

Georg Simmel

La religión



Dimensión
Clásica

TEORÍA SOCIAL

**Dimensión
Clásica**

TEORÍA SOCIAL

Director de la serie: Esteban Vernik

La serie Teoría Social reúne obras que son muestras del estado latente de la modernidad. Si la historia del pensamiento social y humanístico delineó un conjunto de textos clásicos sobre el legado modernista, a su sombra restan aún por recuperarse contribuciones incisivas que conservan viva la inquietud sobre los fundamentos de nuestro presente.

La Biblioteca Dimensión Clásica se inicia con una serie que se propone ampliar los horizontes del estado de la teoría social —tanto en sus resonancias filosóficas como político-culturales— mediante la publicación de un conjunto de ensayos claves hasta ahora alejados de los currículos universitarios, y que se ofrecen en todos los casos a través de traducciones cuidadas y textos introductorios de alto nivel realizados por los mejores especialistas en la materia, que, por un lado, devuelven los textos a su estado original de indicación y sentimiento, y, por otro, los reintroducen plenamente en la discusión de lo contemporáneo.

Los empleados
Siegfried Kracauer

Construcciones y perspectivas
Siegfried Kracauer

Escritos políticos
David Emile Durkheim

Volver a la cuestión judía
Karl Marx

Georg Simmel

La religión

Traducción de Laura Carugati

Prefacio de Esteban Vernik

Posfacio de Olga Sabido Ramos

gedisa
editorial

50

5618

© Esteban Vernik, *Del amor y la dominación*
© Olga Sabido Ramos, *La mirada a la religiosidad*
en Georg Simmel

Director de la serie: Esteban Vernik

Traducción: Laura Carugati
Diseño de colección: Sylvia Sans
Diseño de la cubierta: Iván de Pablo Bosch

Primera edición: agosto de 2012, Buenos Aires

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© by Editorial Gedisa, S.A.
Avenida del Tibidabo, 12, 3.º 2.ª
08022 Barcelona, España
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
gedisa@gedisa.com
www.gedisa.com

S-325/305/7418

ISBN: 978-84-9784-150-4

IBIC: JHBA

Impreso en Argentina
Printed in Argentina

N-144777

Queda prohibida la reproducción total o parcial por
cualquier medio de impresión, en forma idéntica,
extractada o modificada, en castellano o en
cualquier otro idioma.

Índice

PREFACIO: <i>Del amor y la dominación</i> <i>Esteban Vernik</i>	9
LA RELIGIÓN	
La religión y los grandes ámbitos de conformación de la vida	21
Relaciones sociales	43
Unidad de grupo	53
Religión y desarrollo del individuo	73
El potencial integrador	94
POSFACIO: <i>La mirada a la religiosidad en Georg Simmel</i> <i>Olga Sabido Ramos</i>	111
ÍNDICE DE TÉRMINOS EN ALEMÁN	123



Prefacio:

Del amor y la dominación

I

La justificación del amor a Dios sirve para todo amor.
MAISTRE ECKHART

En el mismo año en que Max Weber da cuenta de la primera parte de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Simmel publica su ensayo «Las contradicciones de la vida y la religión».¹ A través de este escrito se advierte ya su formulación acerca de las implicaciones entre creencias religiosas y formas de poder, entre las que destaca el papel que cumplen tanto las relaciones de amor como las de obediencia o dominación.

Simmel retoma la definición de amor dada por Platón, esto es, punto intermedio entre el poseer y no-poseer al ser amado. Se trata, más bien, de poseer y no-poseer al mismo tiempo. Una posesión del otro que, para el caso del amor entre seres humanos, es infinitamente insegura, así como motivo de incesantes esfuerzos. Debe adquirirse de nuevo constantemente y no meramente preservarse. Los amantes son desafiados por la necesidad inherente a esta forma de amor humano, de incrementarse como si este tuviera una meta infinita que nunca cesa ni alcanza sosiego.

1. Cfr., «Die Gegensätze des Lebens und die Religion», originalmente en el periódico francfortés *Das freie Wort*, número 2, de julio de 1904; recogido en el volumen 7 de la *Georg Simmel Gesamtausgabe*, editado por Rüdiger Kraume, Angela Rammstedt y Otthein Rammstedt, Fráncfort/M., Suhrkamp, 1995, págs. 295-365.

Lo contrario —señala Simmel— ocurre en el amor a Dios. En este caso, se da una «contraposición única entre Dios y la persona creyente. Para esta última, Dios es la única posesión de la cual uno está seguro, tan seguro como está de sí mismo».²

Y sin embargo, en este caso la distancia entre ambos amantes —si así podemos referirnos a la persona de fe y su dios— es infinita, infranqueable. Por tanto, en el amor a Dios, la certeza de la posesión radica infinitamente más allá de la persona creyente. La devaluación del mundo que la doctrina judeocristiana asegura lleva al creyente a considerar su existencia terrena como una «mera idea», un sueño fantástico e irreal. Por tanto, la persona de fe concibe «todas las cosas sobre la Tierra como una mera nada, en comparación con el Uno y Único que es sólido e inmutable».³ De modo que, para el creyente, todas sus posesiones «no son realmente posesiones sino sueños y espectros, que son sacrificados para Él: cuerpo, tierra, honor, hijo y esposa».⁴

Con estos ecos que resuenan a Kierkegaard —tan leído por esos años entre los sociólogos alemanes— y ofreciendo una clave para la aproximación que, hacia el caso más específico de la doctrina calvinista realiza Weber, Simmel encuentra en la doctrina judeocristiana una contradicción lógica entre el deseo más profundo por una posesión y su disfrute más pleno, que le permite trazar una analogía entre la vivencia de la fe y cualquier forma de amor. En ambas situaciones,

[...] el estadio del deseo anticipa al propio estadio deseado. La contrapartida es que cualquier deseo realizado contiene un anhelo que el estadio de realización nunca puede satisfacer completamente.⁵

2. Ibídem.

3. Ibídem.

4. Ibídem.

5. Ibídem.

Por esta razón, considera Simmel absolutamente pertinente hablar de Dios como

Amor en sí; el amor es así visto como aquella constelación de fuerzas espirituales en la cual, para nosotros, Dios está vivo. En nuestro sentimiento de Dios, la tensión entre poseer y no poseer alcanza su más alto clímax; sea que esta emoción resulte finita en nuestro amor hacia seres finitos, o sea que apunte vagamente y sin certezas al infinito, en ambos casos se dirige hacia Él, y en consecuencia es verdaderamente infinita.⁶

Por otro lado, en uno de los tantos isomorfismos entre religión y sociedad que el texto despliega, Simmel plantea que sin fe religiosa la sociedad tal como hoy la entendemos no existiría. Y prosigue considerando que uno de los lazos más fuertes mediante los que la sociedad se mantiene unida es el de «la fe en un hombre» o «la fe en un conjunto». Parte de la analogía entre el sentido de la «fe» en sentido religioso y la «fe» en determinadas personas en las que «creemos». De esta manera, la relación de obediencia «no descansa en un determinado conocimiento del derecho y la superioridad del otro, tampoco en el amor o la sugestión, sino en la «fe» en el otro, «en su poder, mérito, irresistibilidad y bondad». Una fe que es «una configuración psíquica peculiar que surge entre los hombres». Así, en un tono que podrá sonar al Weber de la definición de *Herrschaft* (*dominación*, aunque también *señorío*), Simmel señala la analogía entre una situación de obediencia a un otro y su fe en él.⁷

II

El libro que aquí aparece refiere, en tanto *contenido*, al Todopoderoso Dios judeocristiano; pero también, desde el punto de

6. Ibídem.

7. Ibídem.

vista de la *forma*, a la religión como «conocimiento de lo incognoscible», «intuición general de lo supraempírico», orientada a un Dios u otro: «Vizliputzli u Ormuz, Baal o Wotan, Brahma o el Dios cristiano».

Pero *¿qué es Dios?*, ¿qué es aquello que por oposición al relativismo del mundo empírico es absoluto.

Para Simmel, Dios es *coincidentia oppositorum*, la coincidencia de los opuestos. Simmel reconoce en esta definición su deuda con Nicolás de Cusa, quien propuso esta idea de Dios en el siglo xv, en los albores de la modernidad. Esta caracterización permite trazar una analogía entre Dios y el mundo empírico. Si este último puede abarcarse a partir de sus manifestaciones opuestas, tales como amor y odio, felicidad y sufrimiento, humildad y ostentosis, de igual forma el cosmos es abarcado por la omnipoderosa amplitud de Dios, único capaz de conciliar las fuerzas opuestas.⁸ Dios aparece como el Único que puede abarcar –pero también unificar, *reconciliar*– las fuerzas más dispares.

Precisamente esta función del Dios de los judíos y cristianos, la de reconciliar a las partes en conflicto, será motivo sostenido del análisis y la crítica de la religión por parte de Simmel.

La religión es, de hecho, la forma peculiar por la cual todas las contradicciones del alma (de la persona religiosa) son reconciliadas y unificadas en un punto focal [...] este punto es Dios.⁹

8. La misma idea de coincidencia de opuestos que Simmel utiliza para la noción de Dios la emplea en su consideración del dinero, único en el mundo moderno capaz de abarcar los extremos más opuestos, deshaciendo las divergencias y llevando todo a la homologación de un mundo cada vez más indiferenciado. Esta importante analogía ha sido señalada, entre otros, por Olga Sabido en el texto que integra el posfacio de la presente edición, y Sofía D'Afflitto, en su análisis de la influencia de Nicolás de Cusa por «Simmel, dinero y coincidencia de opuestos», mimeo Universidad de Buenos Aires, 2011.

9. «Die Gegensätze...», *op. cit.*

Esta visión del Todopoderoso como único con condiciones para conciliar las fuerzas en lucha, de unir a los contrarios, de reconciliar las partes en conflicto, sirve a la religión como característica que se extiende no solo a las fuerzas internas del individuo —que así encuentra su paz— sino también a las fuerzas exteriores del cosmos.

En todo momento, la religión es la unidad de los contrarios y la unidad aún por realizarse; resuelve las contradicciones que encuentra fuera de la persona tanto como aquellas que constantemente operan entre la persona y la totalidad del resto de la vida.¹⁰

Críticamente, Simmel señala esta sugestiva función de la religión que, por medio de Dios, resulta capaz de reconciliar los conflictos entre opuestos. Sin embargo, su crítica no apunta a la religión como tal, sino hacia el papel desempeñado por las Iglesias cuando estas introducen en la relación del creyente con *su* Dios una serie de mediaciones que *petrifican* la vivencia religiosa.

Esto ocurre cuando las formas jerárquicas de poder de las Iglesias siguen las formas del Estado, y sus dogmas las de la ciencia. Puesto que, desde el punto de vista de Simmel, la religión como un «ser así del hombre» puede constituir en su forma auténtica un proceso fluido que acompañe cotidianamente las contradicciones de su vida empírica.

[...] las personas verdaderamente religiosas no conciben la religión como la celebración de ciertos momentos específicos en sus vidas, como si fueran coronas de rosas que después de las festividades de un día se marchitan al anochecer.¹¹

10. «Die Gegensätze...», *op. cit.*, pág. 296.

11. Simmel, «Die Gegensätze...», *op. cit.*, págs. 296-297.

Así, con un esquema flexible, basado en su distinción analítica entre forma y contenido, Simmel concibe la religión como una esfera de la vida que algunos cultivan más y otros menos, de igual forma a como algunos lo hacen con su temple erótico, o científico, o político, pero de la que nadie puede carecer por completo.

Todos mantenemos algún tipo de vínculo —por más *sui generis* que este sea— con la esfera religiosa de la revelación, el pecado y la redención, tanto si canalizamos ese impulso por medio de una Iglesia como si prescindimos de un dogma y sus estructuras jerárquicas. Si bien Simmel concibe la necesidad por parte de la religiosidad de ciertos contenidos propios, en la adquisición de estos se muestra flexible en cuanto a la amplitud de los contenidos que puede abarcar. Por esta concepción, se libera a la experiencia religiosa de su ligazón exclusiva a objetos trascendentes. Así, Simmel enumera una serie de relaciones afectivas con objetos sumamente terrenales, a las que solo cabe calificar como religiosas. El modo en que el hombre estéticamente interesado se comporta con lo visiblemente bello; o en que el socialista concibe la solidaridad de clase; o el modo en que el patriota lo hace respecto a su nación: todos son casos en los que puede experimentarse un fervor de tipo religioso.¹²

Por cierto, para Simmel resulta posible —y acaso deseable— concebir la existencia en algunas personas de un temple auténticamente religioso, aunque se dude o descrea de Dios.

ESTEBAN VERNIK¹³

12. Página 106 de la presente edición.

13. Universidad de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Nota del editor

El origen de este libro es la colaboración con la que Simmel respondió a la proposición de su amigo y discípulo, el teólogo Martin Buber. La contribución de Simmel bajo el título de «La religión» formó parte del libro editado por Buber en 1906. Posteriormente, en 1912, Simmel amplió extensamente aquel artículo y su resultado es la monografía que aquí se presenta por vez primera en castellano.

LA RELIGIÓN

Georg Simmel

*A mis amigas Gertrud Kantorowicz y
Margarete von Bendemann*



LA RELIGIÓN Y LOS GRANDES ÁMBITOS DE CONFORMACIÓN DE LA VIDA

Resulta una experiencia frecuente que poderes de índole personal y general que interfieren en nuestra vida de alguna manera sean concebidos como perturbaciones e inadecuaciones; sin embargo, pierden este efecto en el momento en el que aumentan considerablemente la medida de su disponibilidad y sus pretensiones. Aquello que como parte y magnitud relativa no quería tolerarse con los otros elementos de la vida con los que esta se entrelaza puede lograr como elemento absoluto y dominante una relación orgánica satisfactoria con ellos. Los contenidos de la vida ya existentes generalmente no quieren coordinarse con un amor, una ambición o un nuevo interés que surge; no obstante, en cuanto la pasión o la determinación los sitúan en el centro del alma y ajustan la totalidad de nuestra existencia a ellos, entonces se da sobre esta base completamente nueva una vida nueva, cuyo modo puede ser a su vez un modo unitario. Esta forma de destino se llevó a cabo no pocas veces en desarrollos religiosos internos. Allí donde los ideales y las exigencias de la religión caen en contradicción no solo con los instintos de índole inferior, sino también con las normas y valores de la esencia (*Wesen*) espiritual y moral, la salida de tales desplazamientos y confusiones se ha encontrado generalmente solo de modo tal que aquellas primeras pretensiones acrecentaron cada vez más su papel relativo y llegaron a uno absoluto. Justamente cuando la religión dio para la vida el modo fundamental decisivo, sus elementos particulares adquirieron nuevamente la justa relación entre ellos y la totalidad.

Mas un elemento logra esta eficacia central en la práctica solo en duros combates contra otros que solo pueden perder en este nuevo orden. En tanto tenemos que concederle un derecho a la *mayoría* de tales exigencias —es decir, otorgarle a cada una que organice la vida con unidad tanto según su pro-

pia pretensión interna como según su capacidad— surge en el entretanto una contradicción y un conflicto que, al menos en principio y teóricamente, tiene que ser susceptible de ser resuelto, si la vida no ha de permanecer irremediabilmente hendida en su posibilidad fundamental. La especulación teórica ha delineado aquí el modo de la conciliación.

Cuando los pensadores comenzaron a impacientarse con el problema del interactuar entre la existencia corporal y la espiritual, Spinoza disolvió dicha incompatibilidad de modo tal que la extensión por un lado y el pensar por el otro expresan todo el ser en su lenguaje. Ambos se entendieron porque ya no se concibieron mutuamente como elementos relativos, sino porque cada uno reivindicó para sí la totalidad del mundo y la representó a su manera sin discontinuidad. Así, se trata entonces de la máxima más general según la cual *cada una* de las grandes formas de nuestra existencia tiene que manifestarse capaz de expresar en su lenguaje la totalidad de la vida. La organización de nuestra existencia mediante el absoluto dominio de un principio a costa de todos los demás se elevaría de este modo a un nivel más alto: cada uno estaría libre, dentro de la imagen del mundo constituida soberanamente por él, de tener que temer la alteración por el otro, debido a que a ese otro se le concede el mismo derecho de la formación del mundo (*Weltformung*). Se podrían cruzar en principio tan poco como se pueden cruzar los tonos con los colores. La base de esto es la distinción de las formas con respecto a los contenidos del ser. Esta distinción —partiendo de la práctica más primitiva con la que transformamos la misma materia en las formas más variadas, con la cual acuñamos la misma forma en diversas materias— se convierte en el esquema que más abarca para la formación (*Bildung*) de un mundo y la interpretación de todos los ámbitos de la conformación de la vida (*Lebensgestaltung*). Podemos imaginar que todos los modos en los cuales el hombre vive, actuando y creando, sabiendo y sintiendo, son modos

del orden o categorías que acogen en sí la materia del ser que se expande infinitamente pero que permanece idéntica en todas las formaciones. Cada una de estas categorías está en principio capacitada para formar la totalidad de esta materia según sus leyes.

Tanto el hombre artístico como el científico, el que goza como el que actúa, todos ellos encuentran el mismo material en lo asible y lo audible, en los impulsos y los destinos, y cada uno, en tanto que es puramente artista o pensador, sibarita o práctico, conforma una totalidad de mundo determinada; sin mencionar que aquello que alguno ya ha formado es a veces para otro solo materia y que cada una de esas formas tal como se ofrece en un momento puntual histórico del desarrollo infinito de nuestro modo únicamente puede apropiarse de la materia de forma fragmentaria en condiciones completamente variables; sin mencionar tampoco que probablemente nunca podamos acceder a esa materia en su pureza, sino en cada caso solo a la formación de un componente de algún mundo cualquiera. Y así se enuncia la multiplicidad y la unidad de los mundos conformados por el espíritu: categorías formadoras, de las cuales cada una significa según su motivo un mundo completo, autónomo, cerrado en sí a partir de un impulso fundamental unitario. Y todos estos mundos contruidos de un único y mismo material, de elementos últimos del mundo que, según la corriente sintética a la que los arrastra el espíritu, se convierten en elementos artísticos, prácticos o teóricos, pero que, sin embargo, por otra parte se mantienen en el proceso alineado de la vida espiritual. Pues de la multiplicidad de todos los mundos que por así decirlo se encuentran ante nosotros y yacen en nosotros como posibilidades ideales, la vida toma solamente fragmentos para conformarse a partir de ellos, en lo que por cierto se producen fuertes conflictos en sus propósitos cambiantes y en su lábil sentimiento general.

Para el hombre ingenuo el mundo de la experiencia y de la práctica es la realidad sin más. Los contenidos del mundo existen en tanto pueden percibirse sensiblemente y pueden ser tratados. Si son formados según las categorías del arte o de la religión, según los valores del sentimiento (*Gefühlswerte*) o de la especulación filosófica, entonces esto rige o bien como una superestructura por encima de todo ser solamente real, o bien se le contrapone para entretorse nuevamente con él en la multiplicidad de la vida, así como al transcurrir de la existencia individual se le entremezclan fragmentos de series extrañas o incluso enemigas para obtener su totalidad. Con ello surgen inseguridades y confusiones en las representaciones del mundo y la vida que se alzan en cuanto uno se decide a reconocer también la llamada «realidad» como una de estas formas en las que ordenamos contenidos dados, precisamente los mismos contenidos que podemos disponer en el arte o en la religión, en la ciencia o en el juego. La realidad no es de ningún modo *el* mundo sin más, sino solo *un* mundo, junto al que se encuentran tanto el mundo del arte como el de la religión, constituidos por el mismo material según otras formas, a partir de otros supuestos. El mundo real experimentable significa probablemente aquel orden de los elementos dados que resulta prácticamente el más adecuado para la conservación y el desarrollo de la vida del género.

En cuanto seres que obramos experimentamos reacciones del mundo que nos rodea cuya utilidad o nocividad depende de las representaciones en vista a las que actuamos. Designamos como realidad a aquel mundo de representaciones o tipo de representaciones que tiene que estar en la base para que actuemos provechosamente y a favor de la vida según la peculiaridad de nuestra organización psíquica y biológica. Para seres dispuestos de otra manera y con otras necesidades habría otra «realidad», porque para sus condiciones de vida el actuar útil sería otro actuar, es decir, un actuar fundamentado en

otras representaciones. De este modo los fines y los supuestos principales deciden acerca de qué «mundo» es creado por el alma y el mundo real es solo uno entre muchos posibles. Sin embargo, en nosotros se encuentran otras exigencias fundamentales, además de las necesidades generales de la práctica y a partir de ellas surgen otros mundos. El arte también vive de los contenidos elementales de la realidad, pero se convierte en arte en cuanto, a partir de las necesidades artísticas de la intuición (*Anschauung*), el sentir, la significación les da a esos contenidos formas que están muy lejos de las formas de la realidad: incluso el espacio dentro de la pintura es una forma completamente distinta del espacio de la realidad. La culminación intuitiva (*die anschauliche Geschlossenheit*) y la expresión espiritual se dan en el arte de una manera en la que la realidad nunca las ofrece, pues de lo contrario, no se podría comprender por qué además de la realidad necesitaríamos el arte. Se podría hablar de una lógica especial, de un concepto especial de verdad del arte, de una legalidad especial con la cual el arte pone junto al mundo de la realidad un nuevo mundo compuesto con el mismo material y equivalente a él.

Lo mismo debería suceder con la religión. A partir de la materia intuitiva (*anschaulich*) y conceptual que también experimentamos en el estrato de la realidad, surge el mundo religioso en nuevas tensiones, nuevas medidas y nuevas síntesis. Los conceptos de alma y existencia, de destino y culpa, de felicidad y sacrificio, incluso hasta los más insignificantes, forman también su contenido; sin embargo, estos conceptos están acompañados de valoraciones y tonos de sentimientos (*Gefühlstöne*) que los sitúan casi en otras dimensiones, que les otorgan desplazamientos de perspectiva completamente distintos a aquellos que se presentan precisamente cuando el mismo material constituye el orden empírico, filosófico o artístico. La vida religiosa crea el mundo una vez más, lo cual significa toda la existencia en una peculiar tonalidad de modo tal que según

su idea pura no *puede* cruzarse en absoluto con las imágenes del mundo construidas según otras categorías y no *puede* contradecirlas, aunque la vida del hombre individual esté atravesada por todas estas capas y las envuelva en contradicciones en tanto no abarca sus totalidades, sino en cada caso solo parte de ellas.

A esto apuntaba la reflexión postulada al comienzo de este ensayo: para un elemento de la vida que no quiere compartir esta pacíficamente con los otros elementos se obtiene un sentido sin contradicciones en cuanto es convertido en la instancia última y absoluta de la vida. Apenas se comprende que la religión es una totalidad de la imagen del mundo, coordinada con sus otras totalidades teóricas o prácticas, adquiere la imperturbabilidad del contexto interno y junto con esta también los otros sistemas de la vida. Tal concepto o pretensión no son afectados por el hecho de que su pureza sea respetada por la vida solo a veces. Así como recientemente se ha considerado una lógica artística, también se puede hablar de una lógica religiosa que puede admitir demostraciones, formar conceptos y transferir valores válidamente, pero de un modo en el que ninguna otra lógica jamás lo podría legitimar. Pero de la misma manera que la lógica científica pretende comprender todas las demás en sí mismas o dominarlas, la lógica religiosa, por su parte, lo hace con suficiente frecuencia. Cuando intenta llevarlo a cabo, incorpora elementos idolátricos, estatuarios y mundanos: son aquellos para los que es válida otra lógica distinta de la religiosa. Aquí radican las dificultades más generales y casi inevitables de la religión, a saber, que esta proviene de exigencias e impulsos del alma que no tienen absolutamente nada que ver con las «cosas» de la ciencia empírica ni con los criterios racionales, pero que en vez de construir un mundo autónomo de la vida se convierten en afirmaciones de constitución habitual, realista, como evidentemente introducidas. De forma inevitable tales afirmaciones sobre este mundo y el

del más allá entran en contradicción con los criterios intelectuales que provienen de orígenes de índole completamente distinta.

