y cariño. Es un mutismo de oro que mantiene la armonía de la pareja.

En este orden de cosas, cabe una breve referencia al silencio que los antropólogos llaman *comunidad tácita*. Es el hecho de que las parejas no hablan mucho, sobre todo cuando llevan muchos años juntos. A menudo las únicas palabras que se intercambian se limitan a “pásame la sal”, porque no saben hablar y todo se desarrolla al nivel de los actos de la vida cotidiana, de su repetición, como si todo hubiera ya sido dicho. Se habla más con los amigos y amigas, en el trabajo, en los lugares de ocio y se calla, o habla

³ En SOPHIE PÉRIAC-DAOUD et al., *Silences*, Eres, Paris 2004, 233 y ss.

menos, en el hogar. Encontramos en la vida social, incluso en nuestra vida cotidiana, silencios organizados de esta manera.

2.3. *Un ejemplo de Arnoldo Liberman*

Quiero traer aquí el inicio de un texto de un buen amigo mío, judío ashkenazi, que nació hace 88 años en Argentina en donde sus padres recalaron huyendo del horror nazi. Me refiero a Arnoldo Liberman, musicólogo y psicoanalista. A menudo me envía sus textos antes de publicarlos. Este que hoy traigo aquí, y que no creo haya publicado todavía, lo titula “El otro silencio”. Lo inicia con estas palabras: “El silencio. Era el mismo silencio, el día de la partida, en el patio de la gran sinagoga que servía de lugar de agrupamiento. Locos de rabia, los nazis corrían en todas direcciones dando alaridos y golpeaban a los hombres, mujeres y niños, no tanto para hacerles daño como para quebrar su silencio. Pero la multitud guardaba silencio. Ni un grito. Ni un gemido. Herido en la cabeza, un anciano se ponía de pie con aspecto despistado. El rostro ensangrentado, una mujer caminaba sin aminorar el paso. Nunca se había conocido un silencio semejante. Ni un suspiro. Ni una queja. Ni siquiera los niños lloraban. El silencio perfecto del último acto. Los judíos hacían mutis. Para siempre”. Y cierra así su texto Liberman con unos versos que Pardo Zapatero cita, de autor aparentemente anónimo: “La botella ya vacía / el mensaje por descifrar / Ludwig se ha quedado dormido / Sólo quedan los pajarillos / que en el olvido están / junto al chapoteo de carcajadas / la manía y tu callar”. “Tu callar”: ¿es necesario insistir que *el otro silencio* es Auschwitz?

De una forma no tan trágica como la del exterminio de los judíos en el nazismo alemán, cabe hablar también *la muerte como el silencio absoluto*, en expresión de Jacques Sédar. “El silencio absoluto es muerte. Rendir el alma es perder la posibilidad tanto del habla como del silencio, ya que el silencio es correlativo del habla. El silencio definitivo ya no es silencio en el sentido de que el silencio es una experiencia subjetiva del sujeto. El muerto no guarda silencio desde este punto de vista. Está en el vacío, como sea que lo llamemos. Pero, el silencio es siempre, como el habla, una categoría del sujeto. El silencio de las estrellas no es silencio”⁴.

Pues, un sujeto se construye con palabras y con silencios, que se concluye con la muerte. Pero, entre tanto, también está el silencio agonizante, el *silencio angustioso*: cuando uno se entrega al otro, al decirle al otro “te quiero”. Es un riesgo, una aventura. Es abrirse y comprometerse frente a alguien sin tener ningún poder sobre él, sin tener la seguridad de un eventual retorno positivo. Los que hemos vivido la experiencia del enamoramiento y hemos dado el paso de declararlo a la persona amada, sabemos de la angustia en la espera de la respuesta. En este caso, la ansiedad es, amén de legítima, evidente. Es abrirse en canal al otro lo que preocupa. Que puede ser fuente de sufrimiento si la respuesta es negativa. Es “el mal de amores” tantas veces evocado en la literatura de todos los tiempos y de todos los idiomas.

⁴ J. SÉDAT, *La perlaboration (Durcharbeitung)*, en ALAIN VANIER, *Entre Sublimation et Symptôme*, Érès, Paris 2019.

2.4. Las trampas de la imprescindible memoria: Paul Ricoeur

Hay un silencio ante lo que es difícilmente verbalizable. Es, ciertamente el silencio del espacio que se produce en el análisis psicoanalítico. Un silencio muy difícilmente interpretable. Nunca se sabe lo que sucede en el silencio hasta que se llegue al habla. Entretanto no se puede interpretar, es decir, poner palabras en algo que no conoces. Es un silencio de espera por lo que pueden surgir como pensamientos, ya que la regla del análisis es dejarlos surgir, libremente. Y es, precisamente, esta libertad de expresión la que causa problema. Pues, a menudo, es un silencio de vergüenza para decir cosas difíciles que la psique humana, en un principio de autodefensa, lo envía al ámbito del subconsciente inconsciente. En el idioma francés hay una distinción entre el subconsciente consciente, con el término “reprimé” que lo diferencia del subconsciente inconsciente para el que utiliza el término “refoulé”. Para el que no encuentro término en castellano.

Pero esta situación se da también fuera del espacio psicoanalítico del que, si se trata del “refoulé” no tenemos consciencia, pero está ahí. Tiene que ver con lo que Paul Ricoeur denomina “las trampas de la memoria”, cuando se refiere a la *memoria reprimida*, memoria que hace que distorsionemos la memoria de lo sucedido para quedarnos con lo que nos satisface y ocultemos y tratemos de olvidar lo que nos denigra o nos avergüenza de nuestro comportamiento, actitud o valores del ayer⁵. Es, exactamente, lo que sucede, con la memoria de la guerra, del terrorismo, situaciones en la que, solamente a través del tiempo y la búsqueda de la verdad, es posible llegar a un relato compartido. Y no siempre. Así, más de un siglo después, no se ha llegado a un relato compartido del origen de la primera guerra mundial.

