

La postsecularización y las nuevas formas y tergiversaciones de lo sagrado.

Postsecularization and new forms and distortions of the sacred.

DOI: 10.32870/sincronia.axxviii.n86.3.24b

Fabian Acosta Rico

Universidad de Valle de Atemajac UNIVA.
(MÉXICO)

CE: generalmiramon@yahoo.com.mx
 <https://orcid.org/0000-0002-3935-4709>

Recepción: 09/04/2024 Revisión: 08/05/2024 Aprobación: 13/05/2024

Resumen.

La postsecularización ha dado lugar a un renacimiento de lo sagrado y una diversidad religiosa sin precedentes. Anteriormente, la secularización parecía imparable, marcando el declive de la influencia religiosa en las sociedades modernas. Sin embargo, la postmodernidad abrió las puertas a una racionalidad más flexible, propiciando el resurgimiento de lo sagrado en diversas formas. Este renacimiento religioso se refleja en la multiplicidad de creencias y prácticas espirituales que proliferan en el contexto globalizado actual. En este paisaje postsecular, surgen nuevas expresiones religiosas que desafían las categorías tradicionales y desdibujan las fronteras entre lo sagrado y lo profano. El esoterismo de masas, por ejemplo, se presenta como una versión superficial y comercial de antiguas prácticas místicas, capturando la atención de millones a través de productos culturales como cómics, videojuegos y películas. Estos simulacros de lo sagrado, impulsados por avances tecnológicos, encuentran un nicho entre las expectativas y fantasías de una audiencia ávida de experiencias espirituales. Por otro lado, los superhéroes, íconos modernos que encarnan el concepto del suprahumano, también juegan un papel relevante en este contexto. A menudo, los superhéroes son adorados y venerados de manera similar a las deidades tradicionales, desafiando las nociones convencionales de lo sagrado y lo profano. Su popularidad y relevancia cultural los convierten en figuras de culto para muchas personas, especialmente entre las generaciones más jóvenes. De esto tópicos trata en el presente trabajo.

Palabras clave: Religión. Secularización. Postsecularización. Esoterismo de masas. Superhéroe.

Cómo citar este artículo (APA):

En párrafo:
(Acosta, 2024, p. __)

En lista final de referencias:
Acosta, F. (2024). La postsecularización y las nuevas formas y tergiversaciones de lo sagrado. *Revista Sincronía*. XXVIII(86). 42-67
DOI: 10.32870/sincronia.axxviii.n86.3.24b



Abstract:

Postsecularization has led to a revival of the sacred and an unprecedented religious diversity. Previously, secularization seemed unstoppable, marking the decline of religious influence in modern societies. However, postmodernity opened the doors to a more flexible rationality, fostering the resurgence of the sacred in various forms. This religious revival is reflected in the multitude of beliefs and spiritual practices that proliferate in the current globalized context. In this postsecular landscape, new religious expressions emerge that challenge traditional categories and blur the boundaries between the sacred and the profane. Mass esotericism, for example, presents itself as a superficial and commercial version of ancient mystical practices, capturing the attention of millions through cultural products such as comics, video games, and movies. These simulacra of the sacred, driven by technological advances, find a niche among the expectations and fantasies of an audience eager for spiritual experiences. On the other hand, superheroes, modern icons embodying the concept of the superhuman, also play a relevant role in this context. Often, superheroes are worshipped and revered in a similar manner to traditional deities, challenging conventional notions of the sacred and the profane. Their popularity and cultural relevance make them cult figures for many people, especially among younger generations. This is the topic of the present work.

Keywords: Religion. Secularization. Postsecularization. Mass esotericism. Superhero.

Siglos atrás, los profetas y corifeos de la modernidad anunciaron el progresivo triunfo de la secularización. El estado laico logró consolidarse en las naciones modernas acotando la influencia y poder de las iglesias; las sociedades cobijadas bajo dicho estado funcionaban al compás de las leyes del libre mercado y de la democracia. El progreso exigía la prevalencia de los mejores; partidos y empresas en competencia impusieron una dinámica y un estilo que, con cierto sigilo, asumirían también las religiones; un buen número de sus pastores y líderes entendieron y se adaptaron a las reglas de la libre competencia establecidas por el modelo de producción capitalista y legitimada por el estado laico.

Pero, como bien dice Berger, modernidad y secularización han dejado de ser consustanciales. La postmodernidad rompió este binomio proponiendo un retorno de lo sagrado (Berger, 2004, p. 65). Dicho retorno, según Mardones, fue posible gracias a que la postmodernidad le abrió las puertas a una racionalidad más flexible, libre de sus viejas

ataduras lógicas, funcionalistas y sistematizadoras, y en consecuencia más apta para el renacimiento del mito, el símbolo, la poesía y la religión (Mardones, 2004, p. 30).

Esta racionalidad flexible con facilidad puede tropezar y caer en el barranco de la irracionalidad. En este descenso, la humanidad globalizada presencia el abismo de la diversidad doctrinal e ideológica cuyos participantes maquilan, sin fiscalización alguna, pseudo verdades de matriz esotérica, misteriosa, ocultista, milenaria [...] La ortodoxia científica (como en su momento el dogma religioso) ya no tiene el poder, si es que alguna vez lo tuvo, para eliminar a esta competencia de facto, a lo sumo puede desacreditarla cuestionando sus bases metodológicas y sus fundamentos teóricos. Los pobres resultados que obtiene en esta cruzada, o campaña, los divulgadores y 25 apologetas de la ciencia tienen una razón cultural que Mardones explica: “[...] las nuevas creencias ocupan el terreno de nadie que queda entre el espacio ganado por la racionalidad técnica y el perdido por las religiones tradicionales” (Mardones J., 1999, p. 22).

Entre las distintas variedades de esoterismo que proliferan en esta era de la globalización destaco uno, el de masas. A diferencia del esoterismo popular o el de élites, cuyas raíces se hunden en un pasado distante, el de masas es una copia superficial de ambos. Es una simplificación o reducción a los aspectos meramente lúdicos, emocionales y sensacionalistas de las expresiones y formas misteriosas del pasado. El cientificismo más militante muestra intolerancia ante los esoterismos populares y de élites, el de masas suele pasarle inadvertido, pues las grandes mentes suelen calificarlo de inocuo o superficial. El esoterismo suele pasar por las aduanas de los “verdaderos saberes”, “envasado” y “etiquetado” como simple entretenimiento popular, no advierten los custodios de la rectitud intelectual que dicho esoterismo a través de sus productos culturales (cómicos, videojuegos, libros, animes, etcétera) logra, con relativo éxito, lo que las religiones batallan en hacer: el convencer a un público de millones de consumidores acerca de la existencia (al menos virtual) de una realidad sobrenatural, mágica, espiritual o milagrosa. Los simulacros de magia y de milagros, recreados con toda clase de rudimentos tecnológicos y puesto al servicio del esparcimiento, reclutan sutilmente la credulidad de este homo ludens y videns.

Lo mágico y milagroso, recreados por las nuevas tecnologías de la información y del entretenimiento, logran enfeudarse en ese foso de expectativas y fantasías que se abre entre las religiones axiales y la moderna racionalidad (Mardones, 2004, p. 38).

