

El concepto de teodicea irracional en el pensamiento de Peter L. Berger

Felipe Martín Huete

Universidad de Granada

Resumen

La teodicea aparece como una dimensión psicológico-social de la legitimación religiosa y de las experiencias marginales que constantemente amenazan al hombre. Esta legitimación religiosa viene a realizar una labor de integración entre el poder de explicar y el poder de justificar las situaciones anómicas de la experiencia humana. La integración de tales acontecimientos anómicos en las colectividades hace que el individuo encuentre <un lugar> dentro del esquema general. Es lo que Berger pretende analizar bajo el denominado <fracaso de la teodicea>. Se aprecia aquí cómo las situaciones marginales de origen social o natural, en tanto que justificadas en función de unas metas o causas humanas o divinas, pierden su carácter existencial y racional.

Palabras clave

Antropología, filosofía de la religión, irracional, teodicea, teología

Abstract

The theodicy appears as a psychological-social dimension of the religious legitimization and of the marginal experiences that constant threaten the man. This religious legitimization comes to realize a labor of integration between the power to explain and the power to justify the situations anómics of the human experience. The integration of such events anómics in the collectivities does that the individual finds <a place> inside the general scheme. It is what Berger tries to analyze under the called one <failure of the theodicy>. It is estimated here how the marginal situations of social or natural origin, while justified depending on a few goals or human or divine reasons, they lose his existential and rational character.

Key Words

Anthropology, philosophy of the religion, irrational, theodicy, theology

El concepto de teodicea irracional en el pensamiento de Peter L. Berger

Felipe Martín Huete

Universidad de Granada

1. Introducción.

Sociológicamente hablando, las teodiceas son discursos religiosos que intentan justificar y explicar situaciones marginales límites, como el problema del mal, del sufrimiento, de la muerte. Las religiones son respetadas en mayor o menor medida según consigan responder a estas situaciones que amenazan el sentido profundo de la vida. Cuando los hombres no comprenden racionalmente el sentido del mal, del sufrimiento, de la muerte, buscan una tabla de salvación explicativa y justificadora, entregándose a discursos religiosos legitimadores. Berger considera esta actitud como capitulación de sí mismo en el orden social significativo religioso.

Considerando siempre la idea fundamental de que estamos en un juego de "perder o ganar", se pueden encontrar varias teodiceas, que surgen en el gran mercado religioso de hoy, disputando las demandas del sentido de la vida. Por ejemplo, la capitulación de sí mismo, en una totalidad holística con tres posibilidades básicas. En primer lugar, yo me pierdo en el cosmos, reencontrándome en la totalidad de la madre naturaleza. Yo vine de la tierra y para ella volveré -no seré derrotado, destruido, solamente transformado. En segundo lugar, hay una propuesta de una religión humanista, en la que los individuos hacen parte de la gran marcha majestuosa de las varias generaciones de la humanidad. Yo vine de lejos, del pasado y me proyecto en un futuro glorioso, pasando por este momento breve aquí en el tiempo. Esta forma de pensar relativiza el peso aterrador de la muerte, incluso en la juventud. Por último, este tipo de teodicea encuentra explicación en los innúmeros misticismos. El hombre intenta fundirse con las divinidades, superando, de este modo, las eventuales angustias de la muerte. Es interesante observar, que el autor presenta esta teodicea de la auto-transcendencia, como si fuera típica de las religiones primitivas y del mundo tradicional. Sin embargo, podemos observar que se trata de una teodicea muy actual. Nada más posmoderno que ciertas actitudes religiosas de los misticismos holísticos, naturalistas, humanistas, divinos.

Otra teodicea importante en el mundo de hoy que siempre ha sido muy fuerte en oriente y ahora se ha extendido al mundo occidental es el complejo Karma-Samsara, de las filosofías religiosas orientales: Budismo e Hinduismo. Actualmente, hay una abundante literatura disponible sobre el tema y para entender las prácticas religiosas es indispensable estudiar estas teodiceas que han influenciado las corrientes esotéricas, místicas, novaeristas y espíritas contemporáneas.

