

EL RETORNO DE LOS BRUJOS. LA DIFERENCIA ENTRE SUPERSTICIÓN Y RELIGIÓN

PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO*

Fecha de recepción: julio de 2020

Fecha de aceptación y versión final: septiembre de 2020

RESUMEN

El presente ensayo analiza la diferencia entre superstición y religión desde la luz que aporta la esencia auténtica de la religión. Desvela el carácter defatalizador del mundo y de la historia que ha supuesto el cristianismo, así como su capacidad para discernir y liberar de los nuevos rostros de la superstición y la idolatría.

PALABRAS CLAVE: Religión, superstición, cristianismo antiguo, nuevas supersticiones, fatalismo, salvación.

THE RETURN OF WITCHCRAFT. THE DIFFERENCE BETWEEN SUPERSTITION AND RELIGION

SUMMARY

This essay analyses the difference between superstition and religion from the perspective of the true essence of religion. It reveals the defatalising effect of Christianity on the world and on history, as well as its ability to discern and free itself from the new faces of superstition and idolatry.

* Profesor de Teología Fundamental. Universidad P. Comillas (Madrid). panizo@comillas.edu

KEY WORDS: Religion, superstition, early Christianity, new superstitions, fatalism, salvation.

A Juan Martín Velasco, *in memoriam*

En la película de Henry Hathaway, *El pastor de las colinas* (*The Shepherd of the Hills*, 1941), vertida en castellano como *Destino de sangre*, el forastero Daniel Howitt (Harry Carey) llega a las montañas de Ozark para establecerse. Allí, a pesar de su influjo beneficioso sobre todos los habitantes de la comarca, encuentra la resistencia de una familia ruda y llena de odio, en especial la matriarca Mollie Matthew (Beulah Bondi) y el joven Matt Matthew (John Wayne), que ha hecho un juramento de sangre para matar a su padre, al que culpa del abandono y muerte de su madre. Todos piensan que ha caído sobre ellos una maldición que actúa como un destino ciego ante el que poco puede resistir su débil libertad, expresado en numerosos signos ambiguos de su vida cotidiana, susceptibles de otra lectura, pero que ellos interpretan como confirmación del determinismo de la amenaza que los persigue como su sombra. Hasta la joven Sammy Lane (Betty Field), enamorada del joven Matt, ejecuta toda una serie de sortilegios supersticiosos cada vez que entra en la finca que ha comprado Daniel, y que piensa poseída por los espíritus de cuantos murieron en ella. Se agacha en el suelo y dibuja una cruz en la tierra pidiendo protección frente al daño que pudieran causarle los espíritus de los difuntos.

El novelista y dramaturgo estadounidense Thornton Wilder, en su conocida novela *El puente de san Luis Rey* (1927), relata cómo el fraile franciscano Junípero, asiste con estupor al desmoronamiento de un puente colgante entre Lima y el Cuzco, en el Perú del siglo XVIII, donde mueren cinco personas, entre ellas doña María, la Marquesa de Sotomayor. El desastre lo lleva a investigar la vida de cada uno de ellos, con el fin de averiguar si es posible rastrear un plan de Dios o si se trata del mero azar. En el fondo, cree tener ahí un laboratorio donde hacer «experimentos» que justifiquen los misteriosos caminos de Dios y pongan a la teología,

de una vez, entre las ciencias exactas. El fraile sabe la respuesta: la monstruosa idea de que el desplome del puente fue un acto de Dios, un laboratorio perfecto para descubrir sus intenciones; por eso, lo único que desea es probarlo histórica y matemáticamente a los miembros dubitantes de su pobre parroquia. Lo que no es menos supersticioso y blasfemo que el cambio sufrido por la Marquesa desde la religión vivida como fe a la magia y la superstición, cuando percibe que nunca pagarán su amor con amor, en especialmente su hija Clara. Con la pérdida de su creencia religiosa se va también la confianza en la sinceridad de cuantos la rodean, llenando todo su espíritu la escéptica constatación de que, en el fondo, nadie ama a nadie; de que el egoísmo es la armadura que viste a todos los seres humanos.

