

HACIA LA EMANCIPACIÓN DE LA VIOLENCIA

ROBERTO SOLARTE RODRÍGUEZ

**FACULTAD DE FILOSOFÍA, PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA. BOGOTÁ,
COLOMBIA.**

1. Introducción. Este texto es resultado de un proceso de investigación orientado a construir un marco y unas herramientas de análisis de la realidad social, en perspectiva de promover alternativas de transformación que reduzcan la violencia en sus diversas configuraciones, directa, estructural y cultural. Responde a la necesidad de auto reflexión de los métodos de trabajo de la filosofía y la teología latinoamericana, promovida por Franz Hinkelammert desde el Grupo de Pensamiento Crítico, en particular a sus referencias al pensamiento de Walter Benjamin y de René Girard. Esta presentación se limitará a la recuperación del pensamiento emancipador de Benjamin.

2. Los hablantes miméticos. Para Benjamín los seres humanos somos hablantes, aunque en un sentido derivado, pues si se siguen los relatos bíblicos de creación, se puede reconocer que la lengua comunica el ser lingüístico de las cosas, en la medida en que es comunicable; así, en el relato bíblico, Dios pone al hombre a que nombre las cosas que él ha creado al darles su nombre, generando una superdeterminación o superdenominación excesiva “que rige en la trágica relación entre las lenguas de los hombres parlantes”, es decir, su pluralidad y la necesidad permanente de traducción. Sólo que esto ocurre después de la expulsión del paraíso debido al pecado original, en el que “el saber del bien y del mal abandona al nombre” constituyéndose como “un conocimiento extrínseco, la imitación improductiva del verbo creador”; por tanto:

El pecado original es el acto de nacimiento de la palabra *humana*, en la cual el nombre no vive ya más intacto, es la palabra que ha salido fuera de la lengua nominal, conocedora, y casi se podría decir: que ha salido de su propia magia inmanente para convertirse en expresamente mágica. La palabra debe comunicar algo (fuera de sí misma). Tal es el verdadero pecado original del espíritu lingüístico. La palabra exteriormente comunicable, casi una parodia de la palabra expresamente mediatizada en relación con la palabra expresamente inmediata, del verbo creador divino, es la ruina del bienaventurado espíritu lingüístico.

Para Benjamin, el pecado original implica también al derecho, pues a la pregunta por el bien y el mal, se sigue el juicio divino, que expulsa a los hombres del paraíso: “El árbol del conocimiento no estaba en el jardín de Dios para las informaciones que hubiera podido dar sobre el bien y sobre el mal, sino como emblema del juicio sobre la interrogación. Esta grandiosa ironía es la marca del origen mítico de todo derecho”.

Para Benjamín, la mimesis es una capacidad receptiva, pero a la vez espontánea, sosteniendo que el mundo de correspondencias naturales “estimula y hace tomar consciencia de la capacidad mimética la cual cuestiona entonces al ser humano“. La mimesis humana tiene una ontogénesis y una filogénesis; la primera, recupera la observación de Aristóteles, según la cual, desde la infancia, la mimesis es instintiva en los seres humanos; la segunda, muestra la dialéctica propia de la mimesis, su fragilidad y opacidad constitutiva. La capacidad mimética supone una forma de conocimiento que no se puede reducir al mundo de la objetividad científica, sino que es más propio de la poesía y de la teología, y que Benjamin llamó *anamnesis*, el recuerdo, la similaridad perdida, tal como existe en el espíritu temporal de los seres humanos. El método de la memoria propio de la *mimesis anamnética* se caracteriza por el trabajo alegórico, permaneciendo en el límite entre buscar los nombres de las cosas y la nostalgia propia de reconocer el carácter alienado de todo lenguaje humano; esto ocurre porque, como ya lo señalamos, "el pecado original es el acto de nacimiento de la palabra humana, en la cual el nombre no vive más intacto (sino) (...) que ha salido de la propia magia inmanente para convertirse en expresamente mágica".

