

Jerarquía

Todos los derechos reservados.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Título original: *La società degli angeli*

En cubierta: Beato de Liébana, códice de Fernando I y doña Sancha, p. 296 © Biblioteca Nacional de España

Diseño gráfico: Gloria Gauger

Colección dirigida por Victoria Cirlot

© Emanuele Coccia, 2025

© De la traducción, Marta Serrano Jiménez

© Ediciones Siruela, S. A., 2025

c/ Almagro 25, ppal. dcha.

28010 Madrid.

Tel.: + 34 91 355 57 20

www.siruela.com

ISBN: 979-13-87688-43-1

Depósito legal: M-11.834-2025

Impreso en Cofás

Printed and made in Spain

Papel 100% procedente de bosques gestionados
de acuerdo con criterios de sostenibilidad

Emanuele Coccia

JERARQUÍA

La sociedad de los ángeles

Traducción de Marta Serrano Jiménez

 Siruela

El Árbol del Paraíso

Índice

Prólogo	9
PRIMERA PARTE	
Jerarquía	27
I	29
II	67
III	105
IV	133
SEGUNDA PARTE	
La sociedad de los ángeles	161
TERCERA PARTE	
Enoc	183
CUARTA PARTE	
Masa y poder. El estatus de la divinidad en el ángel cristiano	225
<i>Nota de la traductora</i>	273

Prólogo

Durante mucho tiempo he dudado ante la petición de la editora Lidia Breda de traducir estos textos, que aparecieron hace varios años en contextos diferentes y a menudo oscuros. Son el resultado de una investigación realizada hace casi veinte años, a principios de 2005. Acababa de publicar mi tesis de licenciatura sobre la filosofía de Ibn Rušd (conocido en el mundo latino como Averroes), y Giorgio Agamben, con quien colaboraba desde hacía algunos años, me había pedido que fuese su asistente en el Instituto Universitario de Arquitectura de Venecia (IUAV). Allí permanecí unos tres años. Le debo mucho a esos años. Con una generosidad sin igual y un profundo sentido de la amistad, Giorgio me abrió su taller y me invitó a trabajar con él en casi todas sus obras. En las incesantes discusiones, el tiempo se dilataba hasta perderlo de vista, y el pensamiento se transformaba en el horizonte, el oxígeno y la luz de cada instante.

Cuando llegué, él estaba trabajando en lo que iba a ser su libro *El Reino y la Gloria*.¹ Me involucró en la dirección de una colección de ensayos para una importante editorial italiana y me ofreció trabajar con él en un proyecto loco y su-

¹ Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire*, trad. Joël Gayraud y Martin Rueff, París, Seuil, 2008. [*El Reino y la Gloria*, trad. Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2008].

blime dentro de la colección: una antología sobre las angelologías judía, cristiana y musulmana. Ingenuo, joven y sin ninguna idea de lo que me esperaba, acepté con entusiasmo. Contratamos a otros especialistas, sobre todo, para las partes judía y musulmana, y nos pusimos a trabajar. Yo me ocupé de la parte cristiana, que representaba aproximadamente la mitad de un libro de más de dos mil páginas. La antología se publicó cuatro años después,² pero la investigación no se completó hasta pasados diez años, cuando se publicó el último de los ensayos traducidos. Nunca hubiera imaginado que podría pasar tantos años recopilando manuscritos, incunables o libros modernos impresos en busca de los más insignificantes testimonios de criaturas tan ambiguas y, además, pertenecientes a mitos que muy a menudo han servido para justificar formas prolongadas de dominación y alienación.