2.5. Silencio de vergüenza

Estamos ante un *silencio de vergüenza* para decir cosas difíciles que la psique humana, en un principio de autodefensa, lo envía al ámbito del subconsciente, a menudo, inconsciente. Según el concepto judío de memoria, nos recuerda Arnoldo Liberman, la memoria es antes que nada un asunto hermenéutico, pues consiste en ver lo que algunos intentan considerar olvidable o menos relevante. Pero, sin memoria, las injusticias pasadas dejan de ser injusticias pues dejan de existir. Sin memoria nos quedamos sin identidad. El sujeto se vuelve amnésico. Sin memoria la racionalidad sucumbe. Por eso la memoria es la única jurisprudencia posible, la que impide olvidar lo que no debe ser olvidado. La que es capaz de oír el silencio de los muertos y recordarlos para que no mueran por segunda vez.

En las personas, existe el temor de que ciertas cosas del pasado estremezcan y nos flaqueen. Hay ciertas verdades que tenemos la impresión de que si las contamos nos amenazarán, ya que el trauma fue muy duro y decirlo será revivirlo. Lo que nos lleva al silencio. Se necesita tiempo para domesticar pensamientos terribles relacionados con hechos que pueden habernos trastornado, antes de poder transformarlos en palabras y salir de ese

⁵ P. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, F.C.E., Buenos Aires 2004.

silencio cercano al terror, ese terror que, al superar el bloqueo y las digamos, vuelvan a la memoria del presente y las revivamos de nuevo, mientras que, sin embargo, es diciéndolas, como podemos conjurar el efecto que pueden haber tenido en nosotros, que puede llegar a ser un terror interior. Es el efecto benéfico de una confesión, una declaración a otro, de algo que nos pesaba en la conciencia y que nos impedía la serenidad de espíritu. Es, por eso, el efecto benéfico de una confesión, una declaración a otro de algo que nos pesaba en la conciencia y que nos impedía la serenidad de espíritu y descerrajar la verdad.

He aquí un ejemplo de un silencio difícil a negociar. De aquí, damos el paso a la segunda parte de este texto sobre el silencio y lo sagrado.

3. Segunda parte: “el silencio y lo sagrado”

Después de estas reflexiones sociológicas sobre el silencio, veamos cómo la fe proyecta sobre la realidad social su luz y permite ver más allá de lo que ven los sociólogos.

3.1. *Clarificación de conceptos*

Hay que clarificar, de entrada, algunos conceptos de uso común. Hay que distinguir entre sagrado/profano, trascendente/inmanente (o mundano) y religioso/secular. Los conceptos sagrado, trascendente y religioso no son sinónimos. El concepto de *sagrado* apunta a un fenómeno antropológico universal que resulta de la experiencia humana de fenómenos extra - cotidianos. El concepto de *trascendente* designa las representaciones de una separación entre la esfera de lo divino y la de la realidad terrestre: estas representaciones no constituyen en absoluto un fenómeno antropológico universal. En cuanto al concepto de *religioso* tiene sentido plenamente desde la aparición de la opción secular.

3.2. *La sociedad del ruido*

Arnoldo Liberman en su reflexión, ya mencionada, “El otro silencio”, nos recuerda cómo George Steiner en *El Castillo de Barba Azul* hace una crítica demoledora de lo que él llama “la sociedad del ruido”. En nuestra sociedad la música estrépitos, el estrépito en sí mismo, el aturdimiento feroz, han pasado a ser primordiales en nuestra vida cotidiana. Lo que antes era recogimiento, pausa reflexiva, comunicación serena y valiosa y que se realizaba en entornos silenciosos y en espacios íntimos, ahora estamos dominados por alborotadas y rotundas vocinglerías que no tienen límite y que invaden cualquier campo habitable. Vivimos en un mundo (y en una cultura) donde el silencio es un lujo prohibido, una antigualla recordada pero estéril, un deseo o un anhelo oculto pero difícil de hallar. El ruido ha creado cultura (si así puede decirse) pero esta cultura es intolerante, totalitaria, inexpresiva, ensordecedora, “anda en ruidosa motocicleta” (como dice un amigo).

3.3. *El silencio necesario*

En la compañía de Arnaldo Liberman, parafraseándole, quiero recordar la necesaria presencia del silencio en actos sustanciales del ser humano: leer, hacer el amor, asistir a un concierto, caminar por un parque, etc. Pero esos actos, aparentemente sólidos, así como la instrumentalización de los clásicos ritos iniciáticos del sentido de la vida, resultan un actual sinsentido en la sociedad del ruido, y que exigen un esfuerzo y un valor.

El silencio es un enemigo del ciudadano y del habitante de la metrópolis, es un enemigo al que parece temerse porque nos llevaría a nuestros propios interrogantes y a nuestras verdades más íntimas. Lluís Duch, el monje intelectual heterodoxo del Monasterio de Montserrat, doctor en Teología y profesor de filosofía moral, pensador profundamente cristiano y humanista, autor de un pensamiento que ha calado, le gusta recordar el *dictum* del filósofo alemán E. Bloch, “lo mejor de la religión es que crea herejes”⁶.