Doña María escribe cartas que se convierten con el tiempo en clásicos de la lengua castellana que se estudian en las escuelas de España, donde vive su hija lejos de ella, y a la que quiere con amor posesivo. Es precisamente el anuncio del nacimiento de su nieto el que la hace caer en todo tipo de supersticiones, cada vez más estafalarias: desde prohibir a las sirvientas que se hicieran nudos en la casa, pasando por marcar los escalones pares de la escalera con tiza roja, hasta la práctica de toda una serie de tabúes con objeto de proteger al niño en la distancia. No contenta con eso, infectó las prescripciones cristianas de espíritu pagano, asistiendo a las misas más tempranas, agarrándose a las barandillas de los altares para arrancar algún signo propiciatorio de las imágenes, así como todo tipo de invocaciones frenéticas a quien pensaba un Dios indiferente, sin plan alguno. En otras ocasiones, echaba a correr a su casa para encender velas encima de la cama de su hija. Finalmente, realizó el rito supremo de los peruanos que esperan el feliz alumbramiento de un hijo: la peregrinación al santuario de Santa María de Cluxambuqua, lleno de la sacralidad de tres religiones, donde las angustias humanas se habían azotado y agarrado a las rocas durante siglos para arrancar alguna buena voluntad del cielo.

En *El candor del padre Brown* (1911), G. K. Chesterton cuenta, en el relato «La cruz azul», cómo el famoso clérigo desenmascara a quien se hace pasar por sacerdote, gracias a un detalle lleno de perspicacia: en un cierto momento, el falso cura atacó a la razón, lo que es mala teología, y

proporciona al padre Brown el sentido ilativo para atar todos los cabos y dar, finalmente, con el farsante.

Basten estos tres ejemplos tomados del cine y la literatura para mostrar el abismo que existe entre la superstición y la religión auténtica. Meditar a fondo sobre esta diferencia es más necesario si cabe en nuestros días, pues la crisis de Dios que padecen nuestras sociedades europeas hace buena la conocida expresión del citado Chesterton según la cual, cuando se deja de creer en Él se está dispuesto a creer en cualquier cosa. No sé dónde leí hace tiempo en la obra de Max Weber que por cada sacerdote que desaparece, comparecen tres mil brujos. Pensar a fondo el problema ayuda a purificar la relación religiosa, siempre tentada de vivirse de forma mágica. Por este motivo, el creyente debe comenzar por una autoevangelización muy profunda, capaz de discernir en cada momento las sugerencias supersticiosas, mágicas, inmediatas y forzadoras del Misterio de Dios, pues toman las más variadas figuras, no siempre coincidentes con las de la antigüedad. Hay que estar siempre presto a no bajar nunca la guardia ante las posibles formas de increencia del creyente.

1. La superstición a la luz de la esencia de la religión

La mejor manera de comprender la superstición es tener un concepto atlético, como decía Ortega, de la esencia de la religión que proyecte su luz sobre ella para captar la diferencia que las separa, y la posibilidad de que la primera contamine a la segunda, de modo que se pueda purificar la relación religiosa de todos los elementos que la alejan de su núcleo más originario. Debemos a Juan Martín Velasco, fallecido la tarde del pasado 5 de abril, en lo más crudo de la crisis sanitaria del Covid-19, una de las mejores descripciones de la estructura del hecho religioso. El subrayó como pocos la centralidad del Misterio (Dios en nuestra tradición de fe) en el universo de la religión. Ninguno de los elementos que lo forman, ni el orden en que están inscritos se entendería sin la realidad Muy Otra (*aliud valde*), como dice Agustín de Hipona, del Misterio. Es precisamente Él quien constituye con su instalación ese ámbito peculiar de realidad que es lo sagrado/santo, quien lo dota de logos interno, y así lo estructura

y hace inteligible, con una razón estrictamente religiosa, simbólica, pues convierte a todos los elementos que lo integran en palabra y símbolo; es decir, en misteriofanías. Todo lo religioso gira alrededor de ese eje que lo articula y hace significativo, en el doble sentido de expresar la vida religiosa y simbolizar, apuntar, señalar hacia la Realidad de la religión: el Misterio Santo (G. Schmid), que es el sol de ese peculiar «sistema planetario» del mundo de lo religioso; el fundamento y la condición de su posibilidad.