Las dificultades eran ante todo de orden filológico y documental —la cantidad de textos por consultar y estudiar, así como su dispersión son potencialmente infinitas—. Al contrario de lo que cabría imaginar, no existen verdaderos tratados de angelología, a excepción de la extraña y misteriosa obra de un autor oscuro y anónimo del siglo V conocido como Pseudo-Dionisio Areopagita. Este curioso pudor literario no es en absoluto fortuito. El conocimiento de estos mediadores nunca ha poseído una autonomía epistemológica. Los ángeles no son seres autónomos, sino que conforman una masa de burócratas divinos que viven del reflejo que les envían sus empleadores y clientes. Si bien se les considera capaces de permitir que la divinidad conozca (y, por tanto, controle y administre) la vida de los seres humanos, y de permitirles a los seres humanos acceder a los secretos de la divi-

² *Angeli. Ebraismo Cristianesimo Islam*, E. Coccia y G. Agamben (eds.), Milán-Vicenza, Neri Pozza, 2009.

nidad, ellos mismos no son cognoscibles sino por el pálido reflejo que imprimen unos y otros en su existencia. Desde un punto de vista lógico, son híbridos, quimeras construidas al mezclar de manera muy confusa la idea de divinidad y la de humanidad. Desde un punto de vista psicológico, son seres esquizofrénicos que deben parecerse lo más posible a Dios (su tarea oficial es, precisamente, esforzarse por adecuarse a su naturaleza), al mismo tiempo que presentan rasgos humanos. Es, por tanto, normal que la angelología se diluya en discusiones antropológicas o, más generalmente, teológicas. Cuando se mira a los ángeles, siempre se ve a la divinidad o al fetiche corporal de forma humana que han generado para aparecer en la tierra. Y, viceversa, es muy frecuente que los teólogos se deslicen de las cuestiones angélicas a cuestiones más amplias (la estructura de la temporalidad, la naturaleza del intelecto humano, etc.).

Hubo otro problema, relacionado con la forma misma del conocimiento teológico. Como el gran historiador de las religiones Arthur Darby Nock³ intuyó en el siglo pasado, el cristianismo representó en la Antigüedad tardía una revolución cuya naturaleza aún no hemos llegado a comprender. En el cristianismo, la idea de que la relación con la divinidad se mide ante todo por gestos y acciones, a menudo de naturaleza ritual (lo que llamamos ortopraxis), ha sido sustituida por la idea de que es en la relación con el saber donde se juega la vida religiosa (lo que llamamos ortodoxia).⁴ La inven-

³ A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, Oxford University Press, 1933.

⁴ Véase Emanuele Coccia, «“Qu’est-ce que la vérité?” (Jean 18, 38). Le christianisme ancien et l’institution de la vérité», en P. Napoli (ed.), *Aux origines des cultures juridiques européennes. Yan Thomas entre droit et sciences sociales*, Roma, EFR, 2013, pp. 209-232.

ción del concepto de fe y el hecho de que el texto fundamental de la nueva religión derive del verbo que significa «informar» (*euangelizomai*) atestiguan este desplazamiento de la vida religiosa al nivel cognitivo. Obedecer no es una forma de la acción y del hacer; es conocer, saber ciertas cosas. Por el contrario, la relación con la verdad ya no es puramente cognoscitiva, sino política, porque define la adhesión o la no adhesión a una ley. Es lo que se llamará en la Edad Moderna el «dogma». Fue el cristianismo lo que transformó las creencias, las opiniones y nuestra relación subjetiva con la verdad en algo que pone en juego nuestra relación con la divinidad. Cada vez que hablamos de religión, cada vez que identificamos la relación de la divinidad con la esfera de la creencia, no hacemos más que prolongar y repetir esa revolución; no es la praxis lo que nos pone en contacto con la divinidad, sino el conocimiento, y no son los rituales, sino los mitos, lo que cuenta.