Es autor de una búsqueda que llamó “Dios después de Auschwitz” y ha insistido en que “sin ética no hay mística” y que “nadie debe sentirse extranjero” en el mundo. Señala que: “el hombre no puede prescindir de construir absolutos”, o si se quiere decir de otra manera, la idolatría es una presencia casi constante en la vida de los seres humanos. Es decir, el intento de dominar lo indomable, de expresar colectivamente lo inexpresable, de reducir lo indefinido a definido, son todas, formas que tenemos en el fondo para ejercer o controlar el poder o el miedo. Los seres humanos siempre queremos una referencia a algo que consideramos intangible, la necesitamos: es decir, siempre construimos lo sagrado, lo intocable, lo impalpable y esto es a causa de nuestra finitud. Las apetencias de infinito eran evidentes en la antigua URSS, en el nacionalsocialismo o, actualmente, en el American *way of life*, en todas partes, países de ruidos. Para muchos seres humanos la noche se ha tornado tan ruidosa como el día y una habitación silenciosa un infierno y una tortura”.

3.4. *El silencio religioso de un creyente*

Hay que aprender a callar, no temer el silencio, regresar a la palabra válida y al diálogo constructivo, redefinir el concepto mismo de la cultura: se trata de un mandato imperativo. Cabe decirlo enfáticamente: *la palabra debe dejar que el silencio hable*. Aprender que el silencio no es mudo, que – como lo decía nuestro querido e idolatrado Anton Bruckner- Dios estaba más cerca cuando callaba. Así en su impresionante Mote-te, “Locus iste”: *Locus iste a Deo factus est, inaeestimabile sacramentum, irreprehensibilis est* (Este lugar fue hecho por Dios, un sacramento de valor incalculable, libre de todo defecto).

El texto se centra en el concepto del lugar sagrado, basado en la historia bíblica de la Escalera de Jacob, el dicho de Jacob “Ciertamente el Señor está en este lugar, y yo no lo sabía” (Génesis 28:16), y la historia de la zarza ardiente donde a Moisés se le dice “quita tus zapatos de tus pies, porque el lugar en que estás es tierra santa” (Éxodo 3: 5).

⁶ Cf. E. BLOCH, *Ateísmo en el cristianismo. La religión del Éxodo y del Reino*, Editorial Trotta, Madrid 2019.

En el Oratorio Elías de Felix Mendelssohn, podemos escuchar levitando un fragmento que dice así: **Elías:** *Señor, la noche cae a mi alrededor, ¡no estés lejos de mí! ¡No me escondas tu rostro! Mi alma está sedienta de ti, como la tierra árida.* **Un Ángel:** *Sal ahí fuera, y ponte en el monte ante Yavé y su gloria resplandecerá sobre ti. Cubre tu rostro, pues Yavé está cerca.* **Coro:** *(Elías) Vio pasar a Yavé, y un viento poderoso que rompía los montes y quebraba las piedras pasó delante de él, pero Yavé no estaba en el viento. Vio pasar a Yavé, y la tierra tembló y el mar rugió, pero Yavé no estaba en el terremoto. Tras el terremoto vino un fuego, pero Yavé no estaba en el fuego. Y tras el fuego vino un ligero y suave susurro. Y en el susurro vino Yavé*⁷.

¿Y si Dios se manifestara, no con truenos y relámpagos, terremotos y fuegos, esto es, no al modo de grandes tratados ni en fórmulas perentorias e impositivas, sino en la insinuación (“a Dios nadie le ha visto, jamás” dirá el teólogo y filósofo Maurice Bellet (1923-2018), recordando los textos de Juan el Evangelista), al modo de susurro, “brisa tenue”, como traduce Schökel el texto de arriba? Lo que exige un silencio.

Como dice Roberto Calasso⁸, “lo divino es aquello que *Homo saecularis* ha borrado con cuidado e insistencia. Lo ha suprimido del léxico de *lo que existe*. Pero lo divino no es como una roca que todos ven inevitablemente. Lo divino debe ser reconocido”⁹.

Aquí nos topamos con lo que no pocos cristianos del mundo de hoy entienden y viven su fe en el Dios, como la que se manifiesta en Jesús de Nazaret, quien llama a su Padre con el término, cercano y respetuoso al mismo tiempo, de Abbà (termino arameo, el lenguaje de Jesús, que significa “mi padre”, “papa”, “aitatxo” en euskera). Es una oración en la que no se privilegia la oración de alabanza, ni la oración de agradecimiento, menos aún la oración de petición, sino la oración de escucha, de confianza y abandono. Es una oración de silencio.

3.5. El silencio “religioso” de un ateo

No hace mucho tiempo mantuve una larga conversación con un amigo, al que conozco bien, y con quien disfruto y aprendo conversando. Mi amigo, Dr. en Física y que trabaja en un centro de investigación de rango internacional, hace años que me confesó que era ateo. Ateo de convicción. Desde muy joven. Hablando de estas cosas, tras manifestarme su fascinación por la montaña, me confesó esto: “a menudo cuando estoy solo en la montaña, solo en el bosque nevado, tengo la certeza de que no estoy solo. En realidad, percibo, siento, que hay un espíritu, “el espíritu del bosque” que está ahí, que me protege, que me acompaña en la soledad y en el silencio de bosque”.

Me recordó el libro de otro amigo que tituló “Sobre el Dios que está ahí” y no pude no decirle que no otra cosa era la experiencia religiosa. La experiencia religiosa no

⁷ El texto original se encuentra en 1 Reyes 19, 10-13.