La necesidad de complementación del ser fragmentario, de conciliación de las contradicciones en el hombre y entre los hombres, la necesidad de un punto firme en toda la inestabilidad que nos rodea, la necesidad de justicia respecto a las crueldades de la vida, la necesidad de unidad en y sobre su confusa diversidad, la necesidad de un objeto absoluto de nuestra humildad y nuestra sed de felicidad, todo esto alimenta las representaciones trascendentes: el apetito del hombre es su alimento. El creyente del sentido religioso más puro no atiende en absoluto a la posibilidad o imposibilidad teórica de la religión, sino que siente exclusivamente que su deseo ha encontrado su desembocadura y satisfacción en su fe. Que todos los dogmas surgidos así sean de este modo «verdaderos» como una experiencia práctica o un postulado científico, resulta por así decirlo secundario: lo esencial es que sean pensados y percibidos, y su verdad es solo la expresión inmediata o completa de la intensidad del movimiento de anhelo interno que condujo a ellos —más o menos como una fuerte sensación subjetiva de los sentidos nos obliga a creer en la existencia de un objeto que correspondería a dicha existencia, si bien por lógica deberíamos dudar de ella—. Y si este cerramiento del mundo religioso que se emancipa de su propio centro y que constituye su más profundo derecho se mantiene como una mera intención que el carácter mixto del hombre empírico nunca puede llevar a cabo, entonces se vuelve comprensible, como suele afirmarse, cómo la religión no puede coincidir con la ética. Pues esta es una categoría especial a partir de la que se puede formar un mundo.

No hace falta en absoluto partir de las diferencias de los dos mundos. Que ambas cosas sean *mundos* quiere decir que son enlaces del contenido del mundo a los que de todos modos

los conforma un motivo último de totalidades que domina todo; esto es suficiente para convertir la incorporación total o parcial de un mundo en otro en la misma contradicción que para Spinoza sería la mezcla del mundo pensado y el desplegado. Como ya he mencionado, seguramente el hombre realiza en la limitación de sus fuerzas e intereses estos mundos posibles, por así decir, disponibles idealmente solo en pequeñas partes. Porque el hombre no da la forma de conocimiento científico a todos los contenidos dados inmediatamente, porque no todos se convierten para él en creaciones artísticas, entonces no todos ingresan en el estado de agregado de la religión. Esto es debido a que este proceso de formación, aunque en principio realizable en todas partes, por cierto, no encuentra en todos los componentes del mundo y del espíritu un material que sea siempre igualmente representable.

Aunque la materia a la que se dirige la religiosidad constitutiva sea una materia inmediata o ya preformada, una materia pura o turbia, de todos modos sólo en virtud de sus contenidos acordes a un complejo mundano surge aquello que se presenta históricamente como religión. Lo religioso en su esencia específica, en su existencia pura, sobre todo, libre de las «cosas» es la *vida*. El hombre religioso es el que *vive* en un modo determinado, solo propio de él, cuyos procesos espirituales muestran un ritmo, un modo, una disposición y medida de las energías espirituales individuales que son inconfundiblemente diferentes de las del hombre teórico, artístico y práctico como tales. Pero todo esto es precisamente un proceso y no una configuración (*Gebilde*). Y, por eso, si han de surgir las religiones distinguibles, por así decir, objetivas, aquella vida, aquella función, tiene que adoptar *contenidos* y formarlos, como las categorías *a priori* del conocimiento forman el mundo teórico. Y como estas categorías del entendimiento hacen posible el conocimiento, pero no son aún conocimiento en sí, del mismo modo las formas religiosas del pecado y la salvación, del amor

y la fe, de la devoción y la autoafirmación hacen posible la religión como movimientos y agitaciones de la vida, pero no lo son aún para sí, del mismo modo que el contenido que es elevado de esta forma al rango de religión tampoco es religioso para sí. Trazando una fina línea que no reproduce el desarrollo histórico, pero sí da cuenta quizás de su sentido típico y su orden atemporal, se origina la unificación de ambos factores de la siguiente manera. La disposición religiosa del hombre como un modo de desenvolvimiento característico de su proceso de vida permite experimentar como religiosos todos los ámbitos posibles en los que se desarrolla este proceso. Y entonces emergen de la vida y del sentimiento del mundo así dispuestos las configuraciones peculiares con las que el proceso religioso deviene cuerpo o adquiere un objeto.

Colmando los contenidos que la vida suele disponer intelectual, práctica y artísticamente, la corriente religiosa los eleva a lo trascendental bajo una nueva forma. La religiosidad como la constitución de la vida más íntima, como el incomparable modo de función de determinadas existencias, conquista, en cierto modo, en el recorrido por la diversidad de contenido del mundo una sustancia para sí y así se confronta consigo misma, el mundo de la religión al sujeto de la religión. Primero tiene que teñir los contenidos del mundo a través de su modo de experimentar, para luego, dejando tras de sí sus formas de realización acostumbradas, construir a partir de su valor religioso ahora desarrollado los innumerables mundos de la creencia, de los dioses, de los hechos sagrados. Quizá son tres segmentos del círculo de la vida en los que la transposición se destaca sobre todo en el modo religioso: en el comportamiento del hombre con respecto a la naturaleza exterior, con respecto al destino y con respecto al mundo humano circundante. Si este comportamiento es religioso desde el comienzo, desde el interior, entonces destituye, por así decirlo, en el otro extremo a la religión como configuración a la que se ha fijado

la función religiosa enriquecida ahora en su contenido, adquiriendo una forma solo en el contenido. En tanto nuestra tarea consiste aquí en desarrollar este significado en el comportamiento recién mencionado, una referencia a las otras dos relaciones establecerá también el marco para ello y ayudará a aclarar la concepción de lo religioso que se encuentra aquí como fundamento.

Resulta una frase trivial ya de largo trecho afirmar que la religión no es otra cosa que una cierta exageración de hechos empiricoespirituales, vinculados a los contextos propios de nuestra naturaleza. El Dios creador del mundo se presenta como una hipertrofia del impulso causal, el sacrificio religioso como una continuación de la necesidad experimentada de dar un precio a cada cosa deseada, el temor ante Dios como síntesis y un reflejo aumentado del suprapoder que experimentamos continuamente de la naturaleza física. Solo la más extrema superficialidad puede seguir sosteniendo esta hipótesis. Si realmente se tratara solo de un agregado de tales experiencias vinculadas a lo sensible, entonces el hecho de que se llegue a este agregado no podría precisamente comprenderse a partir de la relación empiricosensible misma, de modo tal que esta reducción falsea justamente el verdadero problema. Esto requiere más bien la siguiente formulación: las categorías religiosas ya se encuentran en el fundamento, desde el comienzo tienen que configurar el material activamente si se han de considerar como religiosamente significativas, si a partir de ese material deben darse configuraciones religiosas. No se trata de que lo empírico sea extremado hasta lo religioso, sino que lo religioso que yace en lo empírico sea puesto de manifiesto. Así como los objetos de la experiencia son precisamente *reconocibles* a través del hecho de que las formas y las normas del conocimiento han actuado para su constitución a partir del material meramente sensible.

● Como el hecho de que podamos abstraer la ley de la causalidad a partir de nuestras experiencias debido a que desde

el comienzo hemos formado nuestras experiencias según la ley que las convierte en «experiencias», de este modo las cosas son religiosamente significativas y se elevan a configuraciones trascendentes en tanto y cuanto son admitidas desde el comienzo bajo la categoría religiosa, la cual ha determinado su constitución, antes de que aquellas valgan consciente y completamente como religiosas. Si realmente Dios como creador del mundo se origina a partir de la necesidad de continuidad de la serie de causas, entonces el elemento religioso que tiende a lo trascendente se encuentra ya en los niveles inferiores del proceso causal. Por una parte, este proceso permanece ciertamente dentro del conocimiento concreto y vincula una parte dada con la próxima. El infatigable ritmo de este movimiento trae un dejo de insatisfacción consigo mismo a todo lo dado, una suerte de degradación de cada elemento individual en una nulidad que desaparece en una cadena inconmensurable; expresado brevemente: un sonido de tonalidad religiosa flota desde el comienzo en el movimiento causal. Es el mismo movimiento de ideas que va hacia un mundo de naturaleza reconocible o a un punto que se ubica en lo trascendente según la capa en la que lo dejemos transcurrir, según los acentos de sentimientos que le proporcionemos. Dios como causa del mundo significa que a partir de este proceso que, desde un comienzo, transcurre en una categoría religiosa se cristaliza en cierto modo su sentido interno, como la ley de causalidad abstracta significa que su fórmula es extraída a partir del proceso causal en cuanto se da bajo la categoría del conocer. Nunca la continuación infinita de la serie de causas, tal como esta ordena el mundo empíricamente reconocible, se elevaría a un Dios, nunca se podría comprender a partir de esta sola el salto al mundo religioso, si justamente esta serie no pudiese asimismo sucederse bajo la égida del sentimiento religioso, para lo cual el Dios creador del mundo es la expresión acabada, la sustancia en la que

puede precipitarse la religiosidad viviente en una parte y en el sentido de aquel proceso.

Es más fácil de entrever cómo se puede desarrollar nuestra vinculación *del sentimiento* con la naturaleza externa bajo el signo religioso y cómo en el objeto de la religión este desarrollo se confronta en cierto modo a sí mismo. La naturaleza a nuestro alrededor nos estimula ora al placer estético, ora al espanto y la pavora, ora al sentimiento de lo sublime de su suprapoder —al placer estético, en cuanto aquello que sentimos como algo extraño y eterno, opuesto se nos presenta de repente transparente y accesible; a lo segundo, en cuanto lo meramente físico, completamente indiferente y comprensible para nosotros por sí mismo adquiere una oscuridad espantosa e impenetrable—, ora a ese sentimiento fundamental difícil de analizar que solo podría caracterizar sencillamente como estremecimiento: cuando repentinamente somos conmovidos y movidos en lo más profundo, no por una belleza extraordinaria o la sublimidad del fenómeno natural, sino frecuentemente por un rayo de sol que atraviesa las hojas, o por la corvadura de una rama en el viento, por alguna cosa que aparentemente no es nada especialmente extraordinario, lo cual a través de una secreta consonancia con nuestro fundamento esencial hace vibrarlo en apasionados movimientos propios. Todas estas sensaciones pueden sucederse sin ir más allá de su condición inmediata, es decir, sin ningún valor religioso; sin embargo, lo pueden aceptar sin modificar su contenido de alguna manera. A veces sentimos en estas emociones cierta tensión o ímpetu, una sumisión o agradecimiento, un estar conmovido, como si un alma nos hablara a través de su objeto, todo lo cual se puede caracterizar solo como religioso. Esto no es aún religión, pero es el proceso que deviene en religión, en tanto continúa en lo trascendente, en tanto permite que su propia esencia se convierta en su objeto y parecé retrotraerse de este sí mismo.

Aquello que ha sido caracterizado como la demostración teleológica de Dios, a saber, que la belleza, la formación y el orden del mundo remiten a un poder absoluto que construye con un fin no es otra cosa que la configuración lógica de este proceso religioso. Ciertas sensaciones relativas a la naturaleza son vividas, además de en la categoría puramente subjetiva, o estética o metafísica, en la categoría religiosa y debido a que el objeto empírico significa para nosotros el punto de intersección en el cual se encuentran una cantidad de impresiones sensibles, respectivamente, hasta el punto de que ellas son prolongadas, entonces el objeto de la religión es un punto tal en el cual los sentimientos como los mencionados encuentran su unidad en tanto en cierto modo se colocan a partir de sí. Permiten que el punto confluya a partir de sí y debido a que así es el producto de todas ellas, el punto parece representar frente al individuo el punto de irradiación de las líneas religiosas, un ser existente previamente. La *vida* religiosa activa en la formación de contenidos del mundo se convierte en él en una *sustancia* religiosa propia. Adviértase ahora y para todo lo que sigue que la *realidad* de los objetos religiosos más allá de su conciencia y significado humano espirituales no será tratada aquí para nada. Nuestra tarea es solo psicológica y sigue siendo tal aún cuando se busque no el estado real histórico de las representaciones religiosas, sino aquello que se podría denominar la lógica de la psicología y las relaciones del sentido a través de las cuales también aquellos desarrollos históricamente reales apenas se vuelven comprensibles.

El segundo ámbito en el cual el alma puede tener relaciones religiosas es el destino. En general se caracterizan como tales las acciones que el desarrollo del hombre experimenta a través de aquello que no es él mismo, sin importar si su propio actuar y ser están mezclados en estos poderes determinantes. En tanto aquí se encuentran lo interior y lo exterior a él, el concepto de destino contiene, visto desde cada uno de ellos,

un momento de casualidad que muestra su tensión principal con el sentido de nuestra vida proveniente del interior incluso cuando el destino aparece una vez como el exacto ejecutor de esto último. Sea cual fuere la postura de nuestro sentimiento con respecto al destino: sumiso o rebelde, esperanzado o desesperado, exigente o satisfecho, puede transcurrir de modo completamente irreligioso, pero también completamente religioso. A causa de este momento de exterioridad en todo «destino» hay algo que no es comprensible desde nosotros y esto es un lugar donde al destino se le incrementa la distinción religiosa. También por el hecho de que todo lo casual, en cuanto se lo percibe como «destino», tiene por cierto un *sentido*. Si ingresa lo casual bajo la categoría del destino, entonces resulta más tolerable a pesar de cualquier contenido penoso, pues parece ajustado a nosotros, desprovisto de su indiferencia. Así el azar adquiere una dignidad que al mismo tiempo es la nuestra. Es una elevación del hombre tener un destino, es decir, formar una suma de azares según un sentido que, por más problemático que sea, sin embargo, sigue refiriéndose siempre a nosotros. Así el concepto de destino está como dispuesto a la acogida de la disposición religiosa que luego quizás yendo más allá del destino pero llevándolo en cierta medida consigo se consolida en la idea de predestinación. Aquí se trata de que el matiz religioso no irradia de un poder sobre el experimentar, poder trascendente en el que se cree, sino que es una cualidad especial del sentimiento mismo, una concentración o un impulso, una bendición o una contrición que es religiosa en sí: genera aquel objeto de la religión como su objetivación o su contrafigura, del mismo modo como la percepción libra desde sí su objeto que está frente a ella.

También en las cuestiones del destino, que según su concepto es aquello independiente de nosotros, el experimentar, en tanto transcurre en el ámbito especial de la religión, es formado por las fuerzas productivas, religiosas, que yacen en

nuestro fundamento. Por eso el destino coincide con las categorías de la objetivación religiosa, porque estas lo han conformado a partir de sí. Así, por ejemplo, cuando «aquellos que aman a Dios tienen que disponer de todas las cosas». No precisamente como si las cosas estuviesen ahí y luego la mano de Dios las bajara de las nubes y las dispusiera para sus queridos hijos del modo en que fuese bueno para ellos. Por el contrario, el hombre religioso experimenta desde un comienzo las cosas de manera tal que ellas no pueden ser de otro modo que como se lo conceden los bienes, bienes que el hombre anhela como hombre religioso. Sea como fuere que los destinos transcurran dentro de los planos de la suerte terrenal, del éxito externo, de la comprensibilidad intelectual: dentro de los planos religiosos son acompañados de tales tensiones de sentimientos, dispuestos en tales escalas de valor, esclarecidos por tales interpretaciones que precisamente tienen que caber en el sentido de la religión, en la previsión de Dios de lo mejor para sus hijos. Así como el mundo debe transcurrir causalmente para el conocimiento, porque, concebido en el plano del conocimiento, es formado *a priori* a través de la categoría de la causalidad que actúa en él, del mismo modo opera la extensión formal que entre todas nuestras categorías vitales posee justamente la del destino, apta para presentar las oscilaciones de la vida religiosa del estado virtual al estado actual pasando y llegando al concepto de lo absoluto divino. Un momento del misticismo alemán presenta esto. Para Eckhart Dios es sencillamente simple e indiferenciado, sin embargo, él encierra en sí todos los seres diferentes; ellos son Dios mismo y a la vez son «como una nada» en él. Dios ha creado el mundo, pero propiamente no lo ha hecho, ya que la creación es eterna. Dios «fluye en todas las criaturas y, sin embargo, permanece intacto a todo». Dios está en las cosas, pero también «en igual grado» sobre ellas. El alma es a través de Dios y sin él no es nada, mas Dios tampoco es nada sin el alma, ver a Dios es lo mismo que ser visto por Dios.

Estas formulaciones y muchas similares han sido consideradas como contradicciones y dilucidaciones irreconciliables, sin entender la formidable idea que se encuentra en todo esto, a saber, que no hay ninguna relación concebible entre Dios y el mundo que no sea real. Para el misticismo esta forma asume el *ens realissimum* que en el lugar del Dios objetivo coloca la relación con Dios, en cierta manera, el *factum* religioso que se deposita en este como la objetivación próxima y más inmediata del proceso vital religioso subjetivo. Así con suficiente frecuencia suele ser precisamente la *extensión* de nuestros destinos, absorbida por la función vital religiosa interior, la que le indica el camino hacia la extensión ilimitada de lo divino. En el destino tal como lo experimenta el hombre en cierta disposición interna se tejen relaciones, significados, sentimientos que por sí mismos no son aún religión, cuyo contenido de hechos nunca llega a tener algo que ver con ella en el caso de almas dispuestas de otro modo. Sin embargo, dichas relaciones, significados y sentimientos, desprendidos de estas contingencias y, en cierta medida, enmasillados de la religiosidad que los atraviesa constituyen para sí un ámbito de lo objetivo, a saber, «la religión», esto significa aquí produciendo el mundo del objeto de la creencia.

Así llego finalmente a las relaciones del hombre con el mundo del hombre y las fuentes de la religión, que fluyen en esas relaciones. En ellas también actúan fuerzas y significaciones que no toman prestada una modalidad religiosa de otra religión ya preexistente, sino que las tienen en sí como la disposición vital de sus portadores y, por el contrario, desarrollan desde sí la religión como una configuración objetivo-espiritual. La religión en su estadio de perfección, el complejo espiritual completo que se vincula al ser trascendente, se presenta como la forma absoluta y unificada de sentimientos e impulsos que la vida social ya desarrolla en rudimentos y en cierto modo tentativamente. Para comprender esto hace falta dar

un vistazo al principio de la estructura sociológica, así como anteriormente consideramos el de la estructura religiosa. La vida de la sociedad consiste en las relaciones recíprocas de sus elementos, relaciones recíprocas que en parte transcurren en acciones y reacciones momentáneas y que, en parte, se corporizan en configuraciones fijas: en magistraturas y leyes, ordenanzas y propiedades patrimoniales, lenguaje y medios de comunicación. Todas estas relaciones sociales se elevan pues a causa de determinados intereses, fines e instintos. Estos constituyen, en cierto modo, la materia que se realiza socialmente en el vivir junto al otro y con el otro, en el vivir para el otro y contra el otro de los individuos. Aquella materia de la vida puede persistir mientras una diversidad de estas formas la tome alternativamente e, inversamente, los contenidos absolutamente diferentes pueden entrar en la forma no modificada de las relaciones recíprocas. Así algunas normas y resultados de la vida pública pueden ser manejados de un modo parejo tanto por el juego libre de fuerzas que compiten entre sí, como por la tutela reglamentadora de elementos menores a través de superiores. Así diversos intereses sociales son defendidos por la organización familiar, para luego ser tomados más tarde o en otra parte por las corporaciones puramente profesionales o por la administración estatal.

Una de las formas típicas de la vida social, una de aquellas normas fijas de vida, mediante la cual la sociedad se asegura el comportamiento adecuado de sus miembros para ella, es la moral (*Sitte*) —en relaciones culturales inferiores la forma típica del hacer y el no hacer socialmente necesaria—. Precisamente las mismas condiciones de vida de la sociedad que luego son, por un lado, codificadas como derecho y forzadas por el poder del Estado y, por el otro, son confiadas a la libertad del hombre cultivado y domesticado, son garantizadas en ámbitos más pequeños y primitivos mediante aquella guardia inmediata y peculiar del entorno sobre el individuo que se denomina

moral (*Sitte*). Moral, derecho, libre moralidad del individuo son diferentes modos de vinculación de los elementos sociales que pueden tener, todos ellos, los mismos mandamientos como contenido y que, por cierto, los tienen en diferentes pueblos y diferentes épocas. Las religiones también pertenecen a estas formas con las cuales el conjunto se asegura el comportamiento correcto del individuo. El tornarse religioso de las relaciones caracteriza de diferentes maneras uno de sus estadios de su desarrollo. El mismo contenido que es portado antes y después por otras formas de la relación entre hombres, asume en un período la forma de la relación religiosa. Esto se ve clarísimamente en legislaciones que en determinadas épocas y en determinados lugares muestran un carácter teocrático, legislaciones que se encuentran completamente bajo una sanción religiosa para ser garantizadas, de otro modo, por el poder del Estado o por la moral. En efecto, pareciera que el orden necesario de la sociedad habría surgido de una forma completamente indiferenciada en la cual la sanción moral, la religiosa y la jurídica se hallaban aún en una unidad no divorciada, así, por ejemplo, el *dharma* de la India, la *temis* de los griegos y el *fas* de los latinos, que luego según las diferentes coyunturas históricas se habría desarrollado en una u otra forma de cultura como portadora de tales órdenes. Aún se puede encontrar en varios lugares algo de los estadios de este desarrollo.

• Cuando se cuenta que los egipcios en la época de los romanos y antes de ellos habrían estado dispuestos a soportar la dominación extranjera, incluso que casi no la habrían percibido como tal, con la única condición de que las ideas y costumbres religiosas no fueran usurpadas, sin embargo, estas también habrían sido solidarias con toda la forma de vida del país. De este modo, allí operó todavía aquel concepto normativo omniacaparador que solo para la conciencia y la práctica estaba representado o preferentemente concentrado en esto por uno de los elementos despleables a partir del concepto, el re-

ligioso. Lo potente y poderoso, pero también lo peculiarmente tosco y turbio de la esencia religiosa egipcia se explica quizás por el hecho de que a partir del concepto colectivo antiguamente indiferenciado de aquello que es en general valioso o está «en el orden» se había derivado exteriormente el factor religioso, pero interiormente había permanecido sin embargo adherido a él. Este movimiento cultural de los contenidos en la múltiple recurrencia de sus formas normalizadoras —de la moral al derecho, pero también del derecho a la moral, de la obligación humanitaria a la sanción religiosa, pero también a la inversa— se vincula de algún modo también con el otro movimiento, a saber, que los contenidos vitales tanto prácticos como teóricos partiendo de la conciencia clara se convierten en el transcurrir de la historia en presupuestos y habilidades inconscientes y obvios, mientras que otros y con frecuencia precisamente los mismos pasan de un estadio inconsciente, instintivo al de la clara penetración y justificación. Cuando el derecho determina nuestro obrar se encuentra en él un *quantum* mayor de conciencia que cuando lo hace la moral. La moralidad libre, solo adecuada a la conciencia, distribuye conciencia e inconsciencia de modo muy diferente sobre los impulsos de nuestro obrar a como lo hace la regulación social.

● En la sanción religiosa la tensión entre los sentimientos oscuros que se entremezclan y la claridad sobre el fin del obrar es mucho más grande que en aquella a través de la moral. Es característico de este desarrollo que el mero cambio de la potencia de la intensidad de una relación la haga cursar por una mayoría de sanciones: en tiempos de un patriotismo ferviente la relación del individuo con su grupo asume una consagración, cordialidad y entrega que no es solo en virtud de la esencia religiosa un acto de religiosidad, sino que insta con mucha mayor fuerza a una apelación al poder de Dios, sus impulsos se disponen inmediatamente a las emociones religiosas de modo mucho más decisivo que en los tiempos ordinarios en los

cuales estas relaciones son conducidas precisamente por la convención o por la ley del Estado. Esto es al mismo tiempo un incremento de la *conciencia* de las relaciones patrióticas. Aquellas situaciones de peligro, de agitación apasionada, de triunfo del conjunto político que colocan al sentimiento del individuo vinculado con esas situaciones, en la tonalidad y orden religiosos acentúan en general la relación de él con la conciencia de manera mucho más fuerte que los períodos en los cuales tienen vigencia exclusivamente otras normas a partir de las cuales se eleva una norma más abarcadora y acalorada y a la cuales el sentimiento vuelve a descender.