Todo cambia, entonces: las historias, los cuentos, los mitos —la forma más evidente y difundida de construcción y difusión del saber— ya no tienen nada de inocente e ingenuo, puesto que se convierten en formas de derecho. De manera inversa, en lugar de decir lo que hay que hacer, el derecho comienza a contar: inventa historias, figuras, acontecimientos que se vuelven tanto más complejos cuanto más compleja es la norma que hay que transmitir. El bizantinismo normativo clásico que formulaba leyes sobre las acciones más banales (comer, comprar, vestir, etc.) se sustituye por el espíritu barroco de una ley que inventa universos extravagantes para expresarse de manera completa. La teología cristiana ha desatado una imaginación normativa tan explosiva y desenfrenada que, en comparación con ella, la más brillante de las novelas de ciencia ficción parece un pálido ejercicio de estilo. La ley se expresa ahora a través de

figuras insólitas: cuerpos humanos engendrados por partenogénesis y que pueden renacer dos mil años después de un pedazo de pan sometido a una fórmula mágica (*hoc est corpus meum*); rituales caníbales; divinidades masculinas esquizofrénicas dotadas de tres personalidades y una sustancia única; cuerpos ensangrentados suspendidos de trozos de madera colocados en el centro de enormes y altísimas habitaciones. Los ángeles, espíritus antropomorfos conformados únicamente por aire y que vuelan por todas partes, forman parte de ese espacio donde el conocimiento no es ni puede ser una opinión, sino que es objeto de legislación. Por eso su estudio no puede hacerse siguiendo los cánones tradicionales de la historia de la filosofía, que clasifica las opiniones una tras otra. En teología, en efecto, toda doxografía es una forma de heresiología. Más que representar la evolución de lo que no es una doctrina sino una norma, es necesario comprender la lógica que condujo a la elaboración de esas fábulas y figuras narrativas anómalas. Estudiar a los ángeles es hacer de la historia del derecho algo parecido al análisis de la lógica mítica desarrollada por Lévi-Strauss para el continente sudamericano —mezclando a Propp y Mommsen—; es decir, inventar un método que permita comprender la lógica, a la vez especulativa y normativa, de lo que a primera vista se asemeja a los relatos de los héroes enmascarados de los cómics estadounidenses. Por lo demás, no es casualidad que, en esta encrucijada del derecho y la mitología, el punto focal de esos relatos sea la propia estructura del orden social.

Más allá de las vicisitudes biográficas y bibliográficas, hay al menos tres razones que hacen de la angelología cristiana un objeto de estudio e investigación útil y probablemente indispensable para cualquier proyecto de autoetnografía reflexiva de la modernidad europea.

La primera es, precisamente, aquello de lo que estas figuras son el monograma indivisible. El ángel, en el cristianismo, es una figura narrativa y especulativa de una forma particular de existencia de la divinidad. A la idea de la divinidad como cualidad ontológica e indivisible de un objeto de culto único y exclusivo (el Dios único y trino, que el cristianismo toma prestado del Tanaj judío y transforma en figura humana en los Evangelios), los ángeles oponen la de la divinidad como una dimensión en la que participa un gran número de sujetos. De producto de lujo absoluto, lo divino deviene un objeto de consumo masivo. Si utilizáramos una *boutade* (menos inadecuada de lo que parece), se podría decir que los ángeles son una forma de democratización de la divinidad. Gracias a ellos, millones de personas llevan este prestigioso título. En cierto sentido, encarnan el fracaso masivo del proyecto monoteísta, del intento de reducir la divinidad a un solo sujeto. Querer que un solo yo pueda decirse a sí mismo y sentirse «dios», es, en efecto, permitir que surjan millones de subjetividades menores que aspiren a serlo; es decir, crear una sociedad en la que lo único que está en juego es la divinización de sus miembros.

El problema sigue siendo, sin embargo, el del acceso a esta divinidad y su estatus, pues una divinidad a la que todo el mundo puede acceder es, ante todo, una divinidad que puede perderse, extraviarse y desasirse. Es por esta razón, y solo por esta razón, por lo que el mito fundacional de toda especulación angélica es el de la caída: la historia de un sujeto (a menudo identificado como el príncipe de los ángeles, el más divino, el más elevado) que pierde su propio atributo. El diablo de la mitología cristiana es solo la versión más popular. La posibilidad de pérdida muestra que la divinidad no solo no es un hecho ontológico, sino que tampoco es una posesión perenne. Es algo que debe ser continuamente producido y mantenido.

