

LOS CAMINOS DE LO SAGRADO

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA
DE LA RELIGIÓN

ADRIANO ALESSI



© Fue publicado por la editorial
Pontificio Ateneo Salesiano-Editrice LAS
Roma 1998

Título original
Sui Sentieri del Sacro

Traductor
ANTONIO ESQUIVIAS

Derechos para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD, S.A.
Madrid 2004

ISBN: 84-7057-455-8
Depósito legal: M. 25.150-2004

Printed in Spain

Anzos, S. L. - Fuenlabrada (Madrid)

CONTENIDO

| | |
|---|-----|
| Introducción | 7 |
| En las fuentes del hecho religioso | 59 |
| Las razones del rechazo | 133 |
| Realidad y trascendencia de lo sagrado | 189 |
| Carácter personal y salvífico de la divinidad | 239 |
| La dimensión de intimidad de la experiencia religiosa | 289 |
| El proceso de exteriorización de la experiencia religiosa | 339 |
| La esencia de la religión | 383 |
| Conclusión | 415 |
| Índice general | 441 |

INTRODUCCIÓN

I. HACIA UNA NUEVA HUMANIDAD

I.1. UN SUEÑO QUE SE REPITE

En los momentos más dramáticos de la existencia, lo mismo que en los más tranquilos, en períodos marcados por la fealdad, la barbarie, la irracionalidad, lo mismo que en aquellos en los que la técnica, el progreso, el saber plantean formas de vida nuevas, entusiasmantes, nunca el hombre se encuentra completamente en paz. Ni consigo mismo, ni con los demás, ni con el mundo. El hombre se debate entre la desesperación y la náusea, entre la rebelión y el sometimiento, entre tentaciones de dominio prometeico y el oscurecimiento de los valores. En los momentos de soledad interior experimenta una profunda ansia de trascendencia, una necesidad no alcanzada de posterioridad, que le deja enteramente insatisfecho.

A veces le angustia la falta de libertad, otras, la falta de justicia, otras, el mismo sentimiento repetitivo de la saciedad por el que cada día se encuentra acunado y seducido. En todas las latitudes busca algo más. En algunos casos, la insatisfacción se dibuja con las facciones del deseo de una sociedad auténticamente libre y democrática. En otros, se expresa en la revuelta de pobres contra ricos, en la lucha de liberación de los explotados contra los opresores, en la rabia de quien se muere de hambre contra quien despilfarrar los bienes de la tierra.

En el mundo occidental, se enreda el ovillo formando nudos de formas variadas: la rebelión latente contra la sociedad de consumo, la búsqueda de caminos exóticos de salvación, el retorno de lo irracional y de los cultos a los demonios, la experimentación de refinadas formas de placer, la droga, el sexo, la voluntad espasmódica de dominio. En cualquier caso, se repite el brotar, directo o torcido, reflejado o caprichoso, virulento o tranquilo, de un sueño fascinante que ninguna realidad, ninguna situación, puede satisfacer enteramente.

*Inquietum est cor nostrum*¹. Ésta es la condición que marca a fuego la existencia del hombre: un modo de concebir que irrumpe con fuerza,

¹ Cf. Agustín de Hipona, *Confesiones*, 1,1.

especialmente en ciertas situaciones, pero que se encuentra siempre latente en todos. Al menos, en todos aquellos que no han renunciado totalmente a tener en sus manos las riendas de su vida; en todos cuantos viven la existencia sin dejarse dominar por entero por los «se dice», «se hace» o «se piensa».

1.2. LA BÚSQUEDA DE SALVACIÓN

La distancia entre «lo que se tiene a mano» (*Vorhandensein*) y «lo que se querría tener», asume en el hombre la configuración del deseo hacia una humanidad mejor, hacia un mundo a medida de las aspiraciones y deseos de nuestro corazón; asume el rostro de la búsqueda de una existencia nueva, redimida, por fin, de los males que marcan el mundo actual. Sin embargo, esta salvación no está al alcance de la mano, es fruto de la lucha, del esfuerzo, es una conquista lenta y fatigosa. Hoy, una vez superadas las ilusiones del iluminismo en un poder sin límites de la razón, redimensionadas las esperanzas en la capacidad de la ciencia para promover sin condiciones un futuro radiante, una vez probado el sabor de las fuerzas destructoras que anidan en el corazón humano y relativizadas las propias capacidades de tender hacia las propias metas, nos preguntamos qué caminos pueden conducirnos todavía a la llegada de la nueva humanidad.

La respuesta es múltiple. Hay quien, concreto y realista, formula a la baja los proyectos y esperanzas sobre el futuro. Enfermedades, sufrimientos, persistentes núcleos de hambre e injusticia, seguirán existiendo en el trabajo del hombre. Esto no impide trabajar para la llegada de una sociedad en la que las conquistas tecnológicas ofrezcan la posibilidad de hacer la existencia agradable, aliviando el impacto de los males con los que el hombre se encuentra permanentemente llamado a enfrentarse. Otros sueñan con un mundo más justo donde, junto al progreso de la ciencia y la técnica, haya espacio para la creatividad humana: un mundo dominado por la primacía de los valores del espíritu, por el sentido de la justicia y la solidaridad, por relaciones sociales formuladas sobre la comprensión y la fraternidad; lo económico cediendo el paso a lo ético, la cantidad a la calidad, la masificación a la individualidad, lo colectivo, a lo personal, el despilfarro de los bienes a la sensibilidad ecológica.

Otros se preguntan si todo esto puede, verdaderamente, llenar el vacío entre la *voluntad que le gustaría* y la *voluntad efectiva*, entre las ambiciones del hombre y su realización. En este caso, surge la pregunta sobre la necesidad de abrirse a instancias de orden trascendente, la necesidad de recurrir a fuerzas más altas, que, precisamente por localizarse más allá de la esfera humana, garantizan la realización de los proyectos del hombre. Aparece la pregunta sobre si la hipótesis de Dios, cualquiera que sea el modo en que se le conciba, puede contribuir a la aparición de una nueva humanidad o, por el contrario, constituye un obstáculo insuperable para la realización de un mundo mejor.

2. ENTRE ¡HOSANNA! Y ¡CRUCIFÍCALE!

Ante los mayores interrogantes que atenazan su existencia, el hombre siempre ha reaccionado con respuestas elaboradas y actitudes de vida profundamente diferenciadas. De modo ejemplar, esto se realiza en el entrecruzarse de preguntas que delimitan el mundo, al mismo tiempo oscuro y fascinante, de la religión y de lo sagrado. Se podría decir incluso, que pocas realidades hoy están en condiciones de suscitar reacciones tan violentamente en contraste como el hecho religioso. A las invocaciones de alabanza se mezclan, con sorprendente facilidad, gritos de rabia: ¡crucifícale!, sin que el griterío de los primeros consiga evitar la determinación de los segundos.