También relaciones privadas que son accesibles a las sanciones religiosas surgen habitualmente en los momentos en los que la conciencia está concentrada con la mayor fuerza en ellas: así, por ejemplo, el matrimonio en el momento en el que se contrae, así, por ejemplo, en la Edad Media diferentes contratos en el asunto respectivo. La vida de los puritanos se caracterizaba por una conciencia de cada momento de la vida llevada casi hasta lo enfermizo a través de la más consciente justificación de todo obrar y pensar, y esto debido a que la norma religiosa había sometido sin reserva a todos los pormenores de la vida sin reconocerle un verdadero derecho a ninguna otra sanción. Pero también inversamente: la enorme significación de la organización de la prole prehistórica en lo esencial languidece con la expansión del poder del Estado en una significación meramente religiosa. Seguramente desde un comienzo fue siempre una comunidad cultural. Evidentemente, incluyendo además una comunión del domicilio, de la propiedad, de la protección del derecho y de las armas, tenía que tener un acento mucho mayor en la conciencia de los intereses que en las épocas en las que solo significaba una comunión en las fiestas o sacrificios como sucede en la Antigüedad tardía y en la actual China. En estos casos la sanción exclusivamente religiosa de la unificación tenía que ir de la mano de una acen-

tuación disminuida de la unidad grupal y su significación. La dirección opuesta dominaba en el derecho sacro y el derecho criminal romanos. El modo de sentido completamente lineal, lógico-terrenal de los romanos parece condenar esto *hasta en Idem*, lo cual yace a la vez en el castigo terreno y divino del mismo pecado. Si el juez se ha hecho cargo del asunto, entonces el sacerdote se tiene que retirar, puesto que este pueblo se encuentra muy lejos de la idea según la cual la unidad de lo terrenal dependería a su vez de una responsabilidad superior. Por eso se observa que la significación moral de la religión pierde importancia en la misma medida en la que las transgresiones originariamente expiadas por el derecho sacro reinciden en el derecho criminal.

Por poco que se concluya aquí la esencia de los tipos de normatividad, sin embargo, puede ser atendible cómo todas estas formas de normatividad son solo, por así decirlo, estados de agregación psíquicos diferentes y sus cambios son solo modificaciones formales de los mismos contenidos vitales prácticos. Cuando se los coloca bajo la égida de la religión, entonces ya tiene que haber con anterioridad una tal religión. Ya de por sí lo decisivo aquí no son las representaciones dogmáticas sobre las entidades trascendentes que más bien constituyen solo el medio de sanción, sino el hecho de que lo socialmente exigido obtiene un grado de firmeza, un acompañamiento de sentimiento y una consagración que expresan su grado de necesidad en una modalidad que no se puede alcanzar de otro modo y con los cuales se desarrolla un nuevo estado de agregación de la norma social.

Pueden ser o bien disposiciones de control sanitario que se inculcan como mandamientos divinos como en la antigua legislación judía, o bien, como en los siglos VII y VIII en los ámbitos del cristianismo germano, el homicidio y el perjurio pueden trasladarse a la jurisdicción eclesiástica y ser expiados por el obispo como lesiones de orden divino a través de la peniten-

cia eclesiástica, o bien puede presentarse la obediencia al príncipe como consecuencia de una piedad divina; aquí se despliegan por doquier dentro de la sociedad relaciones que sin su significación social nunca se habrían elevado a la significación religiosa, tampoco desde luego si no produjera el proceso vital que las contiene con un carácter funcionalmente religioso, por decirlo de algún modo, aún antes de que el proceso haya encontrado los contenidos sociales o en general otros cualesquiera. Pero en determinadas relaciones sociológicas yacen tensiones de sentimiento y significaciones que predestinan a los contenidos a ser tomados en la forma religiosa. Así la configuración religiosa o algunos de sus rasgos particulares pueden crecer en lo social y luego presentarse ante él como autónomo, porque esto social conforma en cierta medida un canal a través del cual puede pasar aquel temple vital, conservando su dirección y, sin embargo, tomando del ámbito en el que circula una forma o una sustancia, en cierto modo, una posibilidad de convertirse en configuración. Las relaciones sociales nunca habrían convocado este trascendente hacia sí —como tampoco lo han hecho realmente otras tantas e innumerables normas coordinadas de múltiples maneras— si precisamente su valor de ánimo, su fuerza unificadora, su estrechez no las disponían por sí para la proyección en el ámbito religioso.

RELACIONES SOCIALES

El hondo fundamento en el que la categoría religiosa puede penetrar y formar las relaciones sociales, pero que al mismo tiempo puede nuevamente ser traído por ellas a la consideración, está constituido por la curiosa analogía que se da entre el comportamiento del individuo con la divinidad y con la generalidad social. Aquí es decisivo sobre todo el sentimiento de la dependencia. El individuo se siente ligado a algo general, superior, desde donde y hacia donde él fluye, a lo cual él se entrega, pero de lo cual también espera la elevación y la salvación, de lo cual se diferencia, pero a lo cual es también idéntico. Se ha caracterizado a Dios como la *concordia oppositorum*, como el punto de unidad que permite fundir en su indiferenciación todas las oposiciones del ser. Ahí también están incluidas las diversidades más externas del comportamiento del alma con Dios y de Dios con el alma. Amor y desencuentro, sumisión y goce, encanto y arrepentimiento, desesperación y confianza no son solamente los matices de tal comportamiento de épocas cambiantes, sino que cada uno de ellos deja una huella en la relación fundamental del alma con su dios, de manera tal que el alma pareciera incorporar en sí y despedir de sí como con un suspiro todas las oposiciones de los posibles templos. Y si bien el Dios mismo es justo, sin embargo, perdona más allá de la justicia. Dios se encuentra en el mundo antiguo y no solo en el mundo antiguo; se encuentra más allá de los partidos pero toma partido. Es el Señor absoluto sobre el mundo, y, sin embargo, permite que el mundo se desarrolle según el cumplimiento de sus leyes.

En tanto de este modo la relación de alternancia entre el hombre y su Dios encierra la escala completa de las posibilidades de relación en la sucesión y en la simultaneidad, repite evidentemente los modos de comportamiento que surgen entre el individuo y su grupo social. Aquí se presenta el mismo indivi-

duo abarcado por un poder superior que sin embargo le admite un grado de libertad, un acoger al cual sin embargo responde una reacción, una entrega que sin embargo no excluye la rebelión, una recompensa y un castigo, la relación de un miembro con respecto al todo mientras que el miembro exige, sin embargo, ser él mismo un todo. A la relación del individuo con la totalidad se puede trasladar especialmente aquella devoción en la cual el devoto confiesa su agradecimiento a Dios por todo lo que es y tiene y descubre en él la fuente de su ser y de su fuerza. Pues, en definitiva, el hombre no es nada frente a Dios, sino solo un grano de polvo, si bien no es más que una fuerza débil, aunque no es completamente nula, es un recipiente que sale receptivamente al encuentro de aquel contenido. Así se pone de manifiesto la misma conformación en las formas de existencia religiosas como en las sociológicas del individuo. Estas últimas solo necesitan ser acompañadas o admitidas por el temple religioso para que se dé la forma esencial de la religión como de una configuración autónoma y de comportamiento. Sin pensar en este contexto general y de este modo demostrándolo mejor un especialista de la religión semita antigua esboza la siguiente descripción. «En la época inmediatamente anterior al islam a los héroes árabes les faltaba llamativamente la religión en el sentido habitual de la palabra. Se ocupaban muy poco de los dioses y las cuestiones divinas y eran muy descuidados en los asuntos relativos al culto. Por el contrario, sentían una cierta veneración religiosa ante la tribu, y la vida de cualquier miembro de la tribu se consideraba sagrada e invulnerable. Esta aparente contradicción se torna comprensible si se la considera bajo la luz de la concepción antigua para la cual Dios y sus adeptos constituyen una comunidad en la cual se pone de manifiesto el mismo carácter de la santidad tanto en las relaciones de los creyentes entre sí como en su relación con la divinidad. La comunidad religiosa originaria era la tribu y todas las obligaciones que estaban funda-

das en el parentesco eran a la vez componentes de la religión y aunque el dios de la tribu se había retirado y había caído casi en el olvido, sin embargo, se confirmaba la esencia de la religión de la tribu en la santidad del vínculo de sangre que se preservaba.»

Hay justamente vínculos, relaciones sociales de los hombres entre sí que según su forma son, por así decirlo, productos religiosos a medias. Son los mismos valores de relación que desprendidos de su contenido de intereses sociales y elevados a la dimensión trascendente significan religión en un sentido estricto y autónomo. Estas vinculaciones se perciben por debajo de algunos encubrimientos y desplazamientos de las superficies. Remito al momento religioso —o si se admite la monstruosidad verbal «momento religioide»— que para una percepción más profunda se encuentra en todo dar y tomar. Naturalmente como fenómeno puramente sociológico no tiene nada que ver con la religión como ámbito diferenciado. Sin embargo, en su estructura interna yace un parentesco ideal, difícil de calificar, con el carácter de la esencia religiosa que a partir de ella se cristaliza en las religiones ya conformadas como el momento del *sacrificio*. Resulta muy significativo cuando el hombre de la India antigua adquiere a través del sacrificio, con el que acerca al dios y lo fortalece, un poder sobre él. Del *soma* de quien los dioses tomaron una vez, de él se tienen que ocupar. No cabe ninguna duda de que aquí hay cierto hechizo, la cuestión es, sin embargo, cuáles son las causas profundas por las cuales se ha convertido en este fenómeno. Seguramente no se debe a una transformación metafísica lineal de las oscilaciones económicas de valor y contravalor, pero quizás por el hecho de que en todo ofrecer, más allá del valor sustancial de la ofrenda, hay una significación de valor espiritual a causa de la cual no podemos disolver y suprimir el vínculo interno a través de la ofrenda aceptada de ninguna manera a través de una contraofrenda que externamente po-

sea el mismo valor. Y, por otra parte, la aceptación de la ofrenda no es meramente un enriquecimiento pasivo, sino también una concesión a quien la realiza. Así como en el ofrecimiento, en el aceptar el ofrecimiento también hay una gracia más allá de la cantidad de valor del objeto. Con estas tonalidades supraracionales que amplían peculiarmente la esfera del sentimiento del ofrecer como acontecimiento sociológico este se prepara para tomar y entregar las oscilaciones religiosas. Esta representación india en tanto no se ha vuelto mecánica, sino que mantuvo internamente la significación religiosa, presupone en efecto la relación sociológica del ofrecer y el aceptar que mediante su propia formación interna propone al temple religioso conformarse en lo trascendente.

Tal relación de lo social y lo religioso se pone de manifiesto tanto en el fenómeno de su unidad como también de su separación, mas sencillamente, en aquello que en ambos ámbitos puede denominarse simplemente la «obligación». Más allá del budismo y del cristianismo ambas cosas convergen por doquier. El servicio de los dioses es en todo el mundo antiguo y casi en todas partes en el mundo étnico un componente de la vida en la comunidad política o también familiar que pertenece a esta vida como la lengua de una tal comunidad. El hecho de que alguien se rehúse a tal servicio no es algo distinto a que quiera rehusar al servicio a las armas o que quiera crear una lengua para él solo. Incluso el budismo demuestra esto aunque sea como instancia negativa. Le falta por completo el momento social. Su ideal es lo monástico, donde, por cierto, están incluidos ocasionalmente el sacrificio y el sufrimiento por los otros. Pero no en aras de los otros, sino en aras del sujeto y de su eterna salvación. El budismo enseña el completo apartamiento del mundo social. El salvarse es para él solamente el desprenderse de toda existencia, tanto de la social como de la natural: solo reconoce las obligaciones consigo mismo y cuando el bienestar de los otros está incluido, entonces es «el bie-

nestar de todos los seres vivos», en fuerte oposición a la delimitación politicosocial que establecían las obligaciones sociales en el mundo clásico y no cristiano en general, pero también en la mayor parte del mundo cristiano.

Por cierto, el budismo no es una religión. Es la doctrina de la salvación que el mortal puede alcanzar absolutamente solo a través de su voluntad y pensamiento y que se regula sola cuando el mortal cumple con las condiciones ubicadas exclusivamente en la constitución de su alma. La salvación del sufrimiento, el único contenido del budismo, no requiere ni de un poder trascendente, ni de la gracia, ni de un mediador; la salvación no es llevada a cabo, sino que se realiza a sí misma como el logro lógico de la renuncia del alma a toda voluntad de vida. Que, por lo tanto, la obligación social y la religiosa no tengan aquí la correlación que de otra manera siempre muestran más allá de cierta diferenciación de la cultura cristiana radica simplemente en el hecho de que el budismo no posee las partes de esta correlación, que ni contiene normas sociales, ni es una religión. Por el contrario en todas partes —del modo más claro en el antiguo semitismo, en Grecia y en Roma— la obligación religiosa del sacrificio es la oración, el culto general no es una cuestión personal, sino que le compete al individuo en tanto miembro de un determinado grupo que luego es considerado también en tanto totalidad responsable de las faltas del individuo. Y precisamente por eso la vida social de los antiguos puede por otro lado transcurrir completamente bajo el aspecto religioso. La bendición religiosa que, considerada externamente, solo aparece como un fenómeno concomitante de lo exigido socialmente conforma en realidad una unidad interna, inseparable con él. Que las exigencias sociales se coloquen bajo la protección de la religión, que la relación del individuo hacia la totalidad de la obligación sea dispuesta en contra de Dios es solo una elaboración esclarecedora u objetivadora de los motivos del sentimiento que las relaciones sociales ya con-

tienen, por así decirlo, en su forma interior. Dicho con mayor precisión: en la disposición de esta forma de convertirse en lugar u objeto del temple religioso.

La relación del niño devoto con sus padres, del patriota entusiasta con su patria o del cosmopolita compenetrado con la humanidad, la relación del trabajador con su clase que lucha por elevarse o del feudal orgulloso de su nobleza con su estrato, la relación del sometido con su soberano bajo cuya sugestión se encuentra o del soldado recto con su armada: todas estas relaciones con un contenido tan infinitamente múltiple pueden tener sin embargo, considerando la forma de su lado psíquico, un tono común que hay que caracterizar como religioso. Todas ellas contienen una peculiar mezcla de abnegada entrega y deseo eudemónico, de devoción y elevación, de inmediatez sensible y abstracción no sensible. Y todo esto no solo en temples que se alternan, sino además en una unidad persistente que según el entendimiento no podemos concebir de otro modo sino mediante la descomposición en tales pares de opuestos. Así surge un determinado grado de tensión del sentimiento, una intimidad y una solidez de la relación interna, una disposición del sujeto en un orden superior que al mismo tiempo es considerado por él como algo interno y personal. Estos elementos del sentimiento a partir de los cuales se construye, por lo menos en parte, el lado interno, pero también el lado externo de tales relaciones, se llaman para nosotros religiosos. Esto se documenta, convertido en cierto modo en forma sustancial, en el hecho de que Dios crea o sanciona las relaciones de los hombres. Los dioses se diferencian, por ejemplo, según existan en virtud de la desigualdad o de la igualdad de los hombres, es decir, según sean legitimadas o creadas las desigualdades existentes, para que haya un ser ante el cual todos son iguales. Pero precisamente el hecho de que este distanciamiento de las direcciones de contenidos no impide la igualdad de la bendición trascendente, muestra la

igualdad de la estructura que tienen estos ideales como sociales en general y que esta estructura prepara para el ser abarcado de la vida religiosa. Precisamente el hecho de que sean religiosas les otorga una nota que las distingue de las relaciones fundadas en el puro egoísmo o en la pura sugestión o en fuerzas puramente externas, o incluso puramente morales.

Quizás se puede caracterizar este tipo de tono del sentimiento en la mayoría de los casos como el de la piedad. La piedad es el temple del alma que se convierte en religión en cuanto se proyecta en determinadas configuraciones: para nuestro contexto es significativo que *pietas* expresaba indistintamente el comportamiento piadoso con los hombres como con los dioses. La piedad que en cierto modo es la religiosidad aún en estado fluido no necesita adelantarse a la forma fija del comportamiento con los dioses, a la religión. Es un acontecimiento típico que temples o funciones que, según su esencia lógica, van más allá del alma, sin embargo, permanezcan en ella misma y no den cuenta de ningún tipo de objetos. Hay almas buenas cuyo ser y actuar están impregnados de la peculiar ternura, calidez y entrega del amor y que, sin embargo, nunca sienten un amor auténtico hacia un hombre individual, hay corazones malvados en los cuales todos los pensamientos y deseos se suceden sobre la base de una actitud cruel y egoísta sin que por eso se concreten realmente hechos malos, hay naturalezas artísticas cuyo modo funcional de ver las cosas, de vivir la vida, de formar sus impresiones y sentimientos es un modo absolutamente artístico y sin embargo nunca crean una obra de arte. Del mismo modo hay hombres piadosos que no le dedican su piedad a ningún dios, es decir, a la configuración, que no es otra cosa que el objeto puro de la piedad: naturalezas religiosas que no tienen religión. Tales naturalezas estarán entre aquellas que experimentan y sienten las relaciones recién tratadas con una compenetración religiosa. El hecho de que las denominemos religiosas responde, por cierto, a que existe

la configuración sustancialmente emancipada de la religión terminada, surgida solo a partir de ellas, en cierto modo, la cultura pura de los impulsos, templos y necesidades que se produce en el material empírico, social en aquellas relaciones.

* Se podría pensar que las relaciones sociológicas, caracterizadas así psíquicamente en cuanto son llevadas solo por un proceso de vida que en cuanto tal es religioso y se encuentra dentro de los límites del ámbito ocupado por ellas, son *fenómenos* religiosos genuinos y que las funciones vivientes en esta caracterización, adquiriendo una vida propia y yendo más allá de su medida de confirmación en la materia social, crearon «dioses» como su objeto. No faltaron analogías a pesar de la gran distancia de los contenidos. Se ha observado con suficiente frecuencia que la afección del amor crea su propio objeto. No solo el hecho de que el instinto erótico busca un objeto que le corresponda y con el cual pueda deleitarse, tampoco el hecho de que las ilusiones del enamorado introducen en un objeto aquellos valores anhelados de los cuales en realidad carece. Mucho más que un objeto del amor el amado sigue siendo *siempre* una creación del que ama. En el amor surge una nueva configuración ligada ciertamente al hecho de una personalidad, pero viviendo según su esencia y su idea en un mundo completamente distinto, intangible para la realidad existente en sí de este hombre. No hay que confundir las cualidades de contenido presentadas con la cuestión de la forma o la esencia de la cual se trata aquí. La imagen de lo amado surgido de sus propiedades puede o no coincidir con su realidad. La productividad del amante que produce al amado como una configuración más allá de todos los demás órdenes de las cosas, ni se vuelve superfluo a través de este caso, ni se confirma a través de él.

→ Se comporta igual que la obra de arte, que como obra de arte —es decir, a diferencia de una mera imitación de la realidad— tiene en cada caso una significación creativa sin importar

la configuración sustancialmente emancipada de la religión terminada, surgida solo a partir de ellas, en cierto modo, la cultura pura de los impulsos, templos y necesidades que se produce en el material empírico, social en aquellas relaciones.

* Se podría pensar que las relaciones sociológicas, caracterizadas así psíquicamente en cuanto son llevadas solo por un proceso de vida que en cuanto tal es religioso y se encuentra dentro de los límites del ámbito ocupado por ellas, son *fenómenos* religiosos genuinos y que las funciones vivientes en esta caracterización, adquiriendo una vida propia y yendo más allá de su medida de confirmación en la materia social, crearon «dioses» como su objeto. No faltaron analogías a pesar de la gran distancia de los contenidos. Se ha observado con suficiente frecuencia que la afección del amor crea su propio objeto. No solo el hecho de que el instinto erótico busca un objeto que le corresponda y con el cual pueda deleitarse, tampoco el hecho de que las ilusiones del enamorado introducen en un objeto aquellos valores anhelados de los cuales en realidad carece. Mucho más que un objeto del amor el amado sigue siendo *siempre* una creación del que ama. En el amor surge una nueva configuración ligada ciertamente al hecho de una personalidad, pero viviendo según su esencia y su idea en un mundo completamente distinto, intangible para la realidad existente en sí de este hombre. No hay que confundir las cualidades de contenido presentadas con la cuestión de la forma o la esencia de la cual se trata aquí. La imagen de lo amado surgido de sus propiedades puede o no coincidir con su realidad. La productividad del amante que produce al amado como una configuración más allá de todos los demás órdenes de las cosas, ni se vuelve superfluo a través de este caso, ni se confirma a través de él.

→ Se comporta igual que la obra de arte, que como obra de arte —es decir, a diferencia de una mera imitación de la realidad— tiene en cada caso una significación creativa sin importar

si toma sus contenidos de una realidad dada. La obra de arte emana del movimiento productivo interior del artista. Es una obra de arte en cuanto se ha corporizado en él y se convierte en algo completamente distinto del trozo de mármol, tal como este se encuentra en el mundo de la realidad palpable, también algo completamente distinto de la forma extraída de la experiencia en este mundo. Así el hombre que es amado por otro se encuentra en una categoría esencial completamente nueva. Es el producto del amor indistintamente si las cualidades de las que se constituye en la representación del amante son adquiridas de su realidad habitual o son puramente fantásticas. Con esta indicación la banal obviedad de que los dioses son los productos del temple religioso debe ser colocada en un contexto más amplio que, por cierto, no me parece tan obvio. El volverse efectivo de ciertas fuerzas e impulsos fundamentales del alma significa que estas crean un objeto. El significado del objeto de estas funciones del amor, del arte, de la religiosidad es solo el significado de las funciones mismas. Pero cada una de ellas debe ser atravesada por cierto por los contenidos en general para realizarse, para tener un objeto. Ahora bien, el objeto es llevado al propio mundo de la función en cuanto ella lo crea como suyo. Para eso es completamente indiferente si los contenidos que se encuentran en esta forma especial son ya preexistentes o no: en todos los casos se convierten en configuraciones nuevas con derecho propio. Cuando el impulso religioso acoge en sí aquellos hechos sociológicos, cuando la relación de un individuo con los individuos de orden superior o con un todo social o con las normas ideales de ese todo o con los símbolos en los cuales se concreta una vida en grupo, cuando asume el tono que denominamos religioso, entonces es, visto desde el punto de vista funcional, el mismo camino creador de su alma que el que recorre con la creación de la «religión», aunque aún no haya avanzado en el desarrollo de la diferenciación y objetivación. Así ha poblado también el mundo de

sus impulsos religiosos como cuando reza a un dios, solamente que en el último caso la función parece compelerse en sí misma, porque en cierto modo ya ha abandonado nuevamente la materia determinada.

Sin embargo, esto no ocasiona ninguna diferencia en el principio del que aquí se trata. Los objetos de la religiosidad que el hombre encuentra dentro de ciertas relaciones sociales son en tanto tales igualmente productos de su devoción como lo es lo trascendente. Aquí ha de permanecer incierto, si bien no del todo, si relaciones de este tipo han precedido históricamente para luego, como por abstracción y sublimación de este elemento religioso del sentimiento, permitir que la religiosidad se corporice en la absolutización de estas relaciones, o bien si estos sentimientos y tendencias orientados a una esencia fuera del yo están ubicados en nosotros, en cierto modo, libre, de modo puramente funcional y han producido independientemente de su confirmación de *determinadas* modalidades de un orden social o de otro tipo de orden, un objeto en el que han podido vivir. El conocimiento que se ha de adquirir aquí no concierne a una sucesión temporal histórica, sino a la puramente objetiva: en el complejo psíquico de las relaciones del individuo con otro individuo o con un grupo de individuos el mundo religioso tiene también sus jurisdicciones como se encuentra en los fenómenos más claros y puros de la religión en el sentido habitual del término.