Las teodiceas irracionales presentan tres propuestas diversificadas para las cuestiones fundamentales de la existencia humana: En primer lugar, el Mesianismo, una solución milenaria que promete resolver los problemas actuales para un futuro glorioso: “Llegará un día en que todos, al levantar la vista, veréis la libertad”... “Llegará un nuevo día, un nuevo cielo, una nueva tierra, un nuevo mar...”. Las ventajas de este discurso son dos: el Mesías invita a los hombres -Moisés, por ejemplo- a participar en la construcción del reino soñado, prometido y después, la realización del proyecto empieza inmediatamente, en la historia, conquistando, a través de la travesía del desierto, la tierra donde abunda leche y miel, sociedad alternativa utópica, en la que no sólo tendremos los bienes materiales simbolizados por medio de la leche, sino que también sufriremos del gozo de la miel; vida sabrosa, placentera..

Sin embargo, esta teodicea audaz, puede ser desmitificada a través del tiempo, de la historia. Las promesas son desmentidas por la realidad cruel. Existe una segunda teodicea intermedia, conocida como Más allá del túmulo: aquí en este mundo, en la historia no hay solución. Sólo llegará a ocurrir después de la muerte, después de ser lanzados a la tumba: "Los ojos jamás contemplarán, nadie sabe explicar lo que Dios ha preparado a aquél que durante la vida lo amó". Y como nadie vuelve a este mundo después de la muerte, para explicar lo que pasa del otro lado, las promesas permanecen y pueden ser sustentadas en el corazón de aquéllos que creen. Las religiones son principalmente promesas que sustentan las esperanzas de los hombres peregrinos en este mundo.

La tercera teodicea intermedia es el dualismo. ¿Qué problema plantea? ¿Cómo explicar, justificar la Bondad de Dios, ante la maldad del mundo? Algo muy sencillo: se parte de dos principios de la realidad, el principio del Bien y del Mal. Esta historia es muy antigua, proviene de Mesopotamia, con Mazda y Arimá que todo lo explica. La propia filosofía se impregnó de este concepto dualista. Surgieron el Maniqueísmo, el Gnosticismo, el Jansenismo, que causaron tantos problemas para la interpretación unitaria del ser humano: Materia x Espíritu, Cuerpo x Alma, Este mundo x Otro mundo; Dios x Diablo; Ciudad de los hombres x Ciudad de Dios. Finalmente, el autor presenta la teodicea bíblica, con dos figuras paradigmáticas del primero y del segundo testamentos: Job y Jesucristo.

Dentro de la sociología de la religión contemporánea, la sociología de Berger y su concepción de la religión como <palio sagrado> ha sido fundamental a la hora de desarrollar una concepción dicotómica de las teodiceas¹. En *The social reality of religion* (1969), Berger distingue dos modelos de teodiceas: una teodicea del sufrimiento² que intentan hacer más tolerable la miseria, y una teodicea de la felicidad³ que explica y justifica el sistema prevaleciente de desigualdad social. Respecto a las primeras, cabe decir, que el mero hecho de la existencia del sufrimiento como tal, de su presencia universal, sólo podía dar paso a otro problema más irracional todavía, el problema del origen del pecado. De esta forma, un mundo creado para el pecado tenía que parecer menos perfecto que un mundo condenado al sufrimiento. El sufrimiento aparece como parte consustancial de la vida, sea cual sea el agente generador. Aparece una unión inquebrantable entre situaciones anómicas y sufrimiento, en la que la finitud y la contingencia de los hombres (seres mortales) y el sufrimiento, aparecen frecuentemente interrelacionados. El sufrimiento se va a presentar en forma de enfermedad, de ausencia de sentido, de ausencia de plenitud y de significaciones; dando lugar a que la finitud esté implicada en los sufrimientos de la vida cotidiana.

Berger presenta las teodiceas históricas siguiendo un continuo de irracionalidad-razionalidad derivado de una modificación del esquema tipológico weberiano, según el cual, éste distinguía entre teodiceas monoteístas y teodiceas pluralistas⁴, por un lado, y teodiceas dualistas, de la predestinación y de la religiosidad, por otro. Berger indica que cada una de las teodiceas que pretende analizar representan una posición tanto práctica como teórica respecto de los fenómenos anómicos que pretenden legitimar o

¹ Harvey, V.A., “Some problematical aspects of Peter Berger’s theory of religion”, en *Journal of the American Academy of Religion*, 41 (1973), pág. 87.

