

Fanatismo: tres tipos ideales*

Fanaticism:
three ideal types*

Fanatismo:
tres tipos ideáis*

Juan Antonio Taguena Belmonte** - México

Recibido el 2 de octubre de 2012, aceptado el 21 de enero de 2013

* El artículo presenta algunos resultados de una investigación teórica sobre el “fanatismo” de más largo alcance, en la que se utiliza el método comprensivo.

** Doctor en ciencias políticas y sociología por la Universidad Autónoma de Barcelona, España. Actualmente es profesor-investigador de tiempo completo de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores Mexicano, nivel 2. Dirección de correo electrónico: juantaguena@yahoo.com.mx

Resumen

Objetivo: comprender, teóricamente, el fanatismo en el Mundo de Occidente, identificando y presentando sus tipos ideales en diferentes momentos históricos. *Metodología:* la investigación se inserta en lo que Max Weber denomina el método científico, pero que desarrolla como un método comprensivo, dado que su interés lo lleva a comprender la realidad sobre la que indaga a través de la interpretación de textos, buscando identificar los tipos de ideales. A partir de ello, alejarse de la subjetividad de los valores y establecer los significados que hay detrás de determinadas acciones sociales de individuos histórica y contextualmente situados. *Resultados:* muestran tipos ideales de fanatismo compuestos por: trascendentes, religiones, libros sacros y metaconceptos, que dan cuenta de lo que hay detrás, en su forma invisible, de la esfera de la acción normativa que regula el comportamiento de los sujetos a través de una constitución subjetiva, susceptible de ser mirada desde los puntos de vista del fanatismo. *Conclusiones:* se constata que tanto la religión, en sus variantes estudiadas –judaísmo y cristianismo–, como el laicismo en una de sus versiones, la de Hegel, pueden derivar en interpretaciones que conducen al fanatismo. Sólo la variante kantiana evita caer en interpretaciones fanáticas.

Palabras claves: fanatismo, religión, laicismo, método comprensivo, tipos ideales.

Abstract

Objective: to understand, theoretically, fanaticism in the Western World by identifying and presenting their ideal types at different historical moments. *Methodology:* this work is framed by the ideas of Max Weber regarding the scientific method, but developed in a comprehensive manner since it takes an interest in understanding the reality it explores through the interpretation of texts. Besides, it seeks to identify the types of ideals in order to distance from the subjectivity of values and to establish the meanings behind certain social actions of individuals historically and contextually situated. *Results:* ideal types of fanaticism

were identified: transcendental, religions, holy books and metaconcepts, which explain what lies behind their invisible form in the sphere of action of the rules governing the behavior of subjects through a biased constitution, likely to be viewed from the fanaticism point of view. *Conclusions:* religion in its variants studied, namely, Judaism and Christianity, as well as Hegel's version of Secularism can take to interpretations that lead to fanaticism. Only the Kantian variant avoids falling into fanatical interpretations.

Keywords: Fanaticism, religion, secularism, comprehensive method, ideal types.

Resumo

Objetivo: compreender, teoricamente, o fanatismo no mundo de Ocidente, identificando e apresentando seus tipos ideais em diferentes momentos históricos. *Metodologia:* insere-se no que Max Weber denomina o método científico, mas que desenvolve como um método compreensivo, já que seu interesse o leva a compreender a realidade sobre a que indaga a través da interpretação de textos, procurando identificar os tipos de ideais e, a partir dele, afastar-se da subjetividade dos valores e estabelecer os significados que há detrás de determinadas ações sociais de indivíduos histórica e contextualmente situados. *Resultados:* evidência de tipos ideais de fanatismo composto por: transcendentales, religiões, livros sacros e metaconceitos, que dão conta do que há detrás, em sua forma invisível da esfera da ação normativa que regula o comportamento dos sujeitos a través de uma constituição subjetiva, susceptível de ser mirada desde os pontos de vista do fanatismo. *Conclusões:* constata-se que tanto a religião, em suas variantes estudadas-judaísmo e cristianismo-, como o laicismo em uma de suas versões, a de Hegel, podem derivar em interpretações que dirigem ao fanatismo. Só a variante Kantiana evita cair em interpretações fanáticas.

Palavras chaves: fanatismo, religião, laicismo, método compreensivo, tipos ideais. 119

Introducción

El artículo presenta una investigación teórica sobre el “fanatismo”, para comprenderlo a través de tipos ideales. Los tipos ideales elegidos tienen una raíz occidental y proceden de la religión y de sistemas filosóficos laicos. No se ha tenido en cuenta, por motivos de espacio y de delimitación del objeto de estudio, otras religiones o sistemas filosóficos con comprensiones fanáticas, como sería el caso del “Islam”, el “hinduismo”, el “taoísmo”, el sistema platónico, la perspectiva nietzscheana, etc. Tampoco el lector encontrará referencias al “fundamentalismo”, que promueve la interpretación literal a los textos por encima de los contextos históricos y espaciales en los que éstos son leídos, pues, los tipos ideales de fanatismo considerados no encierran lecturas literales sino linealidades que dan como resultado interpretaciones distintas a través de énfasis cambiantes. De ahí que no se utiliza el concepto durkheimiano de “representaciones colectivas”, referido a:

Aquellos elementos constitutivos de la conciencia colectiva tales como creencias, mitos y leyendas, que son un conjunto muy variado de manifestaciones espirituales que surgen de la participación en común, del compartir a intercambiar cotidiano, de la propia organización social, y son formas de interpretación de la realidad y de expresión de los sentimientos, angustias e ideales del grupo que constituyen la realidad efectivamente vivida por sus miembros (Girola, 2012, p. 377).