UNIDAD DE GRUPO

Si ahora paso a observar en forma particular las analogías del comportamiento social y religioso consideradas hasta ahora solo desde una cierta distancia, entonces queda claro que aquí no se debe entender por analogía una igualdad casual de fenómenos indiferentes los unos a los otros. Quisiera más bien interpretar del siguiente modo la igualdad de ambos ámbitos del comportamiento siguiendo el sentido de esa igualdad: la categoría religiosa, un modo psíquico de vivir y de experimentar el mundo, comprende como energía que observa, obra y siente los contenidos de la existencia y a través de ello obtiene la posibilidad de constituir para sí un mundo objetivo que está formado por él, el mundo de la religión frente a la religiosidad que es un *estado* en sí carente de objeto o ritmo de la interioridad. A estos contenidos, a través de los cuales la religiosidad pasa de cierto modo o de los cuales se apropia, pertenecen las configuraciones sociológicas de las cuales se mostrará cada vez más hasta qué punto están predestinadas por su constitución de un ámbito de vida y acción de la esencia religiosa. Si una religiosidad se eleva a la creación de configuraciones propias (tal como lo hace históricamente desde el comienzo), de una existencia de dioses y hechos sagrados, entonces incorporará a este mundo formas de aquellos contenidos que están en cierto modo ensombrecidas en el propio movimiento religioso y que desligadas de su materia social y como si flotaran libremente se establecen en lo trascendente. O quizá se pueden presuponer —esto solo lo puedo indicar aquí como una motivación más de aquella «analogía»— algunas formas de movimiento de la vida psíquica profundamente enraizadas que se activan en la conformación de la existencia religiosa tanto como de la social, de modo tal que la igualdad de ciertos fenómenos descansen en la unidad de una raíz que determina la forma en general.

Entre estos presupuestos considero en primer lugar la *fe*, que suele ser abordada como lo esencial y específico de la religión, como su sustancia; a su conocimiento pertenece, sobre todo, la distinción de aquello que se denomina fe en sentido teórico. La fe en su significado intelectual se encuentra aparejada con el saber como un estadio meramente inferior al mismo, es un sostener-por-verdadero de las razones que solo son inferiores a ellas en la fuerza cuantitativa, sobre las cuales afirmamos *saber*. De este modo investigaciones metafísicas y de la teoría del conocimiento nos pueden conducir a considerar la existencia de Dios como una hipótesis plausible o en determinadas condiciones incluso como necesaria. Luego creemos en él como creemos en la existencia del éter luminoso o en la estructura atómica de la materia. Sin embargo, inmediatamente sentimos que cuando el religioso dice: «Creo en Dios» está afirmando algo distinto que un cierto sostener-por-verdadero de su existencia. No se afirma solamente que esta existencia, que aunque no es estrictamente demostrable, sea sin embargo aceptada, sino que significa una determinada relación interna con él, una entrega del sentimiento a él, un dirigir la vida hacia él. Que uno está tan convencido de su existencia como de cualquier otra realidad es solo un lado o una expresión teórica de aquel ser subjetivo psíquico que se expresa inmediatamente con la afirmación de que se cree en Dios. La *constitución* del alma religiosa que se anida en esta afirmación es la fuente de juventud a partir de la cual se eleva una y otra vez la fe teórica en la existencia de Dios a pesar de todas las pruebas o posibilidades que haya en su contra.

Una peculiar analogía de este sentido de la «fe» es pues el hecho de que también entre los hombres surge una relación con el mismo nombre: «creemos» en alguien, lo que aquí, por cierto, no significa que creemos en su existencia, pero sin que determinemos con mayor precisión *qué* creemos en realidad en el otro o del otro. Un hecho psicológico totalmente específico

se designa con el hecho de que «creemos en alguien»: el niño cree en sus padres, el subordinado en el superior, el amigo en el amigo, el individuo en el pueblo, el amante en la amada, el súbdito en el príncipe. La fe en la realidad de las cualidades individuales, en los objetos de nuestra creencia es solamente una especificación o una consecuencia de esta relación fundamental que significa un temple de todo hombre en referencia al otro. Desarrollándose en un ámbito que está más allá de la cuestión de la demostración o refutación, esta fe en un hombre sobrevive incontables veces a las sospechas objetivamente fundamentadas, a la clara apariencia de la indignidad de aquello en lo que se cree. Es la fe *religiosa* la que surge aquí en la relación de hombre con hombre.

La fe en Dios es precisamente ese estado dirigido hacia afuera a partir del sujeto, desligado de su objeto empírico y su medida relativa, produciendo su objeto desde sí mismo y por eso elevando esto a lo absoluto. La forma sociológica y la trascendental de esta fe tienen por lo pronto logros análogos para el sujeto. Se ha destacado con razón qué fuerza y qué serenidad, qué confiabilidad moral y qué elevación por sobre las ataduras de la vida inferior trae consigo la fe en algo divino, totalmente independiente de la realidad objetiva de su objeto. Pues la fe es precisamente un estado del alma que, si bien está referido a un estar-fuera-de-sí, sin embargo posee esta referencialidad como una característica interna de sí mismo. El alma produce ciertamente las fuerzas de estas elevaciones a partir de sí misma —así debe ser por lo menos para la consideración meramente psicológica— pero en tanto las deja pasar el estadio de la fe en Dios, adquieren una forma más concentrada y productiva, el alma confronta sus fuerzas contra sí misma y en tanto de esta forma las reduce nuevamente en sí puede a través de ello dejar que se conviertan en logros de valor de otro modo inalcanzables.

Esta ordenación peculiarmente dispuesta a la cual son inducidas las energías psíquicas a través de la fe en el sentido reli-

gioso también puede disponerse cuando esta fe se dirige de hombre a hombre. La fe en un hombre, aunque objetivamente injustificada, tiene la enorme ventaja de animar y reunir aquello que de otro modo quedaría inconsciente o inefectivo. Aquel hombre nos consuela con razones banales, pero nosotros *creemos* que dice lo mejor y lo correcto y de este modo extrae de nuestra alma los momentos reales de consuelo que se encuentran latentes en ella. Nos alienta en el sufrimiento con fuerzas a medias y mal orientadas, pero como creemos que nos alienta, adquirimos desde nosotros un nuevo ánimo y fuerza. Nos demuestra algo con argumentos malos, pero como lo consideramos verdadero, nos volvemos conscientes de las verdaderas demostraciones a través de nosotros. Seguro ornamentamos a quien le creemos frecuentemente solo con nuestros propios tesoros, pero lo que eso nos permite es que podamos desenterrar esos tesoros. Y, finalmente, es la forma reunida del mismo proceso: la fe del hombre en sí mismo. En este caso de la fe se manifiesta claramente que todos sus contenidos individuales son solo las conformaciones con las cuales las ocasiones individuales realizan un temple fundamental del alma. Si creemos en otra persona o en Dios eso significa que la intranquilidad e inseguridad de sentirlos es nuestro destino común, según la dirección de estas esencias ha dado lugar a una firmeza: su representación es un *quietiv* (una quietud) en el oscilante ir y venir del alma y el hecho de que en el caso particular «confiemos en ella» es la proyección de este sentimiento de seguridad que caracteriza nuestro estado psíquico bajo el efecto de su imagen.

— Precisamente esto significa la fe en nosotros mismos: una tranquilidad y seguridad fundamentada en el último sentimiento del yo, marcada en la representación de que este yo se conservará e impondrá exitosamente frente a cada situación. Es interesante el modo en el que la fe aparece anclada en sí misma en los fundamentos sociológicos y religiosos en los antiguos árabes. La estructura de vida de estos pueblos revela una

ilimitada confianza del individuo en sí mismo, un egoísmo seguro, incluso rasgos que se han caracterizado como idolatría de sí mismo. Junto a eso se creía no poder descubrir una verdadera religión, sobre todo el ineludible culto a los ancestros. En una comprensión más profunda se han interpretado ambas cosas a partir de la representación protosemita, a saber, que la línea genealógica sigue viviendo en cada descendiente, que la tribu, el verdadero objeto de las impresiones religiosas, está contenida inmediatamente en la sangre de cada individuo. La confianza en sí mismo, la inquebrantable fe en sí mismo es aquí el receptáculo en el cual, en virtud de la idea de transmisión hereditaria, fluyen tanto la sustancia sociológica como su conformación religiosa. La seguridad con la cual el árabe antiguo descansa en la conciencia de ser el descendiente de aquellos ancestros, una seguridad que tenía una modalidad completamente religiosa y que traía consigo un mundo completo de derechos y obligaciones sagradas, se volvía de este modo idéntico a la seguridad con la cual creía en sí mismo, con la cual se «idolatraba» a sí mismo.

En general, la fe en Dios y la fe en sí mismo frecuentemente le dan al hombre, en virtud de la identidad del comportamiento primario del alma, la misma alegre imperturbabilidad, la misma confianza en el futuro, la misma posibilidad ligera de sustituir por una nueva esperanza un valor probado precisamente como engaño. Así la fe en sí misma tiene las mismas conveniencias que la fe en otros aunque nos conduzca a infinitos errores y nos venda un sentimiento de nosotros mismos que anticipa nuestros logros. Cuántas cosas logramos porque creemos que las podemos lograr, cuántas veces una aptitud se desarrolla hasta su límite más extremo solo por el hecho de que consideramos ese límite como mucho más lejano, cuántas veces alguien actúa ocasionalmente de un modo decente en virtud de un cierto «*noblesse oblige*», para lo cual no está legitimado de ningún modo por su constitución, sino solo por su fe

en esta constitución. La fe práctica es un comportamiento primario del alma que según su esencia es sociológico, es decir, que se actualiza como una relación con un ser que se encuentra frente al yo. Que el hombre también pueda ponerse frente a sí mismo radica en su capacidad de desdoblarse en sujeto y objeto, de encararse a sí mismo como un tercero, radica en una capacidad que no tiene analogía con ningún otro fenómeno del mundo que conozcamos y que fundamenta todo el modo de nuestro espíritu. Que las consecuencias de la fe en el yo, en el otro y en Dios estén emparentadas entre sí de maneras tan diversas surge simplemente del hecho de que todas ellas son según el objeto sociológico solamente diferentes expresiones del mismo estado de tensión del alma.

Aún no se ha investigado en absoluto qué significación puramente social tiene esta fe religiosa más allá de tales particularidades. Sin embargo, estoy seguro de que sin ella no existiría la sociedad tal como la conocemos. Más allá de toda demostración y frecuentemente en contra de toda demostración, del hecho de que estamos aferrados a la fe en un hombre o a la fe en un conjunto es uno de los lazos más fuertes mediante los cuales la sociedad se mantiene unida. Innumerables veces la relación de obediencia no descansa en un determinado conocimiento del derecho y la superioridad del otro, tampoco en el amor y la sugestión, sino en la «fe» en el poder, el beneficio, la irresistibilidad y bondad del otro, en una fe que de ningún modo es solo una suposición teórica de tipo hipotético, sino una configuración psíquica totalmente peculiar que surge entre los hombres. La fe no se agota en las cualidades individuales que ella se representa como valores de su objeto, sino que son contenidos relativamente casuales en los cuales el temple formal y la tendencia al otro, que se llama la fe en él, se objetivan y se vuelven expresables. La fe se amalgama como poder sociológico, naturalmente con todas las demás fuerzas de vinculación posibles del saber, de la voluntad y el

sentimiento, mientras se representa en forma pura, efectiva solo para sí en la fe en Dios: una ampliación y absolutización que apenas nos hace visible su esencia en los fenómenos inferiores y mixtos. En esta fe en Dios el proceso de «fe en alguien» se ha desprendido de la atadura a la contraparte social, la fe también ha creado desde sí su objeto según el contenido mientras que en su actividad social ha encontrado un objeto ya dado en otros órdenes. Sin embargo, desde el punto de vista religioso la fe no llega a ser apenas a través de su tendencia a lo trascendente, que es más bien solo una medida y un modo de representación de ella, sino que en su realización sociológica desde el comienzo está atravesada por las energías de la función formalmente religiosa. A través de la síntesis de sujeción y expansión del yo, de agudeza visual y ceguera, de espontaneidad y dependencia, de dar y recibir que yace en la fe, esta forma un tramo del ámbito religioso sobre el cual se proyectan las relaciones de los hombres entre sí y el cual toma este nombre y su concepto popular, pero de ninguna manera su esencia, exclusivamente de las configuraciones *trascendentes* grabadas en él y su estructura, manifestadas del modo más puro.

Se podría decir: Dios es el objeto de la fe sin más. El creyente hace cristalizar en él la fuerza radical de esta función sin distracción, ni interrupción. Lo que no se refuta, sino que se fortalece cuando se considera la «credulidad» como la esencia del hombre religioso en general, también de aquel en el cual el carácter de su proceso de existencia del alma aún no se ha sustancializado, o ya no se ha sustancializado en una representación de Dios, sino que vive práctica y filosóficamente, de modo inmanente según el sentimiento. De este origen, sin embargo, de la totalidad y originalidad de la energía del alma tal como ella se encuentra aún más allá de sus aplicaciones singulares y por lo tanto siempre relativas, procede el carácter de lo *absoluto* en la representación de Dios. De este modo la función de la

fe se encuentra en una línea junto a una cantidad de actividades del alma que precisamente solo dejan desembocar en la sustancia religiosa lo más general, indiferenciado, su fuerza no prejuzgada por ningún contenido particular. De este modo, el Dios del cristianismo es el objeto del amor sin más. Todas aquellas constituciones especiales de los hombres y las cosas a través de las cuales precisamente esto determinado permite realizar nuestras posibilidades del amor dirigido a sí, le dan al amor una tonalidad especial junto a la cual tiene lugar un amor a los otros como si fuese un caso especial del mismo concepto general: el amor a otro es otro amor. Así el amor se convierte en un objeto empírico aunque naturalmente siga siendo un proceso en el amante, en cierto modo pues un producto de sus energías y de la constitución de su objeto. Ahora bien, debido a que Dios no le es dado al alma empíricamente, debido a que él no se enfrenta a ella como un ser individual diferenciado, él es el producto puro de la energía del amor en general, en la cual descansan indiferenciadamente sus ramificaciones, generalmente definidas que se han de realizar a través de lo individual de los objetos.

En este mismo sentido Dios es también el objeto de la búsqueda sin más. Aquella inquietud de la vida interior que anhela cambiar continuamente los objetos de la representación tiene en ella su objeto absoluto, en él no se busca más un objeto individual —lo que significa siempre una búsqueda individual—, sino que la búsqueda en cuanto tal encuentra su fin en él. A ella le corresponde la corriente subterránea de buscar, de ir «hacia ahí, hacia ahí», de la intranquilidad de la cual el querer cambiar todo lo individual es solo una apariencia o parte.

— En tanto Dios es el «fin en general», es precisamente el fin del buscar en general. De este modo también se muestra el sentido profundo de su origen como absolutización del impulso causal. Dentro de lo empírico este impulso vive siempre en un contenido individual como una configuración particular en la

cual una materia específica y la forma causal han confluído en una unidad. Sin embargo, en tanto el impulso causal actúa sin estos estímulos particulares, en tanto no admite algo dado singularmente, sino que produce su objeto como una función pura este objeto es lo absolutamente general, como energía indiferenciada solo puede convertir en su contenido la causa del ser en general.

Cuando la Escolástica caracteriza a Dios como el *ens perfectissimum*, como aquel ser que está más allá de toda limitación y peculiaridad, esto objetiva el origen de su representación a partir de aquello que de todos modos podemos denominar lo absoluto *en nuestra alma*: a partir de sus funciones puras actuantes solo a partir de sí mismas que no están especificadas por un objeto individual producido por ellas. Si él se llama «el amor mismo» entonces visto desde esta perspectiva rige tanto para él como para el sujeto y él ha incorporado el proceso en este en sí: él no es un objeto individual del amor, sino que surge —según su idea realizada aunque nunca sea tranquilamente— del impulso amoroso en su forma más pura, en cierto modo, de lo absoluto del amor, más allá de sus formas relativas, es decir, rebajadas a la relatividad por objetos particulares. Así se comprueba su relación psicológica con los procesos constitutivos sociales entre los hombres. Todas las funciones como el amor y la fe, la añoranza y la entrega, que se presentan como sus instintos, vinculan desde el sujeto los lazos de vinculación con otros sujetos. La red de la sociedad se entreteje a partir de sus incontables diferenciaciones, ellas son en cierto modo las formas apriorísticas que a partir de estímulos individuales producen los fenómenos empíricos particulares de índole psiquicosocial. Mas en cuanto actúan en su pura esencialidad que solo está atravesada por el temple religioso primario, libre de limitación producida por una contrapartida, entonces el objeto absoluto, el objeto religioso es su fin y producto. O expresado de otro modo: el momento religioso que

yace en estas formas se vuelve ahora libre, siguiendo solo la forma de la «relación en general». Así como las partes individuales y los acontecimientos de la realidad se comportan en la representación religiosa objetiva con el ser divino como su fuente absoluta, en sí unitaria y abarcadora de sus oposiciones, así se encuentran psicológicamente los impulsos diversamente individualizados que las almas vinculan sociológicamente entre sí con el impulso primario, ininterrumpidamente efectivo que representa lo general de este desdoblamiento y que establece —cada uno en su lengua— la absolutez del hombre en la relación con lo absoluto del ser.

Un segundo concepto en el cual los fenómenos sociales y religiosos manifiestan un isomorfismo —de tal modo que la conformación social se dispone en la tonalidad religiosa y la conformación religiosa se presenta como el símbolo y la absolutización de la primera— es la unidad. La confusa masa de cosas a partir de la cual surge solo de vez en cuando un par de fenómenos vinculados causalmente le da a las épocas primitivas solo una oportunidad de concebir una multiplicidad como una unidad, a saber, el grupo social. En una oposición doble es donde se tiene que desarrollar la conciencia de unidad de la misma. Por lo pronto en la delimitación hostil frente a otros grupos. La defensiva y ofensiva conjuntas frente al rival y al ámbito de vida es uno de los medios más relevantes de realizar la pertenencia mutua de los elementos del grupo e incorporar los. La unidad surge frecuentemente, por lo menos para la conciencia, no desde el interior, sino por la presión externa, por la necesidad práctica de esta forma de resistencia, en gran parte también por la representación probada en los hechos fuera de las instancias existentes según las cuales este complejo de esencia sería precisamente un complejo unitario. Y aún más lejos está el comportamiento del grupo con sus elementos individuales que los caracteriza como unidad. Justamente porque estos elementos están separados y son móviles para sí mis-

mos, porque en cierta medida son libres y responsables de sí mismos, la configuración que surge desde ellos se vuelve consciente como unidad. Justamente porque el individuo siente que él es algo para sí, la fuerza unificadora que lo consolida con los demás tiene que marcarse muy fuertemente: ya sea que en la devoción por eso él sienta que la vida conjunta circunscribe su existencia, ya sea que en oposición a eso él vea la totalidad como parte enfrentada. Que la libertad del individuo aspire a sustraerse de la unidad del todo, que en las formaciones más limitadas e ingenuas no se imponga tan evidentemente como la unidad de un organismo en sus componentes, justamente esto tiene que haber impulsado a la libertad a la conciencia como a una forma o energía especial de la existencia. Cuando las asociaciones primitivas se organizan tan frecuentemente como decanatos esto indica claramente que la relación de los elementos del grupo se asemeja a la de los dedos: una relativa libertad y movilidad independiente de cada elemento individual que no obstante está vinculado con los demás en una unidad del actuar conjunto y la inseparabilidad de la existencia. En tanto toda la vida social es una interacción es, precisamente por eso, una unidad. Pues unidad significa algo distinto del hecho de que en lo múltiple los elementos estén vinculados entre sí y que el destino de cada uno deje imperturbable a los demás.

La síntesis que conduce hacia el grupo es el prototipo de la unidad sentida y consciente —más allá de la de la personalidad— y su forma específica se refleja o se sublima en la unidad de la existencia religiosa, que se mantiene unida a través de los conceptos divinos. A esta correlación conduce, por lo pronto, la consideración de la agrupación religiosa. Es suficientemente conocido que en las culturas tempranas (incluida la denominada incultura) no había agrupaciones de índole orgánica y duradera que no fuesen comunidades de culto. Aún en la época del Imperio romano, en la que un fuerte impulso de coope-

rativismo producía innumerables corporaciones, es significativo que cada una de ellas parece haber tenido un sello religioso propio. Aunque las corporaciones estuviesen constituidas ya fuese por comerciantes o por actores, por transportadores de literas o por médicos, cada una de ellas estaba bajo la protección de una determinada divinidad o tenía un *genius*, poseía un templo o por lo menos un altar. No es el miembro individual, sino el grupo en cuanto tal el que está bajo la protección de un determinado dios y esto remite precisamente a que la *unidad* de la corporación es la que se expresa en el dios, aquello que la mantiene unida más allá de los individuos. El dios es, por así decirlo, el nombre de la unidad sociológica que en tanto era concebida *sub specie religionis* producía en y para sí la reacción específica del temple de la religiosidad. La unicidad del grupo se expresaba en el hecho de que en las religiones antiguas el interés del dios en general y en última instancia regía solo para los asuntos de la comunidad. Si bien en ciertos casos el individuo quería evocar a través de la hechicería los poderes demoníacos para sus intereses privados, esto no estaba permitido oficialmente, debido a que el individuo debía buscar ayuda no a presuntos costos de la comunidad, sino solo dentro de su unidad.

—No menos significativo es el papel que en el cristianismo temprano desempeñó precisamente esta *unidad* sociológica. Su valoración se elevó hasta el extremo sobre los valores religiosos de contenido. Cuando en el siglo III surgió la fuerte controversia de si los cristianos caídos en las persecuciones debían ser reincorporados y el obispo de Roma promovió esto, la parte más estricta eligió un obispo propio contra cuya autoridad no podía objetarse nada. Tampoco se ponía en duda que la consecuencia religiosa exigía la pureza interna de la Iglesia, excluir a los renegados o, por lo menos, dar a los más rigurosamente compenetrados la posibilidad de permanecer entre ellos. Cipriano impuso no obstante que la elección de este obispo

fuese declarada inválida porque la exigencia de la *unidad* era concebida como el mero interés vital de la Iglesia. El cristianismo había tomado esta forma de unidad del espíritu de cooperativismo que dominaba en la época del Imperio romano, especialmente en la última época. La unidad más originaria entre todos los cristianos, a saber, la unidad a través de la comunidad del amor, de la fe y de la esperanza de cada uno era, sin embargo, más un estar uno junto a otro de almas con el mismo temple que un estar uno con otro orgánico cuya forma los cristianos tomaron prestada más bien del mundo pagano que los rodeaba y que luego elevaron a una fuerza y profundidad hasta entonces desconocidas.

El motivo cristiano de la unidad fue quizás apoyado también por otro lado totalmente distinto: por el modo de la *personalidad* del nuevo Dios. En la Antigüedad la personalidad de los dioses era una personalidad pequeña como la de los hombres, que en principio no excedía de lo parcial y fragmentario de las personas terrenales. Donde esto era considerado insuficiente y por lo tanto el dios se consideraba omniacaparador y sobrehumano, este era concebido inmediatamente de modo panteísta, es decir, sin personalidad. El cristianismo creó el Dios omniacaparador que era al mismo tiempo una personalidad y establecía la fuerza unificadora de esta forma precisamente en la extensión incondicionada de su ser y su obrar. Se produce la síntesis, a saber, que lo realmente sobrehumano era, sin embargo, personal, precisamente como la «sociedad», el grupo es la configuración supraindividual y sin embargo no abstracta, sino completamente concreta. Quisiera creer que esta unidad del concepto supremo —que en virtud de la forma de su personalidad y, por lo tanto, de su vitalidad infinita debería ser mucho más impresionante y efectiva, incluso el «Uno» del neoplatonismo— ha sido un sostén decisivo para la conciencia de unidad de la Iglesia. Justamente la firme conformación sociológica también parece haber sido opuesta

(pero no contradictoria), conformación mediante la cual la Iglesia sostuvo en el derrumbamiento del mundo antiguo el valor de un absoluto, de un sostén desde lo supramundano, en efecto, de lo inmediatamente divino. En la doctrina de la salvación del cristianismo no había en sí ninguna razón por la cual no podía existir una cantidad de comunidades sociológicamente independientes entre sí que se mantuvieran unidas solo por el contenido de su doctrina y convicción.