Actualmente, el contraste parece atenuarse, ya que, junto a la actitud apasionada de quienes apoyan o, en el punto contrario, denuncian los errores de la «fe en Dios», se va imponiendo la indiferencia creciente de los apáticos, los abúlicos, de quienes consideran que las creencias religiosas son una dimensión insignificante a nivel teórico y sin influencia en el nivel práctico. Esta amortiguación del contraste, no obstante, es más fuente de preocupación que motivo de alegría, desde el momento en que, en la actualidad, la falta de sensibilidad es más un síntoma de «enfermedad mortal» que de progreso para la humanidad. Se quiera o no, los interrogantes sobre los destinos del hombre siguen permaneciendo con toda su gravedad y, con ellos, permanece la pregunta fundamental sobre el valor efectivo de la aceptación de Dios y sobre la función que le compete para la consecución de las finalidades últimas del hombre.

Precisamente, cuando se han recorrido hasta el fondo todos los caminos, cuando se ha tocado con la mano la insuficiencia de las soluciones inmanentes, cuando se ha comprobado la incapacidad del pragmatismo, del cientifismo, del relativismo y del humanismo ateo, para satisfacer el ansia de algo más que anida en el corazón, es cuando todo lo que se había quedado relegado en la almoneda de lo insignificante, vuelve a adquirir crédito. La pregunta sobre el valor de lo sagrado vuelve con fuerza; la necesidad de una respuesta ponderada, se convierte en imprescindible.

2.1. INTERROGANTES TEÓRICOS

A. *¿Libertad o esclavitud?* La primera oposición se establece entre el alcance de la religión como liberación y su significado esclavizante en relación con la existencia humana en su conjunto.

1. Por un lado, el hombre se presenta como *realidad radicalmente frágil*. Frágil en su estructura metafísica contingente, que podría, —tanto en lo que se refiere a la especie como a cada «yo»—, volver a precipitarse en la nada. Frágil en su capacidad operativa para adecuar sus comportamientos a los imperativos éticos que se imponen a su conciencia. Frágil en su potencialidad para hacerse portador de salvación, redentor del propio ser, creador de situaciones existenciales básicamente nuevas y tranquilizadoras. Desde este punto de vista, el hombre parece anhelar horizontes de salvación que, por ser de orden trascendente, postulan un salvador divino, un amigo que le comprenda y socorra, un Dios que le perdone y le ayude a alcanzar estas metas que solo no puede alcanzar: «¿quién me librá de esta ley de esclavitud y pecado?», se pregunta el apóstol Pablo. Sólo la gracia redentora, únicamente la gratuita intervención de Dios puede librar al hombre de su condición de miseria interior⁴.

2. Lo que parece poseer el máximo poder de liberación, por otra parte, se descubre fuente de *nuevas y más radicales esclavitudes*. ¿Cómo es posible que el hombre conserve inviolado el don de la libertad si su actuación está dirigida, sostenida y orientada por la intervención condicionante de

⁴ Cf. Romanos 7,24.

un Dios, presente en todos sitios? ¿Cómo conciliar el libre albedrío con la gracia, que todo lo alcanza, de una realidad infinita y omnipresente? ¿Cómo ser el forjador del propio destino, si todo ya está predestinado por una voluntad superior al hombre? Si el hombre no quiere quedar reducido a una *marioneta en las manos de Dios*, debe rechazar cualquier salvación que no sea fruto de conquista personal fatigosa y sufrida, pero a la vez, entusiasta y libre. Sólo quien no está condicionado por los mandamientos divinos puede actuar santamente, porque solo él puede querer *el bien por sí mismo*, es capaz de tener una intención pura, desvinculada de preceptos impuestos por un «decisor» trascendente¹.

B. *¿Iluminación trascendente o barbarie de la razón?* Las preguntas también alcanzan la dimensión cognoscitiva del hombre. Se refieren no sólo a la libertad sino también a la inteligencia, no sólo al querer sino también al conocer.

1. Por un lado, no se puede negar que la razón vive motivada por *un ansia incurable de comprender*. Sus ambiciones carecen de medida. Nada, ni de lo que es ni de lo que puede ser, constituye un obstáculo para su sed de sabiduría. Nada llena totalmente sus esperanzas y, a la vez, se encuentra indisolublemente adherida a los condicionamientos de la materia. El mundo visible constituye el inevitable punto de partida para sus deducciones, el ámbito de las criaturas delimita el horizonte en el que nacen sus capacidades de comprender las cosas. Para superar el corte existente entre el *pensamiento pensado* y el *pensamiento que piensa*, para adecuar la fractura entre la necesidad de conocer y el saber real, se impone el suplemento de una gnosis trascendente, el don de una revelación de orden sobrenatural. La fe es, precisamente, esa nueva forma de conocimiento, misteriosa y real, que abre nuevos horizontes a la inteligencia, empujando su mirada más allá de las fronteras que se le asignan naturalmente. Con ella, el hombre adquiere una nueva comprensión de la realidad, con ella, alcanza a tocar la trama profunda donde está tejida la historia, con ella, se sumerge en las profundidades insondables de lo divino².

¹ Cf. E. Biser, «Gott ist tot». *Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins* (München 1962).

² Cf. Hebreos 11,1.

2. A esto, se opone el hecho de que la religión presenta al hombre verdades que, por su forma y por su contenido, *atentan*, se podría decir, *contra la dignidad misma del pensamiento*. Lo que la razón está llamada a aceptar, apoyándose sobre la base de evidencias intrínsecas, la fe lo impone como dogma indudable sobre la fuerza de un testimonio exterior autoritario: una palabra, trascendente si se quiere, pero que, precisamente por ello, resulta intrínsecamente no verificable. La razón, debe renunciar a lo que es más propio y dar un salto en el vacío, debe fiarse de alguien sin poder establecer si lo que se le impone tiene un fundamento objetivo. Y, a menudo, a la arbitrariedad de la imposición se suma la irracionalidad de las verdades que se proponen. Contradicciones y absurdos acompañan la mayor parte de los dogmas de fe. Lo que es uno se hace tres y lo que es tres se hace uno. Lo que por naturaleza es trascendente se convierte en carne y se puede comprobar. Lo que es humano se transforma en divino y lo divino en humano, el pan en cuerpo y el vino en sangre, el agua terrena en lavado espiritual y la palabra del hombre en verbo sobrenatural¹.

C. *¿Caridad divina o intolerancia inhumana?* También para el corazón, la religión se pone como piedra de escándalo, es motivo de exaltación para unos y fuente deshumanizadora para otros.

1. Por un lado, nada hay que parezca favorecer más la *compasión* hacia los semejantes que la fe religiosa. Sentirse hijo de Dios, saberse miembro de una divinidad única que todo lo cubre, todo lo penetra, hace natural el amor fraterno y la misericordia sin límites. El *caritas Christi urget nos*, del apóstol Pablo no es diferente de la «benevolencia hacia todas las criaturas» predicada y vivida por Buda². La madre Teresa, el padre Kolbe, Gandhi, no son más que tres actitudes paradigmáticas de una única actitud de amor universal que, sostenida por una ardiente fe religiosa, hace que el corazón del hombre sea capaz de realizar actos heroicos para la salvación completa de toda la humanidad. La historia es rica en figuras de santos que han llenado de beneficios a la humanidad sin pedir nada a cambio y, también hoy día, dan testimonio de la continuidad sustancial entre el amor a Dios y el amor al prójimo.