Se inicia este recorrido por el concepto “fanum” a través de un esquema que puede ser de utilidad para la comprensión de los apartados que vendrán a continuación. En dicho esquema, se representan tipos ideales de la esfera simbólico-religiosa, y también laica, desde una perspectiva histórica occidental inscrita en el judeo-cristianismo y su evolución hacia una laicidad racional. El esquema presenta relaciones lineales entre trascendentes, religiones, libros sacros y meta-conceptos que desembocan en la esfera de la “acción normativa”.

Metodología

La investigación que respalda el presente documento es teórica, dado que se apoya en documentos en los cuales diversos autores expresan sus puntos de vista teóricos acerca del tema: el fanatismo y los tipos ideales de fanatismo que se han dado en el mundo occidental.

El fundamento metodológico se respalda en la perspectiva comprensiva que ha propuesto y desarrollado Max Weber. En este sentido, el recorrido investigativo se orienta a comprender dicha temática, respaldándose en la interpretación

de textos, buscando con ello indagar sobre los tipos ideales de fanatismo. El sentido que se construye invita a alejarse de la subjetividad en que se respaldan los valores de los valores, para efectos de indagar los significados y el sentido que hay detrás de determinadas acciones sociales que manifiestan las personas, vistas como sujetos histórica y contextualmente situados.

Al respecto, para Weber:

El método científico consiste en la construcción de tipos, investiga y expone todas las conexiones de sentido irracionales, efectivamente condicionadas, del comportamiento que influyen en la acción como “desviaciones” de un desarrollo de la misma “construido” puramente racional con arreglo a fines (...). La construcción de una acción rigurosamente racional con arreglo a fines sirve (...) como un tipo [tipo ideal] mediante el cual comprender la acción real, influida por irracionalidades de toda especie (afectos, errores), como una desviación del desarrollo esperado de la acción racional (Weber, 1993, p. 7).

Desde aquí, se desarrolla este artículo, teniendo como fuente los textos y cuatro dimensiones: trascendentes, religiones, libros sacros, y metaconceptos, para luego realizar procesos de interpretación comprensiva. Los metaconceptos que se analizan en este artículo son “alianza”, “obrar”, “personalidad” y “autoconciencia”. Las interpretaciones sobre ellos permiten comprender cómo se constituyen a través de los trascendentes y sus religiones, entramados normativos significativos para la esfera de la acción. Ellos se respaldan en la lectura comprensiva de los “fanum” históricos concretos que son formas de fanatismo, pero también de una ética de la humanidad no fanática, la propuesta por Kant.

Resultados

Con base en el diseño investigativo, expresado en el esquema introducido arriba, se encuentran tres tipos ideales. Cada uno con un principio heurístico trascendente, del cual parte toda religión –parte visible de la norma–, todo conocimiento –parte visible del discurso sobre la verdad–, así como la esfera normativa –parte visible del deber– y de la acción –parte visible del hacer–. El trascendente funciona como un más allá inalcanzable que direcciona en su parte manifiesta –discursiva–, pero que puede llegar a disociar en su parte interpretativa, llegado el caso, dando origen al apóstata. También funciona como elemento unitario en su parte latente –la que no se cuestiona y oculta el imperativo que la sostiene–. El trascendente, es una esencia con cualidades

infinitas y ambiguas que son el origen de su poder sobre los hombres. El trascendente es, al mismo tiempo, la fuente del conocimiento, la norma y la acción; el ejemplo vivo que nunca vivió que está detrás del todo viviente; el que da origen a la unidad sin partición, que siendo él mismo es también lo demás, pues nada puede estar fuera de él.

No es extraño que tales “más allá” personalizados, como los apuntados en el apartado anterior, tengan consecuencias en la esfera de la práctica, dando lugar en ella a las religiones. En este caso, lo infinito, que es de por sí una idea ambigua, y las cualidades de los trascendentes, que son de la misma índole indefinida, definen el ámbito limitado de interpretación de un orden, que sirve como cosmovisión a los integrantes del “fanum”, a la vez que direccionan la acción del sujeto a un deber discursivo que sirve al tiempo de norma y conocimiento de uno mismo y de lo demás. Esto une al “uno” con el “otro” en comunión con el trascendente interiorizado y separa, irremediamente, a los “unos” de los “otros” –los que no están constituidos por el mismo trascendente–. Esta separación es fanática, pues lo que está detrás de ella son todos dicotómicos contrapuestos que no tienen unión posible, ni siquiera en parte. De esta forma, la religión no sólo norma las prácticas del creyente, sino que también construye la personalidad fanática, la que no puede disociarse de los dictados de obligado cumplimiento, pues su constitución propia, su personalidad, es una con el trascendente y su voz: el libro sacro.

El libro sacro obra como saber de la verdad, lo que tiene consecuencias en distintos planos. En el plano de la unidad, pues la verdad es única y es sobre el “Uno” que no varía; en el plano del saber y sus leyes, que llegan a ser solo expresiones del “Uno” que con su voluntad las dictó; en el propio plano de la verdad, que solo es posible dentro de un campo previamente prescrito en sus límites y restrictivo en cuanto a sus alcances; en el plano normativo, que se somete al discurso sobre el trascendente y sus manifestaciones, dando lugar a interpretaciones sobre la unidad del “Uno”; y en el plano de la acción, donde las interpretaciones expresan el fanatismo surgido de la linealidad de un modelo que no tiene más salidas que lo profano, o sea, otro “fanum” que vuelve a fanatizarse según el “Uno”. En el laicismo, el libro sacro deja su lugar vacío. Ya no hay palabra divina para interpretar a través de las exégesis. La racionalidad con sus razones origina múltiples sistemas filosóficos que fracturan la unidad de pensamiento y acción, convirtiendo ambos en procesos inacabables de fractura y recomposición de esa unidad perdida que no volverá a alcanzarse.