En efecto, los ángeles no son divinos por naturaleza, sino por praxis; es lo que hacen y no lo que son lo que los hace divinos. Su divinidad es práctica y no ontológica. Transforman a Dios en un hecho práctico. Extrapolando la metáfora que acabamos de presentar, se podría decir que ellos son los agentes de la proletarización de la divinidad, la cual en sus manos se convierte en un asunto de obreros, en un hecho industrial. Una vez más, no se trata de un uso figurado: los ángeles son técnicamente *leitourgoi*, sirvientes que trabajan al servicio de los demás. En otras palabras, la divinidad se convierte en el objeto de un trabajo obligatorio, de una prestación efectuada para otros.

Por otra parte, hacen de la praxis algo cuyo objetivo no es tanto la realización de algo y la transformación de la realidad, sino más bien la divinización del yo. Por eso la definición de la divinidad angélica se formula en términos de tarea (*leitourgia*). No son dioses, sino que deben producir una forma de divinidad, es decir, imitar al único ser divino. La praxis divinizante es, pues, una operación industrial de conformismo que homogeneiza a todos los individuos porque los polariza hacia un punto único.

Ahora bien, ¿qué ocurre con la divinidad cuando se convierte en un hecho de masas y en el objeto de producción del conformismo industrial? La democratización y la proletarización de la sacralidad no solo cambian la cantidad de personas que participan en ella, sino que también modifican su significado. En Dios, la divinidad es el atributo de distinción y superioridad absolutas (lo que hemos aprendido a llamar trascendencia) relacionado con el hecho de que Él es el sujeto que ha creado todo. Ser superior significa tener el poder de generar el ser de todas las cosas a partir de la nada. En la masa de los dioses proletarios, la divinidad se convierte en una forma de superioridad relativa, puramente

social: ser superior (divino) significa tener el poder de estar por encima del otro. Porque, si ser divino ya no define la condición de superioridad de un solo sujeto sobre todo lo demás, sino la de una infinidad de individuos, se reduce a un hecho estrictamente social. Los ángeles socializan la divinidad. Son la sociedad cuyo reto es la divinización, es decir, la distinción entre uno y otro. La divinidad no es una cuestión de ontología sino de orden (*taxis*). Y el poder ver ya no guarda ninguna relación con el ser (creación, generación), sino que se convierte en la mera capacidad de distinguirse, de elevarse por encima de los demás.

Este orden de superioridad y el poder asociado a esa superioridad se convierten en el objeto privilegiado de toda práctica de los ángeles. Viven para ello, y todo lo que hacen lo hacen para obtener ese poder y esa superioridad, es decir, esa participación en la divinidad. Si su praxis no tiene otro fin que su construcción social, es porque su sociedad no es más que una industria de circulación e intercambio de títulos de divinidad (superioridad) y de poder de distinción. Es esta extraña imbricación recíproca de poder y deificación lo que la teología nos ha enseñado a llamar jerarquía, neologismo griego que significa poder divino o poder de deificación. Los ángeles son la divinidad como poder, el poder de transformarse en sustitutos de la divinidad.

Desde este punto de vista, en efecto, la doctrina de los ángeles ha sido también un enorme laboratorio de pensamiento sobre lo que se puede llamar —en los seres humanos— poder. La angelología es una sociología del poder, no en el sentido banal y moderno del término, de fenomenología de las formas a través de las cuales se ejerce el poder en la sociedad, sino en el sentido de una teoría que hace del poder una dimensión puramente social. Los ángeles expresan y encarnan la idea de que el poder es algo cuyo único efecto es llegar a