² Berger hereda de Weber este concepto. Este autor considera que la desigualdad no sólo tenía que ser considerada como irracional, además de éticamente injustificada de la distribución de la felicidad y del sufrimiento, para la que podría pensarse una compensación, sino incluso el mero hecho de la existencia del sufrimiento como tal. En su obra *Redeeming Laughter* (1997), Berger introduce un nuevo tipo de mecanismo o modalidad de las llamadas teodiceas del sufrimiento: la teodicea a través de lo cómico: “Los duros hechos del mundo empírico aparecen ahora, si no como una ilusión, al menos como una realidad transitoria que finalmente quedará superada. Recíprocamente, los mundos indoloros de lo cómico pueden verse ahora como una prefiguración de un mundo situado más allá de este. La promesa de redención, bajo una forma u otra, es siempre la promesa de un mundo sin dolor” (*Redeeming laughter*, (1997), Traducción al español: *Risa Redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*, Edit. Kairós, Barcelona, (1999), pág. 225. Dentro de estas teodiceas del sufrimiento podemos apreciar una de las aportaciones de la sociología de Marx sobre el pensamiento sociológico-religioso de Berger: la religión como consuelo. Es decir, la religión adopta una funcionalidad cultural que consiste en una integración social frente a las contingencias que no puede ser eliminadas.

³ Respecto a las teodiceas de la felicidad, cabe hablar de algunas cristologías cristianas que desarrollaron una <teología de la satisfacción>, y de las teologías de la esperanza, las cuales, pretenden ser instituciones aseguradoras y compensadoras de las angustias latentes como comunidades escatológicas de salvación; Ver: Berger, P., “Charisma and religious innovation: the social location of israelite prophecy”, en *American Sociological Review*, vol. 28, 6, (1963).

⁴ M. Weber, *Economía y sociedad*, México 1944, pág. 412ss

nomizar. Entre estos tipos de teodiceas, el autor se centra en el análisis de las que considera históricamente más importantes respecto a su influencia directa en las sociedades occidentales.

2. Teodiceas irracionales.

Berger distingue entre un plano irracional y otro racional a la hora de clasificar las diversas teodiceas históricas, que viene determinado por el constructo legitimador propio de cada una. Así pues, dentro del marco tipológico irracional, Berger presenta un tipo de teodicea que consiste en la trascendencia del individuo respecto a su identificación con la colectividad, es lo que el autor denomina <prototipo irracional de participación autotranscendente>.

Aparece aquí, lo que Berger llama <una actitud fundamental en sí misma irracional>, que consiste en un abandonarse al poder nómico y ordenador de la sociedad, es decir:

*“Cada nomos conlleva una trascendencia de las individualidades, y por ello, ipso facto, implica una teodicea. Cada nomos está frente a la persona como una realidad llena de sentido, en la que la persona y sus experiencias están integradas. Confiere sentido a su vida, aun en sus aspectos discrepantes y dolorosos. Ésta es, precisamente, la razón principal de la creación del nomos. El nomos sitúa la vida del individuo en un contexto de significaciones que, por su misma naturaleza, la trasciende.”*⁵

Berger piensa que esta teodicea, -en cuanto legitimación religiosa de los fenómenos anómicos-, está enraizada en la socialización humana, además de encarnar perfectamente el masoquismo bergeriano en un doble plano: 1) en cuanto a la intensificación de entrega, interacción e identificación del individuo con la colectividad y su orden establecido y, 2) de acuerdo a la capacidad de esta teodicea de reclamar al individuo una actitud de rendición completa, negadora y destructora de sí mismo. Es un transformarse a sí mismo en nada, y en considerar a la colectividad como la realidad absoluta:

*“La identificación de cada individuo con los demás, que se da a través de las acciones significativas de interacción entre ellos, lleva a la fusión de su ser con el de ellos, tanto en la felicidad como en la desgracia. Esta identificación suele considerarse como congénita y por lo tanto inevitable para el individuo. Se lleva en la sangre, y no puede negarla sin negar a la vez su propio ser.”*⁶

⁵ P. Berger, *The sacred canopy*, op. cit., pág. 54

⁶ Ibid., pág. 60

Este tipo irracional de teodicea mantiene la realidad socialmente definida mediante la legitimación de las situaciones marginales en términos de una abarcante realidad social y colectiva. Esto va a permitir a Berger el siguiente planteamiento: “Cuanto más fuerte sea esta identificación, más débil será la amenaza de anomia proveniente de las desventuras de la biografía individual”⁷. Esta teodicea específica permite, pues, legitimar situaciones marginales colectivas que son fruto de la contingencia humana y expresadas en correlación con el sufrimiento y especialmente con la muerte, lo que plantea la fragilidad y ausencia de fundamentación, así como la incomplicencia de nuestros deseos y la falta de respuesta a nuestras carencias.