¹ Cf. L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo* (Milano 1971).

² Cf. 2 Corintios 5,14; F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1 (Firenze 1972) 228s.

2. No obstante, la historia también revela, y la crónica diaria lo confirma, que los hombres a menudo se apoyan en el nombre de Dios para realizar *crímenes salvajes*. Guerras de religión, persecuciones de herejes y cismáticos, vejación de los que piensan libremente, aparecen a lo largo de los siglos con excesiva frecuencia como para resultar, al final, simplemente incidentes del camino. Demasiado a menudo la historia sagrada es un tejido de víctimas inocentes o se ve trasformada en una suma de historias de sangre. Por otro lado, ¿no es la misma fe, por su pretensión de ser infalible, la que exige como contrapartida esa intransigencia de comportamientos? ¿No es precisamente el reconocimiento de este dominio absoluto de Dios lo que ha legitimado los sacrificios humanos? ¿No es justamente la oposición maniquea entre el bien y el mal la que, a la vez que exalta las prerrogativas de los elegidos, aniquila los derechos de los perversos? ¿No es *la intolerancia religiosa*, la consecuencia más coherente y genuina de la pureza de la fe?

D. *¿Esperanza escatológica o fuga del mundo?* Los interrogantes sobre el significado de la religión conciernen, por último, al alcance de los horizontes escatológicos que la creencia en lo absoluto abre a la existencia del hombre. Lo que está en juego es el sentido mismo de la vida humana. Los destinos de los hombres son los que quedan decididamente comprometidos.

1. Con el prisma de la fe, el hombre, y con él todo lo creado, se pone en peregrinación hacia una meta de algún modo, trascendente. La historia queda destinada a sublimarse en la escatología, el tiempo a desembocar en la eternidad, lo humano se pone en marcha hacia la comunión santificante con lo divino. Se abren *nuevos y radiantes horizontes*, nuevos cielos y nueva tierra, que esperan impacientes. Una creación nueva gratificará por todos los sufrimientos soportados para conseguir el reino de Dios. Este es uno de los interrogantes del evangelio: «¿qué le importa al hombre ganar el mundo si pierde su alma?»⁷. Pregunta que resume de modo profundo el sentimiento del hombre religioso, cualquiera que sea la fe a la que esté adherido, cualquiera que sea el modo en que se configura la salvación a la que aspira. ¿Qué sentido tendría su vida, qué sen-

⁷ Cf. Mateo 1,6; Marcos 8,35; Lucas 9,25.

tido tendría su ser y lo que hace si el hombre pierde el fin último por el que él mismo ha sido llamado a la existencia? Desde el lado opuesto, ¿qué esperanza más radiante, que fuerza más eficaz, podría motivar más la realización del bien que el resplandor de una meta tan estimulante?

2. Sin embargo, si todo esto es una ilusión, si todo esto es *engaño y patrañas*, el hombre se encuentra definitivamente abandonado a sus propias fuerzas, abandonado y desnudo. Desnudo con la desnudez de quien ha malgastado su propia existencia, desnudo en la miseria de quien ha lanzado al viento su propia vida, la única que tenía, la única cosa que era propiamente suya. Mortificaciones, sacrificios, penitencias, ofrecimientos, oraciones, súplicas, todo inútil. Más, todo dañino. Considerar el mundo como una tierra de exilio, un lugar de paso, ha hecho a la humanidad insensible a los bienes transitorios o, por lo menos, ha desviado sus energías hacia direcciones alienantes, hacia metas quiméricas. *La fuga del mundo* ha sido la actitud común que señala a los creyentes de todas las épocas o, al menos, de quienes han vivido con coherencia la propia fe religiosa.

2.2. RESPUESTAS EXISTENCIALES

A la multiplicidad de interrogantes teóricos responde, en el plano existencial, una pluralidad de actitudes ante la vida que se remontan a modos de comprender lo real objetivamente contrapuestos. Estas actitudes se pueden agrupar alrededor de dos tomas de posición irreductibles básicamente. La primera la representa el creciente proceso de secularización, que marca gran parte de la sociedad contemporánea. La segunda está constituida por la persistencia de formas difundidas de religiosidad, con tonos tanto carismáticos como institucionales.

2.2.1. *Las formas del rechazo*

A. *El proceso de secularización*. En la base del fenómeno arreligioso de nuestra época se encuentra el anuncio de la «muerte de Dios». La celebración de los funerales del Absoluto constituyen el acta de nacimiento de la incredulidad actual, la aurora trágica de un mundo sin Dios. Tanto como «deceso cultural», como en su expresión de «disolución

objetiva», la muerte de Dios se encuentra en el origen de la pluralidad de actitudes antisacrales que tienen un denominador común en el proceso de secularización.

La incidencia que este fenómeno ha asumido es tal que algún autor de hoy ha dicho que ya no se puede hablar de Dios ni de religión, a no ser en términos de pasado⁹. Dejando de lado su carácter provocativo, la afirmación destaca que lo que en un pasado no tan distante se comprendía como referencia al mundo trascendente, hoy se comprende sobre el esquema de una *Weltanschauung* cada vez más laica: una concepción en la que la referencia a Dios es progresivamente callada, cuando no explícitamente negada. En este contexto, el universo y la historia del hombre están reclamando un espacio cada vez más amplio, hasta encontrar su razón de ser en sí mismos, hasta llegar a expulsar, como tendencia potencialmente inhibidora y alienante, cualquier hipótesis de interferencia divina. Según P. M. Buren, el hombre moderno es irreparablemente secular en sus actitudes y en su pensamiento. Vive en un mundo de inmanencia radical, un mundo en el que los valores humanísticos más elevados, todas las verdades y significados, son esencialmente¹⁰ empíricos.

1. El fenómeno de la secularización es un proceso en marcha notablemente complejo y organizado que, debido a ello, se presta a múltiples interpretaciones con valoraciones más o menos marcadamente antirreligiosas¹¹. Quienes ven en la «muerte de Dios» el final de concepciones deformes de la humanidad, son propensos a valorar el fenómeno en clave positiva, es decir, un proceso que más que cerrar posibles salidas religiosas, abre el camino a una purificación que recupera la fe. En esta línea, S. S. Acquaviva afirma que la categoría lógica de la secularización es aceptable siempre que se distinga netamente entre secularización y desacralización. Mientras que la primera se refiere a «simple desmitificación de las estructuras, de la eliminación de significado sagrado o de valor manipulador y mágico a las cosas, las personas y los espacios», la segunda designa el descenso, en intensidad y difusión de la experiencia de lo divino

⁹ Cf. W. Dupré, *Einführung in die Religionsphilosophie* (Stuttgart 1985) 24.

¹⁰ Cf. H. van Austin y C. N. Bent, *Il problema di Dio nella teologia americana contemporanea* (Brescia 1970) 263.