Este abismo da cabida a todos los simulacros y fantasías neo-religiosas y neo-espiritualistas, de tal suerte que parecen validar afirmaciones como las de Berger quien, a través de su teoría del pluralismo, sostiene que no padeceremos un ayuno de lo religioso. Para este sociólogo el nuevo siglo augura, basado en evidencias presentes, una abundancia religiosa en todas sus modalidades y versiones (2004, p. 66).

En esta diversidad, todas las formas religiosas y modalidades de lo sagrado son ensayadas al amparo de una post secularización cada más permisiva con la inventiva y la imaginación de los creadores y consumidores de los productos religiosos ofertados en el mercado global de las religiones.

Para los nuevos imaginarios postmodernos, la religión deja de ser una expresión cultural seria, solemne y rigurosa, atesorada por instituciones operadas por una casta sacerdotal, custodia de la ortodoxia. Por el contrario, en el esoterismo de masas se consuman plagios y se gestan por igual nuevas “revelaciones” que llenan las “estanterías” del mercado de las creencias y los cultos. Aparecen así, año tras año, nuevos gurús de la superación personal y terapeutas alternativos que competirán, en pos de nuevos adeptos, con ingeniosos profetas de las neo-mitologías que circulan gracias a los *mass media*.

Hay poco que exigirles en términos teológicos o doctrinales, a los productos pseudoreligiosos del esoterismo de masas que circulan a través de las tecnologías de la información. Empezando porque su pretensión primera es puramente estética y lúdica; como justificación y defensa, sus creadores podrían sostener que la laxitud intelectual de sus obras (animes, historietas, mangas, cómics...) obedece al interés de entretener al gran público y a la exigencia constante del mercado de presentar novedades. Lo sagrado se pluraliza y vulgariza víctima de estas dos demandas.

Mardones y el propio Berger ya advertían acerca de esta pluralidad, pero carecían de la visión generacional para situarla más allá de los canales comunes de comercialización

de lo sagrado. No vislumbraron que la 26 pluralidad religiosa podría mostrar un rostro aún más mercantilista e incluso postmoderno, un rostro que legitimaría una praxis religiosa sin sacerdotes ni templos, o que los sustituiría por novelistas y convenciones de cómics. Mardones, a lo sumo, habla de cómo la otrora centralidad religiosa sucumbió ante la modernidad y la secularización propiciando una relativización de la religiosidad popular y de élites. Fruto también de este debilitamiento del dogma religioso es el eclecticismo en el cual, como refiere nuestro autor: “la religiosidad más tradicional se mezcla con terapias, holismos ecológicos o paradigmas pseudocientíficos [...]” (Mardones, 2004, p. 41).

En medio de este bazar y carnaval de confesiones, credos y praxis religiosas, levanta bandera el ateísmo. El viejo ateísmo, sobre todo el consustancial a la izquierda política, igual que las religiones axiales o tradicionales también, a su manera, padeció su “desacralización” a raíz del desmentido que sufrió el credo marxista a partir del derrumbe del bloque comunista y la extinción de la Unión Soviética. Sin representar ya la propuesta social y cultural de casi un tercio de la humanidad, este ateísmo militante ha sabido adaptarse a los nuevos contextos adhiriéndose a una versión descafeinada y más postmoderna del comunismo bajo siglas y colores tan diversos como el feminismo, la insurgencia pro-animal, el indigenismo, el altermundismo o el progresismo.

Lo que aún conserva el ateísmo de su vieja versión más militante, obvio bajo otro discurso menos político y más social, es su viejo anticlericalismo. Para muchos de estos nuevos ateos la causante, en buena medida, de todos los males de la humanidad, es la religión. En lo particular al cristianismo lo perfilan como especialmente pernicioso por fomentar la idea de una supremacía humana sobre la naturaleza que derivó en un modelo depredador de explotación económica que afectó, por igual, a los ecosistemas y a las clases sociales marginadas. No obstante, sosteniendo la idea de que el nuevo siglo se aventura más hacia a la pluralidad y no rumbo al descreimiento generalizado, Berger señala que:

[...] la mayor parte del mundo actual es tan religioso como lo fue siempre –y en algunos lugares más religioso que nunca–, aunque existen dos excepciones. Una es sociológica y la otra geográfica. La excepción sociológica es la élite cultural

transnacional, que consiste fundamentalmente en gente con una educación elevada de estilo occidental, sobre todo en humanidades y ciencias sociales. Permítanme llamar a esto el “club de cultura universitaria”. La excepción geográfica es Europa central y occidental. He llamado a esto “eurosecularidad” (Berger, 2004, p. 65).

Armstrong coincide con Berger y, como bien lo apunta, parece que Occidente, y en concreto Europa, a la vuelta de dos generaciones perdió su relación y conexión interna con el teísmo y por una suerte de inercia social y cultural, predispuesta por el largo proceso hacia el laicismo político y la secularización, los occidentales se decantaron, sobre todo sus élites intelectuales, por el ateísmo, pero por uno de corte radical:

Un ateísmo apasionado y comprometido puede ser más religioso que un teísmo cansado o inadecuado... El ateísmo es tan ininteligible y carente de significado como el teísmo. No hay nada en el concepto de Dios que se pueda negar o a propósito de lo cual podamos ser escépticos (Armstrong, 2006, p. 469).

Sectorizado y muchas veces incluso sectario, dicho ateísmo sabe llamar la atención global y crea tendencia cultural, dado que Europa sigue manteniendo cierta influencia mundial heredada de su pasado imperialista. Sin embargo, su preponderancia cultural e intelectual decrece como un efecto colateral de la venida a menos de su demografía, poder militar y hegemonía económica. Es casi una ironía que la antes descreída Europa Oriental, 27 incluida Rusia, retorne a sus viejas y tradicionales creencias religiosas viendo en ellas elementos identitarios y de orgullo nacional que Europa Occidental desdeña con sobrado progresismo.

Afirmando esta identidad, y en buena medida respondiendo a esta idea, tan sostenida por el ateísmo militante, acerca de emancipar al individuo de todo estatus innato que le revista de expectativas sociales y le comprometa con roles preestablecidos, los fundamentalistas o integristas religiosos reaccionan, algunas veces de forma violenta, a esta destrucción de la cultura y de la identidad colectiva más tradicional. Es doble la indignación de estos integristas religiosos cuando constatan que, como onda expansiva, esta destrucción del patrimonio intangible de los pueblos (creencias, mitos, tradiciones,

rituales...) objetiva también en una suerte de analogía en la sobreexplotación y destrucción de la naturaleza, o como dice Houtart:

[...] ¿no estaría el integrismo religioso ligado a la destrucción cultural y a la búsqueda de identidad de ciertos pueblos frente a la occidentalización de su cultura y la destrucción de sus bases materiales de existencia? (Houtart, 2009, p. 45).

Si el ateísmo más científicista y tecnofílico, como veremos adelante, sabe aferrarse a la casi ingenua esperanza de que el modelo de desarrollo capitalista podrá auto-repararse y corregirá sistémicamente sus fallas, los fundamentalistas, por el contrario, ante el descrédito de las ideologías contestatarias al modelo, levantan la bandera de la religión como única disponible para lanzar sus críticas a la modernidad y postmodernidad.

