

MÁSTER EN FILOSOFÍA. COÑECEMENTO E CIDADANÍA

TRABALLO DE FIN DE MÁSTER

CURSO 2024/25

*Relixión e comunicación: do  
sentimento de comunidade á  
comunidade de sentimentos*

Autor: Mario García-Puertas Pérez

Titor: Oscar Parcero Oubiña

**MÁSTER EN  
FILOSOFÍA.  
COÑECEMENTO E  
CIDADANÍA**  
**Traballo de fin de Máster**

Relixión e comunicación: do sentimento de  
comunidade á comunidade de sentimentos

Religión y comunicación: del sentimiento  
de comunidad a la comunidad de  
sentimientos

Religion and communication: from the  
community feeling to the community of  
feelings

Eu, Mario García-Puertas Pérez, declaro que este Traballo de Fin de Máster cumpre coa normativa de propiedade intelectual e de protección de datos vixente.

Santiago de Compostela, a 13 de xuño de 2025.



## Resumo

Segundo unha das posibles interpretacións, a orixe etimolóxica do termo “relixión” provén do verbo latino *religare*, traducible como “reunir”. Deste modo, a relixión consistiría na recuperación dunha unión sagrada que tivera sido “perdida”. Con todo, os distintos enfoques dende os que se ten estudado este fenómeno constitúen, na súa maioría, puntos de vista reduccionistas ou esencialistas. Por este motivo defendemos, partindo dunha perspectiva filosófico-antropolóxica, que a experiencia relixiosa consiste nunha experiencia singular de harmonía, comunión, unión ou comunicación xenuína co Outro. En última instancia, este Outro —sexa concebido como “transcendente” ou próximo, deífico ou humano— é sempre Absolutamente Outro, dado que excede a propia experiencia individual. Tal vínculo é encarnado nunha relación afectiva con outros semellantes con quen se crea comunidade.

Con todo, esta última susténtase sobre un movemento paradoxal: o sentimento de pertenza —subxectivo e intransferible, reivindicado como propio— o cal une os individuos en comunidade abrindoos á posibilidade da experiencia relixiosa, en realidade, fúndase nunha ausencia —o común— que escapa a toda subxectividade e pretensión de obxectivación. Deste xeito, só na medida en que a comunidade e a experiencia relixiosa permanecen inenarrables poden existir, mais esta inefabilidade enfronta o desafío de manifestarse necesariamente en narrativas ritualizadas para manterse.

**Palabras chave:** comunidade, comunión, relixión, sentimento de pertenza, Outro, narrativa.

## Abstract

According to one possible interpretation, the etymological origin of the term *religion* lies in the Latin verb *religare*, meaning “to reunite.” In this view, religion would consist in the recovery of a sacred union that had once been “lost.” However, most approaches to the study of this phenomenon adopt either reductionist or essentialist perspectives. Against this background, the present work defends — from a philosophical-anthropological standpoint — that religious experience should be understood as a singular experience of harmony, communion, union, or genuine communication with the Other.

Ultimately, this Other — whether conceived as “transcendent” or proximate, divine or human — is always an Absolutely Other, insofar as it exceeds individual experience. This bond is incarnated in an affective relationship with proximate others, through whom community is formed.

Yet community itself rests upon a paradoxical dynamic: the feeling of belonging — subjective, claimed as one’s own — which unites individuals and opens them to the possibility of religious experience, is in fact grounded in an absence — the common — which escapes subjectivity and any claim to objectification. Thus, religious experience and community can only subsist insofar as they remain inexpressible; yet this inexpressibility must necessarily confront the challenge of being manifested in ritualized narratives to be sustained.

**Keywords:** community, communion, religion, sense of belonging, Other, narrative.

# Índice

<i>INTRODUCCIÓN</i> .....	6
<i>1. A relixión</i> .....	8
1.1. Principais enfoques no estudo do fenómeno relixioso.....	8
1.2 Principais características da relixión.....	10
1.3 Relixión como <i>religare</i> .....	12
1.4. A narrativa do <i>religare</i> .....	14
<i>2. A comunidade</i> .....	16
2.1 A orixe do concepto e o seu carácter paradoxal.....	16
2.2. Sen nada en común: o nihilismo da comunidade.....	18
2.3. A salvación da ausencia: o mito da <i>communitas</i> .....	21
<i>3. A comunidade como base da relixión</i> .....	24
3.1 A ponte narrativa ao sagrado: unha construción singular-plural .....	24
3.2 Repensar a simpatía dende a apertura: O problema da <i>Einfühlung</i> .....	27
3.3. A experiencia de unión co Outro: alcance e aplicación da proposta .....	32
CONCLUSIÓNS.....	37
BIBLIOGRAFÍA .....	39

## INTRODUCCIÓN

Este traballo de investigación xira en torno ao problema contemporáneo da comunidade, abordado dende o punto de vista da relixión. A través dunha análise do fenómeno relixioso trataremos de mostrar como este se basea nunha singular experiencia de comunión, unión ou harmonía co Outro, cuxo ser transcende os límites da linguaxe, sendo irreductible á propia experiencia. Este “Outro”, a pesar de adoptar nas narrativas de meirande parte das doutrinas relixiosas a forma dun Outro deífico e omnipotente, é encarnado, en último termo, na figura dun Outro próximo, en contacto con quen se crea comunidade. Esta susténtase sobre un corpus de valores, crenzas e prácticas compartidas, así coma nun sentimento de pertenza que, malia permanecer no ámbito da experiencia subxectiva e singular dos diversos individuos, religa estes últimos entre si a través da expresión ou performación *en* común dunha identidade que é sentida como propia e, ao mesmo tempo, compartida.

A este respecto, a relixión afronta un obstáculo que define o carácter paradoxal do seu obxecto: a diferenza do contido das crenzas —susceptible de comunicación mediante un sistema de signos—, o sentimento que fundamenta a comunidade e que impregna todo o seu sistema de narrativas non admite tradución. Isto sucede na medida en que, ao ser a experiencia propiamente subxectiva e a comunidade intrinsecamente aberta, a primeira non refíre a un obxecto unívoco, claramente definible e aprehensible de forma pura. Deste xeito, se ben a relixión descansa nunha idea de comunión e comunicación co outro —que é sempre Absolutamente Outro, dado que desborda a propia subxectividade—, esta unión radica na constitutiva imposibilidade de consumarse absolutamente. En definitiva, defenderemos que a experiencia relixiosa non descansa na redución da comunidade a unha esencia unitaria ou identidade común —froito dunha suposta fusión entre o Eu e o Outro— senón no recoñecemento do Outro en tanto que diferenza inapropiabile: trátase, por tanto, dunha experiencia na que comparece aquilo mesmo que a desborda por completo e que, ao mesmo tempo, a constitúe, configurándoa como experiencia límite. Deste xeito, a relixión parte do recoñecemento e aceptación do outro en tanto que Outro, e a comunión que busca consumir radica na manifestación *en* común —a través da congregación e participación nas prácticas colectivas— dun sentimento que non pode ser puramente comunicado a través da linguaxe e que, porén, non pode ser comprendido máis que na expresión da propia singularidade xunto a outros próximos que fan o propio.

En canto ao marco teórico, esta investigación sitúase nos ámbitos da filosofía da relixión e da antropoloxía filosófica. Complementariamente, adoptaremos un enfoque ontolóxico-existencial, centrado na análise da experiencia relixiosa como encontro co Outro, entendido como aquilo que desborda a experiencia subxectiva pero que, dalgún modo, tamén a constitúe. Esta reflexión inspírase nas correntes filosóficas contemporáneas que abordan a relacionalidade como condición do ser —con especial atención a autores como Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy e Roberto Esposito— cuxas concepcións se afastan de perspectivas esencialistas.

Con todo, a bibliografía empregada non se limitará a esta corrente filosófica, senón que se extenderá a outras tradicións, disciplinas e periodos históricos. Así, para comprender o papel da comunidade na relixión apoiáronos en teorías sociolóxicas e antropolóxicas como as de Durkheim, Clifford Geertz ou Maffesoli. Por outro lado, incorporáronse achegas de historia e teoría da relixión, como as formuladas por Brent Nongbri, que permiten revisar criticamente o concepto de relixión. Finalmente, a análise da teoría estética da *Einfühlung* abordada por Theodor Lipps será de gran interese para estudar a relevancia da simpatía como elemento cohesionador na experiencia relixiosa, así como para advertir os riscos dunha comprensión reduccionista da outredade.

Con base neste marco, tentaremos afondar nalgunhas cuestións fundamentais: que é a relixión? Cales son as súas principais características? Que papel desempeña a relixión na nosa forma comprender o mundo? Que é a comunidade? Que relación garda coa relixión? Como ten lugar a comunicación na experiencia relixiosa e de que tipo é? Que tipo de fenómenos poden ser considerados relixiosos dende a nosa definición? Estas e outras cuestións tentarán ser respondidas neste traballo, perseguindo os seguintes obxectivos:

- 1- Repensar o concepto de relixión, adoptando unha perspectiva crítica cos enfoques predominantes dende os que se ten estudiado este fenómeno e mantendo as distancias con definicións etnocéntricas e excluíntes, que afastan a investigación do seu obxecto de estudo.
- 2- Revisar criticamente e reformular o paradoxo da comunidade, dando conta tanto da súa relevancia en relación co fenómeno relixioso coma dos seus posibles riscos.
- 3- Analizar o papel que desempeñan as narrativas como nexos afectivos e simbólicos entre os distintos individuos que conforman a comunidade, situando no centro o sentimento de pertenza e a simpatía entre os integrantes da mesma.
- 4- Explorar a dimensión comunitaria presente en todo fenómeno relixioso o cal, en calquera das súas formas, consiste na arela de reunión co Outro —próximo ou

deífico— que desborda a propia subxectividade e que, con todo, é sentido como unha forza inherente ao propio ser.

## 1. A relixión

No seguinte apartado levarase a cabo unha análise crítica do concepto de relixión. Para isto, en primeiro lugar someteremos a análise dous enfoques predominantes no estudo do fenómeno relixioso, dando conta das súas limitacións. Posteriormente revisaremos as que consideramos as características fundamentais da relixión. En terceiro lugar, analizaremos a relixión dende a súa orixe etimolóxica, *religare*, dando conta do principal problema ao que se enfronta a comunicación da experiencia relixiosa. Por último, estudaremos a dimensión narrativa da relixión, ofrecendo unha nova definición que reúna a súa dimensión afectiva, comunitaria e simbólica.

### 1.1. Principais enfoques no estudo do fenómeno relixioso

A relixión é considerada un fenómeno que ten acompañado ao ser humano dende os albores da súa historia, desempeñando un papel fundamental na configuración da súa cosmovisión e forma de organizar a realidade. Con todo, non resulta unha tarefa sinxela realizar unha caracterización exhaustiva deste concepto, pois o seu significado varía en gran medida en función do contexto histórico, filosófico e sociocultural dende o que se aborde.

Seguindo a Berger (1974, páx.126), na contemporaneidade predominan dúas perspectivas diferentes de entender o fenómeno relixioso: o enfoque substantivo e o enfoque funcionalista. O primeiro deles, asumido maioritariamente polos historiadores da relixión, sitúa o foco de interese no contido deste fenómeno, mentres que o segundo se centra no lugar que ocupa a relixión no sistema psicolóxico ou social. Un exemplo de caracterización substantiva é a introducida por Mircea Eliade (1998), quen define a relixión en función do concepto do sagrado. Dende esta perspectiva, o sagrado configura a experiencia primordial do *homo religiosus* e se manifesta no mundo a través de *hierofanías*, isto é, a través de revelacións que permiten ao ser humano experimentar a conexión cunha realidade ulterior que organiza e estrutura o mundo.