ser superior a los demás (existen, pues, solo en relación con los demás y no en términos absolutos), pero también la idea de que ese efecto de superioridad no corresponde a ninguna naturaleza, a ninguna ontología. El mito de la caída es la formulación de esta intuición: el diablo, el más elevado de los ángeles, el más poderoso, no puede perder su poder, su divinidad porque ninguna de las dos cosas se corresponde con su naturaleza. En suma, el poder es siempre desproporcionado con respecto a la naturaleza de quien lo ejerce, porque nunca puede fundarse en ella. De modo que quien ejerce el poder es inadecuado para su función. En efecto, lo que llamamos jerarquía es aún hoy el hecho mismo de que uno puede encontrarse arriba o abajo de la fantasmal escala social, ciertamente no por cualidades ontológicas, naturales u objetivas, sino siempre y de forma exclusiva por los efectos especiales que la sociedad proyecta sobre nosotros. La angelología cristiana deriva, en definitiva, de la intuición de que tener poder en la sociedad *jamás* significa experimentar la propia naturaleza. Y aquellos y aquellas que, como el primer ángel, el diablo, tratan de creerse superiores por naturaleza, poderosos por naturaleza y divinos por naturaleza (que piensan en la identidad entre naturaleza y poder) están destinados a perder su superioridad. La socialización hace de la divinidad algo artificial por completo. Técnicamente, se podría decir que en realidad es la jerarquía la que conduce a la democracia: el poder no pertenece a la persona, porque, desde un punto de vista ontológico, ningún sujeto puede pretender ser divino, y cualquier forma de superioridad siempre se toma de otro.

Es difícil no reconocer en la vida de estas criaturas extrañas, mitad humanas, mitad divinas, un esquema que ha impregnado en gran medida la vida política europea. Prueba de ello es la continuidad semántica de la palabra «jerarquía», que, como explicaremos más adelante, ha pasado del térmi-

no técnico, casi etnográfico, que designa la sociedad angélica, al nombre común que designa la estructura habitual de las sociedades humanas. Esto también queda demostrado por el hecho de que los primeros teóricos de las órdenes sociales —y de lo que más tarde se convertiría en clases— se refirieron de forma explícita al modelo angélico. Las cortes continentales, especialmente la francesa, adoptarán de manera implícita este modelo para organizar su vida cotidiana. Y esa influencia repercutirá en el mundo contemporáneo: de Durkheim⁵ a Bourdieu,⁶ las ciencias sociales en Francia no han hecho más que seguir queriendo transformar a los seres humanos en ángeles que se constituyen a partir de su relación con la divinidad (con un principio de distinción y superioridad absolutas) y que socializan solo para afirmar su divinidad recíproca, es decir, su distinción recíproca. Así lo demuestra también el hecho de que el mito europeo por excelencia que acompañó al nacimiento del Estado moderno, el Leviatán, es también un mito angélico. Lo que Europa sigue llamando sociedad no tiene nada de real, nada de empírico y nada de objetivo. Es solo ese extraño hechizo que empuja a los individuos a buscar, encontrar y atribuirse títulos de divinidad, de prestigio y de distinción. Lo social, esa obsesión que ha marcado a Europa durante siglos es, ante

⁵ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF, 2003. Al hacer de la religión la conciencia de sí, a través de la cual cada colectividad objetiva y sacraliza su propia naturaleza (se transforma en un hecho divino), Durkheim ha hecho coincidir, efectivamente, la jerarquía angélica con la sociedad humana. [*Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 2014].

⁶ Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, París, Minuit, 1972. [*La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, trad. María del Carmen Ruiz de Elvira, Madrid, Taurus, 1998].

todo, eso: un proyecto colectivo de divinización de lo social que ha sobrevivido al crepúsculo de los dioses. Dios ha muerto, pero la divinización sigue siendo el bien más buscado por los hombres. Y la ontología social europea sigue siendo una rama de la teología cristiana. La jerarquía —primero, la sociedad de los ángeles; después, la sociedad humana— no es otra cosa que eso: la sociedad como espacio de ejercicio y de circulación del poder, y el poder como algo que ya no se enfrenta a la transformación del ser de las cosas, sino a la simple disposición ordenada de los sujetos en un contexto social.