Evidentemente la fuerza de este espíritu fue considerada muy pronto como inoperante cuando no se presentaba como una unidad socioorganizativa. Sin embargo, esta no era solo un medio técnico para garantizar exteriormente la consistencia y el poder de la nueva religión, sino que era la *realidad mística de la salvación misma*. En virtud de su forma de unidad omniacaparadora la Iglesia aparece como la realización del reino de Dios, que había anunciado Jesús, es encomiada como la «ciudad de Dios», como el arca de Noé que encierra en sí la comunidad de las almas sagradas que se salvó, como «el cuerpo de Cristo». Quizás en ningún otro caso se vea este proceso tan claramente. Dedicaré las siguientes páginas a su desarrollo. La forma de unidad empiricosocial adoptada históricamente es tomada por el temple religioso y así se manifiesta a partir de sí misma como la contrafigura o la realidad mística de la unicidad trascendente, del ser sintetizado del mundo puramente religioso. El valor específico de la religión aparece aquí como razón y como efecto, en todo caso idealmente como la expresión de la forma de la correlación sociológica que denominamos la unidad del grupo. Dentro de un círculo de ideas el motivo fundamental de las reformas de Mahoma se refiere al mismo contexto. Su interés era suprimir el principio de la tribu a favor de una unidad nacional extendida. De este modo decretó que cuando se producía un homicidio nadie debía acudir en la pena de muerte a las tribus, sino solo a dios. Mas aquí se entendía por dios sus representantes que al mismo

tiempo eran los representantes del derecho universal frente al derecho de sangre y de querella particular de las tribus. El dios unitario era, por lo tanto, la cohesión metafísica a partir de la cual debía ser superada la fragmentación empírica. Era tanto el símbolo como el soporte efectivo legal de la unidad sociológica.

Aquí se trata especialmente de *un* rasgo que habita en el concepto de unidad que se dispone como formación religiosa. El hecho de que el grupo conforme una unidad se produce o se marca especialmente en épocas primitivas a través de la *falta de lucha y competencia* en oposición a su relación con lo existente fuera de sí. Quizás no haya ningún ámbito particular donde esta forma de existencia de la convivencia sin competencia, la aceptación de metas e intereses se presente tan pura y rotundamente como en el ámbito religioso, de modo tal que la unidad de la paz de la vida habitual del grupo se presenta, por el contrario, como un estadio previo. Pues, de todos modos, esta es solamente una forma relativa, que en última instancia da lugar dentro de la sociedad empírica del esfuerzo a excluir del mismo fin a quienes lo anhelan, a mejorar en lo posible la desproporción entre los deseos y las satisfacciones aunque sea a costo de los demás, a buscar por lo menos en la diferencia con los demás el criterio de valor del propio actuar y disfrutar. Casi exclusivamente en el ámbito religioso las energías de los individuos pueden vivir plenamente, sin entrar en competencia entre sí, porque según la bella palabra de Jesús en la casa de Dios hay lugar para todos. A pesar de que el fin es común a todos, se le concede a todos la posibilidad de alcanzarlo y no tiene como consecuencia que los unos excluyan a los otros sino, por el contrario, la inclusión de los unos a los otros. Recordemos el profundo modo en el que la comunión expresa el hecho de que la religión quiere alcanzar un fin común a todos a través de un medio igual para todos, recordemos sobre todo las fiestas que aportan del modo más visible la unidad de todos

los que comparten la misma exaltación religiosa, desde las brutales fiestas de las religiones primitivas, donde la fusión en la unidad solía culminar en una orgía sexual, hasta el más puro llamado a la *pax hominibus* que excedía del grupo particular.

La fiesta de Navidad cristiana expresa la comunidad de la paz que las religiones particulares solo simbolizan para el interior de los grupos particulares como una expresión en principio universal. Dentro de cada grupo impera la ausencia de lucha en la medida en que su forma de vida unitaria depende de ella, esta medida es completamente parcial y relativa: la religión circunscrita al grupo le da a esta paz interna una conformación liberada de tales limitaciones que se expresa en las fiestas. Las fiestas cristianas extienden este motivo de la paz hasta el sentimiento del individuo, que ha de ser llevado en su temple a través del mismo temple de toda la cristiandad que en principio atraviesa todas las complexiones grupales. Bien puede ser que esto se haya dado en la realidad histórica solo de manera muy incompleta (como también Mahoma pudo imponer incluso en Arabia muy difícilmente el principio de derecho teístico-universal mencionado): según sus *ideas* la fiesta cristiana logra superar del todo lo completamente único en el aspecto sociopsicológico, el límite que de otro modo el temple del individuo encuentra en la extrañeza u oposición de temples existentes en otra parte. El principio social de la ausencia de lucha excede de este modo el carácter socialmente interno y adquiere en el ámbito de estas fiestas religiosas un símbolo positivo y universal.

Ya en las comunidades judías y cristianas tempranas se sostiene que las disputas entre los devotos deben ser resueltas ante la comunidad o ante jueces nombrados por ella. Pablo llama la atención sobre la contradicción de reconocer como jueces a los paganos que se desprecian. La comunidad religiosa aparece aquí del lado de la paz como la elevación de la unidad interna del grupo en general, la religión es, por así decirlo,

la paz en sustancia, la forma cristalizada en *una* idea de la vida en grupo que denominamos estado de paz. Las colisiones pueden surgir entre los creyentes en tanto personas privadas, en tanto negociantes, en tanto violentos; sin embargo, en tanto participantes del mismo bien religioso solo podía reinar la paz entre ellos y, por eso, la comunidad era la representación social de este bien, también la instancia lógicamente apuntada que lleva a la paz a todos los conflictos surgidos en ella. La unificación y reconciliación que se irradia desde la religión sobre la imagen del mundo se simboliza en el hecho de que la paz del grupo en tanto de alguna manera domina la interioridad de cada grupo, se eleva a su máximo en el grupo religioso. Esta constituye en cierta medida la transición a través de la cual la forma social de la unidad —en tanto la vida que la lleva es en general funcionalmente religiosa— se transforma en la unidad absoluta de la idea de Dios. La escala tiene aún un escalón más que caracteriza de diversos modos las épocas precristianas. En ellas la divinidad no se encuentra por cierto *frente* al individuo y a su círculo, sino que está incluida en ellos, es un elemento de la totalidad de la vida del cual depende el individuo.

En el antiguo judaísmo, por ejemplo, el dios participa en la fiesta en ocasión de la ofrenda, no es solo el pago de un tributo. En todas partes hay un parentesco entre el dios y sus devotos. Y en todas partes donde aparece como padre de la tribu, como rey, allí donde es precisamente el dios de *esta* tribu, precisamente de *esta* ciudad, mientras que otros en su existencia son dioses dudosos propios de otros grupos, en todas partes el dios es el *miembro* supremo de la comunidad. Él vive dentro de la unidad social y es al mismo tiempo la expresión de la misma, en cuanto tal se encuentra, por cierto, frente al individuo particular, mas no de otro modo a como se encuentra el *paterfamilias* en el cual converge la familia o a como se encuentra el príncipe frente a sus súbditos, cuya suma representa. Ahora bien, la posición sociológica peculiarmente complicada de ta-

les elementos es, a saber, ser miembros de un círculo que se encumbra en ellos y que constituye en una unidad a los miembros junto a todos los demás miembros del mismo círculo, sin embargo, la posición de la divinidad es en cierto sentido enfrentarse a esta unidad como poder independiente y compensador. Por eso atendiendo especialmente a hechos religiosos en el antiguo semitismo se podría afirmar –según mi parecer, con justicia– que una esencia sobrenatural no era aún un dios. La fantasía de los pueblos primitivos se puede estimular fácilmente hacia la creación de realidades demoníacas. Una esencia de esta índole tiene por lo pronto solo una existencia *para sí*. Se convierte en dios en tanto un círculo de veneradores se reúne a su alrededor, del mismo modo en el que, por el contrario, un dios se puede convertir en un mero demonio cuando pierde sus adeptos. En tanto se desarrolla una relación con una comunidad de algún modo regulada, tomando justamente su tipo de forma de la comunidad meramente humana que la sobreconstruye deviene de la esencia demoníaca meramente existente en un *dios* eficiente y viviente para el hombre. Por eso, en este sentido el dios tiene un carácter que puede incluirse en la forma respectiva de la sociedad. Mientras que la comunidad semita descansaba sobre el parentesco tribal, el dios era entre los judíos, los fenicios y los cananitas el padre, y los creyentes sus hijos, donde se daba una reunión política de diferentes tribus el dios tenía que tener el carácter de rey debido a que solo desde una distancia mucho más grande podía encontrarse como una configuración mucho más abstracta dentro del todo y este «dentro-de» podía conformarse entonces técnicamente, por así decirlo, como un «por-encima-de».

Pero, incluso cuando el énfasis recae completamente en el «por-encima-de», sin embargo, no se quiebra la relación vital con la forma del grupo. En Grecia y Roma, donde el reinado sucumbió tempranamente a la aristocracia también se sostenía una constitución aristocrática de lo religioso, una multiplici-

dad de dioses con los mismos derechos y una jerarquía de los mismos, la figura de la mera forma, pura, desvinculada, libre de la materia de intereses económicos, tribales, políticos en la cual vive la unidad del grupo. En Asia, por el contrario, donde el reinado se sostuvo mucho más tiempo, la formación religiosa tiende a una posición de poder monárquica de dios. En efecto, la mera fortaleza de la unidad tribal que dominaba la vida entre los antiguos árabes ha preformado en sí el mono-teísmo. Incluso la unificación que se eleva por encima de la diferenciación de los géneros constituye un tipo religioso especial. El desdibujamiento psicológico de los opuestos genéricos que surgió significativamente en la vida social de los sirios, asirios y lidios se completaba en la repretación de las divinidades que estos opuestos sintetizaban unitariamente en sí, a saber, de la media masculina Astarté, del masculino y femenino Sandon, del dios del sol Melkarth que intercambia el símbolo del género con la diosa de la luna.

Aquí no se trata de la formulación tribal que afirma que el hombre se dibuja en sus dioses y que en su generalidad ni siquiera requiere de una demostración. Se trata más bien de reconocer que los dioses no consisten solamente en una idealización de las propiedades individuales, de la fuerza, de los rasgos de carácter morales o también inmorales, de las inclinaciones y necesidades del individuo, sino que las formas interindividuales de la vida social les dan a las representaciones religiosas su contenido de diversas maneras. El impulso religioso, recorriendo también esta realidad, le arrebató a la realidad aquello que se le puede arrebatar, a saber, su forma, y la trasladó al reino trascendente que es su lugar del mismo modo que el espacio empírico es el lugar de nuestra sensibilidad externa. Se podría expresar esto de modo tal que la formación de unidad social produzca una reacción religiosa, pues en ella las fuerzas y las conformaciones refieren más allá de la existencia de los sentidos del individuo y con frecuencia han incitado a

hacer una interpretación mística de toda la vida social-supra-individual. De todos modos conducen esta vida a los puntos de nuestras vinculaciones internas en las cuales justamente puede producirse esta reacción religiosa, lo que naturalmente sucederá en el ámbito de la historia en la medida en la que estas vinculaciones no estén aún desasidas y dispersas por las diferenciaciones y emancipación de los elementos.

RELIGIÓN Y DESARROLLO DEL INDIVIDUO

La relación, enfatizada anteriormente, de un adentro y un afuera simultáneos en la sociedad no rige de ningún modo solo para los príncipes, sino para cada miembro de la misma en general, y como la forma sociológica primaria preforma ahí al dios, esta misma preforma aquí precisamente al creyente. Lo que ya hemos mencionado anteriormente, a saber, el hecho de que la pertenencia del individuo a su grupo en tanto miembro signifique siempre de algún modo una mezcla de determinación forzada y de libertad personal se debe revelar ahora como la relación de forma más profunda entre la vida social y la religiosa.

El verdadero problema práctico de la sociedad radica en la relación que poseen las fuerzas y formas con la vida propia de sus individuos. Ciertamente la sociedad vive solo en los individuos. Este hecho no excluye ya de por sí de ningún modo una cantidad de conflictos entre ambas. Por una parte, porque la peculiar configuración «sociedad» en la cual los individuos han introducido sus elementos sociales, adquiere algunos portadores y órganos que enfrentan al individuo con exigencias y ejecuciones como una parte extraña para él; por otra parte, surge el conflicto justamente por el hecho de que la sociedad está representada como totalidad dentro y fuera del individuo. Pues la capacidad del hombre de desintegrarse a sí mismo en partes y considerar alguna parte de sí como su propio sí mismo que colisiona con otras partes y lucha por la determinación de su obrar, esta capacidad pone al hombre, en tanto es un ser social y se siente un ser social, en una relación frecuentemente opuesta a los impulsos e intereses de su yo no comprendidos por su carácter social, así el conflicto entre la sociedad y el individuo se extiende en el individuo como la lucha de sus partes esenciales. No me parece que la colisión más vasta y profunda entre la sociedad y el individuo se refiera a un contenido de

interés individual, sino a la forma general de la vida individual. La sociedad quiere ser una totalidad y una unidad orgánica de modo tal que cada uno de sus individuos sea solo un miembro. Debe poner en lo posible todas sus fuerzas en la función especial que tiene que practicar como tal, debe transformarse hasta convertirse completamente en el portador más apropiado de esta función.

Ya frente a este papel se encrespa el impulso de unidad y de totalidad que el individuo tiene para sí solo. El individuo quiere estar acabado en sí y no solo ayudar a redondear la sociedad, quiere desplegar la totalidad de sus capacidades indistintamente de los desplazamientos que exija entre ellos el interés de la sociedad. Este es, en efecto, el sentido esencial de la exigencia de la libertad del individuo frente a los vínculos sociales. Pues la libertad no puede girar en torno a que suceda algo arbitrario, independiente de una determinación social. Por el contrario, ella tiene el sentido de la propia responsabilidad completa que nosotros anhelamos y que solo poseemos en cuanto nuestro actuar individual es la expresión pura de nuestra personalidad, en cuanto nuestro yo se expresa en este actuar, sin ser prejuizado por ninguna instancia que no sea la propia. Aspiramos a que la periferia de nuestra existencia sea determinada por su centro y no por los poderes externos en los que está atrapada y que ciertamente se convierten en nosotros internamente en impulsos propios. Sin embargo, muy frecuentemente sentimos que no proceden del yo. La libertad del individuo que realmente lo hace responsable de su actuar significa que él es con todo su actuar aquella totalidad orgánica, coherente en sí, que se opone por principio a la pretensión de una totalidad superior de incluirlo como miembro y hacerlo dependiente. Si la libertad del hombre se opone de este modo a su ordenamiento en los poderes sociales como exigencia frente a la exigencia, entonces pareciera que este problema se transformaría en el mun-

do religioso de una cuestión de derecho en una cuestión de hecho.

Es la cuestión que está encerrada en las profundidades de toda religión, sea que permanezca sin desarrollo e inconsciente, sea que se presente como una cuestión cerrada o fragmentada, a saber, la cuestión de si la voluntad divina de la cual el proceso del mundo depende absolutamente también determina al hombre de modo tal que este no posea ni libertad ni responsabilidad, o bien, de si Dios nos favorece ante una autonomía de la esencia interna que nos otorga ambas cosas pero nos excluye, siendo completamente inconsecuente con su concepto, de estar incluidos mediante el poder divino. Solo aparentemente se puede responder esta cuestión mediante consideraciones lógicas o mediante la deducción de la revelación. En realidad, es el *deseo* del hombre de ser autónomo frente a la instancia suprema de la existencia y de encontrar solo en sí el sentido de su vida que aquí choca con el deseo contrario de estar incluido en el plan divino del mundo y derivar para sí un valor a partir de su magnanimidad y belleza con el cual solo nos puede recompensar una entrega desprendida de sí mismo y una incorporación en él como miembro. La dignidad de la libertad individual, la fuerza o la obstinación de la responsabilidad propia que quieren hacerse cargo de todas las consecuencias del pecado chocan con el alivio del yo mediante el suprapoder divino, con la comodidad o también con la fusión extática en la conciencia de ser un miembro de un todo absoluto y de ser contenido y atravesado necesariamente por sus fuerzas y su sentido. Se pone de manifiesto cómo el sentimiento de la vida del yo se encuentra ante el mismo problema tanto en relación con la cuestión social como con la religiosa, cómo estas son dos formas, manifestaciones de un dualismo que determina nuestra alma y nuestro destino desde su punto más fundamental.

Si esta relación, jugando entre la parte y el todo, tiene un carácter en cierto modo sustancial, entonces desde un punto

de vista puramente funcional quizás se puede expresar así. En todas las relaciones sociológicas del individuo en sentido amplio, sean su contenido y su forma tan unilateral como se quiera, se puede ver un *quantum* de atadura y un *quantum* de libertad. Incluso ante la coacción más despiadada, la conservación de nuestra libertad siempre depende únicamente del precio que queramos pagar por ella y en la libertad más externa la conciencia de la atadura aún existente depende solamente del grado de la profundidad con la que penetremos la verdadera estructura de la relación. Sin embargo, la libertad y la atadura siguen siendo aquí solo categorías en cuyas cantidades variables primero descomponemos la índole de una relación que no es inmediatamente designable, para luego volver a componerla con ellas —aunque todas las determinaciones de cantidad sean problemáticas incluso para dicha índole—. Sin embargo, este enredarse, aunque sea solo simbólico, de libertad y atadura es una de las formaciones sociológicas que están como prefiguradas para la formación y configuración de la constitución fundamental religiosa meramente existente y en sí amorfa. Pues, en esta constitución me parece percibir, aguzando muy bien los oídos, que existe un acorde común de libertad y atadura, las cuales aquí no son consideradas en absoluto como tipos de relaciones con instancias reales, sino como un estado puramente interno de tensión y distensión del alma, un mantenerse suspendido entre el ilimitado expandirse y contraerse de la vida que no puede descargarse en ninguna parte, un conjunto de potencia e impotencia que no puede interpretarse lógicamente. Esta unidad que aún no conoce ninguna alteridad, este estado del ser religioso determinado en sí encuentra en la dualidad y el entrecruzamiento del ser libre y el estar atado, tal como lo muestra la práctica de las relaciones humanas, una posibilidad de conformación. Con estas palabras se suelta su lengua aunque sean palabras de una lengua extraña en la que, sin embargo, se puede expresar de todos modos. En las cate-

gorías de libertad y atadura, que en cierto modo ya ha vislumbrado, puede derramarse su corriente y crearse con ellas una relación con lo absoluto con el cual no podría contactarse si no encontrara los contenidos que suministraran su forma.

Volvamos una vez más a la forma conflictiva de libertad y atadura: que el individuo anhele ser un todo y que el todo abarcador le confiera solo la posición de miembro, considerado desde un punto de vista puramente conceptual, hace que aquí sea posible una solución: una estructura del todo que justamente estriba en la independencia y unidad cerrada de sus elementos, que justamente se acaba de completar con ella. El antagonismo que excluyera sus partes *a priori* no sería, por lo tanto, un antagonismo lógico, sino un antagonismo meramente fáctico que podría zanjarse a través de la transformación de los elementos sin modificarlos en su esencia. En el caso sociológico esto puede concebirse por lo menos como la constitución ideal a la cual las constituciones fácticas se aproximan infinitamente. La sociedad perfecta sería aquella que se constituyera de individuos perfectos. La sociedad vive una vida para sí en un peculiar estado de mezcla de abstracción y concreción y cada individuo introduce en ella determinadas partes y fuerzas de sí mismo, la sociedad nace de los aportes de los individuos que más allá de ella conforman o anhelan conformar su existencia en formas peculiares. Sin embargo, se podría pensar pues que aquel ser en común supraindividual estaría dispuesto de modo tal que solo adquiriera aportes provechosos de los individuos acabados en sí y armónicamente centrados en sí. Quizás aquella vida peculiar del todo, que se eleva sobre los individuos produciendo a través de esta separación y autonomía el conflicto entre su forma y la de las existencias individuales descendería así nuevamente a estos últimos. Que un estado o una unidad de comunidad forjen condiciones y desarrollos propios de vida en un nivel abstracto e indiferencia frente a la vida individual de los miembros

exigiendo así resultados y presionando a que ingresen en formas de existencia que en definitiva no tienen ninguna vinculación con la ley de su propia esencia, esto puede tener, por cierto, una grandiosidad abstracta, pero puede presentarse como una provisionalidad en la cual la necesidad se convierte en virtud.

Por el contrario, parece ser una utopía, pero de ninguna manera algo impensable, que una totalidad unitaria y cerrada surja a partir de elementos sociales que incluso muestran el acabamiento completo de existencias satisfechas en sí mismas y que crecen armónicamente en su propio marco. En el mundo infraespiritual esto se manifiesta como una contradicción: ninguna casa puede estar constituida de casas, ningún árbol de árboles. Sin embargo, cuando en la naturaleza orgánica se produce efectivamente una atenuación de esta contradicción, en tanto la célula de un organismo adquiere una suerte de vida propia que de algún modo es análoga a la vida del todo, entonces el alma también podría lograr aquí, por lo menos en principio, lo que de otro modo es imposible, a saber, ser un todo y también un miembro de un todo, ayudar a conformar un orden supraindividual en completa libertad individual. En el caso religioso se presenta, sin embargo, de otro modo. La sociedad tiene en definitiva solo un interés en determinadas constituciones de contenido y en acciones de sus miembros y cuando estas están al servicio de la unidad y la perfección de su existencia no puede tener nada en contra de manera tal que además estas acciones produzcan para el sujeto mismo una existencia de la totalidad libre y armónicamente vivida. Pero ante Dios no se trata ya de contenidos particulares, no se trata meramente de la coincidencia u oposición de nuestro obrar frente a su voluntad, sino del principio de la libertad y del ser para sí en general en su significación puramente interna. La cuestión aquí es si el hombre es responsable de sí mismo o si Dios actúa a través de él como a través de un órgano abnega-

do, si la voluntad referida al propio centro como fin último se puede justificar religiosamente —aunque desde el punto de vista del contenido no difiera de la voluntad divina— o si solo la disposición del plan divino que desde el punto de vista de los contenidos podría armonizar con la autosuficiencia del individuo puede ser el único motivo de la vida y para la cual fracasa; por eso cualquier conformación que concluya consigo misma principalmente en una forma autónoma. Evidentemente la relación en el orden religioso representa aquí también el incremento y la absolutización de la relación social. El conflicto entre la totalidad y la parte que incluso quiere ser una totalidad, entre la libertad del elemento y el estar abarcado por una unidad superior es, en definitiva, dentro de la sociedad solo una contradicción externa y, por así decirlo, a lo sumo tecnológicamente irresoluble, sin embargo, frente al ser divino que colma el mundo se convierte en una contradicción de principio, interna e implacable desde su raíz.

Ahora consideraré además este tipo de la relación entre el ser social y el religioso siguiendo un aspecto más especial. Según el grado de su desarrollo la sociedad obliga a sus individuos a la división del trabajo. Cuanto más diversos sean los trabajos entre sí, más imperiosamente necesita el uno del otro, más fuerte será la unicidad que se alcanza a través del intercambio de los productos, a través de la eficacia del intercambio en la satisfacción de los intereses, a través de la complementación de los tipos personales de esencia. La justificación de ver en la unidad de la vida un símil de la sociedad descansa en su división del trabajo —en un sentido completamente general, de ningún modo solo económico— en las funciones específicas de los elementos a través de los cuales en cierto modo se engarzan unos con otros; uno ocupa el lugar que el otro deja vacío, uno puede dedicarse a la satisfacción de la necesidad de los otros porque los otros se ocupan de la satisfacción de *sus* necesidades. La división del trabajo es la corrección de la com-

petencia, es decir, es el desplazamiento recíproco de los individuos debido a que ellos implementan un accionar igual para los fines que no le dan espacio a todos; por el contrario, la división del trabajo es un eludir recíproco y un complementar simultáneo debido a que cada uno busca una confirmación diferente de la que busca el otro y se construye en un ámbito que no está ocupado por el otro. La división del trabajo cierra la unidad social en la misma medida en la que la competencia la fracciona. Ya el margen de movimiento más libre y el desarrollo más propio que le confiere al individuo amenaza con tornarse en estrechamiento y languidecimiento ni bien coadyuva con el principio de la competencia antagónica a ella, tal como sucede cada vez más dentro del desarrollo de la cultura moderna. La división del trabajo es pues en la gran mayoría de los casos ciertamente solo una diferenciación de los medios y caminos hacia un fin que no obstante es común a los trabajadores, a saber, el favor del público, la participación en bienes y goces disponibles, el beneficio de una posición destacada, el poder y la fama. Estos valores más generales quedan expuestos a la competencia. La división del trabajo no suele restringir definitivamente la competencia a través de nuevos fines últimos, sino solo esquivarla momentáneamente a través de desvíos.