⁸ El escritor, filósofo y editor italiano Roberto Calasso (Florencia, 30 de mayo de 1941) falleció el 28 de julio de 2021, cuando este texto ya había sido escrito. El concepto temático fundamental de su obra es la relación entre el mito y la emergencia de la conciencia moderna.

⁹ R. CALASSO, *La actualidad innombrable*, Anagrama, Barcelona 2018, 50.

es otra cosa que lo que experimentamos en ciertas experiencias humanas, que no nacen en nosotros, que son externas a nosotros, con lo que, de entrada, derrumbamos las tesis de Feuerbach, a lo que denominamos, unos, experiencia religiosa, otros, experiencia secular o laica. Estamos ante lo sagrado en la terminología de Emile Durkheim.

3.6. *H. Joas, J. Habermas y M. Fraijó: el silencio de lo religioso en la sociedad de hoy*

En la actualidad el individualismo es omnipresente. Incluso un individualismo, no necesariamente utilitarista ni egocéntrico, pues mira a la universalidad ética del comportamiento, por ejemplo, en la defensa y promoción de los Derechos Humanos, en la custodia de la Tierra etc. Al mismo tiempo, en la cosmovisión judeo-cristiana, se habla expresamente de tradición bíblica, que incluye la tradición judía, así como la tradición cristiana. En la tradición bíblica el descentramiento moral es esencial. En esta concepción los seres humanos están obligados a tomar en consideración no solamente los otros seres humanos que pertenezcan a la misma familia, a la misma nación, a la misma religión, o la misma clase social sino a todos los seres humanos, comprendidas también las generaciones futuras. Es el “ethos del amor” bíblico.

Por otra parte, filósofos como Kant, Rawls y Habermas, han elaborado una orientación universalista de este tipo desarrollando en detalle la lógica de la reflexión y la discusión moral universal, bajo el prisma de una ética racionalista. Pero una cuestión queda sin respuesta, nos apunta Hans Joas: ¿qué es lo que tiene que motivar a los seres humanos a reflexionar a las cuestiones morales y a la significación que pueden tener para la forma como ellos conciben y llevan su vida, máxime cuando tal reflexión corre el riesgo de ir en contra de sus propios intereses? Otro punto todavía queda muy oscuro: ¿cómo llegar a los individuos sensibles a los sufrimientos de los otros, teniendo en cuenta qué es cierto que esta sensibilidad no es el resultado de una argumentación racional?

En esto reside, señala Joas, la superioridad de estos cristianos del amor – expresión a la que yo prefiero, la singularidad de estos cristianos del *ethos* del amor - incluso frente a formas de filosofía moral universalista y, evidentemente, frente a todas las formas de individualismo. La asunción de fe en un Dios que ama al hombre sin condiciones, conlleva una fe cristiana que puede, ciertamente, liberar el campo a la capacidad de amar, en los cristianos, y en todas las religiones del amor universal, sin condiciones y sin excepciones.

Pero, a la reflexión interdisciplinar que acabamos que acabamos de formular, parafraseando el texto de Joas, cuyo original es de 2014, hay que añadir la que realizó, años después Habermas, que presentamos a continuación. En efecto, Jürgen Habermas, a la demanda de “Le Monde des Livres” (“Le Monde”, 28/02/2018) redactó unas líneas sobre algunos de los temas centrales de su obra. Entre ellos su preocupación por encontrar un espacio a la creencia religiosa y a los creyentes, cuestión que le ocupa desde el final de los años 1990. Traigo aquí, traducido por mí, lo esencial de su aportación al cotidiano francés.

“Debemos reservarnos la posibilidad de traducir contenidos semánticos enterados, provenientes de tradiciones religiosas, ya que pueden ensanchar el horizonte conceptual de nuestro discurso público y nuestras sensibilidades trastornadas (“sensi-

bilités tourneboulées”). Conceptos filosóficos, por muy cargados que sean, como “poder de la voluntad”, “ley”, autonomía, “individualidad”, “conciencia”, “crisis”, “historicidad” y “emancipación” se han abierto paso en nuestro vocabulario actual. Pero, a la luz de la historia de los conceptos, varios siglos de constante trabajo filosófico han demostrado indispensable la importación de intuiciones con connotaciones religiosas al espacio universalmente accesible de los fundamentos racionales.

Esta elaboración discursiva de intuiciones enterradas no cuestiona en modo alguno el ateísmo metodológico practicado por los filósofos occidentales desde Hobbes y Spinoza. La moralidad basada en la razón tiene sus propios cimientos y no necesita apoyo religioso. El problema es más bien la desaparición de la solidaridad. Es legítimo que la moralidad racional atienda sus prescripciones, teniendo en cuenta al individuo. De repente, el surgimiento de una acción unida, que lleva por ejemplo a un movimiento social, pasa a depender de la improbable coincidencia y focalización de decisiones que emanan de conciencias individuales dispersas. En otras palabras, ¿es tan probable que suceda como que un camello atraviese el ojo de una aguja!

Observo la tendencia actual a la disolución de la solidaridad, que acompaña directamente a la colonización de nuestro mundo vivida por los imperativos de una conducta cuya racionalidad es la del mercado. La mercantilización invasiva de las relaciones sociales, favoreciendo un tipo de comportamiento conforme a una racionalidad instrumental y egoísta, socava el poder abstracto de las normas universales y embota nuestra capacidad de reaccionar ante situaciones normativamente intolerables. Por el contrario, las comunidades religiosas se nutren (“*puisent*”), a través del culto, en las mismas fuentes de solidaridad (en el “ethos del amor”, añado yo).