Con todo, posturas como esta poden derivar en definicións esencialistas e etnocéntricas da relixión. Por exemplo, a definición de Eliade, ao equiparar o —que el reconece como—

ámbito do sagrado á realidade absoluta, exclúe manifestacións relixiosas que non coinciden co canon occidental, considerándoas “pseudorelixións e mitoloxías degradadas” (Eliade, 1998, páx.152). Isto débese a que o autor parte dunha concepción do sagrado como fenómeno uniforme, absoluto e esencialmente distinguible do ámbito profano. Desta forma, Eliade diferencia a “auténtica” relixión —propia do home relixioso “ideal”— das novas formas de relixión nadas na Modernidade, rebaixadas estas últimas a un estatuto de falsidade:

Pero las «mitologías privadas» del hombre moderno, sus imaginaciones, sus ensueños, sus fantasías, etc., no logran elevarse al régimen ontológico de los mitos, por no ser vividos por el *hombre total*, y no transforman una situación particular en una situación ejemplar. Del mismo modo, las angustias del hombre moderno, sus experiencias oníricas o imaginarias, aunque son «religiosas» desde el punto de vista formal, no se integran, como en el *homo religiosus* en una *Weltanschauung* y no fundamentan un comportamiento. (Eliade, 1998, páxs.153-154)

Tendo isto en conta, podería parecer que os enfoques funcionalistas proporcionan unha alternativa ao depurar o estudo da relixión de esencialismo e despozar a súa definición de elementos sobrenaturais cuxa existencia é, no mellor dos casos, imposible de probar. Non obstante, como apunta Berger, as definicións funcionalistas, ao caracterizar a relixión dende a súa utilidade dentro dun sistema de normas, resultan reduccionistas, dado que tenden a mostrar unha perspectiva secularizada do fenómeno relixioso (Berger, 1974, páx.128)

Un claro exemplo de definición funcionalista é a que proporciona Clifford Geertz. Para este autor, a relixión consiste nun sistema de símbolos que serve para establecer poderosos estados de ánimo e motivacións nos individuos mediante a formulación de conceptos que refiren a unha orde xeral de existencia. Estes conceptos estarían disfrazados dunha aura de facticidade, de tal modo que os estados e motivacións que promoven resultan particularmente realistas (Geertz, 1973, páx. 90).

Un dos problemas da definición de Geertz, segundo defendemos, é que presupón unha identificación obxectiva entre o real e o fáctico, sendo a relixión unha mera imitación idealizada da realidade<sup>1</sup>. Dende este punto de vista, a función da relixión consistiría en

---

<sup>1</sup> “In religious belief and practice a group's ethos is rendered intellectually reasonable by being shown to represent a way of life ideally adapted to the actual state of affairs the world view describes, while the world view is rendered emotionally convincing by being presented as an image of an actual state of affairs peculiarly well-arranged to accommodate such a way of life.” (Geertz, 1973, páxs.89-90)

proporcionar certa seguridade emocional e social ao individuo, disfrazando de obxectividade os símbolos e os valores relixiosos, de modo que semellen singularmente realistas. Con todo, ao ofrecer esta caracterización, Geertz opón a aparencia á realidade, reducindo a relixión a un mero mecanismo creador de orde e sentido, e reducindo a experiencia relixiosa en xeral a un estatuto de falsidade.

Co fin de evitar caer nalgunha das dúas formas de reduccionismo analizadas, defenderemos que todo estudo da relixión debe partir dunha lectura que combata, non só o esencialismo predominante ata o pasado século, senón tamén a interpretación de relixión coma un mero útil de regulación social ou coma unha engrenaxe máis nun sistema funcional. En definitiva, faise necesaria unha caracterización que permita, non secularizar o fenómeno relixioso nin dotalo de ornamentación esencialista, senón, polo contrario, mostrar que é a relixión —sen limitarse exclusivamente ao seu obxecto ou función— e como esta penetra incluso aqueles ámbitos que poderían parecer nun principio seculares, como é o caso das comunidades políticas.

## 1.2 Principais características da relixión

Para articular unha definición básica de relixión que cumpra co obxectivo sinalado no anterior apartado, é necesario realizar previamente unha caracterización da mesma. A continuación, serán nomeadas e analizadas algunhas das características principais deste fenómeno, malia que non necesariamente se atopan todas elas presentes en cada unha das manifestacións relixiosas existentes.

En primeiro lugar, cómpre destacar o carácter salvífico deste fenómeno. A relixión parte do recoñecemento dun mal, dunha condición de indixencia ligada á existencia humana, á cal ofrece unha solución a través da fe. Polo xeral, este mal concrétase no destino mortal do ser humano, de modo que a fe adoita encamiñarse a unha promesa de eternidade e continuidade individual ou/e de redención do sufrimento terreal. Porén, como trataremos de mostrar máis adiante, a arela e fe na redención do sufrimento ou na continuidade da propia experiencia, non poden ser limitados ao eixo temporal da finitude humana. Isto é así na medida en que tamén implican unha importante dimensión espacial que se manifesta na pulsión de unión co Outro, concretada na busca dun punto de fuga —unha salvación— para a angustia producida pola soidade ontolóxica na que se atopa o individuo.

En segundo lugar, a relixión encóntrase vencellada ao sagrado, definido como algo que provén do exterior e que escapa ao dominio do suxeito cognoscente, sendo superior a el. O sagrado pode manifestarse de diversas maneiras —mediante rituais, cultos, experiencias, etc.— pero, na maioría de ocasións, implica unha comunicación ou comunión que configura unha experiencia límite, xa que nela comparece aquilo mesmo que escapa ao seu dominio: o sagrado amósase ante o individuo como algo que o desborda e do que, con todo, é debedor; algo do que se diferencia absolutamente pero co cal se atopa en íntima relación. Algo irreductible a identidade e que, porén, é experimentado como inherente á singularidade dun mesmo.

Por definición, o sagrado oponse ao profano. Durkheim sinala que no pensamento dos individuos establécese unha férrea dicotomía entre estes dous ámbitos, entre os que, porén, debe haber certa comunicación, dado que a súa existencia é indisociable: “[l]as cosas sagradas son aquellas que las interdicciones protegen y asilan; las cosas profanas, aquéllas a las cuales se aplican esas interdicciones y que deben mantenerse a distancia de las primeras” (Durkheim, 2019, páx.60).

Este elemento sagrado é entendido por Bataille (1997) dende a transgresión do profano, froito das limitacións establecidas; unha transgresión que en última instancia atópase vencellada á experiencia da éxtase, á superación da individualidade e á vivencia da experiencia interior en tanto que experiencia de puro abandono ao descoñecido. A transgresión, en último termo, apunta ao desgarramento da soidade, a recuperación da continuidade perdida e á comunicación co Outro, cuxo ser resulta, con todo, inaprensible cognoscitivamente.

Tal caracterización do sagrado, centrada no vínculo establecido entre o individuo e a alteridade, conduce a unha terceira característica fundamental da relixión: a comunidade. A experiencia relixiosa consiste na experiencia dunha unión, harmonía ou comunión con outro ser, o cal se presenta como instancia provinte do exterior e, con todo, sentida como inherente a un mesmo. A este respecto, cabe destacar que dita comunidade non se refire en absoluto a unha institución, senón a un grupo humano de individuos unidos por un lazo afectivo.

A caracterización comunitaria da relixión previamente bosquexada parece entrar en contradición coa definicións de filósofos como William James (1999, páx. 98), para quen a relixión son “sentimientos, actos y experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran divinidad”.

Porén, cómpre ter en conta que é precisamente a vontade e a esperanza de transgredir os límites da propia subxectividade ou de acoller ao Outro na propia intimidade o que lle confire á comunidade o seu incalculable valor. Seguindo a Durkheim: “(...) aun cuando la religión parezca residir totalmente en el fuero íntimo del individuo, todavía es en la sociedad donde se encuentra la fuente viva en la que se alimenta. (Durkheim, 2019, páx.647). Isto débese, segundo o pai da socioloxía, a que as crenzas só se manteñen na medida en que son compartidas con outros<sup>2</sup>.

En cuarto lugar, a relixión encóntrase ligada ao misterio. O sagrado, como vimos, maniféstase como algo inescrutable, non tematizable, e que desborda ao ser humano no seu comparecer. Nesta liña, Otto (2001) define o misterioso como o totalmente Outro que impresiona ao individuo. O misterioso é, pois, aquilo que se mostra como algo estraño, non clarificado, ambiguo; irreductible a identidade e a obxecto de categorías.

Unha vez analizados os trazos definatorios da relixión, desenvolverase a continuación a noción de relixión coa que traballaremos. Esta, como veremos, susténtase sobre a relación cun Outro que, sexa percibida polos individuos como divina ou non, tradúcese en último termo nunha relación do individuo cos seus próximos —outros individuos humanos—, con quen comparte a adhesión a unhas narrativas, a pesar de que a identificación que os vencella en cada caso á comunidade traspasa o ámbito do dicible.

### 1.3 Relixión como *religare*

Existen diferentes hipóteses en canto á orixe etimolóxica do termo “relixión”. Segundo unha delas, este vocábulo provén da palabra latina *religiosus* (escrupuloso), contraposto a *negligens* (neglixente). Ingold (2015, páx. 42), por outro lado, apunta que a orixe pode ser *relegere*, que significa “volver ler”. Con todo, a hipótese máis extendida —a que será asumida como punto de partida neste traballo— sinala *religare*, “volver unir”, como concepto orixe. Neste último sentido, algúns autores sinalan que a relixión refire á recuperación dunha unión ou vínculo primixenio con Deus, que tería sido perdido, principalmente, a causa da fragmentación que leva aparellada a existencia corruptible do ser humano.

---

<sup>2</sup> “(...) las creencias solo son activas cuando son compartidas (...) el hombre que tiene una verdadera fe experimenta una invencible necesidad de expandirla; por esto, él sale de su aislamiento, se acerca a otros, trata de convencerlos, y el ardor de las convicciones que suscita viene a reconfortar la suya. Ella se debilitaría pronto si permaneciera sola” (Durkheim, 2019, páx.648)

Con todo, esta caracterización da relixión encóntrase fortemente nesgada pola cultura occidental moderna e a doutrina cristiá. A este respecto, é preciso ter presente que o concepto de relixión nace na Modernidade, malia que comunmente é presuposta a súa capacidade para explicar un fenómeno que existía con anterioridade a este período histórico. Agora ben, cabe preguntarse se a ausencia dun termo equivalente a “relixión” nunha linguaxe dada tamén implica o descoñecemento do correspondente concepto por parte do falante. En relación con isto, Nongbri (2013, páx. 23) apunta que mesmo os autores que argumentan contra a universalidade da relixión non poden resistirse a apelar á existencia dun denominador común universal que se atopa alén da linguaxe e que, consecuentemente, non é susceptible de ser capturado por ela. Nesta liña, algúns argumentan que as experiencias puras (*raw experiences*) son universais, e o feito de que “semellen” diferentes débese a que estas experiencias son traducidas a diferentes linguaxes condicionados culturalmente.