Berger señala la <identificación> de la biografía individual de todo sujeto en la colectividad, en tanto elemento legitimador de las situaciones anómicas, como el fundamento que es capaz de llevar a cabo la explicación de dichos fenómenos a términos de legitimación religiosa, es decir, configura lo que va a constituir propiamente este tipo de teodicea implícita, en el que la comunidad va a adquirir la categoría de realidad absoluta e inmortal, además de un carácter de continuidad místico entre la naturaleza y la sociedad. Es decir, “la vida del individuo está integrada en la vida de la sociedad, igual que ésta está a su vez integrada en la totalidad del ser, humano y no humano”⁸.

Mediante esta forma de teodicea irracional, Berger pretende una <sacralización del mundo> en tanto que relacionada a un espacio sagrado que viene a posibilitar al individuo el poder permanecer dentro de un nomos socialmente establecido. Berger está aquí influenciado por la fenomenología de la religión de Mircea Eliade, puesto que intenta establecer el dualismo clásico entre caos -representado por las situaciones marginales de la contingencia humana, entre ellas los fenómenos del dolor y de la muerte- y el cosmos o nomos socialmente establecido. Es decir, Berger está en acuerdo con Eliade en la medida en que:

“Lo que caracteriza a las sociedades tradicionales es la oposición que tácitamente establecen entre su territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que les circunda: el primero es el <Mundo> (con mayor precisión: <nuestro mundo>), el Cosmos; el resto ya no es un Cosmos, sino una especie de <otro mundo>, un espacio extraño, caótico, poblado de larvas, de demonios, de

⁷ Ibid., pág. 60

⁸ Ibid., pág. 61

<extranjeros>. A primera vista, esta ruptura en el espacio aparece debida a la oposición entre un territorio habitado y organizado; por tanto, cosmizado que se extiende allende sus fronteras: de un lado se tiene un <Cosmos>, del otro un <Caos>.”⁹

El autor considera que este espacio sagrado configura las posibilidades del individuo para poder instalarse en un <punto fijo> a través del cual, poder orientarse en la homogeneidad caótica. Por el contrario, la ausencia de este espacio sagrado lleva consigo una relativización de la totalidad de lo real, así como una desaparición de la orientación verdadera, al no poder gozar de un estatuto ontológico único, que ahora aparece y desaparece según las necesidades cotidianas.

Berger establece que este tipo de teodicea difiere mucho de las teodiceas de la esperanza de tipo más o menos cristiano, puesto que es precisamente esta ausencia de esperanza posterior o de inmortalidad individual lo que la caracteriza. Por otro lado, Berger parece otorgar a esta teodicea una especie de cosmización y cosmogonía a través de la cual, poder hablar de una pseudoesperanza propia de los primeros estadios de la historia de la humanidad, precisamente cuando el concepto del individuo y la consiguiente apreciación de su valor único aún no estaban adecuadamente definidos, y donde esa <esperanza> se vinculaba al futuro del grupo. Esto quiere decir, que el individuo podía sufrir y morir, pero el grupo (el clan, la tribu, la nación, etc...) sobreviviría e incluso triunfaría. Así pues, el autor encuadra este tipo de teodicea irracional, dentro de las tipologías que se funden -en la esperanza del individuo- en una posible vida futura, que dejará atrás, justificando todos los sufrimientos de la vida terrena. Esto lo confirma Berger cuando asegura que:

“Es importante darse cuenta de que esta teodicea no necesita incluir, como ya dijimos, ninguna esperanza de una vida posterior o de una inmortalidad individual. No sólo el cuerpo del individuo, sino también su alma (si esta última es presupuesta), puede desintegrarse y perecer, pero lo que queda como hecho final que otorga significación es la eterna euritmia del cosmos. Hombres y animales, individualmente y en grupos participan de ella, y sometidos a ella, pueden transferir sus sufrimientos y sus muertes a un plano cósmico lleno de significado e intrínsecamente confortante.”¹⁰

Aquí nos encontramos con que, efectivamente, esta teodicea plantea una propuesta salvadora de futuro, que viene reflejada en una especie de pseudo-esperanza que Berger califica de <euritmia del

⁹ M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona 1988, pág. 32

¹⁰ P. Berger, *The sacred canopy*, op. cit., pág. 62

cosmos>. Este tipo de teodicea viene a cumplir todas las funciones de legitimación de que son acreedoras las legitimaciones religiosas, en tanto que, configuradoras de un universo de sentido y de significación a través del cual, el hombre puede encontrarse en un nomos en el cual transferir sus fenómenos anómicos a nivel individual y colectivo en pos de una estructura de plausibilidad, con la que sea posible la confirmación y reconfirmación del mundo.