Para el fundamentalista, la realidad profana producto de la secularización le resultó más que insufrible. Siente una impostada nostalgia por una sociedad teocrática donde religión y política, fe y autoridad, confluyan y conformen una totalidad sociopolítica que revierta la sacrílega muerte de Dios. Al ver frustrado dicho anhelo, y sin lograr superar su inadaptación a una sociedad proclive a la secularización, optan por un pensamiento apocalíptico y aguardan con impaciencia el apocalipsis, de tal suerte que prefieren ver el mundo arder en llamas y purificado de su profanidad antes que resignarse a ser un testigo más del avance y proliferación del hedonismo y el materialismo. Pero como el apocalipsis tarda en llegar, muchos fanáticos prefieren evitar la vergüenza de los desmentidos y desvelan por hacer válidas, de propia mano, las profecías que anuncian el aniquilamiento de la civilización como la conocemos.

El ateísmo anticlerical y el fundamentalismo más anti-moderno son sólo dos tendencias un tanto sobrerrepresentadas, dados sus escasos prosélitos, en las nuevas tecnologías de la información. Desde una panorámica global, la postmodernidad y la postsecularización¹ nos trajeron, como ya se dijo, una pluralidad y una apertura religiosa

¹ La postsecularización implicó un ensanchamiento de los márgenes de libertad religiosa en las sociedades posmodernas inscrito dentro un contexto de pluralidad religiosa en el que ya no hay la prevalencia y hegemonía de ningún dogma religioso; ninguno puede reclamar un trato privilegiado de parte del Estado y

que perfectamente dieron cabida a las neo-religiones y neo-espiritualidades. Casanova resume este fenómeno con las siguientes palabras:

En particular, la globalización facilita el retorno a las antiguas civilizaciones pre-nacionales y religiones mundiales, no sólo como unidades de análisis sino también como sistemas culturales significativos y comunidades imaginadas como transnacionales, que se superponen y a veces compiten con las imaginadas comunidades nacionales (Casanova, 2004, p. 75).

Pluralidad religiosa y no ateísmo, neo-espiritualidades y no fundamentalismo, esas son las tendencias delineadas por la postmodernidad. Las generaciones venideras son inquietas y curiosas. Prefieren los individuos del nuevo milenio aprender y experimentar por sí mismos antes que esperar las sabias palabras del gurú. A estos jóvenes, retomando reflexiones anteriores, les resultan casi indiferentes las acaloradas discusiones acerca de la existencia de Dios. Hay en ellos una resistencia generacional a aceptar el Dios personal del teísmo, las religiones tradicionales poco satisfacen sus inquietudes y dudas existenciales y espirituales. Presas de estos desencantos e inquietudes, los millennials se entienden mejor con una idea y representación de Dios más despersonalizada, inefable e incluso abstracta o, como dice Wolny, vuelven su mirada hacia el misterio. Enfrascado en el calidoscopio de la postsecularización, Dios despliega ante ellos sus mil rostros y termina perdiéndose en cada reinención, idea y representación de Él.

En este mar de confusión, impuesta por la creciente pluralidad teológica, el Dios de los místicos se presenta, para estas generaciones, como una opción viable. En efecto, bien lo refiere Armstrong, los místicos afirman que Dios no es otro Ser y subrayaban que no existe realmente, al menos no en los términos de los seres atados a este nivel de la realidad y de la manifestación. Como Supra Ser estará más allá de toda representación y rebasará las posibilidades del entendimiento humano, de tal suerte que esta idea de Dios resulta,

menos exclusividad; al menos ese es el imperio en las sociedades occidentales; otras realidades se viven en países de matriz religiosa islámica proclives, cultural e históricamente, a modelos políticos teocráticos o clericales.

según nuestra autora, idóneo para los ambientes agnósticos de la sociedad secular y, de mi parte, añadiría que también resulta muy a modo para nuestro contexto gnóstico y post secular (Armstrong, 2006, p. 490).

Este último contexto inspira un retorno a la espiritualidad más arcaica, a una que prescinde del Dios personal del teísmo. Una espiritualidad sufragada por una fe débil o desdogmatizada, como la defendida por Vattimo. Es precisamente Marià Corbí quién nos describe esta espiritualidad a la manera de una religiosidad que retoma, precisamente, elementos del viejo misticismo. Corbí, además de dar un diagnóstico del estado de la religiosidad, también se aventura a proponernos una propuesta que parte de un presupuesto ya enunciado en este trabajo: es absurdo y a la vez difícil retornar a la religiosidad de antaño. Para las generaciones más recientes, la propuesta de Corbí resulta ser la elección natural, ya que pide tomar la revelación desde su arista simbólica, libres de sentencias dogmáticas, dejándose guiar por ella hacia las fronteras de lo inefable, de lo misterioso (Corbí, 2007, p. 201).

Advierte que los textos sagrados han sido incorrectamente leídos y propone una exégesis más acorde con los tiempos actuales, una des-dogmatizada dado que, a su entender, ninguno de estos libros sagrados y canónicos, amplían ni clarifican nuestro entender acerca del mundo, ni tampoco nos dan pautas irrefutables de conducta que le dispensen orden y estructura a nuestras vidas. Su verdadera intención, según Corbí (una que resulta más acorde con la mentalidad post-secular) es un tanto más espiritual, liberadora. Detrás de los relatos míticos hay toda una enseñanza profunda sin parangón con las vivencias de este mundo: “lo que pretenden es sacarnos de la perspectiva exclusiva de nuestra mirada cotidiana y conducirnos al silencio; lo que procuran callar, relativizar y diluir es, precisamente, nuestra construcción desde la necesidad” (Corbí, 2007, p. 206).

Dada su calidad e intención espiritual, los textos sagrados no deberían frenar el progreso ni normar la sociedad. Puede deducirse entonces que son para un consumo más personal. Este individualismo místico es consustancial a la idea de un Dios inefable, inalcanzable para el humano entendimiento. En esta privatización de la praxis religiosa

también vemos perfilarse un nuevo tipo de religiosidad decantada por una especie de gnosticismo moderno. Ya sea que Corbí esté proponiendo o vaticinando el futuro de la religiosidad, para él es evidente que en sociedades encaminadas a una cada vez mayor industrialización, las religiones axiales no ofrecen 29 ningún proyecto de vida ni solución para nuestros problemas: no pueden imponer ninguna creencia ni nada que nos exima de la creación libre y responsable de nuestros sistemas científicos de interpretación de la realidad (Corbí, 2007, p. 208).

Dadas las condiciones de un existir cada vez más tecnologizado, la religiosidad deberá decidirse por una praxis cada vez más proclive a subjetivar la experiencia espiritual y a individualizar la creencia. La seguridad o el arraigo a un dogma resultan obsoletos y absurdos para una humanidad cada vez más habituada al cambio y a la novedad:

[...] lo que las tradiciones religiosas ofrezcan a las nuevas sociedades ha de ser realidad, no creencias; realidad en esta vida, porque si no es en este mundo y en esta vida, serán creencias y no realidad. Han de ofrecer la posibilidad de acceder a más dimensiones, a otra dimensión de esta realidad. Otra dimensión que es otra manera de ver, sentir y conocer todo esto de aquí (Corbí, 2007, p. 216).