A eso se agrega que cada especificidad del trabajo creada como nueva es tomada al instante por una diversidad de competidores con creciente intensidad de las poblaciones y de las necesidades, de modo tal que el punto desde el cual debería disolverse la competencia se convierte en el centro de otra. Así, en tanto el juego empieza aquí desde el comienzo, es decir, en tanto la acuciante competencia conduce a una división del trabajo cada vez más fina y sutil, surge la unilateralidad del individuo, la exclusividad de toda actividad completamente específica, el languidecimiento de todas las energías que no se encuentren al servicio de esta unilateralidad, que es el perjuicio de todas las culturas tan complicadas. Esta división del trabajo

fundamenta la relación descrita arriba, a saber, que el interés y la vida de la sociedad introducen al individuo en una existencia parcial que contradice completamente el ideal de su esencia propia, de la formación de una totalidad armónica y acabada en todos sus aspectos. La división del trabajo en su agudización a través de la competencia que se acrecienta sin fin se revela como la forma que le sirve completamente a la unión interna y a la unidad orgánica de la sociedad y a la satisfacción de sus necesidades, pero que trueca su perfección con la imperfección del individuo, con el encasillamiento antinatural de sus fuerzas en una actividad especializada que hace languidecer las incontables posibilidades de fuerzas del individuo.

El plano religioso refleja pues en ángulos de refracción muy peculiares este modo de comportamiento del individuo con relación a la totalidad superior. Si la religión es considerada según su fin subjetivo más profundo, a saber, como el camino para la salvación del alma, entonces irradia una igualdad sobre las almas que consiste en la unión inmediata de cada una con lo absoluto. Su comunidad, su copertenencia surgen de esta igualdad, no, por cierto, de una diferencia que alcanza un fin común a través de una complementación recíproca. Allí donde una diversidad de creyentes «suplica por Dios» lo efectivo, mientras exista una relación inmediata entre cada uno y su Dios, es solo en cierto modo la intensificación física del rezo. No surge una nueva configuración a partir de la multitud, que toma un camino para llegar a los oídos de Dios que de otro modo sería intransitable, sino que surge solamente un conjunto cuya cantidad pareciera impresionar más a Dios que la voz del individuo que se va extinguiendo a lo lejos. Este tipo de relaciones religiosas rechaza cualquier diferenciación de principio. La perfección del todo no se vincula, como en los fenómenos sociales tratados anteriormente, a la actividad de índole diversa, sino precisamente a la actividad de índole común de los individuos, la perfección de cada uno no requiere la com-

plementación a través de la perfección del otro. El contexto propio de los creyentes estaría dado aquí solo en lo divino mismo, en la medida en que cada individuo estaría entregado a él y acogido por él.

En el cristianismo aparecen, a partir de sus últimos motivos, determinadas relaciones de la personalidad y de la copertenencia. Se ha producido el gran paso, a saber, el hecho de que lo absolutamente personal del mundo interior, aquello donde cada hombre está solo consigo mismo, el lado subjetivo de todo hacer, no es ya ciertamente nada individual, ni solipista, sino que por el hecho de que se encuentra en Dios con todos los demás, de que frente al foro pertenece a la iglesia invisible, es trasladado del aislamiento a una relación con todos los demás: no es otra cosa que aquello que cada uno hubiese hecho consigo mismo: una socialización espiritual. La idea de la iglesia invisible, por una parte, y la fraternidad de los cristianos entre sí, en tanto Dios es en efecto el padre de todos ellos, por la otra, es el intento más grandioso de alcanzar una unidad sin la mediación de la diferenciación —aunque el desarrollo histórico del cristianismo haya permitido que este se lograra fragmentariamente. La síntesis de sentimiento de personalidad y solidaridad que es apenas alcanzable tiene quizás su expresión más profunda en la representación que se encuentra por doquier, a saber, que cada individuo es responsable de algún modo de los pecados de todos los demás. Por cierto, esta representación tampoco resulta extraña a la mística extracristiana. Ya en este punto su base parece ser por todos lados la panteísta para la cual el problema de la personalidad queda suspendido desde el comienzo, mientras que según mi parecer estos fenómenos parecieran indicar dentro del cristianismo precisamente un sentimiento de personalidad más profundo y poderoso, sí, quizás un sentimiento desenfrenado que no conoce límites, que ha renunciado completamente al ser-para-sí diferenciado del hombre. Este tremendo motivo muestra pre-

cisamente que aquella «socialización» interna del cristianismo de ninguna manera tiene que significar la unidad de rebaño de un psicocomunismo mecanicista, sino más bien que esta unidad tiene que ser considerada como una unidad *orgánica* cuya peculiaridad radica, sin embargo, en la renuncia al medio de unificación de la organización psicológica y de la externamente social, a saber, la renuncia a la diferenciación.

Ahora me ocuparé de un fenómeno de la división del trabajo más decisiva en el ámbito religioso, para ello consideraré una parte, a saber, el sacerdocio. El budismo tiene representaciones totalmente claras sobre el surgimiento sociológico del mismo. Las funciones religiosas practicadas originariamente por cada individuo habrían sido traspasadas a determinadas personas que tomaron a su cargo tales funciones en pos de los demás, precisamente del mismo modo en el que surgió el reinado a través del hecho de que los hombres que originariamente habrían practicado la venganza en forma privada, eligieron a alguien con el propósito de sancionar a los malhechores a cambio de entregarle una parte de su cosecha. Es sabido que el cristianismo actuó en principio del mismo modo. Los funcionarios de la Iglesia cristiana temprana se encontraban en el centro de la vida burguesa, sus obispos y presbíteros realizaban negocios bancarios y se dedicaban a la cría de ganado, eran médicos y plateros. Eran solo *modelos* que a causa de que debían ser imitados inmediatamente se encontraban en un mismo nivel con la comunidad, no se diferenciaban de la comunidad, en la cual cada uno era un «miembro de Cristo», como seres que poseían un mayor poder.

Cuando las comunidades crecieron considerablemente y con esta modificación cuantitativa se diferenciaron bastante las cualidades de los miembros la organización requirió una centralización, un poder creciente del funcionario superior. Esta necesidad sociológica transformó a este funcionario finalmente en un dirigente ante el cual el laico se encontraba sin dere-

chos y desvalido en el sentido religioso. Así surgió un tipo de vida religiosa interior completamente nueva. Es fundamental tener esto claro. La necesidad religiosa sigue siendo la misma antes y después, a saber, alcanzar la salvación. Sin embargo, qué cuerpo forma esta interioridad religiosa, qué «religión» se infiere como configuración a partir de ella, depende completamente de las posibilidades sociológicas con las que se encuentra. En la dirección por cierto cuestionable, la interioridad religiosa produce la configuración trascendente no a partir de formas sociales dadas empíricamente de las cuales se extrae en cierto modo el espíritu, sino que crea ella misma una configuración sociológica que repercute determinantemente en la constitución espiritual del ser religioso. Las diferencias mencionadas que requieren las circunstancias dadas de esta estructura sociológica se reflejan en las diferencias de la subjetividad. Pues, para aquel que en sus últimas decisiones sobre la salvación del alma depende del sacerdote, la religión tiene evidentemente un significado interior absolutamente diferente que si depende inmediatamente de Dios, así como también el sacerdote y el monje se sentirán en el ámbito religioso distintos al laico. La relación del ser religioso con las formaciones sociológicas atravesadas por él conduce en la presente consideración y debido a que estas formaciones mismas ya son eclesiásticas, ya no en dirección ascendente hacia las formaciones trascendentes, sino en dirección descendente y hacia el interior, hacia las configuraciones psíquicas de la así llamada religión terminada.

En el sacerdocio como configuración de la división del trabajo la religión ha alcanzado una sublimación peculiar, una síntesis abstracta de fuerzas formadoras de los fenómenos practicosociales. En estos últimos la división del trabajo se presenta pues según dos motivos. Por una parte en la diferenciación de las disposiciones personales que facultan e instan a uno a hacer lo que el otro no puede hacer en absoluto, y por la

otra, como ya se ha indicado anteriormente, en las necesidades específicas de la sociedad, en la necesidad del intercambio, en la competencia apremiante. Lo primero determina la división del trabajo más como *terminus a quo*, lo segundo como *terminus a quem*. Considerado desde la constitución de la persona, lo primero descansa en la esencia peculiar e insustituible de los individuos; lo segundo parte en principio de una igualdad de los mismos que se determina como trabajos específicos a través de las exigencias y objetivos tal como proceden de los poderes circundantes. En el sujeto de la división del trabajo se produce una síntesis característica del ser de profesión desde el interior a través de la calificación individual y del volverse determinado a través de influencias externas que asignan al individuo un trabajo determinado aun cuando su capacidad sea totalmente indefinida. Estas dos motivaciones procedentes de diferentes direcciones hacen desear en la práctica su armonía en múltiples aspectos. Aquello hacia lo que impulsa la voz interior es desviado de diferentes modos por determinaciones y pretensiones suprapersonales y obstruido en su desarrollo. Aquello que, por el contrario, las potencias y situaciones objetivas exigen de nosotros se encuentra con frecuencia abismalmente lejos de nuestra predisposición hacia lo que *propiamente* sabemos hacer.

El sacerdocio ha convertido a través de la *consagración* sacerdotal esta síntesis, frecuentemente malograda, en una conformación ideal, que desde un comienzo cercena la desarmonía. Mediante la consagración un espíritu consistente en objetividad mística pasa a ser el aspirante de modo tal que se convierte en el receptáculo o el representante del mismo. Así resulta en principio indiferente qué calificación personal aporte. La consagración es la incorporación en un contexto suprasubjetivo, la determinación a través de una potencia abarcadora de la personalidad, que no obstante determina al sujeto como desde *adentro*. El trabajo no se atribuye aquí a la perso-

nalidad, debido a que precisamente solo ella está predeterminada por naturaleza (aunque naturalmente esto también puede contribuir y fundamenta una cierta diferenciación de los admitidos), sin considerar la *oportunidad*, si es la convocada desde el comienzo o no, sino que la consagración *crea*, porque atribuye el *espíritu*, atribuye la calificación específica para el trabajo para el cual es convocada. La relación que expresa el dicho «A quien Dios le da una función también le da el entendimiento para ejercerla», se cumple idealmente en la consagración sacerdotal. La casualidad que permite que la división del trabajo exista entre la disposición específica del sujeto y los poderes que forman y exigen fuera del sujeto, disuelve, por así decirlo, *a priori* la consagración sacerdotal, la atribución del espíritu, en cuanto la tendencia suprapersonal que toma en posesión al individuo y lo reivindica para la peculiaridad de sus servicios, transforma su esencia para este trabajo —según el principio— y convierte al individuo sencillamente en el portador disponible del mismo. También en este caso la categoría religiosa representa la imagen ideal que recoge las formas sociológicas como en un mero espejo que suprime su divergencia y oscurecimiento recíproco.

Ahora me referiré al tipo social religioso del que hablé anteriormente, a saber, la completa singularidad del individuo que se encuentra frente a su dios y que por eso no parece conocer ninguna diferenciación, porque cada uno quiere alcanzar el mismo fin con los mismos medios y porque una unidad superior no constituye órganos específicos a partir de los individuos: este tipo plantea un profundo problema precisamente a causa de esta forma individualista de la salvación del alma. De ninguna manera entiendo por la salvación del alma solo un estado más allá de la tumba, sino la satisfacción de los últimos anhelos del alma, el logro de su perfección más íntima que ella solo puede concertar consigo misma y con su dios. El hecho de que si el alma que ha encontrado su salvación se halla en un

cuerpo terrenal o en un más allá es una cuestión completamente externa, tan indiferente como la cuestión de la vivienda en la que nos encuentran nuestros destinos. Ahora bien, entre las muchas significaciones posibles de este ideal una me parece de especial importancia, a saber, que la salvación del alma solo es el desenvolvimiento o la realización exterior de aquello que en cierto sentido ya somos interiormente. Aquello que *debemos* ser atraviesa ya como una realidad ideal a la realidad real e imperfecta, no hace falta agregarle o adjuntarle nada al alma desde afuera, solamente necesita perder la corteza, soltar los copos y así descubrir el verdadero núcleo de su esencia que los pecados y la confusión han desfigurado anteriormente. Resulta característico de este ideal de la salvación del alma, tal como es sugerido en el cristianismo de modo suficientemente fragmentario y atravesado por tendencias completamente distintas, que la elaboración de nuestra personalidad más profunda, la liberación del alma de todo aquello que no sea sí misma, el vivir plenamente según la ley del yo, signifique al mismo tiempo la obediencia a la voluntad *divina*. La salvación que Dios le ordena al alma que debe alcanzar no sería la salvación del alma, sino una salvación descolorida e interiormente extraña para ella, si no estuviese predelineada en ella como con líneas aún invisibles, si no se encontrara en el camino hacia sí misma. Esto ha sido expresado perfectamente en una historia narrada por el rabino gallego Meir. Él les habría dicho a sus discípulos: «Cuando Dios me pregunte en el más allá: "Meir, ¿por qué no has llegado a ser Moisés?", yo le contestaré: "Señor, porque yo soy solo Meir". Y cuando luego me pregunte: "Meir, ¿por qué no has llegado a ser Ben Akiba?", del mismo modo le responderé: "Señor, porque precisamente soy Meir". Mas, cuando me pregunte: "Meir, ¿por qué no has llegado a ser Meir?", ¿qué le podré responder en ese momento?».

Esta interpretación de la salvación del alma como liberación, por decirlo de algún modo, como desencanto del valor,

que si bien existe en el alma desde siempre, está mezclado con lo extraño, impuro y casual; esta interpretación parece, por cierto, tener una dificultad precisamente en la determinación fundamental del cristianismo, a saber, en la capacidad uniforme de *cada* naturaleza de lograr la salvación absoluta, en la limitación de este logro a través de capacidades que desde el comienzo no son inaccesibles para nadie. En el reino de Dios hay lugar para todos porque lo máximo que el hombre puede alcanzar es al mismo tiempo lo mínimo que se ha de exigir de él, por lo cual, en principio, nadie ha de fracasar. Sin embargo, si la salvación no ha de ser otra cosa que el hecho de que cada alma se exprese completamente y manifieste en esa expresión su ser interior más propio, la pura imagen de sí misma, cuya forma ideal transmite su imperfección terrenal, entonces ¿cómo se unifica la infinita diversidad de altura y profundidad, anchura y estrechez, claridad y oscuridad de las almas con la igualdad del logro religioso, con la igualdad de dignidad ante Dios? ¿Debido a que este concepto de la salvación convierte en su portador precisamente a lo más individual, lo más diferenciado de los hombres? Efectivamente, la dificultad de unificar la igualdad ante Dios con la inconmensurable diversidad de los individuos ha conducido a una uniformidad de las capacidades que ha producido un mero esquematismo desde las lejanas jurisdicciones de la vida cristiana. Se ha ignorado todo el individualismo del concepto cristiano de salvación, se ha ignorado que cada uno debe aprovechar *su propio* talento en cuanto se exigía de todos un ideal uniforme, un comportamiento de la misma índole, en vez de demandar de cada uno un comportamiento propio. Un todo uniforme para todos es algo externo para la personalidad. La unidad en la cual se encuentran los creyentes, la igualdad de las almas perfectas consiste solamente en que cada una ha permitido que se desarrolle la idea inherente *a ella* mediante toda la obra externa, donde el contenido de las diferentes almas puede ser abismalmente di-

ferente. Jesús alude en muchos pasajes a cuánto estima la diferencia de las disposiciones humanas, pero al mismo tiempo, cuán poco ha de alterar esto la igualdad del resultado final de la vida.

De este modo la igualdad ante Dios se convierte en algo mucho menos simple y unívoco de lo que esto parece en la opinión general. La interpretación comunista según la cual todas las diferencias de valor que percibimos entre las almas desaparecen ante Dios y según la cual cada uno ha de valer exactamente igual que cualquier otro ha sido rechazada con razón. Lo que se afirma es más bien algo negativo, a saber, que todas las escalas de valor que se encuentran fuera de la escala religiosa, pero que suelen determinar los rangos terrenales no rigen ante Dios. No se trata realmente de otra cosa que de la «igualdad ante la ley» que tampoco significa que para esta valga igual el transgresor de una disposición policial y el homicida, sino solamente que determinaciones de una y otra personalidad que se encuentran fuera de las legalmente relevantes no deben tener ninguna influencia sobre el juicio. Así como precisamente mediante esta igualdad ante la ley cada desigualdad legal llega a sus consecuencias jurídicas completamente inalterable, así su diferencia de valor religiosa no podría surgir claramente y sin desvíos sin esta igualdad de los hombres ante Dios.

Sin embargo, no quiero negar, que me parece que el concepto de la igualdad ante Dios posee más allá de este sentido completamente claro desde un punto de vista lógico y ético, otro sentido más oscuro y que en realidad se enfrenta al primero. Aunque suene irracional, que una igualdad de valor «mecánica» debería ir extinguiendo la diferencia entre un pequeño vagabundo y un héroe. En esta idea radica alguna significatividad no completamente superficial que si bien con frecuencia se ha vuelto efectiva como planteo y tendencia, no siempre lo ha hecho en su total pureza. Me parece un motivo

metafísico completamente concebible, a saber, que el alma, precisamente porque es alma, posee un valor de eternidad ante el cual todas las diferencias, tal como surgen en ella durante su vida, son inesenciales y, por así decirlo, no vale la pena hablar de ellas. Esto no puede regir para todos los puntos de vista terrenales, para el intelectual, el ético, el estético. Aquí está toda la realidad del valor vinculada a un más o un menos. Y del mismo modo en el que es concebible la valoración basada exclusivamente en las diferencias y su relatividad para la cual el hecho del alma en general es solo la base evidente aún no determinante de valor, no menos concebible es la conversión de esto, la igualdad de valor de todo aquello que es alma y la indiferencia frente a la calificación individual, por lo menos en el punto de vista religioso que deja tras de sí las categorías de la relatividad.

Sin embargo, no estamos de ninguna manera ante una distinción de principio entre la valoración terrenal-empírica y la religiosa, sino ante una distinción entre determinaciones humanas caracterológicas que manifiestan su diferencia tanto en la esfera de intereses del más acá como del más allá. El socialismo moderno también rechaza la «igualación» mecánica, y también pretende solo la «equidad», es decir, un orden social en el cual, en oposición al actual, cada trabajo sea realmente remunerado exactamente según sus ganancias, que, por lo tanto, las diferencias de la reacción social correspondan precisamente a las *diferencias* presupuestas entre los hombres que actúan socialmente. A pesar de estas explicaciones creo que el socialismo siempre obtendrá su fuerza de choque de las naturalezas para cuya constitución espiritual la igualdad es sencillamente el ideal *a priori*. Esto puede ser considerado injusto, confuso, absolutamente irrealizable tanto según la idea, como según el hecho. Lo mismo da, pues hay hombres de un modo cuyas tendencias más profundas referidas a la sociedad solo se pueden expresar como la equivalencia absoluta de todo aque-

llo que contiene el semblante humano. En efecto, en Rousseau y todo el idealismo liberal del siglo XVIII esta intención es fuerte y se diferencia de la opuesta sin posibilidad de reconciliación o acuerdo, a saber, que el valor de cada hombre solo puede determinarse justamente como un más o un menos frente a otros hombres. Por eso me aferro al hecho de que correspondiendo a estas diferencias de los tipos de hombre la igualdad ante Dios es percibida en los dos significados. Efectivamente, en el cristianismo no falta por cierto la convicción de que en última instancia cada alma será invocada igualmente a la beatitud. Y el principio «A los iguales lo igual, a los desiguales lo desigual» puede en definitiva ser reconocido tranquilamente por el radicalismo de la igualdad, debido a que este principio no conlleva ninguna consecuencia práctica a partir de la creencia según la cual para las almas en sí no *hay* una desigualdad definitiva.

Pareciera que esta idea se puede pensar con mayor precisión solo del siguiente modo. La diversidad de las almas no se puede negar, pues si esta misma fuese solo una *apariciencia* de la diversidad, entonces sería en efecto una *diversidad* de la apariencia que de todos modos requiere ser considerada. Así pues, en este punto de vista solo resta afirmar que la diversidad no se interpreta como una diversidad de valor, sino como una diversidad de índole. Y además, esto solo puede pensarse de manera que las diferencias de valor dadas empíricamente no afecten para nada nuestro ser positivo y último, que, por lo tanto, todo lo significado malvado y vilmente como malo sean meras *desviaciones* de la esencia propia e individual del hombre, *negaciones*, después de cuya superación dentro de la vida terrenal o de la transcendente cada alma se encontraría en su verdadera esencialidad, aún quizás como una única, incomparable con ninguna otra, y, sin embargo, medida con el criterio de valor divino, igual a cualquier otra y aspirante a la misma salvación.

Un concepto tal de la salvación remite a una multiplicidad infinita de caracteres religiosos, a una diferenciación religiosa, que, por cierto, no es una división del trabajo, debido a que cada individuo puede obtener para sí solo toda la salvación, aunque sea de modo particular. Pero le queda el sentido dirigido hacia adentro, a saber, la peculiaridad de la existencia, el sentimiento de ser convocado para un trabajo irremplazable y de estar en un lugar que en cierto modo nos ha aguardado. Así se muestra por fin otra vez cómo el ser religioso asume las formas de lo religioso y, por así decirlo, las estiliza. Son las categorías fundamentales de nuestra alma que adquieren vida, ora en el contenido social-práctico, ora en el religioso. O también, las categorías que le dan al ser religioso la posibilidad de conformarse a través de los canales de lo sociológico. Pues el contenido religioso implicado en menor grado en las casualidades y en el cruzarse de intereses heterogéneos, complementando lo fragmentario de las series prácticas a través de la idea de lo absoluto, parece constituir la representación más pura, más inquebrantable de la categoría fundamental incomprensible en sí, de manera tal que la forma religiosa de una relación o un suceso se ofrece como la imagen aclarada de su forma social, purificada de su confusión y de su esencia turbia y rudimentaria.

Así también se ha abordado el arte como la intuitividad inmediata de las protoimágenes ideales del ser, mientras que el arte en realidad solo es una forma peculiar en la cual se realizan estas imágenes en el mismo modo que la forma del ser empírico. Sin embargo, determinados modos de representación de esas protoimágenes parecen poseer una pureza y perfección interiores a través de las cuales se nos presentan como copias fieles de aquella, mas lo son en tan menor grado como lo son las realizaciones de otra índole de la idea. Lo que la religión habilita, el ser peculiar de los hombres, representar la yuxtaposición de sus multiplicidades en un reino de la perfección es la ausencia de la competencia. Pues dentro del ser so-

cial dicha competencia promueve la diferenciación de los individuos y los puede llevar a un desarrollo maravilloso y una íntima conjunción, sin embargo, la competencia no tiene, por así decirlo, ningún interés en mantenerlos a esa altura, sino que imponiendo siempre las mismas fuerzas, transforma enormemente el ser peculiar en una declinante unilateralidad y una impertinencia sin armonía. El fin último al cual acomete el afán religioso y aquel al cual se lanza toda acción terrenal-social se diferencian entre sí precisamente por el hecho de que el primero no necesita perjudicar a ningún aspirante por el hecho de que beneficie al otro. Por eso, no necesita, como sí tiene que hacerlo la competencia, llevar el desarrollo de las peculiaridades individuales más allá de aquel punto culminante que se caracteriza a través de las necesidades e ideales de estos mismos. Allí donde se presenta una diferenciación individual en este sentido religioso es, por eso, menos abrupta y exagerada que lo que generalmente lo es la diferenciación social, pero precisamente por eso es su contrafigura más pura y perfecta.