Porén, parece que os defensores de devanditas afirmacións presupoñen ter un acceso directo e privilexiado a unha suposta dimensión universal e supralingüística, sen ter en conta os nesgos culturais e lingüísticos que na súa comprensión da realidade operan (Nongbri, 2013, páx.23). Para ilustrar este punto, o autor relata unha popular fábula: varios homes cegos describen un elefante en función da parte do corpo que tocan do animal, de tal modo que tódalas descrições, malia diverxentes, capturan unha pequena parte dunha realidade unitaria. A ensinanza desta historia é que a descrição das experiencias relixiosas que realizan os distintos individuos en función da súa cultura non son máis que expresións dun mesmo todo transcendente. Con todo, Nongbri denuncia o absurdo de intentar impoñer un presunto concepto unificador de relixión: se todos os homes son cegos e cada un describe o elefante de maneira diferente, como sabe realmente o narrador como é o animal en realidade? (Nongbri, 2013, páx. 24). En última instancia, descoñécese en que medida as narracións dos distintos suxeitos refiren á mesma clase de fenómeno.

Como Nongbri (2013), defendemos que o que podemos estudar do fenómeno relixioso non é outra cousa que aquilo que o sustenta e posibilita: as narrativas, obxecto de adhesión por parte dos individuos que conforman a comunidade. Isto débese a que as propias experiencias son o único ao que ten acceso cada individuo, o que imposibilita tanto a revelación dunha suposta esencia ou sustancia supralingüística común, coma o acceso cognoscitivo á comunidade de forma pura, despoxada do seu imaxinario, concretado este último en consciencias particulares. Porén, se como ben apunta Nongbri esa suposta

esencia común permanece no mellor dos casos incognoscible, isto non constitúe, segundo defendemos, un impedimento para establecer unha definición de relixión. Isto último débese a que as diversas manifestacións relixiosas teñen en común, precisamente, a pretensión de comunicar aquel vínculo que desborda tanto a linguaxe como a propia experiencia individual; isto é, de establecer unha conexión co Outro.

#### 1.4. A narrativa do *religare*

Seguindo a Blanchot, a escritura —neste caso, a *narrativa*— áchase dividida entre o que ela comunica, que é unha mensaxe, un sentido; e o que ela transmite *en común* como propio de cada singularidade, o cal é irreductible á linguaxe (Martínez Olguín, 2018). Esta pulsión de comunicar que se atopa na base de toda comunidade é o que fai que esta sexa inconfesable.

As distintas narrativas relixiosas nacen no intento de establecer unha comunicación, comunión ou unión co Outro, xa sexa este un Outro “próximo” ou un Outro “deífico”. Como apunta Jerome Bruner (1991), os seres humanos intentamos organizar e dotar de sentido a nosa realidade explicándoa dende unha relación de semellanza coas estruturas de mitos e historias, establecendo un vínculo entre a narración do relato e os elementos ou acontecementos da realidade. Os individuos buscan, non tan só actuar conforme a estas estruturas míticas, como afirma Bruner, senón tamén conforme ás fazañas dos protagonistas cos que se identifican subxectivamente e quen son tomados de referentes para a acción. En último termo, o obxectivo destas historias e mitos —con independencia do hipotético nexos causal ou esencial que puidera haber entre a narración e os acontecementos, que constitúe o obxecto de crenza— é dotar a realidade de sentido, facéndoa comunicable. Neste senso, entendemos o concepto “sentido” como Jean-Luc Nancy, para quen sempre consiste nun: “afectarse de un afuera, ser afectado por un afuera, y también un afectar a un afuera” (Nancy, 2000, páx. 158). En definitiva, o sentido, dende a nosa perspectiva, exige sempre o contacto coa outredade, sendo as narrativas aquilo que en última instancia “religa” as distintas singularidades.

Estas narrativas son construídas a partir de interaccións sociais en contextos concretos, permeando as cosmovisións dos distintos individuos que integran o colectivo. Porén, o imaxinario social, conformado por estes metarrelatos —como os denominaría Lyotard—, non se trata dun sistema puro, obxectivo e perfectamente delimitado. Non constitúe unha dimensión que exista con total independencia dos individuos singulares e á que estes

poidan acceder de forma directa ou inmediata. Antes ben, o “narrador”, é dicir, o individuo singular, descoñece en que medida o seu relato —a historia coa que a súa vida se funde, á que se adhire persoalmente— se identifica obxectivamente co do próximo; polo menos, descoñece en que medida as mesmas palabras suscitan nos outros os mesmos sentimentos, o que fai cuestionable que a historia que comparten sexa realmente a mesma.

O nexa que vencella os individuos na comunidade non é a suposta unicidade do seu relato, nin a “veracidade” do contido de este, senón o acto mesmo de narrar. O que comparten é a experiencia de escoitar, aprehender e expresar unha narración que reivindicán como identitaria e, ao mesmo tempo, compartida, a cal os pon en comunión. A este respecto, a narración posúe un sentido na medida en que ten unha intencionalidade, unha dirección; isto é, na medida en que se dirixe a un destinatario. O recoñecemento e adhesión por parte do interlocutor —tamén narrador e oínte— reforza a crenza de que o contido da narrativa goza de referente. Con independencia da orixe deste relato, o narrador asume como finalidade e responsabilidade a transmisión da mensaxe: anhela comunicar aquilo do que está en posesión, o seu segredo; ten a arela de comunicar ata desgarrarse, ata comunicarse plenamente a si mesmo; porque ese relato, sexa cal sexa a súa procedencia, o constitúe, como tamén constitúe a identidade do outro próximo a quen o relato foi “legado”. Pero isto non sería posible sen a crenza de que ambos, narrador e interlocutor, comparten unha mesma linguaxe que os conecta cunha realidade superior ás súas individualidades. Deste xeito, o éxito da acción comunicativa acrecenta a fe en que o contido do relato apunta a unha realidade alén de si mesmo. Nesta liña, Nancy apunta:

Sucede que el mito contiene necesariamente ese pacto de su propio reconocimiento: en un mismo movimiento, en una misma frase, en suma, el mito dice lo que es y dice que nos ponemos de acuerdo para decir que aquello es (dice también, pues, lo que es decir). No comunica un saber por otro lado verdadero, se comunica a sí mismo (en eso es otra vez tautegórico); vale decir que con todo saber, acerca del objeto que sea, comunica también la comunicación de ese saber. (Nancy, 2000, páx.64)

A relevancia da comunicación a este respecto explica que, como sinala Csordas (2004), a relixión sexa elaborada a partir dun sentido primordial de Outredade<sup>3</sup>. Con todo, isto non significa que o obxecto da relixión sexa “o outro” en si mesmo. Como sostén este autor (Csordas, 2004, páx. 167), o obxecto da relixión é a aporía mesma da alteridade, pois é preciso ter en conta que “o outro” é o “obxecto” límite que desborda ao suxeito no seu comparecer ao mostrarse como algo irreductible a experiencia e, ao mesmo tempo, como constitutivo da propia identidade. Así, sostemos que a relixión aflora na inexorable

---

<sup>3</sup> “religion is predicated on and elaborated from a primordial sense of ‘otherness’” (Csordas, 2004, páx. 164)

pulsión de entrar en comunión, a partir da propia experiencia, co Outro absolutamente Outro, o que conduce ao paradoxo de pretender reducir o irreductible: identificar o Outro cun mesmo.

Tendo o anterior en consideración, e nun intento de evitar o reduccionismo atribuído aos enfoques discutidos no apartado 3.1, ofrecemos a seguinte definición básica de relixión:

*Relixión é o conxunto de vivencias, prácticas, valores ou crenzas que abren o individuo humano a unha experiencia singular de comunión, unión ou comunicación xenuína co Outro —xa sexa en forma de deidade(s), espírito(s), corpo(s) (propio ou alleo(s)), a Natureza, o Pobo, etc.— que desborda a subxectividade do individuo ao mostrarse como algo absolutamente diferente, alleo e irreductible á propia experiencia e que, porén, é experimentado polo individuo como algo identitario ou inherente a el mesmo. A esta experiencia singular podemos chamarlle “experiencia relixiosa”.*

## **2. A comunidade**

A continuación realizarase unha revisión crítica do concepto de comunidade. Para isto, en primeiro lugar analizaremos a orixe do concepto e o nacemento do seu paradoxo. En segundo lugar, examinaremos a ontoloxía da comunidade, mostrando como esta se funda, non nunha esencia ou propiedade común, senón nun baleiro inapropiable. Por último, explicaremos onde, segundo defendemos, se atopa o paradoxo da comunidade —na súa necesaria mitificación— proponendo unha definición da mesma que dea conta do seu carácter intrinsecamente paradoxal.

### **2.1 A orixe do concepto e o seu carácter paradoxal**

O concepto de comunidade ten unha longa traxectoria na historia do pensamento occidental, marcado por unha evolución semántica do termo cuxa diversificación se intensifica co desenvolvemento das diferentes disciplinas sociais. Na Grecia Antiga, as nocións de “sociedade” e “comunidade” estaban unidas baixo o concepto de *koinonía* —habitualmente traducido como “comunión”—, concepto que tería unha gran proxección no pensamento cristián e escolástico. Posteriormente, a partir do século XVII —da man de pensadores modernos como Hobbes ou Spinoza— a comunidade comeza a desvencellarse da orde natural e divina, pasando a ser concibida como unha construción

artificial ou resultado dun pacto convencional (Strath, 2001), permanecendo subordinada á institución política do Estado e recuperando, así, a inherente connotación política que a caracterizaba na súa orixe. Porén, é no pensamento de Schleiermacher onde atopamos o xerme do concepto contemporáneo de comunidade, entendida, non coma unha institución, senón en tanto que reunión de persoas que comparten o mesmo sentimento de dependencia absoluta cara a Deus, o que pon de manifesto a preeminencia da comunidade na experiencia relixiosa<sup>4</sup>

Podemos encontrar noutras culturas e tradicións conceptos semellantes ou equivalentes ao de comunidade, onde tamén se fai patente unha ambivalencia político-espiritual. Na China antiga, o pensamento de Confucio ilustra unha concepción perfectamente ordenada do sistema social na que este se define por un sistema de roles e deberes éticos que o estruturan dende a familia até o Estado, determinando como os distintos axentes deben obrar para acharse en comunión co mandato do Ceo (Smith, 2011). Fronte a énfase estrutural da doutrina confuciana, os taoístas propoñen unha comunidade rexida polo principio *wu wei* (non-obrar). Dende esta perspectiva, a colectividade ideal debe fluír en harmonía co *Dao* (o camiño), seguindo a orde do universo e evitando o establecemento de restricións que poidan arremeter contra esta última (*idem.*). No budismo primitivo, por outro lado, o termo *sangha*, como comunidade de practicantes, é un concepto fundamental que pode interpretarse de diversas maneiras: ás veces, emprégase para nomear a comunidade de aqueles que seguiron o camiño de Buddha, acadando o nirvana; mentres que outras designa a comunidade de monxes e monxas (López, 2014, páx. 37).

Como se pode ver, a pesar das diferenzas culturais, gran parte das tradicións fan fincapé na idea dunha forma especial de agrupamento caracterizada por un vínculo afectivo ou espiritual —xa sexa de índole natural, político ou unha mestura de ambos— que une aos membros do grupo. Esta unión, en calquera caso, simboliza unha harmonía ou encontro entre as partes, que traballan en favor da realización dunha totalidade á que deben a súa existencia.

Por outro lado, na Europa do século XIX, sobre todo no ámbito das diversas ciencias sociais, o concepto de comunidade —ligado ao ámbito máis afectivo e espiritual— foi despegándose paulatinamente do seu carácter político e artificial, atribuído á sociedade.