¹¹ Cf. A. Rizzi, *Il sacro e il senso. Lineamenti di filosofia della religione* (Leumann-Torino 1995) 233-236.

como experiencia psicológica de lo radicalmente otro. Ahora bien, la secularización puede ir acompañada o no de la desacralización, pues entre las dos no hay un nexo necesario, aunque sí frecuente¹¹.

En la estela de una interpretación no edulcorada del pensamiento de Nietzsche, otros autores consideran más bien que la «muerte de Dios» no significa sólo el final de los «falsos ídolos», sino el imparable anuncio de una humanidad liberada de «cualquier idea de absoluto». En este horizonte hermenéutico, el fenómeno de la secularización adquiere *valores decididamente antiteísta*s, laicistas. En apoyo de esta interpretación se sitúa el hecho de que, cualquiera que sea el modo como se interprete, el proceso de secularización dio lugar a una época en la que lo que se entendía en un pasado no tan distante como referencia al mundo trascendente, hoy se comprende sobre el esquema de una *Weltanschauung* cada vez más laica, con concepciones en las que la referencia a Dios cada vez se da más por sobreentendida, cuando no es explícitamente negada. En este contexto, el universo y la historia humana reivindican espacio y consistencia crecientes, encuentran en sí mismos su razón de ser y expulsan, como tendenciosamente inibidoras y alienantes, las hipótesis de interferencias divinas¹².

2. Entendido en su valor arreligioso, el fenómeno de la secularización se expresa a través de *tres modalidades principales*. La primera, más directa y polémica, ratifica de modo propositivo el rechazo de la divinidad trascendente; la segunda se abstiene rigurosamente de cualquier juicio en relación con los valores sagrados de la realidad; la tercera, de contornos más difuminados aunque no menos perniciosos, se realiza a través de actitudes de desinterés, apatía, insensibilidad, en relación con la instancia religiosa. En el primer caso, el evento de la «muerte de Dios» se traduce en el fenómeno del *ateísmo*, en el que se actualiza el deceso no sólo de la existencia, sino también teórico y explicado, del Absoluto. El segundo se explicita en el difundirse del *agnosticismo*. El tercero toma

¹¹ Cf. S. S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale. Dissacrazione e secolarizzazione nella società industriale e postindustriale* (Milano 1971) 67; T. Altizer, *Il vangelo dell'ateismo cristiano*, 11: «La secularización es un fenómeno positivo, mientras que negativo es sólo el abuso de la libertad cristiana, es decir, el secularismo».

¹² Cf. A. Alessi, *Sui sentieri dell'Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica* (Roma 1997) 21-22.

forma en la *indiferencia religiosa*, reflejo de la desaparición práctica de Dios de los horizontes de la humanidad¹¹.

B. *El ateísmo contemporáneo*. El fenómeno del ateísmo constituye una de las dimensiones más significativas del vivir contemporáneo y ha pasado de ser un fenómeno elitista a un movimiento que comprende pueblos enteros, clases sociales y generaciones, con una notable influencia a todos los niveles de la vida en sociedad. Se presenta con formas que poseen una complejidad notable.

1. Los *motivos* que han determinado el emerger del fenómeno del ateísmo son múltiples, y en ellos resultan determinantes¹², aunque no exhaustivas, tres corrientes: la *humanista*, la *cientifista* y la *anticristiana*. En el origen de la negación de Dios se encuentra a menudo la necesidad de *salvar al hombre*. La realización de esta exigencia se percibe en contraste con la fe en el Absoluto. Dios, se dice, por su constitución íntima y por el uso que se hace de ella, representa el último y más radical impedimento en lo que se refiere a la total afirmación de la dignidad humana. En fórmula de Sartre, el ateísmo es un humanismo; para Malraux, Dios ha muerto, luego ha nacido el hombre¹³.

A esta exigencia está sólidamente unida la matriz *cientifista*, pues la autonomía radical del mundo es proclamada en nombre de la razón y de la ciencia. El ser humano es reivindicado en su dignidad de absoluto en nombre de la visión científica de la realidad. La conquista de los astros expulsa la divinidad del último rincón en el que se había refugiado: los cielos se ven en su realidad prosaica y reflejan, en vasta escala, la misma estructura de la tierra y, desde la sede del Altísimo, se convierten en el proclamado hábitat del hombre de futuro¹⁴.

¹¹ Cf. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 1 (Firenze 1990) 10.

¹² Cf. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, vol. 1 (Roma 1969) 9-109; G. Girardi, «Introduzione», en *L'ateismo contemporaneo*, vol. 1 (Pontificio Ateneo Salesiano, Torino 1967) 3-31; *L'esperienza religiosa oggi. Atti del 56° corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica* (Sorrento 21-26 settembre 1986, Milano 1986) 281.

¹³ Cf. T. Alizer, *Il vangelo dell'ateismo cristiano*, p. 20. No faltan autores que hablan del ateísmo como «fe desteologizada en el hombre»: Cf. C. Cantone, *Dall'ideologia all'utopia. La Teologia occidentale dopo la «morte di Dio»* (Roma 1989) 44s.

¹⁴ Esta tesis ha sido recientemente reformulada áspicamente por T. Clements, *Science vs. Religion* (Bufalo 1990).

En el ámbito de las culturas occidentales, la oposición entre Dios y el hombre desemboca, por último, en la actitud anticristiana. El cristianismo, entendido como la religión por excelencia, se entiende como el núcleo central de resistencia, la encarnación residual de las fuerzas que luchan por la supervivencia de lo que se plantea como antítesis de todo progreso y moralidad racional¹⁷. Sin embargo, no faltan autores para los que el ateísmo revelará su último y definitivo significado situándose no sólo como la sal que impide a la idea de Dios corromperse cristalizándose, sino, según una sugerente expresión de Dostoievsky, como el «penúltimo escalón» de la parte alta de la escalera que lleva a la fe perfecta¹⁸. Contra esta interpretación que se autoproclama ecuaníme, que ve en el ateísmo el preludio de la resurrección de Dios, sigue existiendo la negación del Absoluto, nacida en el contexto cristiano, que se afirma en contraste con el cristianismo, emblema de la fe en una divinidad trascendente¹⁹.

2. Fenómeno cultural de masa, el ateísmo contemporáneo no es una realidad homogénea. Como testifica el hecho de ser un ateísmo, es una carencia, es decir, su esencia es una negación que sólo tiene sentido en conexión con el término con el que se relaciona. La consecuencia es que el ateísmo se multiplica en una pluralidad de formas debido a las modalidades de la negación misma y en razón de la idea de Dios a la que hace frente²⁰. En concreto, se suele distinguir entre ateísmo *positivo* y *negativo*, según se traduzca en tomas de posición doctrinales más o menos claras en relación con la verdad de Dios. También se habla de ateísmo *explícito* e *implícito*, según que la negación del Absoluto se convierta en

¹⁷ Cf. A. Alessi, *L'Ateismo de Fruerbach. Fondamenti metafisici* (Roma 1975) 9-13; *Athéisme et agnosticisme. Colloque de Bruxelles, mai 1986*, dirigido por J. Marx (Bruxelles 1987).