Sería un error ver esta historia como una nueva prueba del poder de la secularización. En realidad, el problema no es el origen religioso de las instituciones políticas o laicas: toda religión es una fuerza que estructura lo social y siempre se ha alimentado de ideas políticas. Interrogarse sobre el poder de los mitos con los que el cristianismo se ha expresado más allá de la simple pertenencia «confesional» de los individuos en las sociedades europeas, no es más que admitir públicamente una ignorancia de la evidencia más banal de la ciencia etnográfica.

Se trata de algo más profundo y es la segunda razón de la importancia teórica e histórica de este conjunto único de mitos. En efecto, los ángeles no son un apéndice secundario del cristianismo, sino que representan el fundamento de su núcleo dogmático. Para entenderlo, hay que deshacerse de la idea misma de «religión» (que, después de todo, es un concepto cristiano que solo tiene sentido desde un punto de vista situado en el espacio definido por esta serie de relatos)⁷

⁷ Sobre este punto, véase Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago, Chicago University Press, 1990; Maurice Sachot, *L'Invention du Christ. Genèse d'une religion*, París, Odile Jacob, 1998. [*La invención de Cristo. Génesis*

y observar los relatos recogidos en esta curiosa antología de cuentos que llamamos la Biblia con la misma mirada con la que la etnografía moderna nos ha enseñado a leer los mitos amerindios. Una de las intuiciones más profundas de Lévi-Strauss es la idea de que todo mito es siempre «una transformación más o menos profunda de otros mitos provenientes ya sea de la misma sociedad o bien de sociedades próximas o alejadas».⁸ No solo no hay cuentos originales (los mitos nunca son originales; siempre son derivaciones especulativas de otros cuentos), sino que el significado de cada mito no puede comprenderse sino comparándolo con sus otras versiones. Sería difícil encontrar una prueba más clara de esta idea que la estructura misma de la colección de mitos que es la Biblia, un díptico en el que la parte más reciente (el llamado Nuevo Testamento) afirma explícitamente ser la continuación y la transformación de la más antigua (el Tanaj judío).

Los relatos cristianos sobre ángeles representan la transformación de una serie de mitos nacidos en el seno del judaísmo del Segundo Templo y centrados en la figura de Enoc.⁹ A la idea, depositada en el Tanaj, de un orden constituido desde el principio gracias a la soberanía divina, estos mitos oponían la idea de una transgresión originaria operada

de una religión, trad. Armando Ramos García, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998]; y Brent Nongbri, *Before Religion. A History of a Modern Concept*, New Haven, Yale University Press, 2013.

⁸ Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques*, vol. 1: *Le cru et le cuit*, París, Plon, 1964, p. 10. [*Mitológicas*, vol. 1: *Lo crudo y lo cocido*, México, FCE, 2002, p. 12].

⁹ Véase P. Sacchi, *L'Apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia, Paideia, 1990; J. C. VanderKam, *Enoch. A Man for all Generations*, Columbia, University of South Carolina Press, 1995; G. Boccaccini, *I giudaismi del Secondo Tempio. Da Ezechiele a Daniele*, Brescia, Morcelliana, 2008.

precisamente por figuras angélicas. Al contrario de la larga tradición judía, que consideraba el mal como una dimensión política y específicamente nacional, en estos relatos, el mal se caracterizaba como una dimensión sobrehumana y, por tanto, universal. De ese modo, el remedio para ese mal no podía ser ni nacional ni político, sino que tenía que ser metafísico. Por eso la salvación prefigurada ya no puede surgir de una nueva alianza, de un nuevo contrato, sino de la divinización de un hombre justo (Enoc), capaz de reparar el mal metafísico creado a su vez por figuras divinas. El mito central del Nuevo Testamento —la necesidad de una figura a la vez humana y divina para reparar el mal producido por la humanidad— es, en cierto modo, la inversión de ese esquema encarnado por los mitos del ciclo de Enoc. Si en estos mitos una falta angélica llevó a la divinización de un ser humano para redimir a los ángeles, en los Evangelios, una falta humana conduce a la humanización de un dios para redimir a los seres humanos. Es el mito angélico, por tanto, el que está en el origen de la necesidad de formular el relato mesiánico (o de darle la atención y el valor que ha tenido durante siglos). Y no es casualidad que el Mesías cristiano haya sido durante mucho tiempo imposible de distinguir de un ángel.¹⁰