Todo lo anterior, y así se muestra en este esquema, desemboca en metaconceptos que sirven de base a una esfera de acción normativa cerrada e imperativa, dogmática y dominante, interpretativa y única, generadora de reglas. Se trata de que el sujeto actúe conforme a las interpretaciones de las reglas imperantes, que son traducidas a dogmas en cada proceso histórico determinado. La acción debe constreñirse a su esfera, y ésta es el resultado concreto del infinito y ambiguo trascendente, de las prácticas que lo hacen religión, de los libros sacros que lo convierten en discurso y de los metaconceptos que sintetizan la linealidad en su conjunto. La comunicación entre unos planos y otros da como resultado la traducción social de las conductas apropiadas para la comunidad de pertenencia, entendidas éstas como obligaciones morales individuales, que son colectivamente vigiladas.

Los metaconceptos sufren algunas variaciones conceptuales, simbólicas e interpretativas a lo largo de la historia, aunque su estructura permanece en lo fundamental inalterada, lo que permite asumir los cambios producidos sin transformar de fondo la función de reproducción social que está detrás del trascendente, su norma, el discurso sobre su verdad y la acción que deviene de esa linealidad. Todo ello permite que sigan existiendo interpretaciones sobre los metaconceptos. Ejemplo de ello se encuentra en el concepto de “autoconciencia” tomado en una forma metaconceptual. En este sentido, la autoconciencia, que es histórica, se constituye a través de un proceso de autoreconocimiento –que excluye a la autoconciencia del “otro”– por el cual un ser humano se reconoce (re-conoce) en los símbolos que constituyen el mundo cultural de su entorno, lo que significa saber de él y de su mismidad. La “autoconciencia” se construye positivamente a través de símbolos que, enmarcados en un estar en el mundo legítimamente constituido, devienen el hilo conductor que aleja del extrañamiento. La imagen es parecida a la de las parcas que tejen los destinos del hombre. Decimos parecida, no idéntica. La diferencia estriba en que el hilo conductor no es de destino, sino de proceso simbólico que tiene en la exclusión –eliminación del “otro”, en su autoconciencia–, el temor –la duda de quedar vencido– y su cura –la verdad de la autoafirmación del “yo”– su medio constitutivo.

Los metaconceptos que se analizan aquí son los de “alianza”, “obrar”, “personalidad” y “autoconciencia”. Las interpretaciones sobre ellos conducen a examinar la manera como se constituyen, a través de los trascendentes y sus religiones, los entramados normativos que se hacen significativos para la esfera de la acción. El conjunto forma “fanum” históricos concretos que son formas de fanatismo pero también de una ética de la humanidad no fanática, la propuesta por Kant.

En lo que sigue, se encontrará un desarrollo de interpretación hermenéutica de algunos textos que permiten comprender diversas formas de fanatismo a través de tres linealidades históricas reconocibles y que, conforme a las religiones que dieron lugar, pueden llamarse linealidad del judaísmo, linealidad del cristianismo –en tres de sus interpretaciones: las de Lutero, Calvino y Giordano Bruno– y la linealidad de la racionalidad –en dos versiones: la de Kant y la de Hegel.

Dios, judaísmo y Antiguo Testamento: el metaconcepto “alianza”

Tomar como metaconcepto de este análisis, la “alianza” implica una simplificación mayúscula del rico contenido, no sólo de la religión judaica o de las representaciones del trascendente que conocemos como Dios, sino, incluso, del libro sacro La Biblia, en cuyo conjunto de grandes tradiciones se incluye el metaconcepto. De hecho, este es uno de los libros que la conforman. Aquí no debemos olvidar, como señala Martín (1988), que los distintos textos del Antiguo Testamento incluyen diversos géneros literarios –cuyo origen se sitúa en épocas históricas distintas– y que detrás de ellos subyacen intereses políticos de muy diversa índole. Esto le hace decir a Martín que este libro sacro no tiene una unidad teológica y que, por tanto, es más adecuado hablar en él de distintas teologías que conforman diversas perspectivas, interpretaciones –se añadiría aquí– diferentes que hacen surgir la alteridad donde solo la unidad es admisible. Al respecto, Weber resulta clarificador cuando señala:

El antagonismo entre campesinos endeudados y acreedores urbanos existió desde el principio. Se manifiesta ya en la antigua recopilación legal conocida bajo el nombre de Libro de la Alianza (Éxodo 21, 1-22, 19) que, aunque de antigüedad desconocida se remonta sin duda hasta antes de la primera época monárquica y es una exposición ordenada y sistemática de contenidos predominantemente jurídicos, más unos apéndices de carácter exhortatorio sobre usos comerciales [...] Lo que nos interesa del Libro de la Alianza es el concepto de “berit” (es decir, de la progresiva teologización del derecho en las sucesivas colecciones que se insertan en el Antiguo Testamento) [...] Lo peculiar de esta “berit” religiosa es su extensión extraordinariamente amplia, en tanto fundamento real o artificioso de las más variadas relaciones jurídicas y morales (Weber, pp. 99-100).