De esa condición del Misterio totalmente trascendente —a la vez que inmanente— del hombre y de su mundo, hay un eco en el sujeto: su movimiento de travesía y elevación hacia Él, de reconocimiento, adoración y entrega propios de la relación religiosa, vivida como sentido último, definitivo, pleno de toda plenitud. Semejante movimiento, que debe entenderse en sentido existencial y dinámico, no meramente espacial, no comienza con el sujeto que busca, sino con el Misterio que le encuentra y se le impone, convocando e invitando a su centro personal a trascenderse cuanto puede, saliendo de su propio amor, querer e interés, según la espléndida expresión de Ignacio de Loyola. Lo cual desvela al creyente la desproporción incurable en que consiste, convertida en verdadera misteriofanía, huella y eco en él de la índole trascendente del Misterio Santo de Dios.

Dicha presencia, que Martín Velasco llama inobjetiva y originante, es la que dota al sujeto de la mentada desproporción, motor de toda capacidad simbolizadora por parte de este, al convertirle en un símbolo originario en el que nunca coinciden el ímpetu de trascendencia, con sus realizaciones concretas, con los objetos que elige para encarnar esa intención, y decirse a cada instante cuál es el término hacia el que va como una flecha a su cumbre, patria de todos sus deseos, según la hermosa expresión de Fray Luis de Granada. De ahí que todo lo que «toca» un sujeto así constituido, se transfigure en palabra y símbolo. Por ejemplo, la oración. Por una parte, expresa la antropología del hombre orante (la experiencia humana de Dios), y, por otra, y más importante, señala, apunta, simboliza a Dios, término de su actitud y de su acto de oración, realidad sin la cual no existiría. Cuando se ponen en relación ambos aspectos, y no se reducen

con una teoría previa que se impone sobre ellos, se capta la significación del fenómeno oración. Y esto vale para el conjunto de sacralidades del sistema organizado de misteriofanías que constituye el universo religioso.

Puede decirse entonces de la religión en su conjunto, y de su sistema de mediaciones en particular, lo que se encuentra inscrito en la base de una estatua sumeria: «Hecha por el hombre, creada por el dios» (Jesús García Recio). Lo que matiza, hace más de tres mil años, la conocida expresión de Franz Rosenzweig según la cual, Dios no creó la religión sino al hombre. El propio Pannenberg criticaba la definición de religión de Heiler porque adoración y entrega confiada de la vida al Misterio son acciones del *Homo religiosus*, y, por tanto, campo de la antropología de la religión, no de la teología, cuyo único asunto es Dios¹. Se olvida con ello, que esas acciones humanas han sido convocadas y provocadas por la Alteridad de Dios a la libertad del hombre, que puede responder de múltiples formas a la alteración del presente que supone la irrupción del Misterio Santo de Dios en la vida humana.

Según esta descripción comprensiva de religión, será superstición y magia todo acallamiento de la desproporción constitutiva del hombre, todo intento de dominio de Dios mediante sortilegios, técnicas y fórmulas que pretenden forzar su venida al hombre por una influencia automática; en el fondo, el sueño y deseo de inmediatez propios de la necesidad que lo quiere todo ahora, ya, en este preciso instante. En definitiva, la relación vivida sin transcendimiento, cuyo centro es el sujeto, como el pequeño sol de un sistema planetario alrededor del cual se pretende que gire todo: cosas, proyectos, personas. La religión auténtica, sin embargo, acendra en grado sumo la desproporción entre la voluntad que quiere y la voluntad querida, según los términos clásicos de Maurice Blondel, nunca como un motivo de desesperación, sino como un motor creativo de la existencia; renuncia a todo dominio de Dios, pues es todo oídos para Él; espera, el tiempo que haga falta, su advenimiento, en la confianza irrestricta en que toda su existencia está en unas manos de fiar; invoca, esto es, llama a venir sin