Ciertamente, dada la naturaleza particularista de los dogmas y las creencias, estas energías pueden descarrilar y volverse hacia afuera con una violencia explosiva dirigida contra otras confesiones religiosas. Pero, ¿no es ésta una razón más para recordar la larga relación que la filosofía ha mantenido con estas fuentes religiosas que ha buscado racionalizar? Mientras la religión siga siendo una forma actual de la mente, representará un acicate plantado en la carne de la modernidad. No debe perder su tono, su vigor para trascender lo existente; lo que es capaz de generar lo realmente nuevo es esta facultad de una “trascendencia” que, viniendo desde dentro de nuestro mundo, y ya no desde el cielo, se esfuerza por ir más allá de él. La novedad de las mutaciones tecnológicas queda rápidamente obsoleta”.

Es pues claro, el anhelo no satisfecho de un agnóstico de la profundidad y sinceridad como Habermas, quien, sosteniendo “el ateísmo metodológico” en la filosofía, y la moralidad racional sin necesidad de la religión, manifiesta sin ambages la aporía con la que se encuentra, al hablar de la solidaridad universal, sin acepción de personas.

Este planteamiento lo resume magníficamente el profesor Manuel Fraijó en un artículo publicado en el diario “El País”, el año 2016, del que extraigo los últimos párrafos.

“El afán por “durar” (Spinoza), la esperanza de algún género de futuro tras la muerte parece haber acompañado desde muy tempranamente a los seres humanos. Platón aseguró que no todo lo nuestro perece: perdura el alma inmortal. Una gran obsesión pareció acompañar siempre a este filósofo: el mundo sensible no puede, no debe, erigirse en explicación del mundo espiritual.

Platón ha sido generosamente heredado. Solo una muestra: imposible no recordar el postulado de la inmortalidad kantiano. Un mundo que niega la felicidad a seres dignos de ella y se la otorga a los que no la merecen no puede ser la máxima expresión de lo que nos cabe esperar. Es lícito, obligado incluso, soñar con escenarios más justos. Kant, afirma Adorno, postuló la inmortalidad para huir de la “desesperación”, para abrirse “al ansia de salvar”.

Y es que los defensores de la esperanza comprendieron siempre que no hay mejora en este mundo que alcance a hacer justicia a los muertos; las mejoras nunca las disfrutarán los que ya se fueron. Incontables seres humanos llegaron al final de sus días sin que hubiese sido tenida en cuenta su humilde solicitud de una vida digna; siempre fueron meros aspirantes a lo elemental, candidatos injustamente rechazados.

De ahí que algunos grandes espíritus, ansiosos de reparar injusticias, hayan soñado con que nadie muera del todo para siempre. “La esperanza perdida de la resurrección —escribe Habermas— se siente a menudo como un gran vacío”. Es un anhelo profundamente humano. Eso sí: un anhelo de incierto cumplimiento. Laín Entralgo lo formuló así: “lo cierto es siempre lo penúltimo y lo último es siempre incierto”.

Y, obviamente, son las religiones —especialmente las monoteístas— las más reacias al relato de la hamaca vacía (el mero recuerdo de alguien fallecido). Desde siempre ofrecieron su palabra de honor de que, tras la muerte, habrá nuevas acogidas, nuevos inicios, libres ya del signo de la actual precariedad. Eso sí: las religiones no informan de lo que saben, sino de lo que creen. De ahí que grandes creyentes como el cardenal Newman suplicasen: “Que mis creencias soporten mis dudas”. En este sentido, el “más allá” no es científicamente verificable ni, por tanto, refutable. Las religiones consideran que algo puede ser significativo sin ser científico. Entre paréntesis: parece que, al principio, la nueva vida, la resurrección, solo se esperaba para los mártires, es decir, para los más afectados por el mal y el sufrimiento; pero lentamente se fue abriendo paso el convencimiento de que en mayor o menor medida todos terminamos compartiendo la condición de mártires: la muerte, que no es solo el final de la vida, sino su permanente amenaza, se encarga sobradamente de ello.

Para concluir, escribe Manuel Fraijó: de especial trascendencia continúa siendo el anuncio cristiano de la resurrección de Jesús de Nazaret como anticipo de la resurrección universal. El teólogo J. Moltmann asegura que la resurrección de Jesús “ha hecho historia”. Es cierto: al menos iluminó muchos últimos instantes y suavizó innumerables despedidas¹⁰.

Joas, Habermas y Fraijó nos manifiestan los dilemas de una racionalidad que se satisface a sí misma cuando se la pone en relación con una religión, la cristiana, aunque no solamente la cristiana, si defiende el *ethos* universal del amor. Y universal, quiere decir universal, sin excepciones espacio-temporales. Pero haremos bien los creyentes en no olvidar la reflexión de Newman de que “mis creencias soporten mis dudas”, pues, como decía Maurice Bellet, “una fe que no duda es una fe dudosa”.

Claro que otra cosa es la práctica en los comportamientos de los creyentes que, en mil y una ocasiones de la historia, han mostrado que estaban bien lejos de la univer-

¹⁰ MANUEL FRAIJÓ, “La hamaca vacía”. *El País*, 13.08.2016. Puede leerse en https://elpais.com/elpais/2016/08/08/opinion/1470650021_106192.html; y en <https://www.almendron.com/tribuna/solo-una-hamaca-vacia/>

salidad del amor. Ya Gandhi dijo que “cuando leo el Evangelio me siento cristiano; pero cuando veo a los cristianos me doy cuenta de que ellos no viven según el Evangelio”, el mismo Gandhi que sostenía que “nunca es bueno el amor a los otros, cuando es exclusivo y con excepciones. Yo no puedo amar a los hindúes o a los musulmanes y odiar a los ingleses”, añadía. Sí, la radicalidad no es solamente cosa de los violentos.