---

<sup>4</sup> “Lo necesario no son mis actos, lo es su reflejo, lo es la concepción del mundo que ayudo a crear con los demás en la sagrada comunidad. A ella pertenecen las obras que construyo con los otros sobre el suelo común: son mi parte en la creación que representa nuestros íntimos pensamientos.” (Schleiermacher, 1991, páxs. 17-18)

Esta escisión culminou finalmente na formulación teórica de Ferdinand Tönnies (1947), quen en 1887 presenta por primeira vez na súa obra *Gemeinschaft und Gesellschaft* estes dous conceptos en forma de dicotomía, en tanto que dous modos fundamentais de organización colectiva. A comunidade, así, consistiría nunha unión de carácter orgánico, afectivo e esencial, mentres que a sociedade constituiría unha degradación da primeira, sendo unha asociación imposta e artificial, froito da fría racionalidade moderna.

Se ben a proposta de Tönnies tivo un amplo alcance e recoñecemento, tamén enfronta graves limitacións: ademais do reduccionismo esencialista atribuído a esta distinción — algo que xa fora denunciado por algúns dos seus coetáneos, como Max Weber— a idea de comunidade en tanto que agrupación de carácter orgánico e esencial, pechada sobre si mesma, serviu como instrumento ideolóxico e político lexitimador da aniquilación de certos individuos ou grupos considerados unha “ameaza” para coa orde establecida, ao non reunir as características reivindicadas como esenciais dunha comunidade homoxénea que, malia ser ficticia e ideoloxicamente construída, era concibida como orixinaria. Isto conduciu a comunidade —que debería sustentarse sobre a relación afectiva co próximo— a converterse, nalgúns casos, na súa radical negación, ao fundarse na exterminación da diferenza que a constitúe.

As devastadoras consecuencias materiais desta concepción da comunidade no século XX levaron a algúns autores a repensar este concepto, resultando no nacemento do seu paradoxo. Concretamente, sería a auxe do fascismo e, máis especialmente, o fracaso do comunismo como proxecto universalista e a súa deriva cara ao totalitarismo o que impulsou o diálogo académico entre Maurice Blanchot e Jean-Luc Nancy, que daría lugar á orixe do debate en torno ao ser da comunidade; debate do cal tamén serán debedores outros filósofos como Roberto Esposito. A cuestión principal en torno a este paradoxo pode resumirse da seguinte forma: como pensar unha comunidade igualitaria que non desemboque, con todo, na negación da heteroxeneidade que a constitúe?; ou ben, como concíbila de tal modo que non radique na apropiación do común, na redución do Outro a Un?

## 2.2. Sen nada en común: o nihilismo da comunidade

A comunidade non constitúe, como se pensaba dende o paradigma moderno, unha xustaposición de individualidades illadas e autosuficientes, pero tampouco reflicte unha suposta esencia común á que quedan reducidas as singularidades de todos os seus integrantes. Antes ben, se por algo se pode definir a comunidade é polo seu carácter

negativo, pois esta baséase nun baleiro epistemolóxico que non pode ser colmado dado que a súa plenitude só podería consumarse a través dunha lóxica de apropiación que é intrinsecamente contraria a ela. Isto débese, seguindo a análise hermenéutica da *communitas* que realiza Esposito (2003), a que o común —característica fundamental da comunidade— é por esencia o impropio e, máis aínda, o que nunca pode ser apropiado. É a constitutiva heteroxeneidade das singularidades que se atopa orixinariamente en toda comunidade, —a cal é irreductible á linguaxe e a coñecemento, dado que non se deixa categorizar en conceptos comúns— o que dota á comunidade dun baleiro que non é susceptible de ser colmado. Este baleiro non debe ser interpretado, porén, coma un nada absoluto, senón coma unha apertura constitutiva que descansa nunha incesante posibilidade de significación, de modo que ningunha das singularidades que conforman a comunidade se pode apoustar nela de forma exclusiva, fixando un sentido unívoco e pechado.

Deste modo, aquilo no que consiste a comunidade non é unha esencia compartida. Non é unha propiedade común o que une aos seus membros, senón a súa adhesión subxectiva a un misterio absoluto que, malia ser reivindicado como identitario por eles, encóntrase revestido dunha ausencia ou carencia. Esta falta radica na incapacidade de transcender a propia singularidade e, con ela, a imposibilidade de comunicar puramente e apreender algo que, se ben descansa na pretensión de dicir, se atopa alén da linguaxe, o que fai imposible unha fusión absoluta co Outro. Precisamente, é a ausencia dunha esencia común e obxectiva o que fai posible a comunidade<sup>5</sup>, pois se tal esencia existise, todo intento de comunicar sumiríase nunha vacua tautoloxía ao quedar a heteroxeneidade reducida á identidade dun único suxeito —supraindividual—, illada e pechada sobre si mesma. Pero non só sería imposible a comunidade e a comunicación, senón que, ademais, ese suxeito supraindividual perdería a súa propia identidade —iso que busca conservar e protexer fronte a toda suposta ameaza—, pois a identidade só se pode construír en diálogo cun outro do cal poder diferenciarse.

Esta problemática —a redución de comunidade a “identidade”, sustentada sobre o que Esposito denominaría máis tarde a tendencia “autoinmune”— foi o que levou a Jean-Luc Nancy a diferenciar o “ser común” do “ser-en-común”. Dende a metafísica tradicional, avalada pola episteme moderna, o individuo humano era entendido como unha mónada ou ego cartesiano, é dicir, como un suxeito illado e cerrado sobre si mesmo, portador unha

---

<sup>5</sup> “Son uno al lado del otro, y esta contigüidad que pasa por todas las especies de una intimidad vacía los preserva de desempeñar la comedia de un acuerdo ‘fusional o comunal’ ” (Blanchot, 2002, páx.94)

esencia inmutable que debía ser preservada fronte a todo. Deste modo, as agrupacións humanas eran entendidas como colectivos de singularidades illadas, autárquicas e independentes que se reúnen como consecuencia dun contrato nacido co fin de protexer a propiedade de cada quen e defender os intereses individuais. Como reacción a esta perspectiva, posturas comunitaristas e organicistas defenderon que o individuo só pode ser entendido en tanto que peza constitutiva dunha obra maior, preexistente e moito máis complexa: a comunidade.

Pero a forma en que esta comunidade é interpretada —como un “ser común” no que as diferentes singularidades quedan reducidas á súa función como engrenaxes ou meros elos na realización dun ser superior— conduce a unha nova versión do suxeito moderno. Isto é así na medida en que o colectivo é hipostasiado e elevado ao rango de suxeito metafísico ao que se subordinan as vontades dos diversos suxeitos que a el supostamente pertencen. Deste xeito, a comunidade acábase perpetuando como un réxime autoritario que exclúe toda diferenza que non encaixe co relato identitario —un sistema homoxéneo ficcional, reivindicado polos seus simpatizantes como auténtica esencia ou espírito da comunidade— promovendo o sometemento das singularidades. O xerme deste pensamento pode distinguirse en Rousseau, para quen a vontade xeral consiste na subsunción das vontades individuais nunha vontade superior coa que as primeiras deben necesariamente identificarse (Esposito, 2003). Pero a exemplificación máis extrema das súas terribles consecuencias atópase na política de exterminación da Alemaña nazi, onde a esencia común en base á cal reconstruír unha comunidade orixinaria supostamente perdida radicaba nunha mitificada raza aria, cuxa ausencia —supostamente parcial, reducida a subgrupos concretos que non cumpriran co ideal establecido polo réxime— serviu como lexitimación para a exterminación sistemática de individuos que tamén formaban parte da comunidade en cuestión.

Esta deriva totalitaria, entre outros motivos, levou a Nancy (2000) a defender que a comunidade, na medida en que consiste no encontro co outro, e dado que este encontro radica na exposición recíproca das singularidades na súa irreductible apertura, non pode pechase sobre si mesma porque, deste xeito, transformaríase nun suxeito metafísico que domina o outro ao impoñer sobre el a propia subxectividade. Por este motivo, a xenuína comunidade é, de forma paradoxal, unha comunidade des-obrada (Nancy, 2000); unha comunidade que nunca está rematada na medida en que os seus elementos integrantes son constitutivamente abertos e se constrúen a si mesmos a través da relación cos outros; unha comunidade que non se caracteriza por ningún obxectivo nin finalidade común que

acadar, salvo o de ser-en-común, estando en contacto os uns cos outros e fundando, así, a súa existencia en tanto que comunidade.

Agora ben, o problema atópase precisamente na dificultade de pensar o nada sobre o que se funda a comunidade: se aquilo que fai posible a súa constitución é a pulsión de comunión dos seus integrantes, sendo esta a base da experiencia relixiosa e sendo a apropiación do outro a única forma de consumir esta fusión de forma absoluta —o que aniquilaría tanto a propia identidade como a comunidade—, como pensar a ausencia, mantendo a comunidade? Como pensar a comunidade como algo inapropiable, se aquilo que move os individuos a fundala é un sentimento identitario de pertenza? En palabras de Esposito:

¿Cómo pensar el *puro vínculo* sin llenarlo de sustancia subjetiva? ¿Y cómo mirar sin bajar la mirada la nada que circunda y atraviesa la *res* común? Pese a todas las precauciones teóricas tendientes a garantizarlo, ese vacío tiende irresistiblemente a proponerse como un lleno, a reducir lo general del «en común», a lo particular de *un* sujeto común. (Esposito, 2003, páx. 44)

Esta forma de pensamento desemboca no que Esposito denominou o mito da *communitas*. Con todo, este mito non só pode constituír a fin dunha comunidade, senón que tamén a fundamenta, dado que esta última se sustenta na adhesión subxectiva dos seus membros a un conxunto de narrativas as cales conforman unha identidade reivindicada como compartida.

### 2.3. A salvación da ausencia: o mito da *communitas*

A evolución do concepto de comunidade en Occidente amosa un importante cambio na forma de concibir as nosas relacións cos outros, revelando a demanda de satisfacer unha necesidade que, pola moral establecida dende o paradigma moderno, tivera quedado desatendida ou precisaba transformarse para ser satisfeita. Esta é a necesidade de fabulación, de crear e apelar a —e tamén recrearse en— narrativas compartidas para dar sentido á propia existencia, o que implica sempre unha relación de afectividade tanto co mito —o cal arraiga nunha historia, cultura, territorio e/ou experiencias vividas— como con aqueles outros que axudan a sustentalo, facendo posible a comunidade e a comunicación; e, en definitiva, a experiencia relixiosa. O intento de reprimir esta necesidade pode resumirse no que Lyotard chamou a caída das grandes narrativas, dando lugar a unha gran diversificación de microrrelatos illados que se lexitiman a si mesmos. Con todo, esta tendencia non revela unha volta ao individualismo moderno, no que as

asociacións eran definidas polo seu carácter intrinsecamente contractual, servindo como instrumento para o desenvolvemento dun proxecto colectivo común que apuntaba cara a un plano de transcendencia. Antes ben, quedando suspendido o horizonte de futuro, o que caracteriza a nova forma de comunidade na contemporaneidade é, seguindo a Maffesoli (1990), a pulsión de estar xuntos, a busca da inmanencia absoluta. Dito doutro xeito, as comunidades actuais —que Maffesoli denomina “tribos”— seguen apoiándose na pulsión de fusión ou comunión co Outro, só que agora o pretexto para acadar esta comunión é diferente: o que predomina nas relacións comunitarias é unha estética do sentimento rexida por unha transparente lóxica da identificación, onde a dimensión teatral ou performativa xunto co sentimento subxectivo de pertenza constitúen os ingredientes básicos dunha nova forma de narrativa relixiosa, que metamorfosea a función mítica da congregación dotándoa dun sentido efervescente e efémero, limitado ao momento presente. Trátase, en palabras de Maffesoli (1990, páx. 73) dun “arraigamento dinámico”, tentando de integrar a transcendencia no plano da inmanencia. Con todo, segundo defendemos, o resultado segue a ser o mesmo: a busca da participación nunha identidade colectiva —sexa percibida polos individuos como innata ou como construída—, e con ela, a “superación” da propia individualidade para entrar en comunión coa totalidade da que o individuo se sente debedor. O culto a esta colectividade pode manifestarse de diversas maneiras e sosterse sobre diferentes narrativas que lle outorgan vida, mobilizando os actores sociais a “atopar” —no caso das narrativas da orixe perdida—, “refundar”, “legar” ou proxectar a comunidade que eles, mediante a súa participación sentimental, constitúen primeiramente.