La visión de Corbí es del todo optimista y es quizá por ello que incurre en un par de desaciertos obligados por su idealismo. Su exceso de confianza en su idea o representación de lo que es o será el homo religioso no le permite percatarse de que este individuo, al fin hijo de la post-secularización, podría o no decidirse por esta neo-espiritualidad que él propone, que dada su veleidosa fe podría sentirse sumamente atraído, en búsqueda de certeza y seguridad, por un tipo de religiosidad fanática del estilo popular o del tipo fundamentalista y, por ende, más ideologizada.

A Corbí le hace falta analizar al sujeto contemporáneo desde un enfoque fenoménico que saque a relucir las marcas de sus inercias sociales y antropológicas. Así notaría que los jóvenes de las generaciones recientes, en particular los de las sociedades urbanas sobreexpuestos a la tecnología, están más comprometidos con la cultura del juego que con la búsqueda o experimentación del misterio o de lo inefable. A nuestro homo lúdico

no le interesa dar con un gurú o chamán, puede que haya jóvenes de excepción preocupados por cultivar una espiritualidad más elevada, pero son eso: la excepción que confirma la regla. Es más común verlos empeñados en terminar un videojuego pletórico de referencias al misticismo, a la religión, al esoterismo, a la neo-espiritualidad y sobre todo con narrativas futuristas en las que aparecen todas las versiones, hasta ahora concebidas, de un *homo-deus* hijo o hechura de un poder tecnológico y científico aún no alcanzado por la humanidad. Con el mismo grado de fanatismo podemos encontrar a estos jóvenes venerar a un personaje de cómic o manga o seguir una serie de televisión con sobrado entusiasmo que bien puede rayar en lo religioso.

Suena a exageración el afirmar que la vivencia lúdica del gamer (del jugador empedernido de videojuegos) insinúa, de una manera un tanto colateral, la experimentación de una nueva religiosidad sin templos ni sacerdotes. Pero no lo es, dado que inmerso en su praxis lúdica, el gamer interactúa con una historia que le resulta especialmente significativa porque el virtual protagonista es él, obvio a través de un alter ego o personaje de videojuego. Las enseñanzas neo-esotéricas y las emociones pseudo-religiosas inducidas por el videojuego quedan impresas en el gamer de manera superficial o profundamente.

La falta de formalidad religiosa de la experiencia lúdica dispensada por el videojuego, posiblemente lo hacen carecer de la materia suficiente para lograr en el jugador la conversión a algún tipo de culto o creencia relacionada con la historia del videojuego. Decir lo contrario sí sería una exageración, como el sostener que el aficionarse a la saga de *Castlevania* terminará haciendo del jugador un fiel creyente en los vampiros. Pero puede que vaya creando un hábito o quizás sólo una proclividad por querer luego experimentar lo numinoso, lo milagroso o lo sobrenatural de facto (el experimentar y el elegir tienen prevalencia sobre la imposición y la tradición). A esta nueva generación de creyentes, las viejas formas religiosas, como lo sostiene Corbí, le resultarán anticuadas y discordantes con su mundo virtual de fantasías y de simulaciones de lo mágico. Este ejercicio de recrear artificialmente lo milagroso, lo mágico y lo sobrenatural también involucra a otros

dispensadores de experiencias y vivencias pseudo religiosas, desde las más sofisticadas como las recreaciones multimedia o la realidad virtual, hasta las más clásicas como las historietas de superhéroes, las películas y las series de televisión.

Esta experimentación de lo “sagrado” desde la tecnología, la cultura y el esoterismo de masas ¿es una falsa espiritualidad, una simulación espuria de lo religioso, o simplemente otra forma de religiosidad en la que persisten muchos de los rasgos antropológicos y sociológicos del viejo *homo religioso*? En lo personal, sostengo que avanzamos (o retrocedemos, según se vea) hacia una nueva religiosidad habida de otras realidades religiosas y espirituales más imaginativas e interactuantes que las ofrecidas por las religiones axiales o tradicionales. El nuevo *homo religioso* conserva mucho de su antecesor, pero tiene una especial proclividad por una praxis religiosa no sólo lúdica, sino compatible con los viejos y nuevos gnosticismos y esto se debe también, en buena medida, al contexto cultural en el que está inserto: post moderno y post secular.

El viejo gnosticismo de tradiciones ancestrales como el Taoísmo, el Vedanta o el Sufismo plantea cómo la finitud humana es incapaz de entender lo divino. Lo divino es absoluto y por tanto resulta inefable y misterioso a los ojos creaturales. En realidad, no hay nada que comprender desde los limitados parámetros y alcances del entendimiento humano, por el contrario, para adentrarse por el camino de la no-dualidad, mismo que nos remonta más allá de esta ficticia realidad fenoménica, se requiere de una vía ascética, contemplativa, renunciante, que le permita al practicante alcanzar la apoteosis o divinización. La cultura pop y sobre todo el *esoterismo de masas* están plagados de historias de ficción protagonizadas por seres que logran convertirse en dioses o que adquieren, por destino o accidente, un estatus ontológico y existencial superior al humano. Los ejemplos abundan: el Thor y el Dr. Doom de Marvel; el Dr. Manhattan y Shazam de DC Comics.

Habitados a estas historias, los *millennials* y *centennials* encuentran atractiva e incluso familiar la idea del gnosticismo antiguo acerca de la posibilidad de lograr la condición unitiva con Dios o con alguna divinidad inferior, de volverse uno con Él o de

trascender la dualidad creador-creatura alcanzando la apoteosis o superación de la condición humana.

Las religiones axiales o tradicionales prometen la comunión con Dios manteniendo con humildad las distancias ontológicas entre Dios y sus creaturas, y acusan de luciferinas las pretensiones apoteóticas de los viejos y nuevos gnosticismos. Sin embargo, dichas pretensiones gozan de buen cartel, incluso dentro de la propia ciencia, en particular en la psicología profunda de Carl G. Jung y de la transpersonal de Ken Wilber. En ambos, el común denominador es la búsqueda introspectiva del Dios interior y subjetivo, dormido y oculto en los abismos del alma, insondables éstos para la humana razón.

La New Age tiene también para los grandes públicos, desde los años sesenta del siglo pasado, una propuesta unitiva por una vía contraria. Muchos de los también denominados movimientos acuarianos, como la Gran Fraternidad Universal, la Teosofía o el Movimiento Gnóstico, proponen un despertar de la conciencia que traería como colateral efecto el desarrollo de ciertas facultades supra-humanas. Los hombres y mujeres ascendidos gracias a esta espiritualidad serían los primeros en lograr una especie de comunión planetaria con la humanidad y con la Madre Naturaleza, con la Gaya. Los “hijos de Acuario”, o de la nueva era, añoran regresar a una naturaleza re-sacralizada.