Lo interesante de esta cita es observar la manera cómo se reinterpretan determinadas costumbres que tienen como horizonte al trascendente, y cómo éstas conducen a la elaboración de códigos normativos que se legitiman al introducirse en un libro sacro. La Ley humana, fruto de lo social, se convierte en Ley

proveniente de Dios, transmitida a los hombres a través de sus “Voces” –los profetas–. El orden de facto queda así establecido como forma trascendente que se incorpora a la conciencia del sujeto como ser-religioso sujeto al “fanum”. La forma misma obliga a su obligado cumplimiento, al ser norma trascendida: Ley de Dios. La acción individual se convierte en acción fanática en la medida que corresponde a lo esperado por los fieles, y lo esperado es la obligación moral inserta en la normativa, cuyo origen es el trascendente. Su incumplimiento supone no el rechazo divino y la cólera de Dios hacia el pueblo elegido, en la vigilancia divina de su cumplimiento y en la sanción de la desviación.

El metaconcepto “alianza” hace vislumbrar al “fanum” como un nomos de tipo comunitario, en cuya base está la supervivencia del individuo y de la comunidad a la que pertenece. Se trata, pues, de una integración dialéctica de ambos, dialéctica que establece un orden normativo imperativo que constriñe al tiempo que ordena la esfera de la acción. Pero ¿cómo entra el metaconcepto aquí expresado en la linealidad que remite al trascendente Dios –esfera simbólica–, a la religión del judaísmo –esfera normativa– y al libro sacro del Antiguo Testamento –esfera del saber verídico–, cuyo conjunto da como resultado una acción cuyo fin es la obediencia a Dios? A contestar esta pregunta, se dedican las siguientes líneas.

Como ya se dijo, en Weber la “alianza” debe entenderse como una recopilación legal. Esto es, un conjunto de códigos que norman la acción expresamente en un texto a través de la definición de un campo de conducta, la designación de un dominio de reglas y de las sanciones a las desviaciones. Lo importante aquí es que ese texto es sagrado: da forma y contenido a una religión, dando la “Voz” al trascendente Dios. El resultado es que la acción se sujeta a las normas codificadas. Que eso se haga pasar por obediencia a un ser divino resulta significativo en un doble sentido: por un lado, Dios se convierte en garante de su voluntad expresada; por otro lado, el hombre se somete a ella y no la cuestiona. Es así como el metaconcepto de alianza va más allá de sí mismo, se convierte en hilo transmisor entre planos distintos que le dan un sentido interpretativo unitario, pero tan frágil que puede quebrar, creando de este modo al “profanum”.

La “alianza” es fanática, como lo es la linealidad en la que se ubica. Lo es porque no admite al “otro” que no está en el propio “fanum”. Planos y metaconcepto se dan forma y contenido mutuamente en interpretaciones unitarias que se disocian y acaban por contraponerse. Nace de esta forma el “otro” y, con él, el reflejo del “uno”, cuya imagen es creadora de otro tipo de identidad, no desde

adentro sino desde afuera. Pero esto que abre el espacio, cierra al tiempo al “fanum” que se ve reflejado en una mirada distinta a la propia, la del “profanum”. Esta dualidad no está en el origen del fanatismo. Es, antes bien, una nueva etapa de éste. Ahora bien, éste encuentra salida en la aniquilación del “otro”, cuando antes sólo encontraba entrada en la obediencia ciega al “Uno”, que daba cohesión a la comunidad ubicada en el Templo, y esto es ya la otra acepción del metaconcepto “alianza”: fidelidad, compromiso entre el pueblo elegido y sus miembros con Dios. Ambos aspectos se traducen en el libro sacro que da cuenta legal de ellos desde un punto de vista sagrado.

El resultado es que las relaciones públicas y privadas son guiadas por la “Voz” del trascendente traducida en un discurso que se puede interpretar, aunque tan sólo relativamente y por aquellos que están legitimados para traducir la palabra de Dios. El hecho es que la “alianza” como metaconcepto justifica una acción obediente a la norma consignada en un libro sacro, expresada en la religión judía a través de sus prácticas y cuyo origen simbólico legitimador remite a la divinidad.

Jesucristo, cristianismo y Nuevo Testamento: el metaconcepto “obrar”

Se toma en este apartado como metaconcepto al verbo “obrar”. El actual marco histórico y geográfico se traslada hacia la reforma protestante que tuvo lugar en el centro de Europa durante el siglo XVI. Iniciamos nuestro recorrido en 1520 con la negación de Lutero inserta en su obra “La cautividad babilónica de la Iglesia”. Al respecto resulta útil la siguiente cita:

Las discusiones bizantinas sobre materia y forma y todas sus posibilidades se diluyen ante los elementos constitutivos de Lutero. Y los elementos constitutivos se reducen a “la palabra divina que contenga una promesa” (es decir, a las promesas) y, en segundo lugar, al signo, a la señal externa que tiene que acompañar a la promisión salvadora. Bien mirado, la ruptura no es tan radical. Pero, en lo profundo, para él solamente la palabra prometedor realiza a la sustancia sacramental, con dos –o tres- formas de manifestarse. Esta palabra provoca el asentimiento del fiel, la fe, en un diálogo extraño, en el que todo lo pone y lo dice Dios, y en el que al hombre no le cabe más que la aceptación pasiva de la fe (Egido, 1985, p. 26).