Se trata entonces, de los seres humanos concebidos con una facultad mimética, no limitada al lenguaje o la consciencia, sino abierta a los pensamientos, las conductas y los procesos inconscientes. Los hombres imitan a Dios al nombrar las cosas, y después del pecado original, continúan repitiendo de manera degradada esa imitación original en medio de la charla y la confusión de las lenguas, en una lengua que será desde entonces *mimesis mítica*, siempre diciendo y a la vez ocultando una imitación que vas más allá de lo que dice.

3. Mito y revelación. Según Scholem (en 1917): “para Benjamin, sólo el mito podía representar ‘el mundo’. Decía que él mismo no sabía aún cuál podía ser la finalidad de la filosofía, dado que ‘el sentido del mundo’ no era preciso buscarlo, puesto que ya venía definido por el mito. El mito sería el todo; el resto, incluidas filosofía y matemáticas, no

sería sino oscurecimiento, una apariencia originada por el propio mito”. Un par de años después Scholem cuenta:

Él me leyó una larga nota sobre el sueño y la clarividencia, nota en la que trataba de formular asimismo las leyes que imperan en el mundo de los fantasmas premíticos. Distinguía dos edades del mundo: la de los fantasmas y la de los demonios, las cuales precedían a la edad de la revelación—yo le propuse llamarla más bien la edad mesiánica. El auténtico contenido del mito sería la colosal revolución que, en lucha contra los fantasmas, habría dado fin a la era en que dominaron. Ya por aquel entonces le preocupaban ciertas ideas sobre la percepción entendida como una lectura de las configuraciones de la superficie plana, en cuya forma veía el hombre primitivo el mundo circundante y el cielo en particular. Aquí se hallaba el germen de las consideraciones que expuso muchos años más tarde en su *Lehre von Ähnlichen* (Doctrina de lo similar). El surgimiento de las constelaciones como configuraciones de la superficie celeste, afirmaba Benjamin, sería el comienzo de la lectura, de la escritura, que habría tenido lugar a la vez que tomaba forma la era mítica; las constelaciones habrían sido para el mundo mítico lo que más tarde sería la revelación de la (...) Escritura.

Así pues, a este universo mítico habitado por demonios y otros espíritus semejantes, se contraponen el mundo revelado, que inaugura la era mesiánica; ésta *efectúa* una enorme polémica contra el dominio sagrado de los espíritus y demonios, pues trae el fin de su dominio. Este universo mítico se articula a través de constelaciones, que son configuraciones de la superficie del cielo, mientras que el mundo de la revelación se articula a través de pequeñas huellas de algo olvidado y descuidado, desde las cuales se puede hacer memoria, como ocurre en las Escrituras bíblicas. Dicho de otro modo, la Escritura es el fin del mito, aunque, paradójicamente, se trata precisamente de una redención que sólo es posible a través del mito.

En el contexto de lo sagrado las obras de arte fundan su valor en rituales; pero con el surgimiento de la fotografía y a través de su desarrollo en el cine, se inicia la emancipación del arte de su existencia parasitaria del ritual. El cine es el arte potencialmente politizado, con capacidad de llevar las creaciones de los directores a la sociedad; si bien la fotografía y el cine, y en general el arte, puede generar imágenes estáticas, implantando un arte de dominación ya que al presentarse como piezas únicas y eternas, rehúsan a permanecer abiertas al futuro, se trata en realidad de formas del arte esencialmente revolucionarias. En el teatro y en las formas de arte contemporáneo, se tiene la posibilidad de involucrar a las personas asistentes, para invitarlas a tomar parte en la perspectiva que sería propiamente

una auto-crítica y que las constituiría en sujetos activos de la producción de sus propios significados y, por tanto, de la transformación de la realidad social, pues esta auto-crítica es un reordenamiento de la persona dentro de la reorganización social propia del advenimiento de los tiempos mesiánicos. La expectativa mesiánica se orienta no sólo a la llegada de un personaje redentor, sino fundamentalmente a un tiempo en que cese la violencia en cualquiera de sus manifestaciones, ya sea la guerra, la lucha de clases, o las barbaries cometidas en nombre de la autoridad o de la civilización.