En un entorno cada vez más tecnologizado, muchos de los nacidos en esta era del Internet y de las redes sociales, encuentran más viable y posible cumplir este anhelo de superación de la individualidad humana a través de los avances y promesas de las nuevas tecnologías. Para futurólogos y tecnofílicos, en cuestión de unas pocas décadas, quizás años, remontaremos como especie, gracias a la informática, cibernética y biotecnología la distancia entre el creador (el ingenio humano) y la creatura (la máquina). La humanización de la máquina y la maquinización del hombre son entendidos por los transhumanistas como una vía también “espiritual” o trascendentalista que implicará, por medios más invasivos y artificiales, un despertar de la conciencia. En un futuro, gracias a la tecnología, potencializaremos todas las capacidades del cerebro humano o lograremos crear verdadera inteligencia artificial, es decir, máquinas capaces de pensar y razonar exponencialmente

mejor que nosotros, que tomarán decisiones sin consultarnos y que quizás desarrollen sentimientos o emociones.

Las historias y tramas desgranadas por el esoterismo de masas en cómics, mangas, animés, series y películas acuden y apelan a las visiones e ideas de estos tres gnosticismos: tradicional, acuariano y transpersonal. Este último, sin duda, es el más favorecido o divulgado por la cultura de masas, la que no parece agotar las formas y versiones en que pueden ser contadas las trilladas historias del Golem de Praga, del doctor Jekyll y Mister Hyde, del Frankenstein de Mary Shelley y demás series de ficción cuya temática común es el milagro de lograr la replicación de la vida humana, o en su defecto superar sus limitaciones gracias a los prodigios de la ciencia.

Me inclino a pensar que en la literatura de ficción y en la cultura y esoterismo de masas se bosqueja un nuevo dogma que retoma las viejas promesas de la religión, y en especial del gnosticismo, dando esperanzas para creer y ver factible que dichas promesas sean resueltas no por una fuerza celeste o por un esfuerzo ascético, sino por los portentos de la ciencia y la tecnología. Este nuevo dogma que circula en el imaginario social moderno contiene los principios de una nueva religiosidad prometeica en la que versa una divinización de la máquina:

En el siglo XXI es improbable que los dogmas humanistas sean sustituidos por teorías puramente científicas. Sin embargo, bien pudiera ser que el contrato entre la ciencia y el humanismo se desmoronara y diera paso a un tipo de pacto diferente entre la ciencia y alguna nueva religión posthumanista (Harari, 2016, p. 224).

En un primer salto de la ficción literaria a los terrenos de la pseudo-ciencia, la ufología (la creencia de los extraterrestres) plantea también la posibilidad de un retorno a nuestros ancestros y creadores que serían, desde su neo-mitología, alienígenas ancestrales y no dioses en el más estricto sentido de la palabra. El pensar que existen civilizaciones extraterrestres altamente tecnologizadas pobladas por seres que gracias a la ciencia gozan de un poder similar al de nuestros antiguos dioses es, como ya dije, un primer paso dado

por la imaginación a la creencia de que nosotros también seremos capaces de llegar a un grado de desarrollo tecno-científico que hará realidad la divinización humana, tal y como lo propone en su obra *Homo Deus*, Yuval Noah Harari.

Este “profeta” de los mundos por venir anuncia, en palabras que recuerdan al Así hablaba Zaratustra de Nietzsche, que cuando seamos capaces de remodelar la mente humana, ese día será el fin del homo sapiens (Noah Harari, 2016, p. 56). Entendiendo que el cambio resultará benéfico, podemos presuponer que nuestras capacidades cognitivas serán incrementadas y, por tanto, nuestra comprensión de la realidad sufrirá una mejora exponencial: entenderemos mejor nuestro entorno, procesaremos más y mejor información y quizás nuestros cerebros (como tanto lo anhela espiritualmente la New Age) estarán conectados a una red planetaria integrada por inteligencias humanas y artificiales. Dados los avances tecnológicos, lo anterior suena perfectamente plausible y verosímil.

Igual de alcanzable suena el sueño de perfeccionar el cuerpo y la mente humana rebasando sus límites naturales y, sobre esta ruta, bien podríamos ir más allá de la eugenesia racial y no conformarnos con sólo mejorar a la especie, sino que intentemos, biotecnológicamente, dotarla de nuevas facultades o incluso de poderes muy similares a los atribuidos por las mitologías a los dioses. A los dioses, como bien menciona Noah Harari, los concebíamos como seres capaces de manipular los elementos, de crear vida y de devastar la Tierra a su voluntad, no es difícil imaginar a seres humanos facultados con semejante poder que terminen siendo adorados o se den a venerar como hicieron los viejos faraones egipcios, los inmortales taoístas o los *rishi* hindús:

En un futuro no muy lejano podremos crear Superhumanos que aventajen a los antiguos dioses no en sus herramientas, sino en sus facultades corporales y mentales. Sin embargo, si llegamos a ese punto, la divinidad será algo tan mundano como el ciberespacio: una maravilla de maravillas que simplemente ya damos por hecha (Harari, 2016, p. 61).

De estos seres están sobrepoblados los universos de fantasía de la cultura pop y del esoterismo de masas. Noah advierte que tenemos razones de sobra para querer replicar o hacer reales a estos seres fantásticos sometiéndonos a las mejoras biotecnológicas, que el actual tren del progreso promete dispensar.

A mayor capacidad de transformar al ser humano en algo mejor o superior, en igual proporción crece también la disposición de muchos para alterar su cuerpo. ¿Nos estaremos cansando de ser simplemente seres humanos? Puede que las generaciones venideras experimenten, más que nosotros, este antropológico tedio y que para superarlo no escatimen en medios y recursos para hacer posibles las fantasías eugenésicas más pretenciosas: de llevarse a cabo estas fantasías, a una escala global, a través de un programa gubernamental de mejoras y cambios eugenésicos, o si es el propio mercado el encargado de popularizar la tecnología que permita alterar la naturaleza humana. En cualquiera de estos dos casos estaremos asistiendo a la muerte del hombre (en términos de especie) y atestiguaremos también la validez de las palabras del loco nietzscheano que, tras anunciar la muerte de Dios, le daba una anticipada bienvenida al superhombre. Este filosófico personaje será el que conduzca al homo sapiens a ocupar su lugar dentro de las exhibiciones de los museos de historia natural:

Es más probable que el Homo sapiens se mejore a sí mismo hasta que nuestros descendientes miren atrás y se den cuenta de que ya no son la clase de animal que escribió la Biblia, construyó la Gran Muralla en China y se rio con las gracias de Charlie Chaplin (Harari, 2016, p. 62).

Aventajando décadas, Noah prevé que el siglo XXI no será en absoluto ateo, por el contrario, la tecnología, como en la novela gráfica de Warren Ellis, *Super God*, transformará al “hombre y a sus circunstancias” de tal suerte que logremos, cumpliendo los eugenésicos preceptos de una religión de la ciencia y la tecnología, desterrar de nuestras sociedades y cuerpos el error y los accidentes. Las nuevas élites biotecnológicas o los dioses del mañana controlarán el hacer y el discurrir de los no bendecidos por el progreso científico (Harari,

2016, p. 201). Las desigualdades ya no sólo serán de orden económico: los ricos que tengan los recursos para modificar sus cuerpos, prolongar su vida, mantenerse eternamente jóvenes e incluso para adquirir cualidades supra-humanas, se distinguirán y prevalecerán sobre una clase de marginados hijos de Deus o de Natura y, como bien dice Noah Harari, “la relación entre humanos y los animales es el mejor modelo que tenemos para futuras relaciones entre los súper humanos y los humanos...” (p. 81).