La cita es importante al menos en un doble sentido. Por un lado, se niega la obra como signo externo de reconocimiento de salvación, por otro, se sitúa éste en la palabra de Dios, que es promesa de reunión con Él. Esto hace, como dice Egi-

do, que el obrar para llegar hasta la divinidad carezca de significado, pues todo lo pone ésta y el hombre nada. En la interpretación de Lutero, sólo la palabra del Hacedor Supremo cuenta. Esto es, el discurso del trascendente desplaza a la acción humana, que se ve reducida a la aceptación pasiva de la fe. En esta interpretación del metaconcepto “obrar” –como negación de sí– el “fanum” se cierra más sobre sí mismo, ya que la acción hacia el exterior se sustituye por una conciencia interior interpretativa del discurso del trascendente. Aquí, la norma se convierte en exégesis de la palabra de Dios: promesa de salvación, cuya visibilidad es de signo inserto en señales que hay que descifrar. La acción del hombre en el mundo no es salvadora, no supone una conformidad de la divinidad manifestada en materia y forma. Antes bien, al contrario, esta acción lleva a perderse en laberintos discursivos humanos que apartan de la promesa divina manifestada en signos codificados. El propio Lutero expresa su punto de vista de la siguiente manera:

A lo que Cristo se refiere es a la fe en el verbo encarnado. Dice, en efecto, “mis palabras son espíritu y vida” [...] Las consecuencias inevitables de la extinción de la fe son evidentes: esas impiísimas supersticiones de las obras. Cuando sucumbe la fe y se acalla la palabra de la fe surgen en su lugar las obras y esas enseñanzas de las obras que nos sacan de nuestro país como en una cautividad babilónica, después de habernos arrebatado todos nuestros tesoros (Lutero, 1985, pp. 29-49).

Lo dicho por Lutero tiene la pretensión de sustituir a las obras como fundamento de la fe por la palabra del trascendente. En este sentido, la salvación se convierte en efecto de un cumplimiento de la causa discursiva de la divinidad, anunciándose de esta manera una ruptura de la acción con la religión. Si ésta, según las obras, se concebía dentro de la obediencia al poder originado en ella, como en un círculo auto-reproductor de sí mismo, cuya finalidad es de salvación, en el esquema de Lutero, el discurso pasa a ser, en ese “verbo encarnado” de Cristo, la única opción espiritual disponible del “fanum”, que se restringe a un fin único, que, además, tiene sólo una línea de acción explícita de consecución: la obediencia de los evangelios en lo espiritual, y la obediencia al poderoso en lo terrenal. Es decir, sólo siguiendo las palabras del Redentor en su textualidad y obedeciendo a los Señores, los cristianos se conducen como tales. Esto separa la esfera pública y la esfera privada, pero de un modo tal que la obediencia a los soberanos es el proceder correcto. Es así como el mundo político profano entra en el “fanum” religioso en forma de consentimiento pasivo, que separa en lo espiritual las dos esferas –política y religiosa–, pero que las une en lo material al quedar la fe como algo particular y lo público como norma para la acción procedente de una estructura de poder absoluta.

De esta manera, pueden entenderse las razones por las cuales en Lutero se contraponen la lógica del “no prestéis resistencia al mal” –del sermón de la montaña– a la de “deberás ayudar con la violencia al triunfo de la justicia o serás responsable de la injusticia”. El primero, que corresponde a “dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”, pasa a ser una divisa separadora de los dos mundos: el divino y el humano, y esto trae consecuencias importantes en el mundo de la vida de principios del siglo XVI, pues, la cosmovisión iniciada por el monje alemán pasa a ser una exégesis del Nuevo Testamento, donde el trascendente es Jesucristo, y la acción se remite a su ejemplo hecho palabra en el libro sacro: Nuevo Testamento. Esto norma la esfera del “fanum” en un sentido de cumplimiento de fe hecha palabra, donde el ejemplo es el evangelio no el actuar de hombres considerados como santos.

Esto, que invita a regresar al origen, al cristianismo primitivo, no supone una involución de todo el pensamiento teológico medieval, que sustentaba ideológicamente el edificio político feudal. Antes bien, la separación promulgada por Lutero tiene un alcance limitado a lo espiritual, siendo la obediencia al poderoso en lo terrenal fuente de reconocimiento para la salvación, pues, aunque se cometan injusticias derivadas del acatamiento, es quien tomó la decisión –el poderoso– el que será juzgado por Dios, no el que actuó malvadamente. Es decir, por un lado, la obediencia terrenal, ámbito de las obras, exime de responsabilidad a quien las efectúa; y por otro lado, el seguimiento de la palabra de Cristo, de los evangelios, en el sentido espiritual, es suficiente para alcanzar la salvación. Pasividad en el mundo y actividad en el espíritu son las divisas de la institucionalidad luterana.

Algo muy distinto ocurre con el “aristocratismo de la salvación” –calvinistas, por ejemplo–, que rompe con el poder político, al generar un luchador de la fe activo, en el cual la acción y la palabra sagrada se conjuntan, pero a costa de que la esfera pública y la privada se contrapongan radicalmente, priorizándose la segunda como “fanum” que niega a la primera por ser “profanum”. Este fenómeno, que no fue ni mucho menos unánime y no se dio sin resistencia ni variaciones, fue el origen de distintas formas normativas del conocer y del actuar, incluida su negación a hacerlo de un modo distinto al indicado por la fe. A él remite Weber cuando dice:

128 Toda organización de la salvación en una institución universalista de la Gracia se sentirá responsable ante Dios de las almas de todos los hombres, o al menos de todos los que le han sido confiados, y por ello se sentirá obligada a combatir, incluso con violencia despiadada, toda amenaza de desviación en la fe

y a fomentar la difusión de los medios salvadores de la Gracia. Es más, incluso el aristocratismo de la salvación genera el fenómeno del activo “luchador de la fe” cuando asume, como en el calvinismo [o de modo diferente en el Islam], el mandato de su Dios de dominar el mundo del pecado para gloria de Dios y a causa de la fe en algún sentido, es una guerra de religión, de todas aquellas empresas bélicas puramente profanas y, por tanto, despreciables. El aristócrata de la salvación [...] se dedicará, consecuentemente, a la revolución religiosa activa, basándose en la frase “Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres”, si los hombres violan la voluntad de Dios y, especialmente, si hay que defender la fe (Weber, pp. 139-140).