No se trata de una prueba marginal, porque, si el núcleo generador del cristianismo es el ángel, es en la angelología cristiana, mucho más que en la cristología, donde podemos

¹⁰ Véase J. Barbel, *Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des Christlichen Altertums. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und der Fortdauer des Arianismus*, Bonn, P. Hanstein, 1941; B. G. Bucur, *Angelomorphic Pneumatology. Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses*, Leiden, Brill, 2009; y los ensayos citados más adelante.

asir el significado de ese complejo mitológico, político y social que ha elegido llamarse —tomando un nombre bárbaro— «religión». El cristianismo es, pues, un mito de la socialización de la divinidad: Dios se convierte en algo que se puede experimentar en las relaciones sociales entre los individuos, bajo la forma de una superioridad (la divinidad) que permite transformar el vínculo social en un acto de culto. Por otra parte, si la definición de esta intensidad de divinidad mutua está en juego en cada relación social, es lo social mismo lo que está divinizado. Todo en ello expresa una forma de sacralidad.

No es fácil medir las consecuencias —más trágicas que positivas— del éxito histórico de este tipo de narraciones. Porque, si afirmar que cada vez que establecemos un vínculo social nos convertimos en dioses significa, en efecto, hacer de la interacción algo valioso en grado sumo, también es cierto que nos vemos obligados a hacer de la experiencia del otro algo religioso, más cercano al culto que a la expresión de la libertad. No es casualidad que lo que se ha llamado secularización sea más bien una especie de transformación de esos mitos y no su olvido. Simplemente han sido purificados de lo demás, esto es, de las especulaciones cristológicas, las relativas a la creación y a la resurrección. La Trinidad ha muerto, pero los ángeles viven por doquier en Occidente, y los sociólogos y los periodistas, más que los sacerdotes, son los que nos enseñan a verlos y a reconocerlos en todas partes.

¿Qué se puede hacer hoy con estas criaturas? ¿Cómo deshacerse de ellas? Sería ingenuo continuar la inútil cruzada por la secularización, pues es justo esta cruzada la que les ha dado tanto poder. En efecto, son los ángeles los que secularizaron la divinidad. Son los primeros «secularistas». Su existencia tiene por objeto, precisamente, introducir en el siglo, en el tiempo, en una vida con forma humana lo que se considera más allá de toda realidad humana y mundana. Son

los ángeles los que transforman la divinidad en un hecho puramente social, en un efecto de interacción. La secularización de la modernidad europea, por tanto, no podía sino dar más fuerza, poder y paz a los mitos angélicos. Y lo que ha ocurrido, de hecho, es, la coincidencia perfecta entre la jerarquía angélica y la sociedad humana. Por otra parte, los ángeles siempre han encarnado el paradigma de la rebelión contra la divinidad. Satanás es un ángel. Milton y Goethe, los dos grandes cantores de la modernidad rebelde, eran perfectamente conscientes de ello. La rebelión contra lo divino sigue siendo una postura angélica, y continúa dando a estas figuras míticas una desmesura de espacio y poder. La modernidad europea es una modernidad angélica. Y reabrir el expediente de esos mitos no es solo un ejercicio de arqueología erudita. Es afrontar la posibilidad de una alternativa a una tradición que se ha transformado en prisión.