¹⁸ Cf. F.M. Dostoievsky, *I demoni*, vol. 2 (Milano 1964) 360.

¹⁹ Según J. Lacroix (*Le sens de l'athéisme moderne*, Paris 1961, 65): «El mayor mérito del ateísmo actual es realizar una prodigiosa purificación intelectual de la humanidad, rechazando la idolatría». La posición de M. M. Cottier parece más exacta (*Horizons de l'athéisme*, Paris 1969, 177) cuando afirma que más que hablar de «ateísmo purificador de la fe» se debería hablar de un desafío a los creyentes para que dejen que la pureza de la fe informe con mayor profundidad su espíritu. Cf. también E. Borne, *Dieu n'est pas mort. Essai sur l'athéisme contemporain* (Paris 1959) 14.

²⁰ E. Borne, *Dieu n'est pas mort*, 10; E. Coreth, «Weltverständnis und Gottesfrage», en *Atheismus kritisch betrachtet. Beiträge zum Atheismusproblem der Gegenwart*, ed. de E. Coreth y J. B. Lotz (München 1971) 247-251.

tema de reflexión o se quede dentro de lo vivido, inexpressado conscientemente. Por fin, se distingue entre ateísmo *teórico* y *práctico*: en el primer caso, el rechazo de Dios adquiere valores teóricos manifiestos; en el segundo, la exclusión del Absoluto se traduce en una concreta gestión de la existencia que prescinde de las referencias a valores de orden trascendente²¹.

Entre los aspectos que califican el ateísmo contemporáneo se encuentra además su dimensión *como postulado* o, como otros prefieren llamarla, su dimensión *axiológica*. La negación de Dios es acogida como postulado indiscutible, una comprensión *a priori* resultado de elecciones de campo determinadas no tanto por valoraciones teóricas como por opciones axiológicas de valor inapelable. Según J. Maritain, el rechazo actual de Dios se manifiesta como un ateísmo *absoluto*, lo que significa a la vez teórico y práctico, negación de Dios con las palabras y con los hechos. Ateísmo que, de modo diverso al clásico, no se limita al rechazo, sino que precede a la construcción de un sistema de valores basado en el postulado de la soledad del hombre en el mundo²².

C. *El agnosticismo*. Otro fenómeno que caracteriza la sociedad contemporánea lo constituye el agnosticismo. De modo diferente a la actitud atea, que se distingue por la toma de posición negativa en relación con la existencia del Absoluto, la perspectiva agnóstica es: ni se, ni sabré. Para el agnosticismo, el hombre no está en condiciones, ni nunca lo estará, de demostrar de un modo universalmente convincente que Dios existe. Sin embargo, tampoco puede probar con argumentos apodícticos que el Absoluto no existe. A juicio de M. Martín, no se dan razones convincentes para suponer que la vida carecería de significado, sería absurda y sin valor, si Dios no existiese. No obstante, tampoco se pueden aducir motivaciones concluyentes para argumentar lo contrario²³.

²¹ Cf. C. Cantone, *Dall'ideologia all'utopia*, 34-35.

²² Cf. A. Capizzi, *Dall'ateismo all'umanesimo. Correnti incredule del dopoguerra e loro prospettive dialogiche* (Roma 1967) 3; J. Maritain, *Il significato dell'ateismo contemporaneo* (Brescia 1977).

²³ M. Martín, *Atheism. A Philosophical Justification* (Philadelphia 1990) 24. Cf. también A. Flew, *God & Philosophy* (London 1966) 12.

Como planteamiento básico, el agnosticismo se abstiene rigurosamente tanto de afirmar como de negar la existencia del Ser divino. No obstante, no niega la autenticidad del problema, difiriendo en esto del ateísmo semántico, que considera como carentes de significado los intentos de elaboración racional sobre la cuestión teológica. En este sentido, no se puede compartir la opinión de A. Capizzi, para quien el agnosticismo es en el fondo «un ateísmo que se avergüenza», un rechazo de Dios camuflado con el disfraz del que se porta bien²⁴. Al contrario, precisamente porque es teóricamente equidistante del teísmo y del ateísmo, la posición agnóstica suscita un cierto atractivo y se presenta para muchos no sólo como la más aguda sino también como la más honesta, la más carente de prejuicios y de temores reverenciales²⁵.

Si la proclamación de la incapacidad del hombre para resolver el enigma del Absoluto distingue el agnosticismo del ateísmo a nivel teórico, en el nivel práctico la posición agnóstica coincide con el rechazo de las instancias sagradas y con el rechazo a realizar aperturas al reino de la trascendencia, es decir, se trata de un cierre radical, definitivo, insalvable, que genera fácilmente, tanto a nivel de las emociones como crítico, actitudes de indiferentismo religioso.

D. *La indiferencia religiosa*. Mientras que el agnosticismo constituye, en su explícita configuración teórica, un fenómeno de caracterización más bien elitista, la actitud que hoy domina en la sociedad occidental está representada por el embotamiento del interés por la problemática religiosa: una sutil carencia de sensibilidad que cierra la posibilidad misma de comportamientos que se puedan interpretar como aceptación, aversión o rechazo de Dios²⁶.

1. Este fenómeno, que se sitúa bajo el nombre de indiferencia religiosa, es una actitud de tal modo difundida que, a los ojos de algunos, justi-

²⁴ Cf. A. Capizzi, *Dall'ateismo all'umanesimo*, 275. Cf. también A.J. Ayer, *Linguaggio, verità e logica* (Milano 1961) 150s.

²⁵ Cf. D. Anuseri, *Filosofia analitica e semantica nel linguaggio religioso*, 30s.

²⁶ No faltan autores, no obstante, que consideran que «Dios estaba en el pasado menos vivo de lo que se cree y hoy está menos muerto de lo que se dice»: Cf. H. Boucherie, *Qui donc est Dieu?* (Paris 1990) 8.

fica la definición de nuestro tiempo como época no sólo post-religiosa, sino *post-atea*²⁷. Sobre esto, G. Vahanian afirma: «los fundamentos de la cultura moderna no son ni no-cristianos ni anticristianos, son post-cristianos. Derivan del cristianismo pero, en ellos, el cristianismo no sufre una muerte cruel sino una dulce eutanasia. Puede suceder que nuestra época sea todavía religiosa, ciertamente es post-cristiana»²⁸. En esta misma línea se sitúa el testimonio de Michèle Bernard, que proclama:

Yo me designo como no creyente en Dios. Pero no me considero atea, pues me parece que el apelativo atea corresponde a un contexto histórico y político preciso: el de la lucha antirreligiosa, una fase que hoy está definitivamente superada.²⁹

2. También las razones que han determinado la difusión del indiferentismo religioso son complejas. El creciente sentido de autosuficiencia de la humanidad, que en la sociedad industrializada encuentra la solución de muchos de sus tradicionales problemas, alimenta la utopía de un universo en el que el hombre puede vivir la propia existencia de modo digno sin ayudas trascendentes. En lo que se refiere a convicciones teóricas, se abre paso la persuasión de que la hipótesis de Dios ha salido maltrecha de la confrontación con las instancias humanistas y científicas y no resulta idónea para proporcionar respuestas eficaces a los interrogantes de una humanidad asediada por instancias de facciones cada vez más pragmáticas.