Luteranos y calvinistas interpretan las consecuencias del discurso religioso en la esfera de la acción –de las obras–. La separación de la esfera pública y la esfera privada se da en ambos, aunque en los primeros tiene un sentido de obediencia pasiva a los poderosos en lo terrenal y de reserva íntima, activa del individuo en lo espiritual; y en los segundos de contraposición de ambas esferas, con predominio de la segunda, la espiritual, y colonización de la primera, la terrenal, por ésta. En este sentido, la divisa calvinista es que el mundo de Dios debe ser el mismo que el mundo de los hombres. Cualquier desviación al respecto debe ser combatida. “Fatum” y “profanum” se unifican aquí, creando un fanatismo totalitario.

Giordano Bruno critica esta consecuencia fanática de la Reforma en su libro “Expulsión de la bestia triunfante” (1985), pues se opone a admitir la negación del valor meritório de las obras, pues ello significa que el cristianismo abdica de su función ética, y que el hombre se convierte en mero receptáculo de una divinidad avara –que se niega a sí misma como tal– que no le deja actuar en el mundo, pues lo predestina –ata– a sus propias palabras –las del trascendente– expresadas en un libro sacro. La consecuencia de ello es que el organismo social se disuelve, se destruye la convivencia pacífica a través de la intolerancia y el sectarismo.

Se puede señalar, entonces, que el “fatum” se diversifica. Así, habrá un obrar activo –calvinista– en la fe, cuyo último extremo implica la obligación para el creyente de su extensión, que supone la negación de las obras mundanas. Por otro lado, habrá un obrar pasivo –luterano– de aceptación de las obligaciones mundanas, donde el obrar queda diluido, al no haber confrontación explícita entre perspectivas simbólicas contrapuestas. Por último, habrá un obrar humano guiado por el cristianismo, pero no impuesto por la negación de las obras y por

la predestinación –giordanobrunista–. Esta diversidad remite a interpretaciones diferentes de un mismo dogma, el cual crea diversas variantes exegéticas que inciden en las estructuras simbólicas y materiales de forma relevante, creando “fanum” concretos que inciden de manera precisa –desde la interiorización de los nomos que imperan– en las acciones –obras– de las personas involucradas en ellos desde dentro, pero también desde fuera como “profanum” mundanos atrapados, de una forma u otra, por los “fanum” religiosos y sus interpretaciones.

Razón, racionalidad: los metaconceptos “personalidad” y “autoconciencia”

Los metaconceptos que se estudian en este apartado son el de “personalidad” de Kant y el de “autoconciencia” de Hegel. El primero es un concepto ligado al deber, pero también al ser. El segundo, al reconocimiento en un juego de poder y sumisión entre pares. Para el análisis, se toman como base los modelos filosóficos de Kant y Hegel, para centrarse en aspectos de su pensamiento que ligan la racionalidad con una religión laica (de “reino de fines” en Kant, de “espíritu del mundo” en Hegel). Seguiremos en este breve esbozo que aquí presentamos la idea weberiana de procesos de racionalización, aunque entendida como forma interpretativa concreta de ámbitos gnoseológicos elaborados intelectualmente por actores históricos reconocibles.

El sentido de la referencia a estos autores –Kant y Hegel– se inscribe en la interpretación expuesta aquí del “fanum racional” como proceso de construcción de la “personalidad” y la “autoconciencia”, es decir, como proceso constitutivo de una persona moral, por un lado, y de una persona consciente de sí a través de un “otro”, por otro lado. El “fanum” en la racionalidad kantiana es acción derivada de una máxima subjetiva que no contraviene la Ley moral objetiva, conformada por imperativos categóricos o se establece en Hegel conforme a una lógica de reconocimiento excluyente, donde el que reconoce se somete en el propio acto de reconocimiento al reconocido, y donde éste queda excluido, a su vez, de su relación con la naturaleza .

En los dos sistemas filosóficos que aquí se comentan se da un proceso de construcción de la subjetividad, pero en ambos, éste se da de forma distinta, como son distintas también sus consecuencias. Para nosotros, se trata, en todo caso, de caracterizar las partes que, en la obra de ambos autores, contribuyen a la constitución de un “fanum racional” como “nomos” en sus acepciones clásicas: moral y política.

130 Kant establece, mediante los imperativos categóricos, una ley moral que sirve de prueba para las máximas que guían la acción. Si estas máximas coin-

ciden con la Ley moral, entonces, la acción es moral; si no lo están, la acción no es moral. Para ejemplificar el mecanismo seguido ofrece, en su “fundamentación de la metafísica de las costumbres”, cuatro ejemplos: (1) el caso del suicida, (2) el caso de las promesas incumplidas, (3) el caso del indolente y (4) el caso de la indiferencia moral.

En el sentido que interesa aquí, la racionalidad kantiana del comportamiento implica la adhesión a una subjetividad moral que pone a prueba sus máximas para la acción a través de los imperativos categóricos, que son objetivos y fundadores del “agente moral”, la “libertad” y el “reino de los fines”. Por otro lado, la presencia de máximas implica la existencia de una razón práctica que “nos faculta para formular principios que determinan nuestra voluntad” (Santiago, 2007, p. 111). Con esto, es posible aproximarse a un punto clave para el análisis: la “personalidad” se conforma –según este modelo kantiano– como deber que hace de la persona un “agente moral”. Se trata de un deber que trasciende lo subjetivo para configurarse como acción moral propia de la humanidad, al tiempo que le da un valor absoluto; al conformarse a través de máximas que superan la prueba de la Ley moral por medio de los imperativos categóricos. Además, el agente moral puede elegir sus máximas para fundamentar la acción que va a realizar, pero sólo al hacerlas compatibles con la Ley moral ejerce su “libertad”.