Nada de todo esto, la universalidad del “ethos del amor” cristiano, en base a bucear en la figura y mensaje de Jesús de Nazaret, que denomina Abbá a Dios Padre, es posible sin el silencio interior, el silencio introspectivo, el silencio de escucha, el silencio de oración. Lo mismo cabe decir de la universalidad ética basada en la racionalidad humana como refieren los grandes filósofos arriba mentados. En efecto, es preciso el silencio interior para dar cabida a un atisbo de solidaridad con pretensiones de universalidad. Y esto, no viene de por sí. Es consecuencia de una reflexión, en silencio, (una oración en los religiosos) sobre el necesario impulso para la solidaridad.

Y es también, en el silencio del temor, de la angustia por los hechos y actitudes de la vida pasada, que hemos mostrado más arriba. que el creyente puede reconocer que no ha sido fiel al mensaje heredado, haciendo buena la reflexión de Gandhi, de que estaba de acuerdo con el mensaje los evangelios, pero no con los creyentes que lo incumplían.

Pero, hay que añadir, que las reflexiones y los comportamientos se complican, aún más, cuando las divinidades devienen seculares. Más todavía cuando es la propia sociedad la nueva divinidad de los tiempos actuales.

3.7. R. Calasso, E. Durkheim y la sociedad divinizada

Voy a completar este texto, reflexionando con la ayuda de un libro excepcional del recientemente fallecido Roberto Calasso, *La actualidad innombrable*, que ya he citado más anteriormente¹¹.

R. Calasso, en las primeras páginas de su trabajo, tras recordar tiempos no tan lejanos en los que “bastaba con divinizar al emperador para asegurar la cohesión social” añade que “ya no. Ahora es necesario divinizar a la sociedad misma”, pues, como dice Durkheim, “ella, (la sociedad) es para sus miembros, lo que un dios es para sus fieles”. Así nace, en la era post – moderna, o post – secular, silenciado Dios, la “sociedad divinizada”.

La referencia a Durkheim, junto a Max Weber, uno de los dos padres de la sociología de la religión, si no de la sociología sin más, me ha retrotraído a mis tiempos de estudiante y a la lectura compulsiva de las 638 páginas de una sus obras magnas, “*Les formes élémentaires de la vie religieuse*”¹², publicación donde se encuentra la citación de Calasso.

¹¹ Ed. Anagrama, Barcelona 2018, 173.

¹² El libro se editó el año 1912. En mi biblioteca he encontrado la edición de 1968, PUF, que leí y anoté en Lovaina en mis años de estudiante, edición con la que trabajo en estas líneas. Obviamente hay edición castellana de esta obra magna de la sociología: “*Las formas elementales de la vida religiosa*”. Alianza, Madrid 1983. Pero las citas de mi texto provienen de la traducción que yo mismo he realizado del original en francés.

He localizado en mi ejemplar del libro de Durkheim esta referencia que traslado a continuación, más extensa que en la citación de Calasso, para contextualizarla.

“De manera general, no hay duda de que una sociedad tiene todo lo que se necesita para despertar en las mentes, por la única acción que ejerce sobre ellas, la sensación de lo divino; porque la sociedad es para sus miembros lo que un dios es para sus fieles. Un dios, de hecho, es antes que nada un ser que el hombre representa, en cierto modo, como superior a sí mismo y del que él cree que depende. Ya sea una personalidad consciente, como Zeus o Yahvé, o fuerzas abstractas como las que están en juego en el totemismo, el creyente, en ambos casos, se siente ligado a ciertos modos de acción impuestos por la naturaleza del principio sagrado con el que se siente en relación comercial.

Pero la sociedad también mantiene en nosotros la sensación de una dependencia perpetua. Debido a que tiene una naturaleza propia, diferente de nuestra naturaleza individual, persigue fines que también son especiales para ella, pero como solo puede alcanzarlos a través de nosotros, busca imperiosamente nuestra ayuda. La sociedad exige que, olvidando nuestros intereses, nos hagamos sus servidores, y nos obliga a toda suerte de incomodidades, privaciones y sacrificios sin los cuales la vida social sería imposible. Por lo tanto, en todo momento, estamos obligados a someternos a reglas de conducta y pensamiento que no hemos construido ni deseado, y que a veces son contrarias a nuestras inclinaciones e instintos más fundamentales”¹³.

El texto, soberbio, me sugiere los siguientes subrayados (alimentados por otros textos del propio Durkheim).

- La sociedad es más que la suma de individuos. Así como la conciencia colectiva es más que la suma de conciencias individuales.
- La sociedad tiene entidad propia, aunque no es independiente de las personas que la componen, bien al contrario, necesita de las personas para alcanzar sus fines. Hay un “comercio”, dirá Durkheim, entre la sociedad y las personas que la componen.
- Esa sociedad crea un dios, que “de hecho, es antes que nada un ser que el hombre representa, en cierto modo, como superior a sí mismo y del que él cree que depende”.
- La sociedad tiene capacidad de coerción sobre los individuos, a partir del momento en que la divinizamos.
- Esto es independiente de que el dios sea una figura concreta (Zeus o el Dios bíblico, Yahvé), sean fuerzas más o menos abstractas (tótem o las fuerzas de la naturaleza) sea la sociedad, como entidad propia.
- La religión para Durkheim tiene como objeto crear o mantener cierta cohesión social. Que se haga por el tótem, el temor a la naturaleza, los dioses de

¹³ E. DURKHEIM, “*Les formes élémentaires de la vie religieuse*”, Presses Universitaires de France, Paris 1968, 295-296. La traducción es mía.

la antigüedad o la sociedad de nuestros días, lo esencial no es la verdad de los dioses sino la función que cumplen.