Estas expectativas de redención históricas se deben comprender en la propia biografía de Benjamin, una persona en el cual puede culminar el desarraigo propio de la tradición de la escritura judía, que comienza en el destierro que sigue a la expulsión del paraíso, y luego se sintetiza en Abraham, el padre de la fe que decide no asesinar a su hijo, por lo cual inicia un viaje sin retorno; y esta Escritura santa se contrapone a esa otra escritura sagrada, en la cual los personajes están siempre en proceso de retorno a un hogar, como Ulises volviendo a Itaca. Por el contrario, el carácter santo de este desarraigo presente en la Escritura bíblica genera una distancia crítica que pone en cuestión los cimientos de lo sagrado presente en sociedad. Por esta razón, Benjamin se comprendía a sí mismo como un fracasado, cuyo pensamiento tensaba las imágenes del sueño de retorno al paraíso, sueño que sólo se puede realizar movilizándolo la historia hacia su redención, una situación de plenitud y felicidad que nunca ha existido, pero que nos permite cambiar lo que ahora es. Para que sea posible dar continuidad al espíritu mesiánico que habita la Escritura santa, se necesita enfrentar la historia buscando las huellas y vestigios de los sueños y expectativas que han fracasado, los cuales no constituyen una continuidad de ningún tipo ni una imagen hegemónica, sino fragmentos de relatos, memorias de un pasado conservadas a veces en pequeñas narraciones transmitidas en secreto entre sucesivas generaciones, o hábitos que vienen del por el espíritu, tales como en la Biblia pueden ser la historia del éxodo o la práctica de la mesa compartida que se sirve de manera abierta y sin exclusiones.

4. La hermenéutica del presente. Esta comprensión mesiánica de la historia también está presente en el gran proyecto inacabado de Benjamin, *El libro de los pasajes*. Allí procuró comprender el presente a partir de los fragmentos y despojos del mundo histórico expresados en las imágenes de objetos cotidianos. Todo *El libro de los pasajes* fue un intento de exponer la ‘mitología’ inherente en la vida social y cultural de París en el siglo

XIX, pues pretendía realizar una historia del siglo XIX a partir de las primeras galerías comerciales modernas, como origen del consumismo moderno. Su método de ‘encantamiento dialéctico’ empleado para penetrar las configuraciones modernas de las antiguas mitologías, era el montaje de citas textuales del siglo XIX de diversas fuentes. Para Benjamin, ‘mito’ es cualquier contexto que sea percibido por los seres humanos como realmente gobernado por fuerzas descomunales y que resultan opacas para la comprensión; el mito es una forma del conocimiento esencialmente ambigua, una imagen de la realidad que es anterior y superior a cualquier idea o la teoría de la misma y, que, bajo la investigación del ‘encantamiento dialéctico’, podría mostrar su original configuración del mundo. El objetivo principal de este ‘encantamiento dialéctico’ era mediar entre el ‘desencanto’ moderno, mediante el cual se han disipado los elementos míticos que resultaban cruciales para nuestra experiencia del mundo, y el resurgimiento del mito en las nuevas formas de la modernidad; es decir, se trata de reconocer la realidad histórica como esencialmente mitológica, pues las formas de la experiencia con las cuales podemos captar el presente son imágenes míticas, que representan la realidad sólo a través de un vidrio oscuro, como en sueños, trances hipnóticos, ataques febriles o alucinaciones producidas por drogas. El trabajo del mitólogo moderno es semejante entonces, al del psicoanalista, que no busca liquidar las imágenes oníricas, sino preguntar por su significado. Y como en el psicoanálisis, esto no se hace por asociación con lo onírico, sino por disociación, despertando de ello.

Benjamin pretendía así provocar un choque entre las expectativas, deseos y esperanzas asociadas a los objetos del siglo XIX y la experiencia de tales objetos en el presente, cuando éstos se presentan como fósiles y vestigios de un pasado muerto; creía que este choque podría motivar un desciframiento de esos objetos como ruinas que han acumulado deseos y esperanzas, lo cual disolvería la creencia mítica en el progreso, para mostrar la experiencia temporal moderna como la catástrofe del eterno retorno de la dominación. Esto es posible porque existe una constelación que, sin ser continuidad, permite que el pasado se haga relevante en el ahora de la comprensión, en el que la verdad, histórica y transitoria, aparece como una imagen radicalmente contingente, un vestigio, una huella; este ahora en que se hace posible comprender la verdad es aquel en que las esperanzas de un pasado

concreto se constatan como traicionadas y olvidadas, exponiendo una historia de frustración del colectivo oprimido.