Otra de las características fundamentales de este tipo de teodicea implícita e irracional, lo encuentra Berger en lo que denomina <la postulación de una continuidad ontológica entre las generaciones>, donde el autor se refiere al problema de la inmortalidad intrínseca en estas teodiceas¹¹:

*“El individuo siente a sus antecesores continuando misteriosamente dentro de sí mismo, y del mismo modo él proyecta su propio ser en el de sus hijos y descendientes posteriores. Como resultado de ello, él quiere una inmortalidad que resulta (para él) bastante concreta, que relativiza drásticamente su mortalidad a la vez que muchas de las desgracias menores de su biografía empírica. <Yo debo morir, pero mis hijos, y los hijos de mis hijos vivirán siempre>, es la fórmula típica de este tipo de teodicea.”*¹²

Esta ansia de inmortalidad está caracterizada en la colectividad legitimadora de los fenómenos anómicos, e intenta trascender las situaciones marginales propias de las biografías individuales empíricas. Es un afán de eternidad ante una existencia que es vivida como oscura en el <ahora> del instante, que es inmediata. Surge una necesidad de existencia que impulsa a existir -continuación ontológica- ante la caducidad y la muerte. Aparece en el individuo un ansia de extraexterioridad y de esperanza ante una muerte que se encuentra solamente en el momento de la escisión, en el cual, el individuo en cuanto (Dasein) no se ha configurado a sí mismo. El individuo se encamina hacia la tarea de infinitud de continuidad y de inmortalidad ante los fenómenos anómicos, entre los que se encuentra la muerte. Berger indica que autores como Bloch, Rahner, Moltmann y Pannenberg consideran, respecto al individuo, que <no es ya un sujeto trascendental que vaya detrás de sí mismo en la reflexión infinita, sino un sujeto trascendental que se supera infinitamente a sí mismo en la esperanza>¹³. Así pues, este

¹¹ Según autores como M. Eliade, <el terror de la historia> -que para Berger constituye el problema de la inmortalidad- es lo que lleva a la anulación simbólica del paso del tiempo, dando un sentido a la historia y regenerándola meta-históricamente. Así pues, la teodicea al igual que los mitos, la religión o la filosofía, son diversos recursos para dar una respuesta a la contingencia y explicar el significado del devenir del tiempo.

¹² P. Berger, *The sacred canopy*, op. cit., pág. 62

¹³ Berger indica que estas consideraciones teológicas son muy importantes, no sólo por la especial atención que prestan al fenómeno de la esperanza, sino también porque asumen formalmente la posibilidad de un punto de partida antropológico en teología. Sin embargo, Berger encuentra alguna deficiencia: “Con todo, creo que no

tipo de teodicea que surgió precisamente como de la falta de esperanza en una vida posterior, como indicaba Berger, resulta ahora que hace suya la doctrina de la extraterritorialidad o de la inmortalidad del núcleo de la existencia en la esperanza. El efecto de esto, lo encuentra Berger en una determinada disposición para la vida, mediante la configuración de un universo simbólico garante de un orden legitimador en y para la colectividad. De este modo, el autor considera que esa pretendida y anhelada continuidad ontológica de existencia es posible en estas teodiceas implícitas irracionales, gracias a la categorización en virtud de la cual, la totalidad queda identificada en la colectividad.

Berger señala que surge un cierto mecanismo masoquista en la medida en que el individuo actúa como un mero elemento pasivo frente al sufrimiento, que adquiere un significado, según el cual, su padecimiento es prueba irrefutable de su condición de partícipe en relación a la identificación de la totalidad en la colectividad. Esto lo refleja el autor cuando afirma que “en todos estos casos puede haberse añadido un elemento masoquista, en cuanto el sufrimiento infligido por los representantes humanos de las fuerzas sagradas puede ser bienvenido como una prueba empírica de participación en el esquema significativo del conjunto de las cosas”¹⁴. Esto es así, no porque proceda de una mera preocupación especulativa de carácter ontológico, sino por estar arraigada en la experiencia humana del sufrimiento¹⁵, del sin sentido, de la injusticia y de la muerte, una esperanza que permite al individuo el cuestionarse por el sentido global de su vida, no como biografías particulares, sino como significación de totalidad.