En calquera caso, a comunidade necesita sustentarse sobre a adhesión subxectiva<sup>6</sup> dos individuos a unha narrativa —unha mitoloxía<sup>7</sup>— que, como salientamos, é reivindicada como propia e compartida ao mesmo tempo. É neste punto onde, segundo defendemos, se atopa o paradoxo da comunidade. A este respecto, Esposito expresa o seguinte:

La antinomia no se deja resolver: la comunidad es, al mismo tiempo, necesaria e imposible. No es sólo que siempre se dé de modo defectuoso —que no alcance nunca su cumplimiento—, sino que, además, no es sino comunidad *del* defecto, en el sentido específico de que aquello que posee, que la constituye en cuanto ser-en-común, con-ser, es precisamente ese defecto, ese carácter inalcanzable, esa deuda. (Esposito, 2009, páx.32)

---

<sup>6</sup> O sentimento que religa os individuos adheridos a devandita narrativa entre si denominarémolo “sentimento de pertenza”.

<sup>7</sup> Na mesma liña, Nancy expresa que “no puede haber humanidad que no renueve incesantemente el gesto de su *mitación*” (Nancy, 2000, páx. 64)

Con todo, segundo defendemos, o paradoxo non se atopa en que a comunidade non poida realizarse, pois isto só podería ser concibido se entendemos a comunidade como absoluta; o cal, como vimos, é erróneo, dado que unha comunidade absoluta aniquilaríase a si mesma. A comunidade non descansa na identificación absoluta co Outro, senón na arela que teñen os individuos que a conforman de estar xuntos e ter unha identidade compartida. É precisamente nesta pulsión de unión onde se atopa a aporía da comunidade: esta susténtase sobre o sentimento de pertenza dos individuos a algo que, en realidade, os expropia; un sentimento que se proxecta cara a fóra e tamén se interioriza como propiedade dun mesmo; un sentimento que, en calquera dos seus dous movementos — sentir ao outro nun mesmo, ou verse reflectido un mesmo no Outro— corre o risco de ser racionalizado e asumido como unha propiedade común ou, o que ten o mesmo resultado, unha comunidade propia, exclusiva e tamén excluín-te. Porén, isto non significa que a comunidade sexa imposible, senón que descansa na constitutiva imposibilidade de consumir unha unión absoluta co Outro con quen se forma comunidade, pois devandita unión unicamente podería realizarse a través da negación do recoñecemento do Outro. Tampouco debe entenderse como unha evidencia en contra da posibilidade da experiencia relixiosa en xeral. O que si pon de manifesto esta análise é que a experiencia de comunión comunitaria que caracteriza a relixión nunca se materializa nunha unión absoluta; se ben o Outro con quen se entra en comunión é sempre un Outro Absolutamente Outro na medida en que supera a propia experiencia.

Tendo o anterior en consideración, co fin de evitar o esencialismo atribuído á noción de comunidade, propoñemos a seguinte definición da mesma:

*Comunidade é o conxunto de individuos humanos vinculados polas súas crenzas, valores e/ou por compartir unhas mesmas prácticas que, en última instancia, involucran —ou son movidas por— un sentimento de pertenza cara á colectividade que os individuos conforman e un sentimento de afecto cara ao resto de membros que a integran. Este sentimento, a pesar de ser en cada caso individual, singular e intransferible, mantense na medida en que é experimentado e expresado en común por medio de rituais colectivos nos que se celebra o motivo que une aos membros.*

### 3. A comunidade como base da relixión

Como vimos, a comunidade e o fenómeno relixioso gardan unha estreita vinculación. Agora ben, é preciso analizar que tipo de relación é esta e en que medida a comunidade fai posible a experiencia relixiosa. Para esta tarefa, cómpre explicar en primeiro lugar as tres dimensións que, segundo defendemos, se achan presentes en todo fenómeno relixioso, e as cales precisan dunha comunidade de fondo para se manter. En segundo lugar, é necesario ter en consideración a relevancia de dous elementos de cohesión fundamentais en toda comunidade e en toda experiencia relixiosa: o sentimento de pertenza e a simpatía. Con todo, cómpre advertir sobre os posibles riscos vencellados a estes dous elementos constitutivos, denunciando as consecuencias derivadas da fundación de colectividades sobre a narrativa dun “ser común”. Por último, ofreceranse algúns exemplos que permitan apreciar a presenza dalgúns elementos relixiosos —partindo da definición de relixión previamente esbozada— en fenómenos sociais comunmente considerados seculares.

#### 3.1 A ponte narrativa ao sagrado: unha construción singular-plural

Como vimos, a relixión consiste nun conxunto de crenzas, valores e/ou prácticas que abren o individuo a unha experiencia de comunión, unión, harmonía ou comunicación xenuína co Outro, quen se mostra como irreductible aos contidos da propia experiencia. Esta figura de alteridade absoluta é encarnada, en último termo, na figura dun outro próximo, con quen se pode crear unha comunidade. A idea dunha colectividade de individuos afíns constitúe, así, un elemento fundamental na consumación da experiencia relixiosa. Esta, con todo, non pode consistir na fusión absoluta —corporal ou psíquica— co outro.

Porén, malia a insuperable diferenza ontolóxica entre as singularidades, os individuos congregados na comunidade si teñen algo *en* común. A este respecto, podemos destacar tres piares ou dimensións fundamentais da comunidade relixiosa: a dimensión espacial-performativa, a dimensión simbólico-narrativa e a dimensión afectiva.

En primeiro lugar, malia que non todas as comunidades se reducen a un espazo e tempo limitados, cada un dos seus membros comparte un espazo —sexa virtual ou físico— con algún outro membro da comunidade en cuestión, formando nalgúns casos subgrupos espallados por distintos territorios en distintos momentos históricos. Este espazo

compartido permite primeiramente a interacción, o intercambio comunicativo e a manifestación en común. A este respecto, é necesario salienta que un mesmo individuo pode pertencer a diferentes comunidades, de modo que as diversas comunidades poden convivir harmonicamente. Por outra banda, que sexa necesario un espazo de congregación non quere dicir que a comunidade relixiosa permaneza incesantemente congregada, senón que esta congregación debe ser posible e debe facerse efectiva de cando en vez.

Isto conduce ao segundo nexa fundamental: os individuos dunha comunidade comparten un conxunto sistematizado de símbolos, crenzas e narrativas cos que se identifican afectivamente, e prácticas nas que participan. A este respecto, é necesario salienta de novo que este sistema de símbolos non é aprehendido de forma pura polas consciencias dos suxeitos, senón que sempre implica un proceso interpretativo singular de cada individuo que é irreductible ás categorías xerais da linguaxe. Por outra banda, a dimensión simbólica é indisociable dunha dimensión narrativa: os símbolos adquiren o seu sentido no seo dunha trama que os dote de dinamismo, e as narrativas funcionan na medida en que están colmadas de símbolos que as dotan de significación.

Por último, os individuos teñen en común a pulsión de transgredir —a través da expresión en común da súa afectividade— o límite que os separa: isto é, a singularidade da experiencia.

A relixión, a este respecto, brinda unha experiencia de comunicación *límite* na medida en que consiste na comunicación da vontade de revelar algo que se subtrae á linguaxe, pero que se fai manifesto no intento frustrado de confesalo. Podemos expresar isto último doutra forma: para poder falar de comunidade e de experiencia relixiosa no sentido aquí definido, é necesario que a pulsión de unión co outro se manteña como pulsión afectiva —expresada por medio da linguaxe, sexa xestual, oral ou escrita— e non desemboque na pretensión de redución das diversas singularidades a un ser común. É dicir, é necesario que a arela de unión que vencella aos individuos en comunidade se traduza nunha experiencia de harmonía e nunca na idea dunha fusión absoluta que acadar, aínda tratándose dunha fusión simbólica e “espiritual”. En definitiva: o sentimento de pertenza non é redutible a narrativa nin a unha identidade común.

Con todo, como xa sinalamos, malia que este sentimento non é puramente comunicable<sup>8</sup>, o nacemento de toda comunidade sitúase, primeiramente, nun proceso de asunción, interpretación e adhesión subxectiva —que tamén denominamos “simpatía” ou “identificación subxectiva”— dos individuos a un imaxinario simbólico, concretado en narrativas as cales, en último termo, constitúense como obxecto de crenzas e motivo de congregacións rituais. Tal imaxinario colectivo é asumido como marco interpretativo que permite ao suxeito, non só atribuír sentimentos e calidades aos outros participantes do imaxinario ou significar a súa realidade circundante, senón tamén outorgar un sentido —no senso nancyniano previamente enunciado— á súa propia vida e accións, na medida en que o abre á comunicación con outros que se atopan nunha situación afín. Esta dialéctica entre a vida propia e a allea permite configurar a identidade dos distintos individuos *en común*, sen que esta resulte na creación dunha comunidade homoxénea e idéntica a si mesma.

A tensión entre a dimensión subxectiva da experiencia relixiosa e a súa manifestación simbólica colectiva foi examinada moi atentamente por Émile Durkheim, para quen a forza da relixión reside, non tanto no contido das crenzas como na praxe, a cal permite comunicar e poñer en movemento afectos a través de símbolos obxectivados. Dende esta perspectiva, o deus que venera un grupo humano non sería outra cousa que o colectivo mesmo hipostasiado e obxectivado nas representacións que poboan o seu propio imaxinario colectivo. Deste xeito, nas reunións periódicas —xa sexa co motivo de conmemorar un evento nacional, un evento histórico ou render culto a unha deidade— o que é festexado realmente é o feito de estar xuntos, participando emocionalmente dun fenómeno social. Segundo Durkheim:

Un dios, es, en efecto, ante todo un ser que el hombre se representa, en ciertos aspectos, como superior a sí mismo y del cual cree depender. Ya se trate de una personalidad consciente, como Zeus o Jehová, o bien de fuerzas abstractas como las que actúan en el totemismo; el fiel, en un caso y en otro, se cree sujeto a ciertas maneras de actuar que les son impuestas por la naturaleza del principio sagrado con el cual se siente en comunicación. (Durkheim, 2019, páx. 317).