Esto quedaría confirmado por la incapacidad de las diferentes religiones históricas para resolver los problemas cotidianos y sería ratificado por la acumulación de males que la intolerancia y el fanatismo han causado y siguen causando donde las instancias sagradas siguen expresándose con toda su fuerza y dogmática. Por otro lado, también el ateísmo, con la rigidez de sus axiomas, ha dado vida a formas de lucha antirreligiosa que están en el origen de violencias, lutos y sangres que han sido para la humanidad remedios peores que la enfermedad. Luego es mejor poner entre paréntesis las manifestaciones dogmáticas y refu-

²⁷ Cf. *La indiferencia religiosa* (Secretariado para los No Creyentes, Roma 1978).

²⁸ Cf. G. Vahanian, *La morte di Dio. La cultura della nostra epoca post-cristiana* (Roma 1966) 28.

²⁹ Cf. «Dieu est mort. Les philosophes nous parlent»: *«Massees ouvrières»* 4 (1988) 10.

giarse en la pragmatidad del vivir, buscando satisfacer las necesidades del hombre según van surgiendo, sin pretensiones ni de absolutos ni de exhaustividad.

3. En este contexto de rechazo de las oposiciones, el indiferentismo religioso no duda en utilizar categorías conceptuales y elaboraciones de lo sagrado en la medida en que siguen siendo gratificantes. En un mundo desacralizado siguen pululando, impulsados por los medios de comunicación, viejos y nuevos mitos, renacen *hierofanías decaídas*, rebrotan formas culturales de alabanza para divinidades nuevas. Mejor que signo de hambre de lo sagrado, se trata de un síntoma de la desfachatez con que se instrumentaliza el ámbito religioso para satisfacer pulsiones instintivas, momentáneas y esotéricas del hombre¹⁰.

2.2.2. *La persistencia del fenómeno religioso*

A. *Un dato que hay que interpretar.* Junto a la marea creciente de ateísmo e indiferentismo, no son pocos los autores de nuestro tiempo que observan, unas veces con asombro y otras con desprecio, el persistir de lo sagrado en el seno de la sociedad contemporánea secularizada¹¹. Algunos incluso hablan explícitamente de tendencias hacia una nueva y mayor religiosidad que se descubre en multitud de hechos difícilmente discutibles¹².

En opinión de T. Luckmann, «las profundas transformaciones sociales y culturales, producto de la modernidad, no han cambiado la naturaleza constitutiva de la existencia humana. Quizá es posible afirmar que esos procesos han modificado la naturaleza religiosa del hombre, pero no la han destruido»¹³. De modo similar, J. C. Gil y J. A. Nistal hacen la constatación de que «la humanidad esta experimentando un nuevo des-

¹⁰ Cf. S.S. Acquaviva, *L'eclissi del suero*, 268.

¹¹ Cf. H. Zahrit, *Gotteswende Christsein zwischen Atheismus und neuer Religiosität* (München 1989) 39-55.

¹² Cf. A. Alessi, «Il paradosso del sacro», en: *Cronache e commenti di studi religiosi*, vol.3, ed. de Centro studi religiosi Facultad de Filosofía del UPS (Roma, 1986) 11-41.

¹³ Cf. T. Luckmann, «Religion and the Social Conditions of Modern Consciousness» en *II Congreso Mundial Vasco: Filosofía, Ateísmo, religión* (Vitoria 1988) 405., 7

pertar religioso. Las teorías de la muerte de Dios de los años sesenta fueron seguidas por las de la secularización de los años setenta. A su vez, éstas han sido sustituidas por tendencias nuevas que marcan el *revival* religioso de los años ochenta»¹⁴. En la misma línea, A. N. Terrin, en un párrafo titulado «ángeles de escayola y ángeles nuevos», sostiene:

El mundo religioso de hoy está recorrido por mensajes nuevos y viejos: ángeles viejos se encuentran con ángeles nuevos en un intento de provocar que la cultura proporcione una respuesta religiosa. Los ángeles de escayola son los mensajes que ya no tienen pegada: también hay algo que muere en las religiones. Hay símbolos que ya no parecen responder a las exigencias e instancias de un mundo en continuo movimiento.

En su lugar o, mejor, junto a ellos, se asiste a la irrupción de ángeles nuevos¹⁵.

Ante el inesperado aunque parcial despertar religioso, las *interpretaciones* de los expertos no tienen una orientación unívoca. En el campo sociológico, por un lado, prevalece la tendencia, que expresan B. Wilson y T. Luckmann, de inclinarse a considerar los nuevos movimientos como «epígonos finales de la secularización» más que como auténticos fenómenos de vuelta de lo sagrado y del sentido religioso. En esta línea, se habla de fenómenos de *índole residual*, que no se encuentran en condiciones de incidir en la marcha global de la sociedad¹⁶. En la otra vertiente, el grupo de fenomenólogos tiende a inclinarse, por la naturaleza misma del método de estudio que utilizan, a dar mayor importancia a los nuevos fenómenos en la medida en que los ven como desde dentro. En este contexto, se destaca la *trans-religiosidad* que compacta el nuevo mundo religioso, que se compara con un «regreso silencioso a una religiosidad personal, individual, vivida con muchas tonalidades y muchas lenguas»¹⁷.

En la mitad del camino se sitúa la posición de quien considera que los nuevos movimientos religiosos y la nueva tendencia espiritual que los

¹⁴ Cf. J.C. Gil y J.A. Nistal, *New ages. Una religiosidad desconcertante* (Barcelona 1994) 32-33.

¹⁵ Cf. A.N. Terrin, *Introduzione allo studio comparato delle religioni* (Brescia 1991) 205

¹⁶ Cf. A.N. Terrin, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, 244.

¹⁷ Cf. A.N. Terrin, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, 229-245.

acompaña «son excesivamente equívocos para ser clasificados enseguida dentro de la fe y del verdadero sentido de lo sobrenatural». El regreso de lo sagrado termina por ser un fenómeno sumamente *ambiguo*. Ciertamente es un signo de la permanencia en el hombre de necesidades y aspiraciones que hacen referencia a un más allá de la ciencia y del desarrollo económico, pero no hay más, al menos no siempre lo hay. Por lo que, aunque en la sociedad contemporánea es innegable la percepción de un renovado *frufri* de ángeles, surge el interrogante sobre su naturaleza. Es decir, «¿de qué ángeles se trata?»¹⁸.

B. Formas sospechosas de religiosidad. El sociólogo italiano F. Ferrarotti escribe:

El segundo milenio corre hacia su fin. El siglo XX será recordado probablemente como el siglo de la técnica y de sus éxitos, que van desde la fisión controlada del átomo hasta la llegada a la luna.