Todo lo anteriormente expuesto -afirma Berger y otros autores de tradición fenomenológica (Eliade), es debido a las crisis existenciales individuales ante la realidad del mundo y la contingente y finita presencia del hombre en él. Pero también establecen que la solución a tal problemática que de origen es ya <religiosa>, es y debe ser del mismo modo una solución religiosa. Por eso, piensan (Berger y Eliade) que:

subrayan lo suficiente la esperanza como el elemento antropológico más relevante en teología. Lo cual probablemente se debe a dos circunstancias: entre los protestantes, al interés por afirmar, frente a la neo-ortodoxia, la historicidad de la religión cristiana (que considera entonces la esperanza como un modo esencial de la <futuridad> del hombre), y, entre los católicos y los protestantes, al mismo tiempo, a la elaboración de estas ideas en el diálogo que sostienen con el marxismo (la esperanza es entonces contrapuesta a la escatología marxista) (...) creo que debería dársele un enfoque antropológico aún más amplio”. (P. Berger, *A rumor of angels*, op. cit., pág. 186, nota 36). Ver también: J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1989, pág. 457

¹⁴ P. Berger, *The sacred canopy*, op. cit., pág. 63

¹⁵ Berger considera que la historia de la humanidad es una historia de sufrimiento. Distingue entre el sufrimiento originado por la naturaleza, y el sufrimiento originado por los hombres, el cual es el elemento indispensable para la reconstrucción histórica. (P- Berger, *Pyramids of sacrifice*, op. cit., pág. 137).

*“La crisis existencial es, a fin de cuentas, <religiosa>, puesto que, en los niveles arcaicos de la cultura, el ser se confunde con lo sagrado. Como hemos visto, es la experiencia de lo sagrado la que fundamenta el Mundo, e incluso la religión más elemental es, antes que nada, una ontología. Dicho de otro modo: en la medida en que el inconsciente es el resultado de innumerables experiencias existenciales, no puede dejar de parecerse a los diversos universos religiosos. Pues la religión es la solución ejemplar de toda crisis existencial, no sólo porque es capaz de repetirse infinitamente, sino también porque se la considera de origen trascendente y, por consiguiente, se la valora como revelación recibida de otro mundo, trans-humano. La solución religiosa deja a la <existencia> abierta a valores que ya no son contingentes y particulares, permitiendo así al hombre superar las situaciones personales y, a fin de cuentas, el tener acceso al mundo del espíritu.”*¹⁶

Así pues, Berger coincide con M. Eliade en que la religión, en cuanto elemento legitimador de la realidad, viene a configurar la determinación de la vida humana por el sentimiento de un vínculo que une el espíritu humano al espíritu misterioso cuyo dominio sobre el mundo y sobre él mismo reconoce, y al que desea sentirse unido. Ambos autores coinciden también al determinar los problemas existenciales que llevan al hombre a cobijarse en este tipo de teodiceas (legitimaciones religiosas) de la pretensión de inmortalidad generacional y de la continuidad ontológica, para dar sentido a una existencia que se le presenta como finita, caótica y sin significado.

Esta teodicea de la participación autotranscendente se caracteriza fundamentalmente por permitir “que los hombres se identifiquen totalmente con una colectividad y su nomos, sea cual fuere el nivel de sofisticación teórica”¹⁷. A tal fin, señala Berger, podemos llegar gracias al misticismo, consistente en “la actitud religiosa por la que el hombre busca la unión con las fuerzas o los seres sagrados”¹⁸. Esta actitud tiene tres características esenciales que Berger descubre: la primera, consiste en un rechazo a toda individualidad e inmanencia; la segunda, consistiría en un sometimiento de carácter masoquista resignativo ante los fenómenos anómicos de toda experiencia individual, así como el rechazo de toda forma de autoidentidad y reafirmación del sí mismo; y por último, una especie de panteísmo de lo sagrado y una omnipresencia de lo divino.