1. Cf. W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1992, vol. I, 152-153 (original, 158-159).

forzamiento alguno, sino según la petición evangélica: «Si quieres, puedes» (Mc 1, 40), a lo que siempre responde su mano extendida y el toque de su compasión que dice: «Quiero» (Mc 1, 41). Lo más ajeno a moverse por la necesidad, que el creyente conoce, al percibir su miseria ante la luz misericordiosa de Dios, capaz de hacer un Tabor de cada presente frágil y precario de la vida. Más bien lo que sucede es la liberación, redención y salvación de su libertad, dotándola de valentía y esperanza; de paciencia, porque la lucha por la purificación de la relación religiosa, aunque es un don de la gracia, es también una tarea que dura toda la vida.

2. El cristianismo y la desfatalización del mundo

Hay un aspecto, heredado de la antigüedad, que toma formas supersticiosas también en nuestro tiempo, y que, a veces, se puede infiltrar en el ejercicio de la fe cristiana: el fatalismo, una realidad que se presenta como impidiendo la plenitud de la salvación que se promete, ya actuante, al creyente. Es verdad, como ha señalado Adolphe Gesché, que no tiene las figuras y la conceptualización del mundo clásico, con la potente fuerza del destino que domina hasta a los propios dioses, según sus concepciones míticas del cosmos². El cristianismo supuso, entre otras cosas, la desfatalización del mundo greco-romano³, y también de los fetiches del nuestro, aunque tengan otros nombres y presenten otro aspecto. Es paradójico que Grecia, descubridora de la libertad en política y en ética viera frenado ese impulso por la mitología de la *ananké*, por la poética trágica, donde, a pesar de los actos heroicos de sus protagonistas, muy poco pueden hacer en el fondo (Edipo, Antígona); un universo todo él atravesado de punta a cabo por la fatalidad y el determinismo del nada nuevo bajo el sol.

Quizá estuviera detrás de todo ello la paradoja de que, siendo el sistema de la *religio* tardo-antigua de gran capacidad sincrética, abierto a todas las divinidades que se integraban en él con tal de que se mantuviera la *pax*

2. Cf. A. GESCHÉ, *El destino. Dios para pensar III*, Sígueme, Salamanca 2001, 38-43.

3. Cf. El sugerente libro de R. P. HARRISON, *Forests. The Shadow of Civilization*, University of Chicago Press, Chicago 1993.

deorum, los dioses fueran solo parcialmente competentes, vinculados a determinados ámbitos de realidad, fuera de los cuales no tenían poder. Como ha mostrado Wilhelm Geerlings, ello era debido, en parte, a un motivo político: la conquista de otros pueblos y territorios para formar un imperio. La manera de mantener su unidad estaba, precisamente, en permitir una cierta tolerancia de religiones, con sus dioses y costumbres, siempre que no se pusiera en peligro la *pax romana*⁴. Hasta tal punto era así, que había una fórmula para dirigirse a los dioses desconocidos: «cualquiera que sea el nombre bajo el que quieras ser nombrado». En última instancia, no es posible la oración, pues los dioses no hablan, son parte de la naturaleza, y la religión romana, a pesar de no ser una creación del hombre, sino una «revelación» mítica, inmemorial, perdida entre el tiempo y la eternidad, no permite un encuentro personal con la divinidad.

El cristianismo sometió a una profunda crítica al sistema antiguo de la *religio*. Dios se revela y habla a través de su Palabra que es el Hijo, y no pertenece al ámbito de la naturaleza, sino de lo metafísico. Semejante experiencia de Dios pide una relación religiosa acorde con ella, y por eso los antiguos cristianos se negaron a disociar el culto de la realidad del Dios vivo y verdadero que lo determina, y, por ende, fueron acusados de irreligiosidad. En Cristo, Dios Padre se ha hecho accesible al hombre sin perder un ápice de su trascendencia, de modo que, enraizado en el Hijo, con la inspiración del Espíritu, el cristiano puede orar a Dios más allá del aplacamiento y la petición de bienes intramundanos, en la adoración y la alabanza. Si se lee el libro sexto del *De civitate Dei* de Agustín de Hipona, se puede ver el fruto final de esa crítica, personalizada en el mayor de los teólogos paganos: Marco Terencio Varrón, para el cual la metafísica (*Theologia naturalis*) se opone al culto estatal (*Theologia civilis* y *mytica*), verdadera religión en sentido propio, dado que la primera es una cuestión privada del filósofo. Agustín llevará la crítica hacia la metafísica, identificándola con la revelación.