Pero «la llegada a la luna no ha reducido de modo apreciable el misterio del cielo y la tierra. Extraños “objetos no identificados” siguen surcando y poblando la bóveda celeste. Los ovnis constituyen hoy día una ciencia, con especialistas, investigadores e intérpretes acreditados, con seguidores apasionados y visionarios»¹⁹. «El siglo de la ciencia, de modo paradójico, se cierra interrogando a los astros y manifestando la necesidad de una nueva solidaridad, con una revalorización del sentido del misterio, de lo religioso y de lo sagrado». «El siglo científico por excelencia se cierra con la ciencia cabeza abajo. Lejos de haber dominado al misterio, la ciencia ha sido dominada por él»²⁰.

Un signo lo constituye la difundida «religiosidad con trasfondo esotérico», que encuentra su expresión paradigmática, además de en la *New Age*, en las utopías religiosas y parareligiosas con trasfondo irracional y *underground*: un mundo en los límites de lo paranormal, el subconsciente, la curación por imposición de manos, la cromoterapia, la carto-

¹⁸ Cf. J.C. Gil y J.A. Nistal, «*New age*», 33-34; Cf. A.N. Terrin, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, 209.

¹⁹ Cf. E. Ferrarotti, *Il paradosso del sacro*, 7 (Bari 1983) 7.

²⁰ Cf. E. Ferrarotti, *Il paradosso del sacro*, 7.

mancia, la astrología, el tarot, las experiencias fuera del cuerpo y en el umbral de la muerte, el espiritismo y los *mediums*, la teosofía y la antroposofía de Steiner, la cienciología, los ovnis de Raël. Esta religiosidad difusa, observa A. N. Terrin, «resiste y cruza toda la sociedad con nuevos estímulos e impulsos de renovación». «No obedece a ningún mundo religioso, no se adhiere abiertamente a fe alguna». En ella se mueven caóticamente práctica de yoga y místicas orientalistas, esoterismo, antroposofía y astrología, además de una comprensión mística de la física atómica y subatómica.

A veces posee el sabor de un romanticismo estético, otras veces reviste la forma de la búsqueda de un nuevo modo de vivir en sintonía con todo, al modo oriental.¹¹

En conclusión, la derrota del cálculo racional ha determinado el surgir de una *nueva hambre de lo sagrado*. Se crean nuevos ídolos a nivel individual y social. También el hombre moderno tiene necesidad de mitos, aunque los adquiera en versión actualizada. También se revela incapaz de vivir sin dioses. Lo que parecía destinado a desaparecer en el breve transcurso de pocos decenios, lo que, como mucho, parecía destinado a subsistir dentro de sociedades retrasadas y poco técnicas, se demuestra tenaz precisamente en donde encuentra para arraigar un *humus* hostil¹².

C. *Formas renovadas de vida religiosa*. Junto al rebrote de manifestaciones problemáticas de religiosidad, se encuentran formas de necesidad de lo divino genuinas y auténticas. El proceso mismo de la secularización lleva, desde algunas vertientes, a la purificación de la fe religiosa. En el contexto secular, renace la conciencia de que ser fieles al hogar de los antepasados no significa tanto conservar las cenizas como transmitir la llama¹³. Llama que se manifiesta en un interés renovado por las pregun-

¹¹ Cf. A.N. Terrin, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, 220-221, 237.

¹² Cf. E. Ferrarotti, *Il paradosso del sacro*, 27-39. Sobre el florecer de nuevos mitos y divinidades ver también E. Menne, *Religionphilosophie* (Düsseldorf 1983) 162-163; J.A. Prades, *Persistence et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité* (Paris 1987).

¹³ Cf. S. Palumbieri, *L'ateismo e l'uomo. La fede e la sfida* (Napoli 1986) 6.

tas que se refieren al *sentido último de la existencia* y, en primer lugar, de la existencia humana. A pesar de lo éxitos obtenidos, el hombre percibe que en sí mismo no se encuentra ni la razón última de su ser ni la de su obrar. La historia necesita objetivos más grandes de los que aparecen inscritos en las capacidades evolutivas del universo y en el progreso conseguido por la inteligencia humana. De forma similar, la exigencia de comportamientos éticos que superen los frágiles límites de la subjetividad, hace presentir la urgencia de valores que sean una garantía de absoluto y de dedicación total.

También el anhelo de una *sabiduría que supere el ámbito de lo cuantificable* del saber científico se convierte en pariente próximo de la necesidad de Dios. De este modo, la fe en lo absoluto adquiere un sentido, se convierte de nuevo en un anhelo inderogable del espíritu en búsqueda de trascendencia. Sin duda, a menudo se ve que la religiosidad recorre senderos diferentes de los trazados por las religiones históricas. La desconfianza ante éstas sigue estando difundida y marcada. Sin embargo, la apertura a *algo más* no está sofocada por entero, más bien al contrario, resurge con un renovado vigor según modalidades que, aunque privilegian la espontaneidad carismática, tampoco desdeñan las formas institucionalizadas¹¹.

En este ámbito se sitúa toda la serie de movimientos nacidos dentro de las grandes tradiciones religiosas. Se trata de grupos que brotan de reformas de una religión antigua que pretende adecuarse a las nuevas circunstancias socio-culturales; a veces son la resultante de una fusión sincretista de rasgos de diferentes tradiciones que habían convivido y habían entrado en contraste; «sincretismos con pretensiones de universalidad, que intentan encarnar la “religión del futuro”», que supere los particularismos religiosos precedentes. A este grupo pertenecen los movimientos escatológicos o milenaristas, evangélicos y neo-evangélicos, pentecostalistas o neo-pentecostalistas, bíblicos o sincretistas.

A éstos se añaden las innumerables sectas nacidas como contestación a las instituciones fuertemente organizadas, rígidamente jerarquizadas y con escasa participación de sus miembros. También son

¹¹ Cf. R. Bastide, *Il sacro selvaggio e altri scritti*, (Milano 1979) 13-75; F. Wagner, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und thema in Geschichte und Gegenwart* (Gutersloh 1986) 14-15.

movimientos de reacción a la sociedad y a la cultura despersonalizadas, ante las que se presentan como alternativas sociales y culturales. Entre estos figuran los testigos de Jehová, la Asociación Internacional de la Conciencia del Krishna, la Asociación para la Unificación del Cristianismo Mundial (Moon), la Misión de la Luz Divina (Gurú Maharaj Ji), los Hijos de Dios, la meditación trascendental de derivación hindú, las confesiones religiosas de inspiración fundamentalista, etc¹⁵. Todos estos movimientos, observan varios autores, tienen en común el énfasis en el fervor emocional y en la experiencia espiritual profunda.

2.3. LA BÚSQUEDA DE UNA RESPUESTA CRÍTICAMENTE FUNDADA

A. *Más allá de los simples datos de hecho.* La complejidad de las expresiones, la ambigüedad de los significados, la marginalidad existencial con la que el fenómeno religioso se presenta en nuestro días, no disminuyen la importancia de los problemas relacionados, ni por sí mismas presentan respuestas que posean una orientación unívoca.