¹⁶ P. Berger, *A rumor of angels*, op. cit. / Ver también: M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, op. cit., pág. 176s

¹⁷ P. Berger, *The sacred canopy*, op. cit., pág. 63

¹⁸ Ibid., pág. 63

Respecto al pretendido rechazo de la individualidad que pretende la actitud religiosa del misticismo, Berger encuentra en tal deseo una vía de acceso a la pretendida identificación de la totalidad en la colectividad. Es una especie de apuesta nómico-existencial por la colectividad y por lo trascendente, que deriva de una trascendencia inmanente al mundo y al hombre:

*“En su forma ideal, el misticismo incluye la afirmación por el individuo de que esta unión ha sido efectivamente consumada empíricamente -toda individualidad desaparece y es absorbida en el océano de la divinidad. En esta forma el misticismo se representa a la teodicea de una manera casi perfecta.”*¹⁹

En relación a la segunda característica de esta actitud misticista, -el sometimiento masoquista de carácter resignativo-, señala Berger, que:

“El grado en que la sumisión mística puede calificarse de masoquista varía en la práctica, pero podemos afirmar sin temor a equivocarnos que un fuerte elemento masoquista está presente en casi la totalidad de las variaciones del misticismo, como se evidencia por la repetición a través de las varias culturas de la automortificación y la auto-tortura en relación con los fenómenos místicos. Allí donde la perfecta unión se consume, la aniquilación de uno mismo y su absorción por el realissimum divino constituye la mayor beatitud imaginable, la culminación de la búsqueda mística en un éxtasis inefable.”

20

Se deriva de aquí una especie de radical afirmación de la trascendencia, de la divinidad y de una necesidad metafísica de unión consumada, que deriva en un optimismo ontológico, además de un pesimismo de la inmanencia que dramatiza la existencia humana y enfatiza la necesidad de salvación²¹, a través de la pretendida extraterritorialidad hacia lo trascendente y mediante el recurso de la autotranscendencia participativa. De esta forma, el masoquismo de la autoidentidad, queda consumado en la absorción por el realissimum divino, estableciendo así, una pretendida teodicea de la participación autotranscendente.

¹⁹ Ibid., pág. 63

²⁰ Ibid., pág. 64

²¹ Aparece aquí una especie de teología plotiniana, según la cual, se pretende establecer una praxis acorde con el sistema cósmico. Además se pretende que la inmanencia existencial sea la causa de los fenómenos anómicos (contingencia y fragilidad del hombre), además de una mistificación que establezca la ruptura con la divinidad, en forma de proceso terapéutico de salvación.

Por último, este misticismo da lugar a una omnipresencia panteísta de lo divino (sagrado), puesto que, como señala Berger, lo propio del misticismo es que “todas las cosas están en Dios o son Dios”²². Esta concepción de la omnipresencia panteísta de lo divino es la que legitima la pretendida unificación e identificación con la totalidad, con el todo, que como bien indica, se lleva a cabo a través de la colectividad, en la cual, el individuo queda identificado nómicamente.

Berger indica que este tipo de teodiceas no son privativas de las religiones primitivas, sino que se configuran bajo formas teóricas más complejas, y siempre donde predomine el esquema <macrocosmos-microcosmos>, especialmente en los contextos de las grandes religiones; aunque aquí las teodiceas pasan a ser de implícita a explícitas, y de tener consistencia irracional a poseer ahora unas consideraciones racionales.

3. Bibliografía.

Berger, Peter., “Charisma and religious innovation: the social location of israelite prophecy”, en *American Sociological Review*, vol. 28, 6, (1963).

Berger, Peter., (1967) *The sacred canopy*, New York, Doubleday.

Berger, Peter., (1969) *A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural*, New York, Faber and Faber.

Berger, Peter., (1974) *Pyramids of sacrifice: Political ethics and social change*, New York, Penguin Books.

Berger, Peter., (1997) *Redeeming laughter*, New York and Berlin, Walter de Gruyter.

Eliade, Mircea., (1988) *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Anagrama.

Harvey, V.A., (1973) “Some problematical aspects of Peter Berger’s theory of religion”, en *Journal of the American Academy of Religion*, 41 / 87.

²² P. Berger, *The sacred canopy*, op. cit., pág. 64

Moltmann, Jürgen., (1989) *Teología de la esperanza*, Salamanca, Sígueme.

Weber, Max., (1944) *Economía y sociedad*, México, FCE.