En Kant, el “fanum” pasa a ser razón práctica pura aplicada a la conducta. Esta razón práctica pura según este autor:

Se funda en un deber de hacer que algo (el bien supremo) sea objeto de nuestra voluntad para promoverlo con todas nuestras fuerzas: pero para ello es preciso suponer su posibilidad y, en consecuencia, también las condiciones necesarias para ella, o sea Dios, la libertad y la inmortalidad, porque no puedo demostrarlas, aunque tampoco refutarlas, con mi razón especulativa (Kant, p. 125).

Finalmente, la “personalidad” para Kant se conforma como “deber ser”, que necesariamente obedece a una racionalidad práctica pura, fundamento de un valor incondicionado. La racionalidad desde este punto de vista deviene constituyente de la razón práctica pura y, por tanto, de la autonomía y la libertad del agente moral, al tiempo que del valor absoluto de la humanidad.

En Hegel, la “autoconciencia” se origina en la lucha por el reconocimiento de dos autoconciencias individuales. Esta autoconciencia deviene formada, no a través de un contrato social de reconocimiento mutuo de derechos 131

y obligaciones, como en los autores de la ilustración, sino a través del sometimiento de una de las autoconciencias –la del que queda como esclavo– a la otra –que deviene la del señor–. Esto es sólo posible a través de una duplicidad, donde una de las partes se somete por temor a la propia muerte y la otra domina porque prefiere arriesgarse a morir que verse sometida: sin reconocimiento de la otra autoconciencia. Aquí el “yo” y el “otro” –ambos siendo autoconciencia– se comportan dialécticamente como dos contrapartes reflejadas que encuentran su síntesis en la objetivación de la cosa. En este sentido, el esclavo se convierte en la cosa que reconoce la autoconciencia del señor, pero para ello necesita ser un “puro ser para sí de la conciencia” (Hegel, 1994, p. 75), es decir, necesita encontrar en el trabajo –a través de su relación con la cosa transformada– la autoconciencia perdida en su sometimiento al señor.

El juego del reconocimiento dota de identidad al tiempo que escinde las autoconciencias del señor y el esclavo. Por una parte, aquél adquiere la autoconciencia que el sometimiento de éste le da, pero pierde la autoconciencia surgida de la mediación directa con la cosa que se transforma a través del trabajo, que es precisamente la que adquiere el esclavo al perder su autoconciencia por reconocimiento. El resultado positivo son dos autoconciencias conformadas de forma distinta: la una por reconocimiento de otra autoconciencia sin reconocimiento –la del señor–; la otra por el trabajo que transforma la cosa –la del esclavo–. El resultado negativo son dos autoconciencias destruidas: la del esclavo que se somete por temor y no alcanza el reconocimiento que la daría autoconciencia; la del amo que pierde la autoconciencia que se origina a través del trabajo que transforma la cosa. Si el primero se transforma en bios sujeto a la techne disciplinaria del amo; éste queda escindido de su relación con la Zoe y, por tanto, se hace dependiente del esclavo que domina la techne transformadora de la cosa, de la naturaleza, que permite la supervivencia física.

El “fanum” en Hegel se determina como posibilidad de construcción y disolución a un tiempo de la autoconciencia mediante el reconocimiento, por un lado, y el trabajo por otro. Esto implica que tanto el señor como el esclavo deban adherirse forzosamente a historicidades concretas que se adhieren a significaciones y significados que se interiorizan y, al hacerlo, constituyen normas para la una acción social diferenciada de ambos, en sus respectivas esferas –separadas– y en su zona de conexión. Lo dicho supone necesariamente la interacción comunicativa de amo y esclavo mediada por el “espíritu del mundo”.

Conclusiones

Se ha dado cuenta en este artículo de algunos tipos ideales de fanatismo, que corresponden a momentos históricos, sociales y de pensamiento distintos –judaísmo, reforma protestante y racionalidad–, concretamente en este caso hemos utilizado principalmente dos metaconceptos: el de “personalidad” de Kant y el de “autoconciencia” de Hegel.

La linealidad apuntada (Dios-Jesucristo-Razón) se nutre de un trascendente-creador infinito de cualidades inasibles, que funda –como Padre– el orden social establecido. De él parten costumbres y conductas que se ritualizan y se convierten en religión, al entrar en la esfera del saber inscrito en discursos que se interpretan por las “voces” legitimadas para esto. Los libros sacros son los depositarios de esos discursos y del saber en ellos inscrito. Ellos operan al tiempo como campos de conducta y como dominio de reglas válidas, transmitiendo los conocimientos prácticos apropiados en una comunidad concreta. El conjunto desemboca en la esfera de la acción normativa según los fines apropiados, que son programados interpretativamente –aquí entran en juego los metaconceptos– para entrar en la esfera de la subjetividad con una objetividad compartida comunicativamente en el “fanum”.

Todos tipos ideales y sus correspondientes interpretaciones –excepto la versión kantiana de la linealidad racionalidad-razón, con su metaconcepto de “personalidad”– conducen al fanatismo, pero se trata de fanatismos distintos con causas y consecuencias diferentes. Así, la linealidad Dios-Judaísmo-Antiguo Testamento, que da como resultado una acción cuyo fin es la obediencia a Dios, tiene como consecuencia una reproducción de la comunidad en el individuo, operando ambos como reflejo el uno del otro. Esto hace que los “otros” se nieguen, al no formar parte de la imagen interior del sujeto, que es la del “fanum”. Los “otros” y sus ideas, que son “profanum”, no son admitidos en el propio Templo –en la “Alianza”–, lo que tiene como consecuencia un fanatismo de puertas cerradas que se cierra en preceptos de Ley, publicados en el libro sacro, que le sirve de aldabas, cerrojos y cerraduras.