Podríamos pensar un futuro menos distópico partiendo del hecho de que la tecnología en su uso y bondades tiende a democratizarse. Es decir, los aparatos de vanguardia a la vuelta de pocos años o quizás meses tienden a abaratare y a volverse de uso común o popular, como ocurrió con la telefonía celular. De seguir esta tendencia quizás no resulte tan oneroso, en un mañana no tan remoto, el que cualquiera pueda someterse a una cirugía de reemplazo de partes y órganos por réplicas biotecnológicas o cibernéticas. Démosle la bienvenida a Robocop. Todo indica que para allá nos enfilamos:

Esto no ocurrirá en un día, ni en un año. De hecho, ya está ocurriendo, por medio de innumerables actos mundanos. Todos los días millones de personas deciden conceder a su teléfono inteligente un poco más de control sobre su vida o probar un nuevo medicamento antidepresivo más eficaz. En su búsqueda de salud y felicidad y poder, los humanos cambiarán gradualmente primero una de sus características y después otra, y otra, hasta que ya no sean humanos (Harari, 2016, p. 62).

Aproximaciones a una descripción de los principios de una nueva religión

Cuando hablo de núcleo duro creencial, me refiero a una serie de creencias, ideas y valores religiosos arraigados en lo profundo de la yoidad de las personas. Nos son inculcados durante la infancia y a partir de ellos nos forjamos una identidad y desarrollamos un sentido de pertenencia respecto a un determinada confesión, culto o iglesia. A partir de estas nociones religiosas juzgamos e incluso adoptamos praxis religiosas distintas a las propias, de tal suerte que sin renunciar del todo a la fe aprendida en el seno de nuestra familia y sociedad permitimos que nuevas creencias e ideas religiosas orbiten nuestro núcleo duro

creencial iluminadas y esclarecidas subjetivamente por él, es decir, cuando de otras religiones escuchemos hablar de seres demoniacos y del inframundo, de inmediato los relacionaremos y significaremos con sus equivalentes o similares en nuestro núcleo duro como lo son los diablos y el infierno. De igual forma al karma lo entenderemos como una variable o modalidad del pecado.

Entiendo con Carl G. Jung que nuestras nociones más generales de lo religioso nos son innatas y transpersonales, es decir, que no son resultado de nuestras experiencias personales y que además las compartimos con el resto de la especie humana. De tal suerte que podemos hablar de un base primigenia y estructuradora de nuestro núcleo duro conformada por referentes universales como lo sagrado, lo divino, lo profano o lo santo. Rudolf Otto habla de una religiosidad raíz que, al ir cobrando racionalidad, nos amplía nuestra experiencia de lo santo partiendo de sus formas más básicas y emocionales a las más sofisticadas o teologales. Jung habla del inconsciente colectivo refiriéndose a él como el lugar psíquico-colectivo donde residen los símbolos que le dan representación a los complejos y profundos arquetipos; como el discípulo de Freud refiere: “De nada sirve aprender de memoria una lista de los arquetipos. Los arquetipos son complejos de vivencias que aparecen fatalmente, o sea, que fatalmente comienzan su acción en nuestra vida persona”. (Jung, 2010, p. 53).

El inconsciente nos permite reconocer y diferenciar los símbolos y representaciones de lo sagrado. Nuestra instrucción religiosa temprana refuerza y se ve a su vez sustentada gracias a estas nociones que en este juego dialéctico van conformando nuestra conciencia religiosa o núcleo duro creencial. En lo profundo de dicho núcleo subsisten estos significados primordiales, arcanos y universales tapiados y revestidos con las formas y símbolos sagrados de la religión dominante en nuestra cultura. La religión dominante de nuestra cultura nos influye, aunque nuestro entorno familiar o social haya sido lo más secular o repelente a las ideas y valores religiosos; suele ocurrir que individuos sin fe ni religión terminen rebelándose en contra del dogma y la praxis religiosa que su entorno intenta imponerles. En esta fricción, el descreído algo aprende acerca de la religión o de la

iglesia, aunque sea en clave negativa. Por más que las sociedades modernas se digan inoculadas, laicista y secularmente, contra la religión, la influencia de ésta en lo local y en lo global sigue siendo importante y en algunas sociedades incluso trascendente.

Al perder el dogma su poder coercitivo en sociedades cada vez más seculares, la religiosidad no desaparece, pues al ser su raíz los arquetipos,² estos no dejan de influir en las personas, ya que siendo en esencia energías con una marca o perfil psíquico dado, buscarán encarrilarse hacia representaciones o símbolos religiosos de reemplazo o, en su defecto, catalizarán la asimilación ferviente de un ideología política o filosófica. En cualquiera de los dos casos el *núcleo duro* de la persona se vuelve más receptivo y permite un mayor y muchas veces caótico orbitar de nuevas creencias e ideas. En cierta forma, el *núcleo duro* y con él la conciencia religiosa del individuo, se des-folclorizan o liberan de las representaciones locales de lo numinoso, lo sagrado y lo santo. Jung habla en términos bastante pesimistas acerca de esta pérdida:

Mientras exista objetivamente una conciencia social de pertenencia a una Iglesia, la psique goza (como ya se expuso más arriba) de una situación de equilibrio. En todo caso existe una protección suficientemente eficaz contra la influencia del yo. Pero si desaparece la Ecclesia y su eros maternal el individuo queda indefenso, a merced de cualquier ismo y de la psique de masas correspondiente (Jung, 2010, p. 267).

De mi parte entiendo que se está gestando un nuevo tipo de religiosidad que no es totalmente liberal (como se podría sospechar dadas las actuales tendencias) pero tampoco es del todo conservadora: mientras la formación e influencia religiosa de una fe en particular sigan teniendo cierta prevalencia en determinados pueblos y culturas, muchas de las viejas praxis religiosas se conservarán, pero ya no puras, sino en combinación con otras religiones y espiritualidades foráneas o ajenas. El imaginario social moderno lo permite y

² [...] dentro de la realidad psicológica, las ideas religiosas no descansan meramente sobre la tradición y la fe, sino que derivan de los arquetipos, cuya observación cuidadosa [...] constituye la esencia de la religión (Jung, 2010, p. 267).

propicia, y es probable que su avance hacia la instauración de una cultura más ecléctica o plural en lo religioso reestructure a la larga el núcleo duro creencial del futuro homo religioso.³

El imaginario social moderno gravita sobre una post modernidad y post secularización anidando por su parte a un esoterismo de masas poblado por seres mitológicos y de fantasía que aparecen en series de televisión, videojuegos, cómics, animes o mangas. ¿No serán, en un futuro no muy distante, estos seres de ficción los elementos constitutivos del núcleo duro creencial del homo religioso que concretará un nuevo tipo de religiosidad?, podría ser. El tiempo dará su veredicto. Lo cierto es que la dichosa cultura de masas sigue propiciando un cambio notable en el imaginario social que conduce los gustos y consumos de las nuevas generaciones. De esta cultura deduzco o infiero mi concepto de esoterismo de masas como un subproducto especializado de dicha cultura, entendiendo que así como la cultura de masas, el esoterismo de ella derivado es producido por un mercado global, en su caso de lo religioso, operado por mercaderes de lo sagrado y lo pseudodivino y a la vez es abastecido, en gran volumen no sólo por gurús de la Nueva Era, sino también por creativos que producen para las masas sin otros fines que el lucrar con el entretenimiento, el esparcimiento y la diversión de sus seguidores o clientes (Eco, 2011, p. 37).