- Llegados a este punto, la pregunta, brutalmente planteada, es la de saber si salimos ganando, con los dioses totémicos, los dioses personalizados (uno o varios, de los judíos, persas, griegos, romanos, musulmanes, cristianos, etc.) o con el dios de la sociedad, con la sociedad - dios.

Pero avancemos en la lectura de Durkheim y en lo que supone la divinización de la sociedad. Ya en las conclusiones de su estudio Durkheim escribe que “el ideal colectivo que la religión expresa no es consecuencia de no se sabe bien qué poder innato del individuo, pues es en la escuela de la vida colectiva donde el individuo ha aprendido a idealizar. Es asimilando los ideales elaborados por la sociedad que el individuo es capaz de concebir el ideal. Pues es la sociedad (...) la que le ha contraído la necesidad de alzarse por encima del mundo de la experiencia...”¹⁴. Es, pues, claro para Durkheim, el papel de la sociedad como agente primordial de creación de cosmovisiones, como agente de socialización, como instancia de lo políticamente correcto, de lo obvio, de lo indiscutible, de las certezas indiscutibles.

Pero que estas cosmovisiones e imperativos, encarnando en cada individuo los ideales colectivos, estos tienden a individualizarse. Pero, insiste fuertemente en ello Durkheim, el ideal personal, aun individualizado, proviene del ideal social, de la conciencia colectiva que en cada momento conforma una sociedad determinada. Esto es particularmente cierto para Durkheim en el caso de la fe religiosa.

En la página 607, luego ya avanzado en las conclusiones de su ensayo, podemos leer algo que ya me llamó la atención en mi primera lectura en Lovaina el año 1970, pues lo subrayé. Escribe Durkheim que “una filosofía puede elaborarse en el silencio de la meditación interior, pero no una fe”. Para Durkheim pensar en un individualismo radical que hiciera de la religión algo puramente individual supone desconocer las condiciones fundamentales de la vida religiosa y estas provienen de la sociedad de nuestros semejantes: “las fuerzas morales en las que podamos sustentar y crecer las nuestras son las que nos prestan otros” de la misma forma que “las creencias solamente son activas cuando son participadas”. Todo esto nos muestra la importancia capital que Durkheim concede a la sociedad como tal, más precisamente, a la conciencia colectiva que la sociedad tenga de sí misma.

Pero, de nuevo aquí también, hay que ir más allá del dato, del hecho (el dominio y la prioridad de la conciencia colectiva sobre la individual en la sociedad) para reflexionar sobre su interpretación. Lo que exige, de forma capital, el silencio personal. Una cosa es que el “acto de fe”, la “experiencia extra-cotidiana”, en la terminología de Durkheim que, en la mayoría de los casos se produce en un ámbito colectivo, y otra es la asunción personal de tal experiencia como acto de fe, que exige el silencio, la reflexión, el dialogo y, habitualmente el recuerdo de lo recibido en herencia de la familia, educación y ámbito social en el que se ha crecido.

¹⁴ *O.c.*, 604.

Ahora bien, ¿cuál puede ser el tenor de esa conciencia colectiva? ¿Dependerá de las condiciones materiales que presidan, en cada momento, la sociedad en cuestión? Sin negar la importancia de estas condiciones materiales, sin embargo, Durkheim, con energía, se separa de una interpretación meramente materialista de la historia. Aquí la citación se impone: “hay que rechazar que mi teoría de la religión sea como un rejuvenecimiento del materialismo histórico: pensar así supondría equivocarse singularmente sobre nuestro pensamiento. Mostrando que la religión es una cosa esencialmente social, no entendemos de ninguna de las maneras que la religión se limite a traducir, en otro lenguaje, las formas materiales de la sociedad y sus necesidades vitales inmediatas. (...) Pues la conciencia colectiva es otra cosa que un simple epifenómeno de su base morfológica, así como la conciencia individual es otra que una simple eflorescencia del sistema nervioso. Para que la primera aparezca se precisa una síntesis *sui generis*¹⁵ de las conciencias particulares”.

Y a renglón seguido Durkheim nos muestra, en términos rotundos, la independencia de la conciencia colectiva respecto de las condiciones materiales de origen y de las conciencias individuales, así como su gran poder de coerción. En efecto, escribirá que “esa síntesis (que da lugar a la conciencia colectiva) tiene el efecto de liberar todo un mundo de sentimientos, de ideas, de imágenes que, una vez hayan nacido, obedecen a leyes que le son propias. Se llaman, se repelen, fusionan, se segmentan, proliferan sin que todas esas combinaciones sean directamente comandadas y necesitadas por el estado de la realidad subyacente.

La vida así suscitada goza, incluso, de una independencia bastante grande, originando a veces manifestaciones sin objetivo concreto, sin utilidad alguna, simplemente por el solo placer de afirmarse”¹⁶. En otras palabras, la sociedad se presenta, según Durkheim, como el agente fundante de cosmovisiones, como agente básico de socialización, como instancia de lo políticamente correcto, de lo obvio, de lo indiscutible, de las certezas indiscutibles que condicionan en gran medida la conciencia individual. Lo mismo cabe decir, añadido, de la fe religiosa. De ahí que Durkheim en su definición de la religión, introduzca la iglesia.