Los teólogos y filósofos cristianos mostrarán cómo los dioses paganos solo tienen *potestas*, mientras que el Dios de la revelación se ha ganado, con su

4. Cf. W. GEERLINGS, «Apologetik und Fundamentaltheologie in der Väterzeit»: *HdFTh* 4 (2000) 217-230; aquí, §§ 6 y 7.

providencia activa y sus intervenciones salvadoras, redentoras y liberadoras en la historia de los hombres, la verdadera *auctoritas*. Lo que llevó a una experiencia muy viva de la personalidad de Dios. Contra lo que pueda parecer, piensa Geerlings que esta conciencia, antes de formarse en las especulaciones trinitarias, comenzó con la decisión de criticar el concepto tardo-antiguo de religión, y se debe a Tertuliano iniciar esa tarea antes de los grandes concilios de la Iglesia antigua⁵.

Al relacionarse con un Dios personal, el hombre se personaliza como nunca hubiera pensado; es invitado al ejercicio valiente del don de la libertad, en la respuesta a los acontecimientos que le advienen a cada instante. Cada presente de su tiempo finito, a pesar de su precaria fragilidad, es una oportunidad para las obras del amor a Dios y al prójimo. Y aquí viene la posible tentación de una nueva figura de la superstición de la fatalidad. El hombre de nuestro tiempo, heredero del siglo XX, para muchos, verdadero cementerio de la esperanza es hipersensible a los límites de la libertad humana, constreñida como está por innumerables condicionamientos de toda índole: biológicos, existenciales, históricos, psicológicos, sociales; donde la injusticia y las desgracias parecen determinar tanto al ser humano que su libertad es casi inexistente. Poco se puede hacer con ella, y poco se puede hacer con la razón, como demuestran las catástrofes acaecidas en el siglo pasado y las que continúan en este. A cuántos cristianos se les oye hablar en términos fatalistas cuando afirman que no hay nada que hacer, que las cosas suceden irremisiblemente, que Dios lo ha querido así.

El cristianismo, a pesar de sus faltas y errores históricos concretos, que no se pueden infravalorar, ha supuesto una liberación fabulosa de lo que parece irremediable, imperdonable, irredento. Ha mostrado que una cosa es afirmar los condicionamientos, y otra muy distinta su necesidad absoluta, y, mucho menos, la reducción de la libertad humana al determinismo. Cuánto de todo ello hay en el sueño del transhumanismo, y

5. Cf. El clásico C. ANDRESEN, «Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs»: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der ältesten Kirche* 52 (1961) 1-39.

en la popular obra de Harari. La pandemia del Covid-19 ha mostrado la paradoja de una humanidad que quiere ir a Marte, o fabricar un hombre nuevo, artificial, y a la que le falta algo tan sencillo como respiradores y mascarillas.

La revelación de Dios testimoniada por el cristianismo supone su efecto salvífico en los destinatarios: todos los hombres; es una bienaventuranza, una dicha; la gozosa noticia de que Dios en Cristo ha redimido lo irreparable y lo imperdonable. Habré podido robar, drogarme o adulterar, pero no *soy* un ladrón, un drogadicto o un adúltero, siempre acusaciones de los demás y de uno mismo. Quien yo *soy* lo dice Dios, cuya paternidad siempre ve esas realidades negativas transformadas en ofrenda amorosa por el Hijo, como ha visto de forma extraordinaria Hans Urs von Balthasar⁶.