Como en la cultura de masas, en el esoterismo de masas la religión y la creación de nuevas mitologías dejó de ser la prerrogativa de los custodios de la ortodoxia, de los monopolizadores del dogma y el ritual. En estos tiempos, la religiosidad líquida da origen y cabida a excéntricas y exotistas mitologías de todo tipo desplegadas en múltiples plataformas: Internet, cine, televisión, redes sociales, etcétera (p. 42). Así como en la cultura de masas, también en el esoterismo de masas prevalece una mercantilización de lo

³ Por imaginario social entiendo algo mucho más amplio y profundo que las construcciones intelectuales que puedan elaborar las personas cuando reflexionan sobre la realidad social de un modo distanciado. Pienso más bien en el modo en que imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a esas expectativas (Taylor, 2006, p. 37)

religioso que apareja a la vez su vulgarización y trivialización como efectos indeseables de dicha mercantilización. Este rebajamiento del dogma, el mito y la mitología obedece a la necesidad de esta élite de creativos de crear productos culturales de fácil consumo que no conlleven un esfuerzo intelectual grande y que, por tanto, apelan más que al contenido a las impresiones, es decir, buscan ante todo impresionar y emocionar, mediante lo estético y narrativo de sus historias, en un lenguaje (semiótico y semántico) entendible para sus públicos masivos y masificados (p. 91).

El creyente consumidor de este esoterismo de masas se va habituando a una pluralidad de lo sagrado y a una liquidez del creer resultante de una cultura del gusto y del elegir. En el bazar o mercado del creer, abundan las baratijas y las copias de consumo fácil que sólo en apariencia, en la superficialidad meramente literaria y estética, guardan alguna semejanza con los originales.

No obstante, estas neo-mitologías de supra-humanos y superhéroes conservan mucho de las viejas creencias y de los modelos arquetípicos del antiguo homo religioso. Como veremos más adelante, que los superhéroes cultiven los valores cristianos, se debe en buena medida al imaginario social que los hizo posibles y al núcleo creencial de sus creativos: escritores y dibujantes hijos todavía de una civilización cristiana aún vigente pese a una secularización de dos siglos.

Es una afirmación común, casi de obviedad, decir que los superhéroes de hoy son los dioses de la modernidad, que, en esencia, son las personificaciones puestas al día de los antiguos pobladores del Olimpo o de Asgarth. Quizás esta afirmación tenga algo de cierta. Pero, si arquetípicamente⁴ pudiéramos hablar de un emparentamiento entre los viejos y los nuevos seres super-poderosos, son aún más evidentes, en lo moral, sus diferencias: de

⁴ A propósito de esta idea O'Neil comenta: "¿Podemos ponernos de acuerdo en que los superhéroes de comic con encarnaciones modernas de algunos de los arquetipos de los que hablaba el bueno del doctor Jung? Vaya, pensémoslo por un momento. ¿Acaso Superman no es una versión de Hércules y Sansón, pero al estilo de la literatura de ficción científica? No lo ves claro... Bien, déjame citar algo que dijo el creador del Hombre de Acero para describir cómo se inventó al cáspita más reconocido del mundo: 'De pronto, lo veo claro: ¿Por qué no hacer un personaje como Sansón, Hércules y todos los forzudos de los que he oído hablar jamás... sólo que más aún?'" (O'Neil, 2010, p. 51).

entrada, el nivel de altruismo y de dedicación a la humanidad de muchos de los superhéroes resulta en muchos casos muy superior al de las antiguas divinidades paganas. Como ocurre con el Parsifal de Richard Wagner, el superhéroe es, en cierta medida, la cristianización del héroe antiguo, quien elige luchar contra mal empleando sus habilidades o poderes extraordinarios; su mundo o realidad son laicos a pesar de estar poblados de seres como Thor o Wonder Woman, catalogados como divinos. La idea de un creador, todopoderoso, apenas es insinuada en los cómics (Morris, 2010, p. 81). Claro que existen en los cómics entidades cósmicas como Galactus, Monitor o los Celestes, o dioses como el propio Zeus, Odín y demonios como Mefisto. Pero la idea teísta de un Dios único que traza el destino de la humanidad casi nunca aparece en los cómics ni es implicada en la trama de estos personajes. Casi en todos los casos la Iglesia es referida, sobre todo en el cómic más alternativo, como una institución ocultista que en una suerte de secretismo conspirativo actúa malévolamente o, por el contrario, la suelen recrear como una organización milenaria en eterna disputa contra ciertos seres maléficos: demonios o vampiros. En la lucha contra el mal, en el universo de los cómics sólo existen superhéroes y con ellos parece bastar. Son seres virtuosos muy distantes moralmente hablando también del súper-hombre; los señores de las capas y las mallas no están poseídos por ninguna voluntad de dominio, antes bien, sacrifican mucho de su vida personal para servir a los indefensos, a los débiles:

Superman sacrifica mucho para poder emprender los actos heroicos que acomete. También lo hace Peter Parker para poder actuar como Spider-Man. Matt Murdock cede sus noches, y parte de su tiempo libre, para proteger a los inocentes de Hell's Kitchen y otros lugares. Todo este sacrificio exige imponerse disciplina, una virtud también desconocida para muchos de nuestros contemporáneos, como ocurría con el citado sacrificio (Loeb, 2010, p. 33).

Lo heroico en los superhéroes no reside en enfrentar peligros. Siendo como son, casi invulnerables, en realidad no comprometen su vida ni integridad en su lucha contra el mal. El verdadero mal que enfrentan está dentro de ellos. Escribe en su condición de seres

dotados con dones y capacidades supra-humanas y en algunos casos cuasi divinas, pues como refiere el teórico de los cómics, Morrison, citando su teoría del doble poder:

[...] cuanto más poder tiene uno para el bien, más tiene igualmente para mal, y viceversa; el modo de usarlo depende de nosotros. Se trata de un principio único y simple, que explica al mismo tiempo la promesa y la amenaza del poder nuclear de toda clase de tecnología (piénsese en internet, en la ingeniería genética, en la nanotecnología) y de la religión, entre muchas otras cosas. Todo ello posee un gran poder para el bien y poder equivalente para el mal [...] Los resultados reales dependerán de nosotros (Morris, 2010, p. 84).