EL POTENCIAL INTEGRADOR

Si partiendo de la idea de un «reino de Dios» la diferenciación de las almas es una forma en la cual las almas convergen hacia la unidad de ese reino, es *la* forma en la cual, por así decirlo, los elementos se consolidan en aquella unidad para una mirada suprema, entonces, en definitiva, Dios es simplemente la unidad del ser. Dios tiene esta relación que no puede ser caracterizada con ninguna otra expresión tanto con lo espacial-intuitivo como con la multiplicidad de lo espiritual. Sin embargo, ¿qué es el contenido de este concepto? Puede ser el panteísta mediante el cual Dios es idéntico a toda la realidad. La partícula de polvo como el corazón del hombre, el sol como el capullo de la flor que se abre bajo su rayo, todos ellos son proporcionada y justificadamente las partes o las manifestaciones, las emanaciones o las conformaciones del ser divino. El hecho de que este viva *en* ellos ya expresa una cierta separación, supone la autonomía de un parte externa que no es Dios. Por el contrario, cada parte del ser *es* Dios y por eso cada parte es, según su esencia y su verdad, idéntica a cada una de las demás. El panteísmo suprime la exclusión recíproca de las cosas, así como conserva su ser-para-sí. Aquí ya no se puede tratar de un efecto recíproco de las mismas. Su unidad metafísica y esencial es la unidad inmediata, no la unidad del organismo o de la sociedad cuyos miembros poseen unidad como intercambio de sus energías. Sin embargo, este dios del panteísmo no es el dios de la religión, le falta el más allá que el hombre necesita para conformar su temple religioso. Amor y desencuentro, entrega y abandono de Dios, la cercanía o lejanía de la relación cuya posibilidad lleva toda la vida interior de la religión, se suprime en cuanto cada punto y cada momento del ser está considerado total y absolutamente en la unidad divina. Por lo tanto, esta unidad tiene que tener otro sentido en cuanto es el objeto de una religión. No puede

ser inmediatamente lo mismo que la realidad material del mundo.

Sin embargo, además de este concepto que suprime todas las diferenciaciones del ser, que identifica a todas entre sí en tanto las identifica con Dios, hay solo *un* concepto más, a saber, la unidad aludida antes como efecto recíproco. A esto precisamente llamamos *una* esencia, cuyos elementos se adhieren unos a otros a través de fuerzas ejercidas recíprocamente y donde el destino de cada uno se vincula con el del otro. Esto es la unidad que el mundo posee para nuestro pensar —donde no es interpretada panteísticamente— y que se muestra en tanto símbolo y con gran proximidad al organismo y al grupo social. Dios, pensado como la unidad del ser, no puede ser otra cosa que el portador de este contexto, las relaciones recíprocas de las cosas, destacadas a partir de estas mediante la energía religiosa fundamental, y en cierto modo se cristaliza en un determinado ser, en un punto en el cual se encuentran todos los rayos del ser y a través del cual atraviesan todo el cambio de fuerzas y todas las relaciones de las cosas. Solo en este sentido de la unidad el dios que es esta unidad puede ser el objeto de la religión, porque solo de este modo *frente al* individuo se encuentra fuera de lo individual como individual y abarca más allá de él. A este dios del grado religioso supremo lo predelinean los dioses que encontramos como la representación de las fuerzas del grupo, incluso aun cuando desde el punto de vista politeísta agrupan solo las jurisdicciones de intereses individuales.

Fuera del cristianismo los dioses son, si bien no exclusivamente, sí en una parte o según un aspecto, las representaciones trascendentes de la unidad del grupo, precisamente, de la unidad de la *función* unificadora y sociabilizadora. Desde luego, esta no es una categoría que se pueda analizar muy fácilmente, es la misma bajo la cual el rey proclama: *L'État c'est moi*. Pues esto tampoco puede significar la identidad, en cierto modo,

panteísta, sino solo que las fuerzas que forman el Estado, es decir, las fuerzas que conforman el material del Estado en su forma se centran en el rey o que él es en la unidad de su persona la contrafigura o la sublimación de la unidad dinámica del Estado. El proceso de representación mediante el cual Dios se convierte en la unidad de las cosas es el mismo en virtud del cual se lo caracteriza a él mismo como «el amor» sin más, como «la bondad, la justicia misma» y con el cual se completa la derivación de esta denominación que he intentado hacer hasta aquí. Él *tiene* estas cualidades en menor medida en la que *es* estas cualidades. Este temple devoto se inclina a desplazar hacia lo absoluto sus objetos —en los cuales se configura— de toda relatividad y delimitación de criterio empíricos, porque solo de este modo responden a toda la amplitud y universalidad con las cuales la exaltación religiosa alcanza las capas fundamentales del alma. Sin embargo, cada particularidad pensada con absoluta perfección consume en cierta medida a su portador, no permite que siga existiendo nada más de aquel ser al cual estaba adherido originariamente. Así como un hombre al que aqueja un gran dolor que padece sin límite generalmente expresa su estado como si él mismo fuese absoluta y únicamente solo padecimiento, así como de alguien que está dominado completamente por una pasión se suele decir que no es otra cosa que esa pasión, del mismo modo Dios, en tanto una característica le es atribuida en medida absoluta se manifiesta como esta característica en cierto modo en sustancia.

La fuerza religiosa fundamental se encuentra aquí, por así decirlo, sola con aquello que le ha arrebatado a las realidades empíricas para convertirse así en una configuración y así puede suprimir la limitación en la cual esta configuración habita en aquellas relatividades. Así, la representación según la cual el mundo es una unidad —que se evidencia en el fenómeno que se nos presenta muy incompleta y fragmentariamente—, una unidad pensada en su carácter absoluto y en tanto incondicio-

nada sin tener nada a su lado, se dirige a un ser autosuficiente que llamamos Dios: solo lo limitado y lo condicionado requiere un portador que fuera de esta función sea un algo, un ser; lo incondicionado, lo libre de toda restricción derriba esta atadura. Según el material al que se lance el temple religioso tendente a la unidad de lo absoluto, Dios puede ser la unidad de la totalidad del mundo o la unidad de determinadas jurisdicciones de fenómenos de la naturaleza física o la unidad del grupo, cuyos efectos recíprocos sociológicos le dan, igual que en el caso nombrado en primer lugar, el sentimiento de la vinculación mística de todo el ser al estímulo de la formación de aquel concepto de unidad trascendente, en el segundo caso la similitud de los fenómenos emparentados de abajo. Basado en el punto de vista de la cultura religiosa del cristianismo puede ser que esta génesis de las representaciones de Dios, en la cual la divinidad surge como la absolutización de la unidad sociológica, se manifieste estrecha y rara. Por una parte, la divinidad es aquí la divinidad del ser, especialmente de todo ser espiritual en general, y la escisión que la esencia del grupo social conlleva es nula y fútil frente a ella, en efecto, directamente antagónica al sentido de esta divinidad y determinada a ser recogida en el concepto de humanidad universal. Por otra parte, el Dios de los cristianos es el dios del individuo; la línea que conduce de Dios al individuo no se extiende primero a la instancia intermedia del grupo. El individuo se encuentra frente a su dios con absoluta responsabilidad, la cual ha sido solo descendida a la medida de lo soportable a través de la muerte representativa de Cristo. La mediación puramente sociológica es muy estrecha y muy amplia para el concepto de dios de los cristianos.

La Antigüedad y el mundo étnico lo conciben de modo completamente distinto. El dios de cada grupo cerrado es precisamente el suyo que vela por el *grupo* o *lo* castiga y junto al cual los dioses de otros grupos son reconocidos como igual-

mente reales. Cada grupo no solo no pretende que su dios sea también el dios de otros grupos, sino que además rechazaría enérgicamente esto por considerarlo un perjuicio para su posesión religiosa y las consecuencias prácticas del mismo. (No obstante, el fenómeno contrario también sigue evidentemente la misma dirección, así, por ejemplo, cuando los reyes asirios libran las guerras para la expansión de su poder lo hacen al mismo tiempo para sus dioses, cuyo reconocimiento y culto deben ser extendidos a los otros pueblos). El celo al Dios políticamente establecido, que no se desea ceder a otro pueblo como tampoco se desea ceder un conductor poderoso o un mago hacedor de milagros, es el giro positivo o la exaltación de la tolerancia que en principio es propia de todas las religiones particularistas. En cuanto Dios tiene una relación con el círculo de los creyentes que excluye a todos los demás la religiosidad tiene que reconocer que hay dioses junto a Dios: los dioses de los demás. Los creyentes mismos no deben tener, por cierto, otros dioses además de él, mas no porque estos no existan en absoluto, sino, expresado de un modo un tanto paradójico, precisamente porque sí existen —de otra manera el peligro no sería tan grande— pero no son los correctos y auténticos para *este* grupo. Esta prohibición se encuentra exactamente en el orden de aquella prohibición política, a saber, no pasar a otro grupo y no abandonar bajo ninguna circunstancia el contexto con la unidad social dada. Incluso los brahmanes con su religión teñida de panteísmo muestran esta tolerancia que es el complemento de su particularismo, en efecto, han contestado a misioneros cristianos a determinadas objeciones contra su religión afirmando que esta no se adecua a todos los pueblos, pero que para ellos, sin embargo, es la correcta. Frente a esta solidaridad de Dios con la unidad social, que siempre es una unidad particular, el cristianismo ha aportado una enorme transformación, expresada en que rechaza a otros dioses que no sean el propio de cada uno, no solo el propio del

cristianismo, sino de todo el mundo en general. Su Dios no es solo el Dios de sus creyentes, sino del ser en general. Por lo tanto, necesita no solo la exclusividad y celo de la posesión de Dios, sino que, por el contrario, tiene que intentar de modo consecuente que Dios sea reconocido en cada alma, debido a que él es de todos modos también el dios de esa alma y su convertirse en cristiano es solo la confirmación de un hecho ya existente. La sentencia: «Quien no está conmigo está contra mí» es uno de los giros de la historia universal más grandes en la sociología de la religión. Quien cree en Wodan o en Vitzliputzli no está por eso «contra» Zeus o Baal. Cada dios atañe solo a sus creyentes, cada comunidad solo a su dios y de este modo nadie interfiere en la esfera del otro con la pretensión de ser venerado.

El Dios de los cristianos tiende su esfera sobre los que creen en él y sobre los que no creen en él. De todos los poderes de vida suprateóricos quiebra primero la exclusividad del grupo social que hasta ese momento mantenía todos los intereses de sus individuos en una única unidad espacio-temporal. Por eso, no importa que la relación con él permanezca indiferente junto a la relación de otros hombres con otros dioses. Esto es más bien una lesión positiva de la pretensión ideal a la que aspira a través de su absoluto omniacaparar. Creer en otros dioses significa rebelarse contra él, en tanto él es en realidad también el Dios de ese no creyente. Allí donde el otro dios no es simplemente el dios de los otros, sino el dios falso, es decir, el dios que no existe en absoluto, allí la tolerancia es tan contradictoria lógicamente como lo sería la intolerancia para las religiones particularistas. Así surge una nueva tolerancia precisamente a partir de la altitud absoluta y de la indiscutible singularidad del principio divino, a saber, para los diferentes *caminos* hacia el uno y único Dios.

Las religiones particularistas pueden ser tolerantes con relación al contenido último de la religión, con relación al con-

cepto de dios. Sin embargo, en la estrechez y cercanía del mismo, en la singularidad de la relación con él no pueden reconocer una pluralidad de caminos hacia él, en efecto, dios solo puede ser alcanzado a través de determinados sacrificios, plegarias y comportamientos. El cristianismo, por el contrario, intolerante en lo referente a lo definitivo de la religión, puede reconocer una amplitud incomparable de acciones complacientes a Dios y de estados internos. Una vez que *está* escogido un camino unilateral hacia lo supremo, entonces este ha de poseer toda la intolerancia dogmática. Pero precisamente el cristianismo como principio tiene que dejar corresponder una cantidad de caminos relativos a la unidad de su Dios, debido a que ella es lo absoluto. Ciertamente, la historia del cristianismo como historia total ha realizado esto. Particularmente las sectas bautismales y el calvinismo tardío muestran en parte esta correlación. Aquí surge la calidad religiosa exclusivamente a través de o como elección o evocación divinas. Así pues, en tanto se rechaza todo síntoma *exterior* la comunidad tiene que exigir la absoluta tolerancia para sus estados internos de otras instancias, por ejemplo, del Estado, y precisamente ella misma tiene que practicar esta tolerancia para con la comunidad vecina. Esto no es, por lo tanto, solo exterior, sino que está vinculado en estrecha causalidad con la intolerancia interna absoluta y la falta de compromiso que precisamente corresponde lógica y psicológicamente a estas religiones de la predestinación. Una intolerancia de este tipo no puede surgir en absoluto con relación a los dioses en los cuales se encarna la unidad del grupo social. El dios de una estirpe negra no *puede* ser también el dios de los chinos, así como los padres de un negro no pueden ser también los de un chino o como tampoco el ser estatal de un grupo cerrado *como tal* no puede ser al mismo tiempo el de otro grupo cerrado.

Ahora bien, la unidad de la esencia divina producida de este modo sociológico-particularista podría ser el estadio previo de

su unidad absoluta, adquirida en el cristianismo. Este desarrollo corresponde, por lo tanto, justamente a aquellas unidades que habiendo llegado a su estadio definitivo se incorporan a la negación y a la oposición al carácter de todos los fenómenos que conducen al estadio definitivo. La unidad omniacaparadora del Dios cristiano hace estallar la limitación sociológica en la cual primero se podía elevar la idea de unidad. El traspaso de las relatividades terrenales al absolutismo trascendente permite frecuentemente transformar la calidad de sus contenidos en su contrario. Así los efectos religiosos están en lo esencial ligados al hecho de que el creyente se siente *frente* a su Dios: amor y devoción, gracia y condenación, plegaria y obediencia exigen, como ya se derivó en otro contexto, un «frente a», y aunque este parezca algo disuelto en el éxtasis religioso, sin embargo, en la realidad es solo una oscilación desde lo insoportable del apartamiento absoluto a la unicidad absoluta. No obstante, el concepto de Dios insta como concepto de la sustancia y fuerza absolutas del ser a la consecuencia panteísta que suprime completamente todo ser-para-sí de las existencias individuales, y cuanto más se constriñe el alma a la unidad inseparable con Dios, tanto más vasta, profunda y dichosa se siente. Pero si realmente el alma se entregara *por completo* a Dios se podría disolver en la ilimitada fusión con él; el alma se encontraría entonces en el vacío. Pues, debido a que todo sentimiento religioso se conecta con el más allá, aunque ciertamente la disminución del mismo aumente su suerte y su fuerza, sin embargo, con su *absoluta* supresión, todo el sentido y contenido de la religión que podamos concebir se sumergirían en nada. De este modo la representación de Dios que ha surgido mediante la preformación sociológica puede conducir a un entorno cada vez más amplio de su esencia. Mas, una vez que este proceso ha alcanzado su punto final con el Dios absoluto del cristianismo su contenido se convierte en lo contrario de este carácter sociológico a cuya exclusividad el Dios estaba ligado originariamente.

Sin embargo, que la unidad del grupo tenga la tendencia a revestirse con la forma de la trascendencia y a proveerse de valores de sentimiento religiosos puede radicar en el hecho de que esta síntesis de los individuos tendente a la configuración superior de la unidad del grupo se le presentará al individuo con suficiente frecuencia como una especie de milagro, ya sea con una conciencia clara o una más vaga. En este contexto la existencia personal se siente enredada en un juego de poderes irresistibles y se encuentra rodeada de un círculo de fuerzas que no parece ser explicable en general a partir de sus elementos particulares y que va más allá de cada uno de ellos con un alcance inimaginable, tanto temporal como dinámico. El derecho y la moral, el lenguaje y las tradiciones, la totalidad que se ha denominado el espíritu objetivado se encuentra frente al individuo como un enorme *fundus* en el cual no se puede distinguir el aporte del individuo. Por lo cual no parece haber surgido de los aportes de los individuos, sino que parece ser el producto de una unidad misteriosa que vive una vida productiva regida por normas propias supraindividuales más allá de la totalidad de los individuos. Así como frente a la naturaleza también aquí el estar librado a lo práctico y la imposibilidad de explicación teórica es lo que suscita la reacción religiosa. Y, por cierto, esto no se vincula evidentemente al grupo como a la suma total de hombres que existen unos junto a otros, suma que no tiene nada enigmático en su accesibilidad e inmediatez y que en sí aferraría al espíritu a lo empírico, sino que se vincula al hecho de que dicha suma es más que una *suma*, al hecho de que esta suma desarrolla fuerzas que no pueden encontrarse en los individuos como tales, al hecho de que a partir de estas unidades se origina una unidad superior. La pertenencia de Dios al grupo, el cuidado de la religión como asunto del conjunto, la expiación de las transgresiones religiosas del individuo a través de ella y la responsabilidad que tiene el grupo por los pecados frente a Dios, todos estos hechos típicos mues-

tran que la divinidad es, en cierto modo, el lugar trascendente de las fuerzas del grupo, que los efectos recíprocos que en realidad se dan *entre* los elementos del grupo que constituyen su unidad en sentido funcional y, de este modo, son simbólicamente conformes a la oscura unidad del ser religioso, se han convertido en Dios en una esencialidad autónoma. La dinámica de la vida del grupo es llevada más allá de sus materiales y portadores a través del impulso del temple religioso hacia lo trascendente y a partir de ahí se enfrenta, como lo absoluto, con las individualidades, como lo relativo. La antigua representación según la cual Dios es lo absoluto mientras todo lo humano es relativo adquiere aquí un sentido nuevo, a saber, que las relaciones entre los hombres son las que encuentran su expresión sustancial e ideal en la representación de lo divino.

Reconsiderando las investigaciones que hemos terminado de presentar hasta aquí surgen dos motivos conductores que, si bien no se unen sin más, sin embargo, se podrían vincular sistemáticamente sin dificultad, si esto se considerara importante. En la cuestión fundamental la configuración de la religión objetivamente espiritual apareció como la conformación de la *vida* religiosa que es un proceso, un tipo de existencia, y que adquiere sus contenidos, los «artículos de la fe» en las circunstancias de la existencia mundana. Es el modo de cada vida de objetivarse en la forma de lo *absoluto* y así les arrebatara en cierto modo sus formas a los hechos sociales (como también a otras circunstancias de vida) y las deja trascender a la absolutez, es el modo de repercutir también adquiriendo la posibilidad continuamente probada, consagrándose y elevándose a los hechos terrenalmente relativos, atinándolos en cierto modo. La antigua observación de que el cielo de los dioses es la absolutización de lo empírico pierde aquí su sentido sensualista-ilustrado. Jamás la empírica se habría vuelto trascendente si no se hubiese encontrado como fundamento la agitación de la vida religiosa como categoría y fuerza apriorísticas y lo dado se lan-

zara más allá de sí según la ley *de dicha categoría*, pero no según una ley que se ha de encontrar *en cada uno*. No hay duda de que este camino de la religiosidad quizás nunca se llegue a recorrer completamente hasta el final, camino en el cual la religiosidad atraviesa lo que está situado fuera de ella para formarse en ello como una configuración dejando tras de sí la sustancia de lo extraño y corporizando en su forma pura la propia pureza de la religiosidad. La «religión» objetiva configurada arrastra consigo por doquier, en cierto modo, trozos materiales de aquello externo a ella. La religiosidad como ser psíquico cualitativo, *el proceso de vida religioso* tiene el destino peculiar que casi recuerda al esquema dialéctico de Hegel de tener que salir de sí para adquirir la configuración desde un fuera-de-sí que, en efecto, es él mismo en la forma de la objetivación. Pero como ya se ha dicho, su destino es no deshacerse nuevamente por completo de esta existencia de otra índole a la cual estaba librado; su destino es convertirse realmente en religión en un sentido puro en un proceso infinito, su destino es dejar en las *formas* de lo terrenal, racional, empírico-social en lo cual se transforma en religión objetiva siempre entremezcladas algunas porciones de su *materia*.

Solo cuando se considera el «progreso» de la religión en este sentido, me parece que el concepto de desarrollo es aplicable a la religión en el sentido de que ella no se convierte en una religión cada vez más acabada, sino en el sentido de que se vuelve cada vez más acabadamente solo en religión, es decir, cada vez más puramente. No quiero referirme al problema metódico de si «la religión» puede regir como un sujeto real en general que «se desarrolla» desde el fetichismo y el manismo hasta el cristianismo. Quizás el hecho de que la apreciación de la propia fe como la fe absolutamente suprema compele a interpretarla también como la fe relativamente suprema sobre una serie ascendente hacia ella. Aquí radica el complejo presupuesto de la religión «imperfecta». Quiero conceder lo siguiente: creo tan

poco en las religiones imperfectas como en estilos artísticos incompletos. Esto significa que hay agitaciones psíquicas o configuraciones objetivadas que intencionadas religiosamente no son aún religiones perfectas. Expresado de otro modo, se puede afirmar que se trata de religiones que son configuraciones mixtas en el modo indicado en las cuales la religiosidad no ha llegado aún puramente a sí misma en la forma de la objetivación. Si son acabadamente religiones, entonces también son religiones acabadas precisamente como la pintura del Trecento que, aunque no muestre sombras, ni agitación natural, ni perspectivas es, sin embargo, un arte tan perfecta como la posterior que posee todo esto. Giotto quería precisamente algo distinto que Rafael o Velázquez. Y si algo en tanto arte es perfecto en el sentido de que ningún otro motivo que no sea el artístico forma la obra cuando ya no se destacan en el efecto del cuadro impulsos crudamente sensibles, ligadura a lo casualmente real, tendencias desde otros ámbitos de intereses, entonces cada voluntad artística es equivalente a cada una de las otras. Así pues solo se puede tratar de la perfección o la imperfección en tanto el genio individual es mayor o menor.

Pero el estilo en general, la relación de intención y medios de expresión, la compleja unidad de aquello que ha de ser representado, a ello ya no puede ser aplicado el concepto de un desarrollo de lo imperfecto a lo perfecto. Aquí vale mucho más para el estilo particular, para la época particular aquello que Schopenhauer dice de la esencia general del arte, a saber, que el arte «está siempre en la meta». Si los dibujos de los negros son «más imperfectos» que los dibujos de Rodin, es, por una parte, porque no son solo arte, sino porque están determinados también por la mera alegría de la imitación, el impulso infantil lúdico y las tendencias fetichistas. Por otra parte, porque el talento personal artístico que se expresa en la forma del estilo no alcanza al talento del gran artista. Solo en este sentido se puede hablar de una escala de religión imperfecta y per-

fecta: solo puede volverse religión cada vez más pura, una vida cada vez más liberada de otros impulsos o mundos y un conformarse de la categoría religiosa como tal. Si de este modo es realmente religión, entonces también ella está «siempre en la meta», se trate del manismo o del politeísmo, de mística panteísta o teísmo claramente delimitado. Las diferencias de la perfección radican ahora, por así decirlo, solo en las cantidades de profundidad y extensión, de fuerza y fervor con las que los diferentes individuos realizan estos estilos religiosos y posibilidades de vida religiosas. Dicho brevemente: el desarrollo histórico de lo más imperfecto a lo más perfecto no es de ningún modo el esquema de conocimiento exhaustivo para el significado de las religiones, a pesar de que para tal entronización de ella se junten precisamente el evolucionismo moderno y la apologética cristiana.

A este motivo de la serie «religiosidad –configuración social– religión objetiva» –no entendida naturalmente como una sucesión temporal– solo le correspondió ocasionalmente un segundo motivo, porque su carácter más especulativo, más inaccesible a la ejemplificación histórica, le infringe aquí esa discreción. Si el primer motivo se remite a la determinación cualitativamente religiosa del proceso psíquico, entonces quizás se puedan suponer en un sentido aún más puro procesos y relaciones *formales* de índole psíquico que se manifiestan, por un lado, en fenómenos religiosos y, por otro, en fenómenos sociales y que determinan las configuraciones de estos contenidos haciendo posibles de este modo las analogías y los entrelazamientos de ambos ámbitos de los que dan ejemplo estas páginas. Naturalmente, no se trata aquí de una secuencia temporal de efectividades, sino de una posconstrucción de la configuración psíquica de la unidad con elementos cuyo entrelazamiento interpreta el *sentido* de la configuración según aquello que se podría denominar la lógica de la psicología. Pues no podemos ocultar que hasta ahora nadie ha logrado una consideración

genética exacta del fenómeno religioso como tal. Todas las referencias sobre el «origen» de la religión —a saber, que esta proviene del temor y del amor, de la necesidad y de la conciencia del yo, de la piedad y del sentimiento de dependencia y de cualquier otra cosa— dejan precisamente sin considerar lo decisivo: ¿por qué estos afectos empíricos pasan al estadio religioso? La información disponible y competente en la cuestión que afirma que un cierto incremento cuantitativo de estos afectos les permite transformarse en otra cualidad, que afirma que hay un *umbral* de la conciencia religiosa omite, sin embargo, la cuestión de por qué esta nueva cualidad es precisamente la cualidad *religiosa*.