La linealidad Jesucristo-Cristianismo-Nuevo Testamento, que da como resultado una acción cuyo fin es seguir el ejemplo dado por Jesucristo, remite a tres interpretaciones cuyas consecuencias en relación con el fanatismo son muy distintas. Así, la interpretación de Lutero del metaconcepto “obrar” conduce a una separación de las esferas pública y privada, pero no completa. Se trata solo

de separar el campo espiritual del campo material, dejando éste a los poderes profanos, y aquel a la palabra de Jesucristo. Con esto, se intenta terminar con las “obras” como referente de salvación espiritual, pero se dejan a salvo los poderes terrenales, al establecer la obediencia a estos como norma de conducta debida, aunque no sancionada por la divinidad, que permanece en el interior de los individuos como palabra de Jesucristo que los salva. Calvino y sus seguidores, sin embargo, dan lugar al aristócrata de la salvación, un luchador activo de la fe que niega a los poderes profanos y se enfrenta a ellos si su conducta –“obrar”– es desviada a lo establecido por la palabra del trascendente. Por último, Giordano Bruno encuentra que el cristianismo no puede negar el valor meritorio de las obras sin negarse a sí mismo, pues el hombre no es un mero receptáculo de la divinidad, sino un creador ético en diálogo permanente con Dios.

Las ideas de Lutero dan lugar a un fanatismo espiritual en el que hay que seguir al verbo encarnado en su totalidad si se quiere obtener la salvación. Este seguimiento, sin embargo, no entra en colisión con el poder terrenal. Los calvinistas dan un paso más allá, su fanatismo entra de lleno en lo terrenal, al considerar el poder mundano como un enemigo que debe ser combatido para reinstaurarlo a la fe. Solo así, a través de la lucha, lo terrenal y lo divino podrán asemejarse. Solo así, la salvación será posible: la propia y la de los demás. Los calvinistas abren las puertas, destruyen todos los obstáculos para absorber al “profanum” e integrarlo en el propio “fanum” por la fuerza. Esto es, son fanáticos de la salvación y por eso no admiten el disenso, eliminándolo de raíz a través de la integración del “otro” o de su desaparición. El fanatismo de Giordano Bruno se integra en una tradición de más largo aliento que se inserta en la consideración de la existencia de “obras buenas” y “obras malas”. Esto remite a una clasificación valorativa ordenada, aunque sea tan solo ordinalmente, en la que taxonomías distintas, gradaciones diferentes y órdenes divergentes conducen fácilmente a una lucha por la definición correcta de género y de especie moral. Pues bien, esa lucha conduce a un fanatismo del saber que afecta a las normas y las conductas que de ellas derivan.

La linealidad Razón-racionalidad, con su metaconcepto “autoconciencia”, es decir en su versión hegeliana, conduce a un fanatismo del reconocimiento que deriva en la anulación de una de las autoconciencias, para que la otra se autoafirme como tal y pueda constituirse como un “yo” pleno, sin ataduras con respecto a un antagonista con “autoconciencia” y con las mismas intenciones de aniquilación de ese “otro” que soy “yo”.

La linealidad Razón-Racionalidad, con su metaconcepto “personalidad”, en su versión kantiana, da lugar a un “fanum” de la humanidad pero no al fanatismo, pues la adhesión de los agentes morales a conductas guiadas por un deber que cumple con la ley moral, a través de máximas que superan la prueba de los imperativos categóricos, hace de éstos personas con dignidad que hacen suya la humanidad.

Referencias

- Bruno, G. (1985). *Expulsión de la bestia triunfante*. Barcelona: Orbis.
- Egido, T. (1985). Introducción. En M. Lutero, *La cautividad babilónica de la iglesia. La libertad del cristiano. Exhortación a la paz*. Barcelona: Orbis.
- Epstein, J. S. (1998). Introduction: Generation X, Youth Culture, and Identity. En J. S. Epstein, *Youth Culture. Identity in a Postmodern World*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Girola, L. (2012). Representaciones e imaginarios sociales. Tendencias recientes en la investigación. En E. y. De la Garza Toledo, *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Hegel, F. (1994). *Fenomenología del Espíritu* (traducción de Wenceslao Roces). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. (2001). *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. México D.F.: Colofón.
- Kant, I. (1997). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara–Santillana.
- Kant, I. (2003). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: La Página S.A.
- Kant, I. (2009). *La religión dentro de los límites de la mera Razón*. Madrid: Alianza .
- Kant, I. (2010). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México D.F.: Tomo.
- Liberman, A. (1986). *La fascinación de la mentira*. Madrid: Atalema.
- Lutero, M. (1985). *La cautividad babilónica de la iglesia. La libertad del cristiano. Exhortación a la paz*. Barcelona: Orbis.

- Maresca, S. J. (2011). *La dialéctica del amo y el esclavo en el pensamiento de Hegel*. Obtenido de <http://ebookbrowse.com/la-dial%C3%A9ctica-del-amo-maresca-pdf-d70734931>
- Martín, M. Á. (1988). Leer la Biblia. Reflexiones metodológicas sobre el antiguo testamento. *Religión y cultura*, Vol. 34, No. 165, 309-334.
- Weber, M. (1987). *Ensayos sobre sociología de la religión 1*. Madrid: Taurus.
- Weber, M. (1993). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.