Se trata de una clase de hermenéutica que se pregunta por el sentido del propio presente, un análisis de los fenómenos sociales cuyo objeto es desentrañar de manera crítica su estructuración. Pero, mientras la hermenéutica busca un sentido cuya continuidad garantiza el lenguaje, la crítica de Benjamin se dirige a desentrañar lo que esta “continuidad del sentido” olvida; mientras la hermenéutica busca recuperar el sentido vivido por el héroe, la crítica de Benjamin se erige desde los oprimidos, excluidos de cualquier recuperación de sentido por parte de quienes han vencido en los conflictos históricos. Para Gadamer, “allí donde nos alcanza una tradición escrita no sólo se nos da a conocer algo individual sino que se nos hace presente toda una humanidad pasada, en su relación general con el mundo”; por tanto, la tradición escrita contendría la totalidad de la humanidad pasada, desconociendo que sólo se ha podido escribir gracias a poderosas exclusiones. Esto se puede apreciar en la versión que hace Gadamer de la historia de la hermenéutica, la cual desconoce buena parte de las producciones de la Edad Media, y de los pensadores judíos y musulmanes. Por el contrario, para Benjamin la comprensión crítica del presente reconoce que existen tradiciones en los grupos históricamente oprimidos, que no siempre logran ser integradas a las interpretaciones dominantes a través de su reducción a lo exótico, lo popular o lo folclórico. De esta manera, para Benjamin, “los ‘bienes culturales’ (...) deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro”. Por tanto, la tarea de quien quiera comprender de manera crítica una sociedad concreta, es adoptar la perspectiva de lo que ha sido excluido en la construcción de la tradición dominante. Habría entonces que sospechar de la cultura transmitida por las instituciones, buscando salvar los despojos del pasado de la catástrofe que les ha significado la construcción de los significados culturalmente dominantes. Esto es, no sólo reconstruir los conflictos históricos, sino exponer lo que en esta dialéctica ha quedado excluido pues, como dice Adorno: “es constitutivo de la esencia del vencido parecer inesencial, desplazado y grotesco en su impotencia”.

5. El capitalismo como religión. Para analizar las construcciones de la sociedad tecnológica como imbuida en el universo mítico, Benjamin asume al capitalismo como un fenómeno religioso, pues “el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, penas e inquietudes a las que daban antiguamente respuesta las denominadas religiones”. Los rasgos religiosos del capitalismo incluyen que es una religión puramente cultural, en el sentido de que sirve a fines prácticos, no dogmáticos ni morales. Su culto es permanente, pues se efectúa todo el tiempo, sin tregua ni piedad, en una especie de extensión sin fin de la pompa sacral del hombre que siempre se siente satisfecho en medio de las múltiples diversiones que ofrece el culto capitalista, y que le previenen de reflexionar mientras se divierte en medio del abismo; los palacios de exposiciones y los centros comerciales crean esos tipos de alienación agradable al ser “lugares de peregrinación al Fetiche de los productos básicos”. En tercer lugar, el capitalismo es un culto culpabilizante y no expiante, pues entroniza a la competencia, que se exagera a través del consumo. Pero esta competencia total tiene su precio, pues está ocasionando una creciente desigualdad social y un verdadero desastre ecológico, porque en último término el progreso capitalista se realiza no sólo explotando a los hombres, sino también través de la explotación de la naturaleza. Precisamente porque tiende con todas sus fuerzas no a la redención, sino a la culpa; no a la esperanza, sino a la desesperación, el capitalismo como religión no mira a la transformación del mundo, sino a su destrucción. Por esto, el cuarto rasgo de la religión capitalista “es que Dios debe permanecer oculto, y sólo debe ser llamado en el cenit de su culpabilización”. Dice Benjamin:

En la esencia de ese movimiento religioso que es el capitalismo [yace la idea] de resistir hasta el final, hasta la culpabilización final de Dios, hasta la consecución de un estado mundial de desesperación que es, precisamente, el que se espera. En esto estriba lo históricamente inaudito del capitalismo, que la religión no es reforma del ser, sino su destrucción (...) Ese tránsito del planeta humano por la casa de la desesperación en la absoluta soledad de su trayecto es el *ethos* determinado por Nietzsche. Ese hombre es el superhombre, el primero que empieza a cumplir reconociéndola, la religión capitalista (...) El pensamiento del superhombre sitúa el salto apocalíptico no en la conversión, expiación, purificación [y] penitencia, sino en el aparente permanente acrecentamiento (...) discontinuo y a saltos (donde el hombre vive preso de las preocupaciones cotidianas, que) se originan por el miedo ante la falta de salida colectiva.

Este análisis del capitalismo como religión no es ajeno al estudio del mito, ya que Benjamin sostiene que “metódicamente habría que investigar en primer lugar qué vínculos estableció

en cada momento el dinero con el mito, hasta que pudo atraerse hacia sí tantos elementos míticos del cristianismo para constituir ya el propio mito”.

6. La emancipación de la violencia en Benjamin. En la posición de Benjamin no se trata sólo de comprender el presente, sino de generar procesos de redención con características políticas. Esta redención es una emancipación, pero en un sentido inédito. Las tradiciones de los perdedores no mantienen una relación de continuidad con las grandes representaciones sociales, de las figuras heroicas o de las construcciones esenciales de una cultura. Por tanto, quien realice una comprensión crítica del presente ha de “articular históricamente lo pasado (...) adueñarse de un recuerdo (...) fijar una imagen del pasado tal y como se le presenta de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante”. Así, las esperanzas y deseos de un mundo mejor de las generaciones pasadas sólo pueden ser rememorados y redimidos en el marco de la constelación que ha constatado su ruina. Este papel de la rememoración determina que “la construcción histórica está dedicada a la memoria de los sin nombre”. Benjamin considera que el sufrimiento de quienes han sido asesinados permanece a la espera en relación con nuestra memoria, pues “el pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos”. La memoria no es pues, una reconstrucción de hechos, tal como ellos han sucedido, sino la recuperación de imágenes que preformaban de manera vaga la experiencia histórica posterior. Así, a las grandes imágenes que la cultura genera sobre sí misma, hay que contraponer estas otras imágenes, sostenidas en la memoria de los vencidos; y a las instituciones victoriosas hay preguntar sobre qué se sostienen y qué las han hecho posibles; en definitiva, qué violencias han producido las tradiciones dominantes. Entonces la emancipación significa que fuera de las imágenes dominantes se levantan imágenes que articulan los motivos de lucha de las generaciones pasadas, clamando por su redención.

Las diversas violencias humanas se originan en la mimesis, pues las relaciones humanas son de “envidia”, sólo que en la idea bíblica de redención aparece vinculada la falta de envidia directamente con los sufrimientos, frustraciones y esperanzas de las víctimas, es

decir, con los conflictos en los cuales fueron derrotadas, siendo estos conflictos movilizados por la envidia:

“Una de las características más destacadas del temple humano – escribe Lotze – consiste, entre tantos egoísmos en particular, en la general falta de *envidia* del presente respecto a su futuro”. La reflexión lleva a concluir que la imagen de felicidad que cultivamos se halla por completo teñida por el tiempo al que el transcurso de nuestra vida nos ha limitado irremisiblemente. Una felicidad que podría despertar nuestra *envidia* está solo en el aire que hemos respirado, entre los hombres con quienes hemos hablado (...) En otras palabras, en la idea de felicidad late inalienablemente la idea de salvación. En la representación del pasado, que es tarea de la historia, se oculta una noción similar. El pasado contiene un índice temporal que lo remite a la salvación. Hay un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido esperados en la tierra. A nosotros, como a las generaciones pasadas, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado tiene un derecho. Esta exigencia no se ve satisfecha fácilmente.