Este é precisamente o modo en que, segundo o sociólogo, o ser humano concibe a colectividade: como unha forza ulterior que penetra e transcende a singularidade do individuo, insuflando nel unha actividade anímica que o conduce a un estado de éxtase. A propósito disto, é necesario salientar que esta concepción de deus como entidade

---

<sup>8</sup> Seguindo a Durkheim (2019, páx. 354): “En efecto, las conciencias individuales, en sí mismas, están cerradas unas a otras; sólo pueden comunicarse por medio de signos donde se traducen sus estados interiores.”

superior non ten que entenderse necesariamente no sentido moral que suxire Durkheim, —como entidade omnipotente cuxos mandatos obedecer—, senón, polo menos, no senso dun exceso fenoménico. En relación con isto, os individuos pertencentes a unha colectividade non son movidos necesariamente pola coerción das normais sociais. Antes ben, a forza relixiosa é sentida como inherente a un mesmo; isto é, como propia. Precisamente, neste sentimento de pertenza radica a forza social relixiosa, que segundo Durkheim resulta “inmanente a los individuos y ellos se la representan necesariamente como tal. La sienten presente y actuante en ellos, ya que los eleva a una vida superior.” (Durkheim, 2019, páx.240).

En definitiva,, seguindo ao sociólogo francés, os deuses ou figuras sagradas que un grupo venera non son senón proxeccións hipostasiadas do colectivo sobre un obxecto exterior que, deste xeito, é sacralizado. Durkheim expresa isto da seguinte forma:

La fuerza religiosa no es más que el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de las conciencias que lo experimentan, y objetivado. Para objetivarse, se fija sobre un objeto que de este modo se transforma en sagrado; pero todo objeto puede desempeñar este papel. (Durkheim, 2019, páx. 351)

Esta afirmación permite establecer unha ponte co problema da simpatía abordado por Theodor Lipps, pois a veneración e proxección en común destes elementos sagrados — ao ser recoñecidos como tal polos distintos individuos que se adhiren ao mesmo conxunto de símbolos, crenzas e prácticas— conecta os diversos membros do grupo afectivamente entre si, abríndoos a unha experiencia de comunión con algo que, en principio, escapa á súa subxectividade. Examinaremos este punto con máis detemento no seguinte apartado.

### 3.2 Repensar a simpatía dende a apertura: O problema da *Einfühlung*

Unha das grandes aportacións de Theodor Lipps aos ámbitos da estética e da filosofía da arte é a súa extensa investigación en torno ao problema da *Einfühlung* —concepto traducido indistintamente do alemán como “empatía”, “simpatía” ou “endopatía” estéticas— ao que dedica case toda a súa obra. Os interrogantes fundamentais que xorden arredor desta problemática, nacida no ámbito da estética no século XIX, poden resumirse nas seguintes cuestións: é a proxección sentimental unha mera forma de autoexpresión ou comporta verdadeiramente unha comprensión real do obxecto de contemplación? É a simpatía unha forma válida de coñecemento? Como distinguir —en caso de que exista tal distinción— entre unha xenuína experiencia estética, resultado da proxección sentimental, e unha mera fantasía subxectiva?

Para Theodor Lipps, en efecto, a simpatía constituía unha forma xenuína de coñecemento, se ben totalmente diferente ao coñecemento racional. Para entender a concepción de Lipps —e máis especialmente, o problema, non que trata, senón que constitúe a súa propia obra— é preciso comprender como define e diferencia a proxección sentimental doutras formas de proxección.

En primeiro lugar, a proxección sentimental, de forma xeral, distínguese tanto dos xuízos e das crenzas como de sentimentos referidos a un mesmo, como é o orgullo. No primeiro caso, a distinción radica en que, a diferenza dos xuízos e crenzas, os sentimentos non teñen valor de verdade, de modo que non poden ser verdadeiros ou falsos. Por outro lado, a actividade de proxección distínguese de sentimentos autorreferenciais como o orgullo ou a vergoña na medida en que a primeira implica sempre un sentimento de autoactividade nun obxecto que, porén, é alleo ao suxeito que contempla. En palabras de Lipps: “la `proyección sentimental` implica que este sentimiento que yo experimento está ligado a algo que no soy yo, en otras palabras, que dicho sentimiento está para mi impresión inmediata en un objeto distinto de mí” (Lipps, 1924, páx.1).

En segundo lugar, Lipps distingue entre a proxección práctica e a proxección estética. A proxección práctica ou empírica —que nós neste traballo asumiremos como sinónimo de “empatía”— caracterízase, segundo Lipps, pola participación real do sentimento doutro suxeito, o que involucra, por tanto, a realidade obxectiva do proxectado<sup>9</sup>. Atopámonos ante unha proxección práctica, por exemplo, no caso en que un suxeito, ao percibir a expresión facial doutro individuo, resulta invadido polo sentimento real do seu conxénere. A diferenza do que ocorre na proxección práctica, na proxección estética a realidade do obxecto de contemplación —normalmente unha peza artística— non está subordinada á existencia ou inexistencia do seu referente no mundo obxectivo; de feito, no instante en que tal experiencia pasa a ser obxecto de crenza, o seu carácter estético esvaécese por completo. Resumindo o anterior en palabras de Theodor Lipps: “la proyección es práctica cuando se propone la cuestión de la realidad de lo proyectado; es estética cuando prescinde de tal cuestión.” (Lipps, 1924, páx. 34).

Por último, cabe salienta a diferenza entre a proxección sentimental positiva e a negativa. Para entender esta terceira clasificación é preciso ter en consideración que en toda

---

<sup>9</sup> “Lo sentido o proyectado tiene aquí para mí una existencia objetiva. Y no sólo existe de hecho sino que yo sé que existe. Llamaremos, pues, a esta proyección, proyección práctica. «Proyección práctica» será, por consiguiente, aquella proyección a la que va ligada un saber de la realidad objetiva de lo proyectado.” (Lipps, 1924, páx. 34)

proxección sentimental interveñen, segundo Lipps, dúas forzas: por un lado, a actividade allea que é suxerida polo obxecto estético e, por outro, a propia tendencia natural a percibir do suxeito. Deste modo, na proxección teñen lugar dous movementos complementarios: “para que la proyección se realice, es decir, para que la actividad representada penetre en mi vitalidad actual, es preciso que yo penetre por mi parte también, en cierto sentido, en la persona en quien la actividad obra (...)” (Lipps, 1924, páx. 33)

Segundo Lipps, cando existe unha discordancia entre estas dúas forzas, falamos de proxección negativa, causante de despracer. Pola contra, cando ten lugar unha harmonía entre a actividade allea que penetra no suxeito e a súa propia tendencia de actividade, falamos de proxección positiva ou “simpatía”, o que supón para o suxeito unha afirmación de vida e a súa autorrealización (Lipps, 1924, páx. 20). Porén, neste último caso —na proxección simpática— sucede un fenómeno peculiar sobre o que é preciso chamar a atención: a mesma actividade allea que penetra no suxeito é, simultaneamente, resultado dun impulso espontáneo do propio suxeito<sup>10</sup>. Así, a simpatía configura unha actividade que é sentida como propia do suxeito, pero tamén totalmente allea a el; operando, así, de igual modo que o sentimento de pertenza na experiencia relixiosa.

Obviando a amplamente discutida contradición na que se atopa a teoría de Lipps, marcada pola imposibilidade de demostrar en que medida a simpatía non cae no mesmo erro que o razoamento por analoxía que el mesmo denuncia —a saber, no intento de explicar algo absolutamente diferente da propia experiencia a partir da mesma experiencia—, cómpre realizar unha chamada de atención sobre outros tres problemas imbricados, os cales, xunto ao xa sinalado, supoñen a concreción, non só do problema da outredade, senón da aporía mesma da comunidade. Esta trátase dunha dificultade que se atopa alén dun mero paradoxo ou contrasentido terminolóxico, transcendendo o plano hermenéutico e penetrando un ámbito ético-político: o problema da apropiación do común; a redución do Outro a Un.

O primeiro problema que destacaremos ten que ver coa natureza da com-penetración que, segundo Lipps, caracteriza a simpatía: como vimos, na proxección positiva, a actividade do outro harmoniza coa propia, non simplemente no senso dunha afinidade ou sintonía

---

<sup>10</sup> “Por consiguiente, en ambos casos vivo yo la actividad, pero como una actividad que penetra en mí o es provocada en mí. A la vez la vivo en los dos casos de diferente manera; una vez, como una sugestión enemiga u ofensiva; en el otro, por el contrario, como una sugestión que puedo admitir libremente en mi experiencia actual, y, por tanto, la admito libremente. En este último caso, lo que se me ofrece es, a la vez, el resultado de un impulso mío espontáneo.” (Lipps, 1924, páx.19)

entre ambas, senón tamén en tanto que identificación total, na medida en que a actividade allea é á vez froito dun impulso espontáneo propio do suxeito:

es preciso que yo me identifique con la persona tal y como ella es y especialmente con la actividad que sé que obra en ella, y me entregue a ella poseído del pensamiento de esta actividad y en ella permanezca o me aposente. Y cuando más enteramente me entrego al pensamiento de la excitación interior ajena y me identifico con ésta, más siento penetrar en mí el afecto en cuestión (en nuestro caso la alegría), y más confortado y dichoso me siento con él (Lipps, 1924, páx. 33)

Este fragmento manifesta a tensión entre a afectividade cara ao próximo e o recoñecemento do outro en tanto que diferenza: o Outro, canto máis se asemelle a un mesmo, é dicir, canto máis subxectivamente identificado se sinta un co Outro, maior será o seu afecto cara a el, e máis plena será a autorrealización do individuo. Pero, en todo caso, esta será unha identificación subxectiva e nunca obxectiva ou absoluta, como a concibe Lipps.

Ante esta lectura poderíase obxectar que Lipps, cando expresou esta idea —malia referirse no seu escrito á proxección sentimental en xeral— probablemente tivera en mente unicamente a proxección estética, a cal constitúe o seu principal foco de interese —por exemplo, aplicada a personaxes dunha obra teatral— e non á proxección práctica, referida a individuos reais. Isto explicaría, entre outros fenómenos, que as emocións vividas polo espectador na experiencia catártica da traxedia fosen, en realidade, propias do suxeito que contempla a obra, malia seren atribuídas aos personaxes. Con todo, na teoría de Lipps non existe —pese a todos os seus intentos por establecela— unha delimitación clara entre a proxección práctica e a estética, pois asume como punto de partida en ambos casos a indiscutible participación real do individuo nos sentimentos do outro, sexa este “outro” un ser humano real ou un personaxe de ficción.