Según Gesché⁷, el relato de Jn 8, 1-11 expresa de manera insuperable esta lógica de la liberación de la fatalidad, ejemplificado en esa mujer a la que todos han condenado, y quizá ella misma también, y que Jesús pone en pie de igualdad, rehabilita en su dignidad y levanta sin condena con toda su *exousía*, dándole a entender con ese «en adelante, vete y no peques más» que su horizonte vital está abierto a la infinitud de Dios; que su historia pasada no determina totalmente su presente, y menos su futuro, sino que ese condicionamiento puede ser transformado por la gracia recibida, en libertad creativa, en ocasión para el bien y la compasión; que su destino hacia la Vida verdadera no se ha fijado en el tiempo a la cadena de su pecado como algo fatal, sino que esa atadura ha sido rota, al ser mirada con misericordia desde su futuro, en el que Jesús confía más que ella misma. Lo que puede llegar a ser no está escrito ni determinado por ningún destino ciego, sino que es el ámbito del drama de una libertad liberada, en la compañía providente y salvadora de Dios que no quiere la muerte

6. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Solo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 2004, 97: «Nadie agotará en secos conceptos este misterio: cómo ha acontecido que Dios no vea más mi pecado en mí, sino en su Hijo amado que carga con ellos; que Dios los haya cambiado allí en pasión de amor, y que mire y me ame porque soy el amado con el dolor de su Hijo».

7. Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, o.c., 39.

de sus hijos, sino que vivan. Siempre impresiona ese pasaje de Ap 2, 17 donde se dice del vencedor que recibirá una piedrecita blanca en la que está escrito un nombre que solo conoce quien lo recibe.

Incluso podría suceder que el creyente pensara que lo anterior vale para todos los demás excepto para él, en una forma máxima de miedo a recibir el amor inimaginable del Padre. Aceptar ese amor incondicional, inmerecido y gratuito saca de sí mismo, de la tentación de querer colmar su acción por sus propias fuerzas, de ser el centro – en el fondo supersticioso – que se resiste a *transcenderse* en el diálogo y el amor a Dios y al prójimo. Ignora así, como decía Maurice Blondel, que todos esos intentos fracasan o terminan en un ídolo de cualquiera de las dimensiones y niveles de la existencia (pensamiento, afectos, necesidades), haciendo de él un «alquimista del Misterio»⁸. Y cualquier realidad intramundana puede convertirse en ídolo «en cuanto la pasión se apodera de un corazón y le convence de que en su seno hallará con qué saciarse, en cuanto les dedica todas sus capacidades de ternura y de afecto, como si el hombre hubiera encontrado al fin su centro en esas realidades»⁹.

3. El servicio de una verdadera liberación

Cuando la experiencia religiosa es auténtica, rinde al creyente el servicio más grande: desactivar una tras otra, hasta hacerlas desaparecer de su vida, todas las supersticiones, en una purificación de la relación religiosa tal, que la trasforma en la pura paciencia de la espera y la esperanza¹⁰. Blondel llega a decir que es un fetichista tanto el metafísico hechizado con el sistema que ha construido cual titán, como el artista prendado de su obra o el devoto identificado con el ideal moral que se ha impuesto, o el apóstol de la acción por sí misma que se ha convertido en un

8. S. GARCÍA MOURELO, *Mística y acción. Dialéctica y destino de la voluntad en la obra del joven Blondel*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2020, 263.

9. M. BLONDEL, *La acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC, Madrid 1996, 361.

10. Cf. *Ibid.*, 364.

organizador del tiempo libre. Incluso el que piensa que ya no tiene ninguna superstición, conserva, precisamente, la de no tener ninguna, y sigue siendo un idólatra y un retrógrado¹¹. Hasta Jean-Yves Lacoste afirma que la escatología realizada de Hegel a Bultmann no escapa de la acusación de idolatría. Extraordinarios teólogos, parecen, a su juicio, no conocer más amor de Dios que el *amor Dei intellectualis*, donde falta el reconocimiento del *Deus semper maior*, en quienes parecen amar más a la teología que a Dios. Cuando «pensamos que Dios es pura y simplemente patente, *offenbar*, y/o que ya no nos queda el deseo de esperar, haríamos bien en seguir sospechando que la idolatría ronda cerca»¹².