Pero es necesario esclarecer el lugar de la violencia. Östman relaciona la muerte de Jesús con la teoría de Benjamin sobre la ley, fundada y conservada por la violencia misma. Benjamin no solo pone en cuestión el sistema legal, al mostrar que se basa en la violencia, sino que lo lleva al caso extremo de la pena de muerte, en la cual se contrapone la violencia a la vida, como el ámbito en el cual se confirma de manera privilegiada el sistema legal, pues en el ejercicio del poder de vida y muerte el derecho se confirma más que en cualquier otro acto jurídico. “Benjamin sostiene que la pena de muerte es nada más que la autoconfirmación del sistema jurídico mismo, su norma”. En los Evangelios, no se trata sólo de la revelación de los mecanismos violentos de la sociedad, sino que, en términos de Benjamin, la vida misma (*das bloße Leben*) de Jesús, una vida humana concreta, demuestra el núcleo del sistema jurídico, su carácter sacrificial.

Benjamin se pregunta por la acción no violenta: “¿Es en general posible una regulación no violenta de los conflictos” y responde: “Sin duda”, para lo cual pone como ejemplo la regulación no violenta de conflictos en la vida cotidiana para los asuntos inmediatos, la diplomacia entre los estados, la huelga revolucionaria y la conversación. Así, “hay una esfera hasta tal punto no violenta de entendimiento humano que es por completo inaccesible a la violencia: la verdadera y propia esfera del entenderse, la lengua”. Pero, en general, Benjamin encuentra que estos “medios puros” de la acción no violenta entran en decadencia y tienden a reforzar el sistema legal: “puesto que toda forma de concebir una solución de las tareas humanas (...) resulta irrealizable si se excluye absolutamente y por principio toda

y cualquier forma de violencia, (por tanto) se plantea el problema de la existencia de otras formas de violencia que no sean las que toma en consideración toda teoría jurídica”. Benjamin encuentra las manifestaciones de esta violencia en los mitos, referidos a la violencia de los dioses, que sirve de arquetipo de la violencia creadora de derecho: “la manifestación mítica de la violencia se nos aparece como profundamente idéntica a todo poder (...) Y esta tarea plantea en última instancia una vez más el problema de una violencia pura inmediata que pueda detener el curso de la violencia mítica. Así como en todos los campos Dios se opone al mito, de igual modo a la violencia mítica se opone la divina”. La violencia divina destruye el derecho, sus límites, elimina la culpa, y sobre todo, es “letal sin derramar sangre”. La violencia divina es el juicio de Dios, que es purificante porque no es sangrienta:

La disolución de la violencia jurídica se remonta por lo tanto a la culpabilidad de la desnuda vida natural, que confía al viviente, inocente e infeliz al castigo que “expía” su culpa, y expurga también al culpable, pero no de la culpa, sino del derecho. Pues con la vida desnuda cesa el dominio del derecho sobre el viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia; la pura violencia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta.

Para Benjamin los sistemas sociales se ordenan en torno a imágenes oníricas, con muchos elementos no conscientes que legitiman una forma de vida particular, muchas veces desconociendo sus propias exclusiones; en ese sentido, constituyen verdaderos mitos. La memoria de las víctimas, de los perdedores y derrotados de la historia, de quienes muchas veces sólo han tenido su vida desnuda para enfrentar al sacrificio, destruye las pretensiones de los mitos y propone una mimesis positiva, capaz de transformar a los sujetos y a sus comunidades, como una especie de fuerza no violenta llamada a dar fin a las violencias y las exigencias de sacrificios. Se trata de una memoria encaminada a acoger lo santo, permitiéndose ser sacada de lo sagrado:

Lo sagrado mata, lo santo pacifica. No violenta, la santidad se despoja de la envidia, de los celos, de las ambiciones hacia las grandezas del establecimiento, asilos del mimetismo, y así nos emancipa de las rivalidades cuya exasperación conduce hacia las violencias de lo sagrado. El sacrificio devasta, la santidad da a luz. Vital, colectiva, personal, esta distinción recubre aquella otra: cognitiva, de lo falso y lo verdadero. Lo sagrado une violencia y mentira, asesinato y falsedad; sus dioses, modelados por el colectivo furioso, sudan lo fabricado. Inversamente, lo santo concede amor y verdad.