Por último, o elemento fundamental que serve na teoría de Lipps como nexa entre a tendencia propia a sentir e a actividade allea do obxecto é o xesto, a expresión; o que nós chamamos o carácter performativo da simpatía, concretado no que Lipps denominou “imitación”:

Cuando contemplo en otro individuo un gesto de tristeza entra en acción en mí el instinto imitativo. La percepción e interpretación del gesto ajeno despierta en mí, sin saber yo cómo, dicha tendencia. También en este caso debemos repetir que la tendencia a esta actividad corporal o a esta `exterioridad` se agrega en el instinto de imitación siempre, no como algo nuevo al acto de interpretación del gesto ajeno, sino que es dada inmediatamente en dicho acto de interpretación como una parte constitutiva del mismo (Lipps, 1924, páx. 25)

Como vimos, o nexa que reúne os individuos en comunidade abrindoos á posibilidade da experiencia relixiosa non é unha esencia común, senón a manifestación compartida dun sentimento de pertenza —en último termo, intransferible, conectado ás experiencias singulares de cada individuo— que adopta o carácter de móbil colectivo cando é insuflado en narrativas tecidas e escenificadas en común, as cales se encargan de outorgar forma e consistencia, non só á comunidade, senón tamén á propia identidade —subxectiva— e vida dos individuos. Deste xeito, convimos con Lipps na seguinte idea: a expresión, a manifestación, a teatralización en común da afectividade ou afinidade que proxectan mutuamente os individuos, constrúe unha ponte simbólico-afectiva entre o propio e o alleo, entre o eu e o Outro. Agora ben, a harmonía na que consiste a proxección para Lipps —e aquí xace o terceiro problema que advertimos— radica nunha identidade absoluta entre a experiencia e a súa manifestación; sendo esta última asumida e interiorizada, en última instancia, por outro suxeito. Así, a unión co outro xa non se trata —como defendemos nós— dunha unión simbólica na que se expresa unha relación de intimidade afectiva dende o respecto da diferenza que desborda a propia subxectividade, senón dunha unión absoluta coa diferenza. Isto, dada a imposibilidade de transcender os límites da propia experiencia, conduce de novo á obxectualización do Outro ao reduci-lo a un ideal, ao contido do relato tal e como é interpretado por un mesmo; ou, por empregar a termoloxía de Lipps, ao contido do obxecto estético tal e como é contemplado polo espectador. En último termo, o risco da proxección estética de Lipps é a inexorable tendencia a reducir a empatía á simpatía —entendendo esta última como identificación ou adhesión subxectiva—, ao asumir a posibilidade dunha efectiva participación directa no sentimento do Outro. Este problema non se limita, con todo, a unha teoría estética do século XIX, senón que revela unha preocupante tendencia latente en colectivos que se amosan baixo a aparencia de comunidades sen selo realmente, como ocorre nos movementos ideolóxicos totalitarios ou outros movementos sectarios.

Aquilo que vincula os distintos suxeitos na comunidade non é realmente a empatía, e menos aínda se esta é concibida como suposta aprehensión pura dos estados internos de outros. Isto é así, se ben sentimentos como o compañeirismo ou a compaixón polo sufrimento do outro configuran valores imprescindibles, non só na comunidade, senón en toda forma de asociación. Antes ben, o que xera comunidade —non unha asociación en xeral, senón unha agrupación afectiva— é a simpatía, concretada na pulsión que ten un conxunto de individuos —que comparten desexos, inquiredanzas, valores ou consignas

afíns— de vivir xuntos, de experimentar en común o seu afecto. A comunidade é, así, resultado da vida que se proxecta narrativamente en común incesantemente.

Con isto non se pretende reivindicar un suposto carácter egoísta da experiencia comunitaria. Antes ben, a comunidade configura, precisamente, o modo de superar este egoísmo dende o respecto da diferenza entre un mesmo e o Outro. Un respecto que parte do recoñecemento da experiencia singular de cada un como única vía de entrar en comunión co Outro, tendo en conta as súas limitacións.

Agora ben, se recoñecer os límites inherentes á propia experiencia implica poñer en cuestión a experiencia de harmonía co outro —dado que descoñecemos en que medida a identificación co outro é tal—, e se, como di Lipps, o feito de problematizar esta conexión aniquila a simpatía mesma —dado que esta non involucra a realidade obxectiva do proxectado—, estamos ante un novo problema. Pois aquilo que posibilita a comunidade e a experiencia relixiosa —a simpatía, o sentimento de pertenza— converteríase tamén nun potencial elemento destrutor, na medida en que tende a reducir a pluralidade heteroxénea da comunidade á unidade dun “ser común”; isto é, á constitución ideal dun ser-cómo-Un que demanda, de forma implícita ou explícita, a subordinación de tódalas singularidades á propia proxección subxectiva, o que conduce á súa obxectualización.

Con todo, esta tendencia só se consuma, defendemos nós, a partir da consolidación dun mito de comunicación pura como o que denuncia Esposito<sup>11</sup>. Ante isto, cabe destacar que existen outras formas moito máis amplas e respectuosas de entender a nosa relación co Outro sen absolutizala; isto é, sen obxectualizar ao próximo, sen reducir a concepción comunicación á transferencia de estados interiores ou sen entender a identidade colectiva dende unha absorción de singularidades. Porén, esta cuestión cae fóra dos límites deste traballo, polo que o seu desenvolvemento será reservado para futuras investigacións.

### 3.3. A experiencia de unión co Outro: alcance e aplicación da proposta

Definimos anteriormente a experiencia relixiosa como experiencia límite de harmonía, comunión ou comunicación xenuína co Outro, quen é percibido como instancia que

---

<sup>11</sup> “el mito de una comunidad transparente para sí misma en la cual cada uno comunica al otro su propia esencia comunitaria. Su propio sueño de absoluta autoinmanencia. Sin ninguna mediación, filtro, signo que interrumpa la fusión recíproca de las conciencias; sin ninguna distancia, discontinuidad, diferencia frente a otro que ya no es tal, porque forma parte del uno; que incluso es ya el uno que se pierde —y se reencuentra— en su propia alteridad”. (Esposito, 2003, páx.101)

desborda a subxectividade e que, porén, é sentida como identitaria. Tendo situado na base da experiencia relixiosa a comunidade e definido as que, segundo defendemos, constitúen tres dimensións fundamentais desta última, ofreceremos un bosquexo da posible aplicación da nosa proposta. Para isto, analizaremos brevemente algúns exemplos de fenómenos colectivos que comparten características e estruturas en común con fenómenos propiamente relixiosos. Estes exemplos serán abordados dende a súa clasificación en tres grupos: 1) comunidades relixiosas convencionais; 2) clubs ou comunidades de ocio; 3) comunidades políticas.

### *Comunidades relixiosas convencionais*

As denominadas relixións convencionais —isto é, aquelas tradicións relixiosas institucionalizadas e historicamente consolidadas, tales como o xudaísmo, o cristianismo, o islam, ou o hinduísmo, entre outras— constitúen, na súa diversidade, expresións paradigmáticas da relixión tal e como a definimos.

Un exemplo ilustrativo é o cristianismo, onde a comunión co Outro absoluto —Cristo— é escenificada ritualmente en común polos fieis mediante sacramentos como o acto da Eucaristía. Neste caso, mediante o consumo de pan e viño consagrados, os crentes participan do sufrimento de Cristo, reforzando tanto a súa pertenza ao corpo místico como o vínculo entre eles; o que reafirma a relevancia da simpatía na experiencia relixiosa que subliñamos con anterioridade. Como afirma a primeira carta aos Corintios: “como hai un único pan, tamén nós, sendo moitos, formamos un único corpo, porque todos participamos dese único pan.” (versión SEPT, 1990, 1 Cor. 10:17). Así, o xesto eucarístico non constitúe tan só unha conmemoración ou unha representación histórica, senón unha actualización da presenza do Outro na interioridade de cada individuo e do seu vínculo con El. Outros sacramentos —como a confesión ou o matrimonio— reiteran esta lóxica: o primeiro, ao establecer unha vía de reconciliación entre o suxeito e Deus; o segundo, na medida en que a unión co Outro carnal e a formación conxunta dunha familia simbolizan a apertura á transcendencia e o cumprimento dunha promesa de continuidade.

Pese á exclusividade da doutrina cristiá, o seu esquema de fondo esténdese a distintas tradicións. No caso doutras relixións monoteístas como o xudaísmo, podemos atopar igualmente manifestacións concretas, como o *sabbat* —o sétimo día da creación divina, dedicado ao descanso— que constitúe un tempo sagrado de reconexión entre Deus e o pobo a través da imitación simbólica da actividade do Creador. No islam, por exemplo, a

oración colectiva e a peregrinación á Meca constitúen unha actualización do vínculo co Absoluto a través do corpo, mediada pola experiencia en comunidade (*ummah*).

No taoísmo, por outra banda, o ideal relixioso radica en vivir en harmonía co *Dao* (Smith, 2011), a orde do universo. No hinduísmo, a expresión *Sat-Chit-Ananda* —Ser-Consciencia-Beatitude— refire á realidade última e realización espiritual máxima do suxeito, na que este reconece a súa identidade esencial co Absoluto (Brahman)<sup>12</sup>. Por citar un último exemplo, no budismo Mahāyāna, especialmente, o despertar implica o recoñecemento da interdependencia radical de todos os fenómenos, de modo que o Outro xa non é un deus, senón a totalidade dos seres sensibles cara aos que se profesa unha compaixón universal (López, 2014).

Así pois, en todas estas tradicións, a relixión maniféstase como comunión simbólico-espiritual co Outro, que se traduce, en último termo, na relación afectiva cun Outro próximo con quen se crea comunidade. Isto é así independentemente de que nas distintas narrativas o Outro adopte a forma dun deus persoal, unha orde cósmica, unha realidade absoluta ou a totalidade dos seres.

#### *Clubs ou comunidades de ocio*

Ao abeiro das transformacións socioculturais e tecnolóxicas da actualidade emerxen múltiples formas de comunidade que, sen obter o recoñecemento de relixións no senso tradicional do termo, poden reproducir estruturas similares a estas. Así, as comunidades configuradas arredor do lecer —especialmente, os denominados *fandoms*, grupos de seareiros, *gamers*, participantes de eventos musicais, etc.— poden constituír espazos de comunión afectiva e mesmo espiritual coa outredade.

O funcionamento dos *fandoms* —comunidades de seguidores que se congregan ao redor dun artista, serie, *celebrity*, *streamer* ou evento— ilustra de maneira paradigmática este fenómeno. O código lingüístico e normativo seguido polos membros do grupo, a creación e propagación de *memes*, as quedadas rituais en *streaming* a determinada hora e día, os espazos físicos e dixitais de interacción, así como a intensa carga afectiva depositada en común nos obxectos simbólicos (cancións, personaxes, artistas, tramas) e o mutuo recoñecemento mediante a expresión colectiva, configuran un tecido de significación que religa espiritualmente os individuos, na medida en que se recoñecen partícipes dunha

---

<sup>12</sup> “Nothing can satisfy us but reunion with our real Self, which the Upanishads say is sat-chit-ananda: absolute reality, pure awareness, unconditioned joy” (Easwaran, 2008, páx.41)

mesma esencia ou mundo de significados. Tal como sinala Henry Jenkins (1992), os *fandoms* non son simples receptores pasivos de produtos culturais, senón que reconfiguran constantemente estes últimos<sup>13</sup>. Neste contexto, a involucración emocional nun universo simbólico tecido en común funciona como promesa de transgresión e continuidade, xa que abre os individuos á experiencia de “abandonar” por algún tempo a individualidade privada e os asuntos do mundo cotiá para introducirse nunha vida creada colectivamente.

Unha lóxica similar é reproducida no ámbito da afección deportiva. Para os seareiros dun club de fútbol, por exemplo, o estadio convértese nun espazo relixioso onde símbolos — como o himno, as narrativas míticas construídas sobre a súa traxectoria e vitorias deportivas, un número de dorsal, determinadas cores ou cánticos— cobran unha forza e sentido irreducibles a unha mera representación acústica ou visual. Nesta liña, Fulconis e Paché apuntan: “A club represents a transcendence built on high feats of glory or, more exactly, on founding myths associated with epic victories and/or glorious players.” (Fulconis & Paché, 2014, pax.178).