En conclusión, frente a la sociedad estamos ante un dios absoluto, aunque necesitado en su origen, y después en su actuar, de los humanos. Es un dios todopoderoso, arbitrario, omnisciente, juez de los hombres (y mujeres, claro) pero que necesita de esos hombres y mujeres para ejercer su divinidad. Pues de ellos proviene. Durkheim no entra a discutir si hay una realidad divina, más allá de la humana, que esa realidad sea un tótem o un dios personal, o una realidad abstracta, pero sí reconoce, y de qué manera, su autoridad para sus “creyentes”, sus “fieles” (los humanos) una vez originados por la conciencia colectiva de la sociedad considerada, que así adviene, origen de la divinidad que, a su vez, deviene controlador de esa misma sociedad. Insisto, poco importa la forma que adopte esa divinidad, pero, eliminados, o consideradas rémoras de tiempos pasados los dioses de las religiones de antaño, sean animistas, naturalistas, o personales (unipersonales como los monoteísmos – Yahvé, Jesús el Cristo, Ala-, o colectivos- los

¹⁵ En cursiva en el original.

¹⁶ *O.c.*, 603.

politeísmos), ya solamente queda la propia sociedad que se eleva así a la condición de divinidad todopoderosa.

4. Cerrando, no concluyendo

Manifestaciones de lo sagrado, como fenómenos extra- cotidianos pueden darse en un conjunto de personas (ante un emotivo o fuerte encuentro religioso; ante un gol casi al final de un partido de futbol, ante un concierto multitudinario) o individuales (en una relación amorosa potente; un abandono religioso ante una situación complicada).

Nos inclinamos a pensar que la divinización de la sociedad, que acabamos de mostrar, tras la exculturación social de lo religioso en general y de los dioses religiosos más en particular, en realidad nos lleva, en el actual mundo secular, a una nueva “*guerra de dioses*”. Pero, de entrada, debemos formularnos la cuestión de saber qué consecuencias tiene para nosotros, ciudadanos en la tercera década del siglo XXI, el hecho de que hayamos delegado en la sociedad, divinizándola, el sistema de legitimación de las relaciones sociales, de los valores dominantes que nos dicen lo que es bueno y lo que es malo, y cuáles son las prioridades por las que debemos esforzarnos para mantener, al menos, un simulacro de cohesión social.

Es posible que el futuro nos depare otra guerra de dioses, cuyas primicias ya están a la vista. Los dioses del mundo secular nos muestran un politeísmo que nada tiene que envidiar al de las civilizaciones griegas y latinas, por limitarme al mundo occidental. Pero, a diferencia de las greco-romanas, los dioses de nuestros días son puramente seculares, no permiten atisbo del “más allá” como Zeus, Júpiter etc. A lo sumo, pero en tono menor, un humano casi dios, como el emperador nipón, pero hemos quedado que nos limitamos al mundo occidental. Y, si me aprietan las tuercas, al del sur este europeo: España, Francia, Portugal e Italia con sus diversas regiones (naciones, pueblos, autonomías, ...) de personalidades bien distintas, en unas regiones más marcadas que en otras.

Lo hemos visto en Durkheim, aunque también en nuestra sociedad actual: la manifestación colectiva de lo religioso. Así en las peregrinaciones y encuentros, a menudo multitudinarios, en lugares o eventos especiales como Lourdes, Fátima, Medjugorje, la Semana Santa, etc., y muchas fiestas locales en las que la celebración religiosa tiene arraigo. Pero, solamente el silencio permite una *reflexión de lo sagrado* y, en consecuencia, una jerarquización y un discernimiento de las diferentes modalidades de sacralidades en la actual era emergente, la era post-secular.

Las personas que nos asomamos a los 80 años de edad, hemos transitado en nuestra biografía de la era de la cristiandad a la era post-secular, siendo la era secular, aún la dominante en España, la que ha tenido el mayor recorrido en nuestras vidas.

Pero cuándo constatamos, con Peter Berger “los numerosos altares de la modernidad”¹⁷ y con Hans Joas, la crítica a la tesis weberiana del desencantamiento con la modernidad, la racionalidad, y la arreligiosidad institucionalizada, oteamos en el horizonte

¹⁷ P. BERGER, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Ediciones Sígueme, Madrid 2016.

la era post-secular. Así observamos, por un lado, presencia de toda suerte de sacralidades laicas, en gran medida consecuencia de los límites de la era secular: la nación, el pueblo, el dinero, el culto al cuerpo, lo “natural”, el sexo, etc., y por el otro la emergencia de otra sacralidad religiosa, a menudo en pequeños colectivos, una sacralidad más de convicción que de adhesión, modalidad de religiosidad, esta última, en la era de la cristiandad, en neto declive social, lo que no quiere decir que haya que echar por la borda un cuerpo de doctrinas que la tradición de veinte siglos de cristianismo ha ido elaborando.

Repitámoslo para cerrar este texto. Solamente el silencio, interior y exterior, permite que se abra paso una lectura reflexiva de las diversas sacralidades. Lectura que, solamente será fructífera si se desarrolla en un diálogo que exige el silencio propio para escuchar al otro. El silencio no es solipsismo. El silencio supone apertura al otro, en lo más profundo de su otredad. Solamente con esa condición la relación “yo-tu” puede tener como norte y objetivo la fraternidad y una ética universales. Religiosa o laica, pero universal. Aunque un cristiano puede bucear en el *ethos* del amor para cimentar su actitud y comportamientos (lo que no significa que estos sean acordes al *ethos* que predica), mientras que el laico, habitualmente, debe limitarse a la racionalidad con sus aporías. Pero, todos, necesitan del silencio para bien aprehender vitalmente lo que defiendan.