Si se contempla esto detenidamente se puede ver que la religiosidad ya está secretamente supuesta en todas las presuntas derivaciones de ella. Por lo tanto, es mejor si desde el comienzo es reconocida como una cualidad primaria, no derivable. Desde este presupuesto las relaciones de ella con los presuntos orígenes adquieren quizás un sentido esclarecedor. Todos estos factores me parecen, en efecto, estados de tensión formales —por cierto, expresados muy ambiguamente y sin principios—, modos de movimiento generales de la psique que le confieren al desenvolvimiento de estos procesos determinados cualitativamente ciertas direcciones, ritmos y síntesis. Por cierto, todos estos factores —el amor y el temor, la dependencia y la entrega, etc.— son en cierto modo todavía demasiado materiales; aquí solo puedo aludir a este punto. Para proyectar la estructura psíquica conforme a la lógica de la psicología a un nivel conceptualmente ideal quizás haya que recurrir a agitaciones fundamentales aún más generales, aún más puramente funcionales, quizás haya que recurrir a relaciones fundamentales internas. Estas determinarían luego el modo en el que se desenvolverían los sentimientos más específicos, los destinos y los intereses, tanto los religiosos como los sociales, los artísticos como los éticos. En tales aglomeraciones y distensiones de

la existencia psíquica en general que aún aguardan una formulación psicológica, en el cambio rítmico de su temperatura, en la dinámica general de anhelo, desilusión, resistencia, equilibrio, no tendríamos aún las *causas* de aquellas grandes categorías de las cuales partí aquí, en primer lugar, en cada caso a partir de una fuerza constituyente de un mundo, es decir, de la práctica y del arte, del conocimiento y de la religión, de la valoración moral y de las síntesis sociales. Sin embargo, ahora comprenderíamos las relaciones reales e ideales de los mundos que se originaron así, los procedimientos que se desarrollaron con igual legalidad, las preformaciones en las cuales una incide en la influencia de la otra y de las cuales las indicaciones de este intento mostraron pocos casos de un ámbito específico.

La insistencia siempre reiterada de que aquí se trata exclusivamente del sentido estructural del acontecimiento psíquico «religión», debería prevenir del hecho de buscar en lo expresado alguna afirmación sobre la constitución suprap psicológica de los objetos religiosos. El hecho de que el contenido aún persista o no en la forma de la realidad —aquí se ha hablado solo de su formación psíquica— es una cuestión que debe separarse metodológicamente de todo esto del modo más estricto. Y quizás esta separación alcanza su mayor grado de expresividad cuando se la aplica también al conocimiento histórico de la religión. Concluyendo con el rechazo de la errónea interpretación vinculada tan frecuentemente a la religión, creo haber encontrado del modo más fundamental el correspondiente peligro que podría amenazar estas investigaciones.

Cuando se logra comprender el surgimiento de la religión como el de un acontecimiento en la vida del hombre a partir de las condiciones internas precisamente de esa vida, entonces aún no ha sido considerado para nada el problema de si la realidad situada fuera del pensamiento humano contiene o no la contraparte y la confirmación de esta realidad psíquica. Pero no solo el significado de la religión en el ámbito de lo objetivo,

sino también en el ámbito de lo subjetivo, su significado del sentimiento, es decir, el efecto de las representaciones de lo divino que se refleja en el ánimo más interior, es completamente independiente de todas las suposiciones sobre el modo en el que han surgido estas representaciones. Este es el punto del malentendido más fuerte no solo de toda derivación historicopsicológica, sino también de toda derivación, por así decirlo, del contenido objetivo psíquico de valores ideales. Aún hay vastos círculos que tienen la impresión de que el encanto de un ideal se deshojaría, la dignidad de un sentimiento se descalificaría si su origen ya no fuese un milagro incomprensible, una creación a partir de la nada, como si la comprensión del transformarse cuestionara el valor de lo transformado, como si el análisis posterior de los elementos cuestionara el valor de su unidad vital, como si la inferioridad del punto de partida hiciera descender la altura alcanzada de la meta y como si la simplicidad sin estímulo de las partes integrantes particulares destruyera la importancia del producto que consiste en la acción recíproca, en la formación y entrelazamiento de estos elementos. Esta es la simple y confusa convicción que la dignidad humana creía profanada debido a que el hombre provendría de una especie animal inferior. Como si esta dignidad no descansara sobre aquello que el hombre *es* en realidad, siendo, por el contrario, absolutamente indiferente a partir de qué origen ha llegado a ser lo que es. Pero, precisamente a ella que cree mantener erguida la dignidad de la religión a través de la desestimación de su derivación historicopsicológica, se le podrá reprochar la debilidad de la conciencia religiosa. Pues la firmeza interna y la profundidad de sentimiento de la misma quedan limitadas cuando se creen amenazadas por el conocimiento de su proceso de transformación, incluso solo tocadas. Pues así, como el verdadero y profundo amor a un hombre no es rebatido por la ulterior claridad de las razones de su origen —en efecto, su fuerza triunfante muestra que sobrevive inque-

brantablemente a la caducidad de todas aquellas razones de su origen— del mismo modo se demuestra todo el vigor del sentimiento religioso subjetivo a través de la seguridad con la cual descansa en sí y pone por completo su profundidad e intimidad más allá de todos los orígenes a los cuales los quiere retrotraer el conocimiento.

Posfacio: *La mirada a la religiosidad en Georg Simmel*

I

Pensar Duele.
GEORG SIMMEL¹

Conocido y multicitado es el dictamen en el que Dietrich Schäfer manifiesta su rotundo rechazo a la candidatura de Georg Simmel para la obtención de una cátedra de filosofía en la Universidad de Heidelberg en 1908. Schäfer lo definía como: «típico israelita, en su apariencia exterior, en su conducta y en su manera de pensar».² Lo cierto es que, a pesar de su origen judío y las repercusiones de ello en su vida, obra y familia,³ Simmel nunca fue practicante de esa religión, dada la conversión de sus padres al cristianismo. El tono hiriente y doloroso del comentario antisemita, así como las repercusiones en su destino académico no le impidieron pensar y prestar atención a diversos campos del conocimiento e intereses intelectuales, entre ellos la religión.

Las paradojas de la religión nunca fueron ajenas a las propias vivencias del autor. En una entrevista que realizó Heribert J. Becher a Charles Hauter —quien fuera alumno y asis-

1. Aforismo recuperado por Swedberg, R., y Reich, W., «Georg Simmel's Aphorisms», en *Theory, Culture and Society*, vol. 27 (1), 2010, pág. 36.

2. Citado en Frisby, D., *Georg Simmel*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, trad. de J. Pérez Carballo, pág. 48.

3. *Vid.* Swedberg, R., y Reich, W.: «Georg Simmel's Aphorisms», *op. cit.*

tente de Simmel durante su estancia en Estrasburgo al final de su vida—, este último señaló: «[...] en la época en que él conoció a Simmel tenía una posición distante respecto a las religiones instituidas. No se consideraba judío, pero tampoco cristiano. En todo caso no soportaba el antisemitismo de sus contemporáneos». ⁴ Igualmente ante la pregunta de si en esos años Simmel se opuso a la creencia cristiana de la vida después de la muerte, Hauter respondió que: «Simmel era agnóstico. El no creía en la vida eterna, aunque no excluía esa eventualidad. En rigor, señalaba que al respecto no es posible saber con certeza». ⁵ Inclusive, desde la perspectiva del discípulo, la concepción de la religión de Simmel «era estrictamente humanizada». ⁶

Quizá esta inconformidad frente a las formas institucionales de la religión y la convicción de que existe en los seres humanos una disposición a creer más allá de dogmas y reglamentos rígidos, llevan al autor a distinguir entre religión y religiosidad. Allende de las convicciones religiosas de Simmel, encontramos en el ensayo que el lector tiene en sus manos un aporte al estudio de la religión y particularmente una reflexión sobre la experiencia religiosa, traducida por primera vez al castellano de este estimulante pensador alemán. En el texto *La religión* [«Die Religion»] Simmel establece una *mirada* en torno al fenómeno religioso. *Mirada* en la que se intersecan tanto la perspectiva de la *sociología de las formas*, como la *psicología* y la *filosofía de la vida* del inclasificable pensador berlinés. ⁷

4. Becher, H., «Georg Simmel en Estrasburgo (1914-1918). Tres entrevistas con un testigo: Charles Hauter (1888-1981)» en *Revista colombiana de sociología*, 31, 2008, trad. de J. González, pág. 75.

5. *Ibidem*.

6. *Ibidem*.

7. Sigo aquí el razonamiento tanto de Laermans, R., «The Ambivalence of Religiosity and Religion: A Reading of Georg Simmel», en *Social Compass*,

II

Todos somos fragmentos, no solo del hombre en general, sino de nosotros mismos.

GEORG SIMMEL⁸

Para Simmel la religión es un fenómeno sociocultural. Este se explica a partir de la distinción analítica que desarrolla a lo largo de su obra, a saber, la distinción entre las *formas* y los *contenidos* del ser.⁹ Simmel señala cómo los seres humanos dan *sentido* a su experiencia desde diversas *formas* que posibilitan la edificación de una multiplicidad de *mundos*. El *material de la experiencia* se significa de distinta manera según la *forma* desde la que este se considere; por ejemplo, el color azul tiene un significado práctico para la vida cotidiana; o puede tratarse de una reacción fisiológica a la luz desde la óptica; mientras que para la literatura puede ser un recurso para describir el cielo. No obstante: «Es el mismo azul, y, sin embargo, orientado de modo totalmente distinto en cuanto a su significación para el mundo, cuando cae en la esfera religiosa, ya sea como color del manto de la Virgen o en general como símbolo en un mundo místico».¹⁰ Así desde cada *mundo*, se otorga un significado particular a la *materia de la experiencia*, de manera que «la realidad no es de ningún modo *el mundo* sin más, sino solo *un mundo*», una manera más de dar sentido a la realidad. De ahí la

53 (4), 2006; como de Watier, P., *Georg Simmel. Sociólogo*, Buenos Aires, Nueva visión, 2005, trad. de E. Bernini, págs. 63-74.

8. En *Sociología, I. Estudio sobre las formas de socialización*, Alianza, Madrid, 1986, trad. de J. Pérez Bances, pág. 44.

9. Razonamiento que aparece en este texto, y que Simmel desarrolla ampliamente en el marco de su filosofía vitalista en *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, Grupo Editor Altamira, Buenos Aires, 2002, trad. de J. Rovira Armengol.

10. *Ibidem*, pág. 35.

posibilidad infinita de significar al mundo y la existencia de diversos *fragmentos* de *sentido*, no solo del mundo sino inclusive de nosotros mismos.

Pues bien, desde ese razonamiento, para Simmel «la vida religiosa crea el mundo una vez más», con su propia lógica, tensiones, tonalidades y síntesis. Como la mayoría de los sociólogos, Simmel aborda el fenómeno religioso a partir de una «distinción binaria»,¹¹ a saber, religión y religiosidad. La religión hace referencia a la «forma objetiva» e institucionalizada de la *forma cultural*; como cualquier otra *forma* esta adquiere determinado «estado real histórico» y también, «una vez surgida, posee ciertas leyes [...] que desarrollan su necesidad, pero no siempre la nuestra».¹² Es decir, Simmel estaba consciente de que las religiones pueden llegar a distanciarse de los fines originales bajo los cuales fueron creadas, y por tanto también se alejan de la búsqueda de *sentido* que originalmente motivó a sus practicantes a forjarlas.

Por otro lado, la religiosidad como «disposición religiosa» se refiere a esa dimensión de la experiencia que tiene un *tono* específico de relacionarse con la naturaleza, el destino y con los otros. La religiosidad no se circunscribe a las religiones establecidas, sino a ciertos modos de ser y experimentar el mundo.¹³ Una idea fundamental que esgrime este autor es que *creer* forma parte de lo humano, de la *vida* y de la *sociedad*, más allá de las manifestaciones históricas que ha tenido la religión.

11. Laermans, R., *op. cit.*, pág. 481.

12. Simmel, G., «El concepto y la tragedia de la cultura», en *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Península, Barcelona, 1988, trad. Muñoz, G. y Mas, S., pág. 220.

13. Watier señala cómo con ello Simmel pretende destacar «la universalidad de una experiencia» que no necesariamente tendría que formar parte de los «modos regulados e institucionales del creer». Watier, P., *ibídem*, pág. 63.

Por lo anterior, Simmel aborda el fenómeno religioso desde una perspectiva que no busca «el estado real histórico de las representaciones religiosas» sino la «lógica de la psicología» y las «relaciones del sentido» que se atribuyen a la realidad desde lo religioso. Es decir, Simmel atiende a la *significación* religiosa, a la experiencia de la religiosidad que no solo se experimenta en religiones «objetivas» sino en diversos espacios de la vida. La religiosidad es entendida como una forma específica de atribuir *sentido*, «un modo psíquico de vivir y experimentar el mundo» que atiende a «*el proceso de vida religiosa*» y no al «estado» objetivo e institucionalizado de las religiones. De tal suerte que no solo los estados individuales, sino un sinnúmero de relaciones sociales y enlaces afectivos entre los seres humanos, pueden ser pensados como religiosidad.

III

... la vida religiosa cerrada en sí misma contiene elementos que no son específicamente religiosos sino sociales.

GEORG SIMMEL¹⁴

A los ojos de Simmel incontables situaciones, relaciones y sentimientos tienen significación religiosa sin estar necesariamente determinados por una religión histórica. El modo en que el ser humano se interesa estéticamente por la belleza,¹⁵ la devo-

14. En *Cuestiones fundamentales de sociología*, Gedisa, Barcelona, 2002, trad. Ackermann, A., pág. 40.

15. Simmel, G., «Contribuciones para una epistemología de la religión», en *El individuo y la libertad, Ensayos de crítica de la cultura*, Península, Barcelona, 1986, trad. Mas, S., pág. 143.

ción que un hijo siente hacia sus padres, el patriota y su entrega a la nación, el trabajador y el compromiso con su clase, la pareja de enamorados y el intenso enlace afectivo entre estos, todas estas relaciones pueden llegar a asumir «el tono que denominamos religioso», pues en estas se mezclan sumisión y devoción, elevación y compromiso, dar y recibir, amor y temor, entrega y distancia.

Simmel dedica una parte significativa de este ensayo a establecer una serie de analogías entre cómo se estructuran las relaciones sociales, sus ritmos, supuestos, tonos emocionales y la relación entre estas formas sociales con las formas religiosas. Por ejemplo, el sentimiento de dependencia que un individuo puede llegar a experimentar frente al grupo al que pertenece guarda una similitud con la manera en que una persona se entrega a la divinidad. En ambos se expresa un vínculo hacia algo superior por lo que vale la pena entregarse, pero también una expectativa de elevación y salvación.

Ese mismo hecho posibilita que convivan paradójicamente tanto una determinación forzada frente al todo, como la exigencia de la libertad personal y el impulso a la autonomía. Así, para Simmel, la mezcla entre un «*quantum* de atadura y un *quantum* de libertad» se presenta tanto en las formas sociales como en las religiosas.

Del mismo modo, algunos estados cognitivoemocionales aparecen como condiciones de posibilidad para que puedan llevarse a cabo tanto las formas sociales como las religiosas. Por ejemplo, la confianza —entendida como creencia (fe práctica)— que exige las relaciones entre los seres humanos se asemeja a la fe frente a lo divino. Lo anterior es porque ambos tipos de creencia trascienden un estado meramente cognitivo y se asocian a un estado emocional que da certeza y tranquilidad para actuar.¹⁶

16. Aspecto que Simmel había desarrollado previamente tanto en *Filosofía del dinero* (1900) como en la «gran sociología» *Sociología* (1908). Vid. Simmel,

Igualmente, Simmel deja ver cómo una comunidad religiosa forma lazos inquebrantables, determinaciones mutuas y condicionamientos recíprocos que no son ajenos a la forma en que se establecen las relaciones sociales en general. A la par, señala cómo ciertas manifestaciones religiosas han contribuido a una específica diferenciación social y a un proceso de individualización, como cuando atiende a la división del trabajo y especialización del sacerdocio o cuando hace referencia a los orígenes del individualismo en el concepto cristiano de salvación.¹⁷

Con lo anterior Simmel no pretende erigir un determinismo sociológico sobre el origen de la religión, o viceversa; más bien se da a la tarea de mostrar el modo en que la religiosidad puede ser canalizada tanto en formas religiosas como en formas sociales. Así, el lector puede encontrar diversas pautas interpretativas para el análisis de cómo la religiosidad fluye no solo en los ritos solemnes de las religiones institucionalizadas, sino que también —como advirtieron Émile Durkheim, Erving Goffman y, más recientemente, Randall Collins— existen muchos otros ritos seculares donde las personas se entregan y comparten intensos estados afectivos, trazan límites simbólicos de pertenencia que demarcan un nosotros, excluyen a otros y erigen símbolos que objetivan aquello que valoran.

G.: *Filosofía del dinero*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977, trad. R. García Cotarelo, pág. 189 y ss. También Simmel, G., *Sociología*, I, op. cit., pág. 366 y ss.

17. Simmel deja ver cómo la concepción del alma individual y la responsabilidad del individuo, propias del cristianismo, contribuyeron al proceso de individualización, tan estudiado por los sociólogos clásicos y contemporáneos.

IV

El dinero es el dios de nuestro tiempo.

GEORG SIMMEL¹⁸

El análisis sobre la religiosidad de Simmel también puede revisarse en el marco del abanico temático de su obra. Y es que al igual que otros sociólogos, Simmel cuestionó la tan creída incompatibilidad entre la religión y la cultura moderna. En el diagnóstico de la modernidad Simmel señala cómo la religión ha dejado de ser el centro unificador que fue en otros tiempos. Sin embargo para el caso de Occidente la herencia cultural del cristianismo se manifiesta en «un ansia profunda de un fin absoluto»¹⁹ que pervive aun cuando se ha desprendido de contenidos religiosos específicos. La necesidad de contar con un referente de sentido estable y orientador no desaparece en la vida moderna; en todo caso encuentra sosiego en sustitutos provisionales y a veces grotescos como el dinero.

A manera de provocación, Simmel atribuye una similitud entre el dinero y la idea de Dios. En la modernidad capitalista, el dinero, de ser mero instrumento, se ha convertido en el fin de todos los fines. Las personas dejan de concebir el dinero como un medio que pueden usar para alcanzar las metas y los objetivos que se han trazado en la vida, orientan el sentido y fin de su existencia a la obtención de dinero. Por eso para Simmel muchos individuos «tienen la creencia de que la felicidad y la satisfacción definitiva están conectadas con la posesión de cierta suma de dinero».²⁰ De ahí el parecido psicológico

18. En «Psicología del dinero», en Simmel, G., *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad*, Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, Barcelona, 2010, trad. C. Sánchez Capdequí, pág. 93.

19. En *Schopenhauer y Nietzsche*, Kier, Buenos Aires, 1994, trad. F. Ayala, pág. 18.

20. Simmel, G., «Psicología del dinero», *op. cit.*, págs. 82-83.

del dinero con la idea de Dios,²¹ pues «Al igual que Dios en la forma de fe, también el dinero en la forma de objeto concreto es la abstracción más elevada a la que la razón práctica se ha alzado».²² En consecuencia no cabe duda de que «el dinero es el dios de nuestro tiempo».

Ante tal escenario Simmel advertía el vacío generado por la cultura objetiva que se enriquecía a pasos agigantados en detrimento de los individuos, de la cultura subjetiva. Los aparatos tecnológicos, medios de comunicación, descubrimientos científicos, el arte y demás manifestaciones culturales se cultivan cada vez con mayor sofisticación, a diferencia de los individuos que en ocasiones se atrofian o quedan a la zaga de esta nueva «rebelión de los objetos». Desde esa línea argumentativa Simmel daba un giro a aquella metáfora religiosa que designaba la vida ascética de los primeros franciscanos *Nihil habentes, omnia possidentes* (no tener nada, poseerlo todo); en su lugar, para el berlinés, al ser moderno más bien cabría aplicarle: *omnia habentes, nihil possidentes* (tenerlo todo, no poseer nada).²³

Sin embargo, a pesar de esta tragedia de la cultura, la vida siempre se rebela a las formas que la oprimen y la sofocan. Ante el extrañamiento del mundo moderno y dada la existencia de formas que no dan cauce satisfactorio a la inquietud de la vida, Simmel dibujaba líneas utópicas que él mismo advertía en su época. Entre estas, insinuaba el advenimiento de nuevas religiosidades que no tendrían que sujetarse a iglesias tradicionales. De ahí la importancia de la distinción analítica entre religión y religiosidad que suscribe en este ensayo, pues incluso la religiosidad podría llevar a cabo un cuestionamiento radical de las religiones existentes. En otro texto señalaba: «Tal vez en la religión se encuentra algo que no es religión, un

21. Simmel, G., *Filosofía del dinero*, op. cit., pág. 273.

22. Simmel, G., «Psicología del dinero», op. cit., pág. 93.

23. Simmel, G., «El concepto y la tragedia de la cultura», op. cit., pág. 229.

profundo más allá de sí misma. Cuando este elemento se patentiza, todas las formas religiosas concretas en las que se encuentra la verdadera religión pueden ser destruidas». ²⁴

Aun cuando hoy se pondría en entredicho si nuevas religiosidades significarían una solución a la tragedia de la cultura, lo cierto es que Simmel nos lega una línea interesante de reflexión, análisis e investigación de las religiosidades en la sociedad moderna. Si algo caracteriza a las sociedades contemporáneas es la fragmentación del fenómeno religioso más allá de sus manifestaciones históricas. Ante la individualización radical de creer, algunos autores han advertido la necesidad de nuevos marcos conceptuales que den cuenta de cómo frente a la cuestión religiosa hoy día las personas no aceptan respuestas normativas y rígidas ante demandas de sentido. ²⁵ De ahí la necesidad de entender lo religioso en la dimensión de la experiencia y las variadas búsquedas de sentido.

Así pues, el excedente significativo de *La religión* en clave contemporánea es vasto. Y ello se debe a que enriquece nuestros recursos interpretativos para pensar el escenario de lo religioso en las sociedades actuales, su complejidad y paradojas. ¿Qué lugar ocupa la religión en las sociedades contemporáneas? ¿Cómo se han diversificado sus formas? ¿Cómo se articula con el poder, la violencia y la muerte? ¿Cómo convive la religión con el consumo? Todas estas preguntas adquieren variabilidad y énfasis según nuestros particulares horizontes interpretativos y específicos lugares de enunciación. Frente a estas o aquellas que plantee el lector, el ensayo de Simmel provee de dimensiones analíticas que enriquecen los ángulos de

24. Simmel, G., «El conflicto de la cultura moderna», en Beriáin, J. (coord). *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS). Monográfico: Georg Simmel en el centenario de Filosofía del dinero*, 89, enero-marzo, 2000, trad. C. Sánchez Cadpequí, pág. 322.

25. Michel, P., «La religión, ¿un objeto sociológico pertinente?», en *Estudios sociológicos*, vol. XXVIII, n.º 80, 2009, trad. V. Galindo Juárez, pág. 656.

lectura ante el problema de la religión. Tal y como el mismo Simmel profetizó respecto a su obra, en esta última subyace una tierra fértil que no ha sido removida del todo, muestra de ello es la oportuna aparición de este texto por primera vez en castellano.

OLGA SABIDO RAMOS²⁶

Índice de términos en alemán

anschaulich

intuitiva (sigue a *Intuición de la vida, Lebensanschauung*, NdE)

Anschaulichkeit

intuitividad (ídem)

bilden

formar

Bildung

formación

Dasein

ser, existencia

Form

forma

Formung

formación

Gebilde

configuración

Gegenständlichkeit

objetivación

Gestalt

forma

gestalten

conformar

Gestaltung

conformación

Glaube

fe

Lebensgestaltung

conformación de la vida

partikularistisch

particularista

seelisch

psíquico/a

Sitte

moral

Sittlichkeit

moralidad

Stimmung

temple

Ton

tono

Verlangen

deseo

Weltformung

formación del mundo

Wesen

esencia