En este tenor, nuestros personajes de ficción que vuelan y levantan montañas en las pinas de las historietas o que derrotan monstruos y super-villanos en la pantalla grande de los cines, pueden elegir el utilizar sus super-poderes para fines más egoístas: para esclavizar a la humanidad o con la intención de alcanzar la mayor de las glorias, el aplauso, el prestigio, el reconocimiento de millones de almas, pero son lo bastante fuertes, en lo moral, para resistir y no sucumbir a la tentación de comerse completa la manzana del narcisismo o egolatría. De hacerlo, dejarían de ser héroes para convertirse en villanos, su gentileza es muy humanista, y sospechosamente cristiana. Aunque cabría mencionar que una generación de escritores de creencias más eclécticas, gnósticas o de plano ateos como Grant Morrison, Neil Gaiman o Warren Ellis, se han dado a la tarea de reinventar a los superhéroes liberándolos de las cuadraturas maniqueas y permitiéndoles pendular por los opuestos polos de la moral.

Pero quedándonos con el fenotipo del superhéroe clásico, como lo teorizaron los viejos estoicos, el poder no lo corrompe, antes bien, potencializa la propia nobleza y los principios humanistas que éste defiende. A estos principios se debe el superhéroe. Lucha por defender la vida. En este sentido, no es un salvador, un mesías, en estricto sentido teológico, que venga a abrirnos la puerta de la gloria u otorgarnos el perdón de nuestros pecados. La única alma que en estricto sentido redimen los superhéroes, es la propia. En ello son ejemplo, pues como con el anillo de Giges, saben vencer su oscuridad interior (esa

que todos poseemos), no sólo superan la tentación de abusar del poder. También en su lucha contra los villanos procuran medir la violencia: “Batman, Spider-Man y Daredevil, junto con Superman y muchos más, practican seriamente la autocontención y tienen cuidado de trazar una línea que no traspasan. Son capaces de combatir el mal sin caer en la perversidad” (Loeb, 2010, p. 44).

Estos personajes, aunque de ficción, están sumamente presentes en nuestro imaginario colectivo moderno. Son protagónicos en la cultura de masas y tengo la impresión de que migrarán al esoterismo de masas convirtiéndose en algo más, y puede que ya lo hayan hecho dada su condición de seres prototípicos. Nos guste o no, son referentes de virtudes y en su momento le servían de ejemplo a los más imberbes o jóvenes. Sus némesis, o super-villanos, entran en su universo neo-mitológico, equilibrando la ecuación. Para que un personaje luzca como campeón de la justicia, otro debe ser su sombra, es decir, debe representar el papel del ser malvado al que se le teme por su condición siniestra y amenazante, pero ¿en qué reside la maldad dentro de mundo de los superhéroes? En la megalomanía de quien la encarna. El villano busca el poder o la riqueza atentando contra los derechos y las libertades de los demás, por tanto, quedan descartados en la galería de los grandes villanos los simples ladronzuelos, incluso entre los mafiosos sólo destacan algunos súper tipos como *Kingpin*. En los cómics se piensa a lo grande, los super-villanos sueñan con dominar el mundo y no pocos, como Doom y Thanos, ambicionan obtener un poder cósmico que los convierta en verdaderos dioses. En esta intención reside, casi en términos teológicos, su maldad. La ética y filosofía del cómic penalizan el pretender un poder así, o el intentar usurparlo, como Darkseid; esta intención, más que cualquier otra cosa, es lo que hace malo al super-villano. En contrapunto, los superhéroes obtienen sus dones por un accidente o por un privilegio de la naturaleza o incluso de los seres divinos, pero lo relevante es que jamás los buscaron. Sus superpoderes les fueron otorgados y en vez de pensar en buscarles algún provecho, decidieron hacer lo correcto: pusieron sus habilidades extraordinarias al servicio de la humanidad.

Estos seres heroicos o malvados ¿podrían llegar a existir? No lo sabemos, mas su influencia sí es más que evidente. Incluso la fascinación arquetípica que suscitan en los grandes públicos de fans de los cómics, series, películas o animes podría ser el preámbulo de una neo-religiosidad que espera la epifanía o manifestación de estos seres de ficción, por obra y gracia de la tecnología y la ciencia. Los personajes de ficción están confeccionados con la materia de nuestros anhelos y sueños: ¿A quién no le gustaría tener superpoderes o de menos ser inmune a la muerte, el dolor y el sufrimiento? En el lúdico culto a los superhéroes, hay resabios de la religiosidad anterior. Nos agradan seres que enarbolan las máximas de fraternidad, altruismo y del espíritu de sacrificio tan propios del cristianismo, o que luchan por valores universales. Pero también aspiramos o quisiéramos ser como ellos, y puede que susciten nuestra envidia, igual que a los dioses antiguos los podemos amar y odiar por las mismas razones. Los dioses antiguos son seres arquetípicos que se van perdiendo en el pasado. Los nuevos dioses, los superhéroes, esperamos aún su advenimiento, su presencia real en un futuro que se antoja cada vez menos distante.

Más allá de especulaciones futurológicas, lo cierto es que todas estas neo-mitologías, junto con las expectativas que puedan suscitar, están gestando un nuevo tipo de religiosidad ligada más al consumo que a la devoción. Una religiosidad lúdica, que entiende la praxis religiosa como un simple entretenimiento o vivencia emocional. En esta neo-religiosidad, los dioses aún están por venir invocados por un logocentrismo y una tecnofilia que inspiran a un profético *esoterismo de masas* de donde deviene una vasta gama de relatos e íconos de ficción. No pocos, sobre todo los de generaciones más recientes, aspiran, como en la antigüedad, a experimentar una furtiva o deliberada apoteosis que los libere de sus limitaciones humanas. Muchos jóvenes lectores de historieta sueñan con sufrir el accidente del profesor Manhattan, imaginan ser mordidos por una araña radiactiva o serían felices de ser elegidos para beber del suero del súper-soldado para así convertirse, como lo profetiza *Homo Deus*, en los dioses de la nueva era.

Referencias

- Armstrong, K. (2006). Una historia de Dios 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam. España: Paidós.
- Berger, P. (2004). Globalización y religión. Iglesia viva: Revista del pensamiento cristiano.
- Casanova, J. (2004). Religiones públicas en un mundo global. Iglesia viva: Revista de pensamiento cristiano.
- Corbí, M. (2007). Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religión, sin dioses. España: Herder.
- Eco, U. (2011). Apocalípticos e integrados. México: Tusquets.
- Houtart, F. (2009). Mercado y religión. Panamá: Ruth Casa editorial.
- Jung, C. G. (2010). Arquetipo e inconsciente colectivo. España: Paidós.
- Loeb, J. (2010). Héroes y superhéroes. En M. Tom, & M. Matt, Los supehéroes y la filosofía. España: Blackie Books.
- Mardones, J. M. (1999). Nueva Espiritualidad. Sociedad moderna y cristianismo. México: Iteso.
- Mardones, J. M. (2004). ¿Hacia dónde va la religión? México: Universidad Iberoamericana.
- Morris, T. (2010). Dios, el Diablo y Matt Murdock. En T. Morris, & M. Morris, Los super héroes y la filosofía. España: Blackie Books
- Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus: Breve historia del mañana*. México: Debate.
- O'Nei, D. (2010). Crimson Viper contra el Meme Maníaco Metamórfico. En T. Morris, & M. Morris, Los super héroes y la filosofía. España: Blackie Books.