¿Cómo escapar entonces a su multiplicación? No se trata de prolongar la dialéctica (totalmente moderna y europea) de las relaciones entre los ámbitos separados de modo artificial de la «política» y la «religión», sino de reapropiarse del poder de los relatos en la construcción de la vida común. Hay que volver a la forma de los relatos que los originan, más que a su contenido. Ursula K. Le Guin ha señalado recientemente que la narrativa —al igual que la «bolsa»— es la primera tecnología cultural que permite crear un mundo, un cosmos, un conjunto ordenado de cosas, seres vivos, sentimientos, ideas y recuerdos, y llevarlos consigo dondequiera que uno vaya.¹¹ No hay cultura que no comience con esas tecnologías de la institución metafísica de la realidad. A partir de sus reflexiones, Donna Haraway y gran parte del

¹¹ Ursula Le Guin, *The Carrier Bag Theory of Fiction*, Londres, Ignota Books, 2019. [*La teoría de la bolsa de la ficción*, Argentina, Rara Avis, 2023].

pensamiento feminista han vuelto a la necesidad de nuevas fabulaciones especulativas.¹² Los relatos no son solo fuerzas narrativas; son modos de pensar. Se trata, sin embargo, de un tema mucho más antiguo, que había dado lugar a una corriente importante del pensamiento romántico alemán, de Novalis a Herder, de Creuzer a Schlegel,¹³ y que, a través de algunos vínculos de transmisión, cristalizó finalmente en la obra etnográfica de Lévi-Strauss. Para este último, «el acto creador que engendra el mito es simétrico e inverso a aquel que encontramos en el origen de la obra de arte».¹⁴ Se trata de una estructura especulativa que se realiza de manera sensible y que, por su propia razón, permite que la verdad sea compartida en sociedad. Los mitos son «las condiciones en las que los sistemas de verdad se vuelven mutuamente convertibles y, por tanto, pueden ser admisibles por varios sujetos de manera simultánea». Son también el umbral a partir del cual «el conjunto de estas condiciones adquiere el carácter de objeto dotado de una realidad propia e independiente de todo sujeto».¹⁵

Lo que a menudo se olvida es que fue en torno a las transformaciones de esos mitos como nació la idea de ejercer

¹² Véase en YouTube Donna Haraway, *Speculative Fabulation*.

¹³ Entre la vasta literatura sobre este tema, véase Manfred Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie. I Teil*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1982. [*El dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994].

¹⁴ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, Plon, 1961, p. 38. [*El pensamiento salvaje*, Colombia, FCE, 1997, p. 48].

¹⁵ Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques, op. cit.*, p. 19 (p. 21 de la edición en castellano citada).

un derecho a través y, por tanto, a partir de esos relatos. En Europa, las «ficciones especulativas» nunca fueron simples ejercicios literarios o filosóficos: fueron el fundamento de instituciones políticas y religiosas y, al mismo tiempo, el objeto de un poder que distribuía sabiamente, no solo el derecho a contar, sino también el derecho a leer, interpretar, actualizar y traducir esos relatos. Solo debido a su asociación con la esfera normativa, solo porque tenían fuerza de ley y se convirtieron en el cuerpo de la norma, pudieron ejercer tal influencia a lo largo de los siglos. Por otra parte, probablemente debido a esa misma asociación, asumieron como objetivo privilegiado el poder mismo, y no solo su legitimación, sino también las formas de su ejercicio. El ángel no es más que la figura narrativa del poder absoluto (el que acarreó la creación de todo lo que es) que existe en forma humana.

Es imposible hacer como si esa asociación nunca hubiera existido. Es imposible volver atrás, a una forma de inocencia diegética y mitológica. Es imposible imaginar que contar no siempre sea, de alguna manera, imponer una ley, y viceversa, que no toda norma jurídica sea la expresión abreviada y recortada de un relato que no quiere expresarse de una forma clara y distendida. Esta forma loca y paradójica de «derecho mitológico» que hemos llamado teología es algo a lo que quizá sea necesario volver. Ciertamente no para prolongar esas viejas historias, sino para darnos cuenta, al fin, de que todas las historias que nos contamos día tras día no son más que el esfuerzo de formular una ley cuyos términos exactos aún no somos capaces de adivinar.

*Selva amazónica, cerca de Manaos,
verano de 2023*