Las grandes ideologías del siglo pasado, sobre cuyas ruinas se ha edificado nuestra cultura, están repletas de superstición e idolatría. Ya Paul Tillich calificó de cuasi-religiones a sus dos ejemplos más extremos: el fascismo y el comunismo¹³. Como para este filósofo y teólogo, Dios es la preocupación última (*Ultimate concern*) del hombre, y la «fe es el estado de estar últimamente preocupado», de manera que «las dinámicas de la fe son las dinámicas de un hombre últimamente preocupado»¹⁴, es fácil ver lo que sucede en esas dos terribles revoluciones acaecidas en el llamado siglo breve: la preocupación nacional o social se eleva a preocupación última e incondicional, pidiendo todo el corazón, toda el alma y todo el ser del hombre. Al nacionalismo radicalizado y a la sociedad sin clases se sacrificaron millones de seres humanos, desalojándolos de su dignidad y reduciéndolos a mera naturaleza. El antimundo de los campos de exterminio ha sido uno de los mayores experimentos de deshumanización que se ha dado en la historia. El tratamiento de la muerte era la máxima expresión de su barbarie: totalmente desritualizada, desposeída de toda simbolización fue reducida a mero fenómeno natural exento de significación, no

11. Cf. *Ibid.*, 364-365.

12. J.-Y. LACOSTE, *La fenomenicidad de Dios. Nueve estudios*, Sígueme, Salamanca 2019, 60.

13. Cf. P. TILICH, *Christianity and the Encounter of the World Religions (1963): Main Works-Hauptwerke* 5 (1988) 291-325; aquí, 293.

14. *Id.*, *Dynamics of Faith (1957): Main Works-Hauptwerke* 5 (1988) 231-290; aquí 231. En pág. 233 se afirma que «la fe es un acto de toda la personalidad».

muy diferente del dejar de respirar de un animal, como han mostrado los análisis de Giorgio Agamben y Céline Lafontaine¹⁵.

Todavía cabe señalar, entre otras muchas, una última superstición: el culto al dinero, realidad en sí misma neutra que se corrompe cuando polariza al ser humano al convertirse en un asunto de preocupación última. Ya en 1921, Walter Benjamin llamó la atención sobre ello en un brevísimo artículo inacabado en el que consideraba al capitalismo como una religión¹⁶. Es cierto que maneja una idea funcionalista de religión y que la comparación tiene sus límites, pero señala un fenómeno real. Las mercancías que se compran con el dinero se transforman en fetiches, donde el valor de cambio sustituye al de uso, como cuando se adquiere un objeto de marca porque está cargado de un valor que supuestamente hace respetable, o es signo de buen gusto o de estar a la moda. El objeto se des-cosifica, se abstrae y se olvida. De ahí a la cosificación del hombre hay un paso. La religión del dinero no tiene dogmas, pero sí el culto del eterno retorno de la moda. Y es que el dinero, la voluntad de poder y el ansia de placer, pueden convertirse, cuando atrapan al hombre, en supersticiones de las es muy difícil descreer.

Han tenido que recordarnos los de fuera, pienso por ejemplo en Guy Scarpetta, cómo el dogma cristiano, ejerciendo el logos interno de la fe como audacia, apertura y transgresión de la mera razón, libera de los pobres «dogmas» destructivos del Progreso, la Historia o la Especie¹⁷. No se espera menos de nosotros: que redescubramos el tesoro de nuestra Tradición, para mostrar en cada situación su fuerza salvadora de los nuevos rostros de la superstición.

15. Cf. G. AGAMBEN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia 2010. C. LAFONTAINE, *La société postmortelle. La mort, l'individu et le lieu social à l'ère des technosciences*, Seuil, Paris 2008.

16. Cf. W. BENJAMIN, «El capitalismo como religión», en ID., *Angelus novus*, Comares, Granada 2012, 129-132 (original en *GS VI*, 100-103). Buen análisis en T. RUSTER, *El Dios falsificado*, Sígueme, Salamanca 2011, 143-163.

17. Cf. G. SCARPETTA, *L'impureté*, Grasset & Fasquelle, Paris 1985. A. GESCHÉ, *La teología*, Sígueme, Salamanca 2017, 136-143.