Outros eventos festivos ou competitivos, como eventos musicais masivos operan tamén como espazos de comunión co Outro: a experiencia catártica da *performance* artística, a proxección colectiva de narrativas reivindicadas como identitarias, a interpretación musical de determinadas cancións recoñecidas como fitos, o canto en común dun retrouso emocionalmente significativo para os asistentes que é reiterado como un mantra, unha base electrónica ben coñecida que conduce a un estado colectivo de trance. O conxunto de todos estes factores permite aos participantes experimentar momentos de comunión espontánea entre si, e incluso procesos comparables a rituais de paso<sup>14</sup>. Nesta experiencia, a canción convértese nun símbolo de algo que atinxía inicialmente a un só —un desexo, unha ferida, unha lembranza, unha paixón—, pero que agora é proxectado sobre un Outro que parece sentir o mesmo. Analogamente, a barreira entre fans e intérpretes esvaécese ao vivir entregados —por uns segundos, minutos ou horas— á experiencia que o universo simbólico vencellado ao mesmo son —ao que todos se achán expostos no mesmo lugar e momento— incita en cada un deles.

---

<sup>13</sup> “Fandom here becomes a participatory culture which transforms the experience of media consumption into the production of new texts, indeed of a new culture and a new community.” (Jenkins, 1992, pax.46).

<sup>14</sup> Véxase (St. John, 2006).

## *Comunidades políticas*

Certos colectivos de carácter político-social configuraron, ao longo dos séculos, unha dimensión comunitaria irredutible aos planos ético ou político dos que emerxen. Referímonos especialmente a movementos como o feminismo, a comunidade LGTBQIA+ ou asociacións de traballadores.

Estes colectivos, nados como formas de asociación estratéxicas fronte á opresión estrutural sufrida por certos subgrupos da sociedade, configuraron tamén espazos de comunión afectiva co Outro. O vínculo emocional que une aos seus membros maniféstase a través distintos elementos: a sensación de estar unidos polas mesmas experiencias, a formación dunha memoria histórica como testemuña da loita en común para acadar un ideal, a comunicación e ritualización dun sufrimento compartido, ou a proxección en común dun horizonte de redención social.

Na meirande parte das narrativas políticas, con todo, a figura con quen se busca entrar en comunión aparece encarnada, non tanto polos membros da comunidade en cuestión, como polo resto da sociedade: a loita política é, no fondo, a loita pola igualdade e harmonía universal co Outro. Porén, malia que esta comunión universal expandida a todos os habitantes do mundo sexa inalcanzable ou, polo menos, inaprensible dende o punto de vista do presente, unha experiencia de comunión co Outro é posible sobre a base da comunidade, circulando entre os seus membros un apoio mutuo na loita contra unha forza opresora común. Así, por exemplo, a marcha do 8 de marzo, as concentracións e celebracións do orgullo, e mesmo os minutos de silencio en homenaxe ás vítimas, ademais de constituír actos de reivindicación e denuncia sociais, configúranse como ritos nos que os individuos reafirman tanto o seu compromiso ou pertenza a unha causa ulterior como o vínculo que os une.

Estes movementos estrutúranse arredor dunha narrativa na que se recoñece unha situación inicial de inxustiza, exclusión ou sufrimento, un proceso de denuncia e loita e un horizonte de reconciliación ou emancipación. Deste xeito, a opresión, o odio, a explotación, a indixencia, a inxustiza aparecen como forza estrutural do mal, mentres que a harmonía co Outro —mostra dun mundo reconciliado, diverso, xusto— constitúe unha sorte de promesa cuasi-escatolóxica.

Mención aparte merece o fenómeno nacionalista, onde o sentimento de pertenza se amosa con maior claridade. En primeiro lugar, cabe destacar que o concepto de nación sobre o que se sustenta o nacionalismo permaneceu na súa orixe arraigado á idea dun espírito

nacional ou *Volksgeist*; isto é, a idea dunha vontade, sentimento, consciencia, cosmovisión ou carácter —e, en último termo, dunha identidade e sentido— comúns e exclusivos dos integrantes dun grupo, marcado pola súa procedencia étnica e territorial. Asemade, o patriotismo estrutúrase ao redor de certos elementos centrais: unha narrativa fundacional que explica o nacemento da nación, un conxunto de símbolos que a representan —a bandeira, o himno, os mártires—, ritos públicos que reiteran e fixan ese vínculo —desfiles, celebracións nacionais, conmemoracións—, e unha promesa de prosperidade. A nación e a patria son presentadas, deste xeito, como suxeito colectivo prolongado na historia que padece, loita e aspira a un estado de redención, sexa este a independencia, a recuperación cultural, ou o recoñecemento político.

## CONCLUSIÓNS

Neste traballo tentamos desenvolver unha reconceptualización da relixión dende unha perspectiva filosófico-antropolóxica, afastada das interpretacións reducionistas —tanto de aquelas que identifican o fenómeno relixioso cun sistema funcional, como de perspectivas esencialistas e etnocéntricas. Fronte a estas posicións, defendemos que a relixión debe ser repensada como unha experiencia límite de harmonía, comunión ou comunicación xenuína co Outro. Este Outro é concibido como realidade irreductible a obxecto de experiencia subxectiva, pero de cuxa identidade —malia que descoñecida— un mesmo se sente partícipe. Tal experiencia, se ben pode adoptar múltiples formas en función das narrativas predominantes en cada tradición, cultura —ou subcultura— e período histórico, maniféstase fundamentalmente como vínculo íntimo e afectivo co Outro próximo, xunto a quen se forma comunidade.

A comunidade fai posible, deste modo, a reunión dos distintos individuos e a celebración en común do vínculo que os une. Con todo, este lazo, así como a experiencia relixiosa da que participan cada un dos membros da comunidade, son irreductibles tanto á linguaxe como a unha suposta esencia común. Agora ben, malia a súa intrínseca inefabilidade, o sentimento comunitario de pertenza debe manifestarse necesariamente en narrativas escénicas —rituais— para manterse no tempo.

Deste xeito, pretendemos mostrar que a comunidade relixiosa non se funda nunha identidade homoxénea nin na identificación absoluta entre os seus membros —o que sería contrario a toda forma de comunidade—, senón na apertura das distintas singularidades a unha instancia que, precisamente por ser inapropiable, pode ser compartida. Con todo,

este compartir non consiste na participación dunha propiedade “común”, substancial e inherente a cada un dos membros da comunidade polo mero feito de selo; antes ben, configura un ser *en* común que os diversos individuos constitúen mediante a súa interacción.

A tensión entre o sentimento subxectivo de pertenza —que é, ao mesmo tempo, percibido como propiedade dun mesmo— e a impropiedade constitutiva do espazo común, define o carácter paradoxal da comunidade sobre o que se sustenta a experiencia relixiosa. A propósito disto, defendemos que tal paradoxo non radica nunha “imposible necesidade” como pensan algúns autores, pois esta afirmación parte da presuposición de que a “verdadeira” comunidade descansa na realización dun ideal inalcanzable, normalmente vencellado á idea dunha fusión ou unión esencial. Con todo, a experiencia relixiosa non descansa nunha unión absoluta co Outro, senón nunha comunión ou harmonía afectivo-espiritual co Outro, que é sempre Absolutamente Outro na medida en que é irreductible á propia experiencia. É precisamente debido a esta radical diferenza constitutiva que a comunicación entre membros da comunidade non pode consistir nunha identificación absoluta. Deste xeito, o carácter paradoxal da comunidade radica no sentimento subxectivo de pertenza dos individuos a unha diferenza inapropiabile, que escapa a toda subxectividade e posibilidade de obxectivación.

Neste marco, recuperouse a teoría da *Einfühlung* de Theodor Lipps co obxectivo de repensar a simpatía en relación coa experiencia relixiosa. A este respecto, defendemos que a simpatía non pode consistir nunha fusión ou identificación absoluta co Outro, senón nun nexo afectivo que parte do recoñecemento da alteridade en tanto que tal: o Outro, dende a nosa perspectiva, é unha instancia cuxa realidade é irreductible aos contidos da propia experiencia, malia que só a través desta pode ter lugar a comunicación. Esta lectura permitiu identificar os riscos da simpatía a través da obra de Lipps: en primeiro lugar, a redución do Outro á proxección dun mesmo; en segundo lugar a instrumentalización ou obxectualización do Outro; e, finalmente, a redución da experiencia singular á súa manifestación observable. Todas estas tendencias resultan nunha apropiación do común, totalmente contraria á relación comunitaria.

Por último, ilustramos a aplicabilidade da nosa proposta mediante unha breve análise de distintos movementos colectivos —comunidades relixiosas tradicionais, comunidades de ocio, así como movementos políticos e identitarios— nos que se manifesta unha estrutura análoga á que caracteriza a relixión, tal e como foi definida neste traballo. Deste xeito, tentamos dar conta de como certos colectivos que inicialmente parecerían constituír

agrupacións seculares, presentan elementos de carácter relixioso, o que dificulta nalgúns casos atopar unha liña de demarcación clara entre ambos tipos de experiencia.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bataille, G. (1997). *El erotismo*. Tusquets.
- Berger, P. L. (1974). Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13(2), 125–133. <https://doi.org/10.2307/1384374>
- Blanchot, M. (2002). *La comunidad inconfesable*. Editora Nacional.
- Bruner, J. (1991). “The narrative Construction of Reality”. En *Critical Inquiry*. 18(1): pp.1-21.
- Csordas, T. (2004). Asymptote of the ineffable: Embodiment, Alterity and the Theory of Religion. *Current Anthropology* 45(2), 163-185.
- Durkheim, E. (2019). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón.
- Easwaran, E. (2008). *The Upanishads* (2ª ed.). Nilgiri Press.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós.
- Esposito, R. (2003). *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu.
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder.
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder Editorial.
- Fulconis, F. & Paché, G. (2014). Football passion as a religion: the four dimensions of a sacred experience. *Society and Business Review*, 9(2), 166-185.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: selected essays*. Basic Books Inc.
- Ingold, T. (2015). Soñando con dragones. Sobre la imaginación de la vida real. *Nómadas*, 42(1), 13-31
- James, W. (1999). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Península.
- Jenkins, H. (1992). *Textual Poachers: Television Fans & Participatory Culture*. Routledge.
- Lipps, T. (1924). *Los fundamentos de la Estética*. Daniel Jorro Editor.
- López, D. S. (2014). *El buddhismo. Introducción a su historia y sus enseñanzas*. (ed. digital). Kairós.
- Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus: El declive del individualismo en las sociedades de masas*. Icaria

- Martínez Olguín, J. J. (2018). La comunidad de la escritura. El diálogo Blanchot – Nancy. *Anacronismo e irrupción*. 7(13), 173-188.
- Nancy, J-L. (2000). *La comunidad inoperante*. Arces-Lom.
- Nongbri, B. (2013). *Before Religion: A history of a Modern Concept*. New Haven: Yale University Press.
- Otto, R. (2001). *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza.
- Schleiermacher, F. D. E. (1991). *Monólogos*. Anthropos
- SEPT. *Traducción Galega desde as linguas orixinais* (1990). <https://www.abibliagalega.com/contactanos/cartas/paulo/a1-corintios/capitulos-6-10/>.
- Smith, H. (2011). *Las religiones del mundo*. Kairós
- St John (2006). Electronic Dance Music Culture and Religion: An Overview. *Culture and Religion*, 7(1), 1-25
- Strath, B. (2001). “Community/Society: History of the Concept”. En Smelser, N. J. & Galtes, P. B. *Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Elsevier.
- Tönnies, F. (1947). *Comunidad y Sociedad*. Losada.