El interés sigue vigente porque el hombre secularizado deriva *históricamente* del hombre religioso, de quien hereda preocupaciones e instancias múltiples, o porque continúa llevando inscritos *existencialmente*, en el fondo de su ser, interrogantes y anhelos que le sitúan, al menos en momentos determinados, ante el significado radical de la dimensión religiosa¹⁶. Estos interrogantes necesitan respuestas cuya incidencia es decisiva para el destino de la humanidad. Desde este punto de vista, se podría decir que las provocaciones que proceden del proceso de secularización no sólo no eliminan sino que reproponen con urgencia la pregunta sobre si la apertura a lo trascendente, cualquiera que sea la forma como se entienda, constituye una dimensión insuprimible del espíritu humano.

Este análisis se revela aún más necesario, porque la multiplicidad de actitudes presente hoy no constituye de por sí una valoración definitiva del contenido de verdad del fenómeno. La prevalencia cuantitativa,

¹⁵ Cf. J.C. Gil y J. A. Nistal, «*New age*», 38-39.

¹⁶ Cf. E. Menne, *Religionphilosophie*, 162.

socialmente comprobable, de un modo específico de ver, no constituye un parámetro para determinar su validez objetiva. No hay que confundir lo fáctico con lo *normativo*, no hay que confundir el dato de hecho (*Vorhandensein*) con el deber ser; mayoría no es sinónimo de autenticidad. Para tener una respuesta con fundamento crítico es necesario *extraer de ella la banalidad uniformadora de la moda cultural*, es necesario plantear una recuperación del significado original de la experiencia religiosa contra los intentos de vaciado semántico; es necesario someterla a la criba crítica de la razón contra las tentaciones (propias de la vieja nobleza decadente del pensamiento) proclives a interpretar lo real sobre la base de los consensos que se producen y que buscan mantener las propias posiciones de hegemonía.

B. Exigencias de la crítica. Reconocer la urgencia de un suplemento de investigación no significa demostrar que es factible, ni es garantía de ser factible en concreto, ni de éxito asegurado. Por diferentes razones.

1. Antes de nada nos planteamos si no será utópico o, en el lado opuesto, arrogancia impía someter a la *criba de la razón* el ámbito de las realidades religiosas. Desde cualquier enfoque que se ponga en marcha (psicológico, sociológico, etnológico, histórico-fenomenológico, arqueológico, lingüístico-hermenéutico, filosófico o teológico) surge el interrogante de si el pensamiento del hombre está en condiciones de alcanzar un conjunto de datos tan complejo y variado. Escepticismo, relativismo, historicismo, problematicismo, subjetivismo son todas actitudes críticas que redimensionan radicalmente las pretensiones de absoluto de la razón y minan en su base cualquier certeza dogmática, cualquier verdad apodíctica, cualquier definición absoluta de sentido. Esto, que sirve para el ámbito de lo cotidiano que se predica en relación con lo empírico, encuentra una aplicación modélica en relación con las afirmaciones que pretenden alcanzar dimensiones metaempíricas, realidades metafísicas y trascendentes, como son las de la instancia religiosa.

2. Además, aunque se demostrase la posibilidad de llevar a cabo la investigación racional, ¿es posible llegar a *respuestas unívocamente orientadas*, o el resultado no será perderse en los meandros de una pluralidad de juicios que reflejan la polivalencia de las experiencias en las que se concreta históricamente la experiencia religiosa? ¿Es posible una respuesta básicamente idéntica al *problema de la verdad* de la religión o ésta se desdobra en una multiplicidad de valoraciones que calcan las

diversas formas en las que se realiza la instancia sagrada? Esto equivale a preguntarse si todas las religiones son sustancialmente equivalentes y, por ello, en el bien o en el mal, merecen la misma alabanza o la misma denigración; o si existen criterios fundados para un juicio diferenciado. Pero, en este último caso, ¿no se da entrada a tratos discriminatorios?, ¿no se abren las puertas a censuras recíprocas?, ¿no se levantan nuevas murallas entre los diferentes credos religiosos?⁴¹

3. Admitiendo la posibilidad de un enfoque reflexivo, temático, propiamente científico del fenómeno religioso, ¿es posible realizar una investigación crítica que se configure como investigación de *tipo estrictamente filosófico*? Éste es el interrogante decisivo al que hay que responder, ya que de él depende la posibilidad misma de un juicio definitivo, aunque no sea exhaustivo, sobre el alcance de verdad y axiológico de la experiencia religiosa.

3. LA CONFIGURACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

3.1. SABER RELIGIOSO Y EXPERIENCIA RELIGIOSA

Dentro de las disciplinas que se interesan en el fenómeno de lo sacro, la filosofía de la religión cumple un papel específico. La determinación de esa tarea presupone un análisis preliminar del significado de los términos que designan tanto el saber religioso como el mundo de la religiosidad.

A. *La investigación filosófica y el anhelo de la sabiduría.* El hombre que no vive sumergido en un puro *Vorhandensein*, experimenta un ansia profunda de trascendencia; intuye que el puro «dato de hecho», aunque vaya acompañado del aplauso general, ni es ni puede ser suficiente para apagar su sed de verdad; experimenta la insuficiencia de una vida vivida

⁴¹ Lo que se dice de la religión también se entiende de la fe. Carece de sentido contraponer de un modo absoluto fe y religión, como si la primera (identificada con el evento revelador cristiano) fuese un puro e incontaminado don de Dios y la segunda (sinónimo de las diferentes religiones históricas) fuese el resultado exclusivo de la actividad del hombre: cf. J.B. Cobb, *Buddhism-christianism. Au-delà du dialogue?* (Geneve 1988) 8-10.

de modo impersonal, estandarizado, planificado desde fuera; comprende que la existencia humana no se puede conducir siguiendo los parámetros de una praxis que sólo busca la eficiencia, sino que exige un camino serio de búsqueda de la verdad¹⁸.

1. Esta *búsqueda* resulta ser, sin embargo, *trabajosa*. El hombre queda fascinado por las realidades sensibles, pero esta fascinación corre a menudo el riesgo de transformarse en seducción y encantamiento. Los sentidos, desde una dimensión sectorial del ser humano, tienden a convertirse en dueños y señores despóticos que gestionan universalmente el propio actuar. La consecuencia es que el empeño para trascender los datos de la sensibilidad y el intento de armonizarlos, que son las exigencias superiores del espíritu, resultan de no fácil realización. Así comienza un camino trabajoso, nunca realizado enteramente, pero rico en satisfacciones interiores. Este camino se traduce en una *búsqueda apasionada* cuya meta es la comunión plena con toda la realidad; comunión que, a nivel cognoscitivo, se llama búsqueda de la verdad. La búsqueda de la verdad no está marcada por «la mirada del espectador desinteresado». El desinterés, al menos en su acepción de indiferencia, constituye una actitud extraña para quien se encuentra movido por la pasión por la verdad, porque, o no se busca realmente la verdad o, si se es conciente de aquello hacia lo que se va, no es posible quedarse indiferente ante la majestad y la belleza de la meta a la que se aspira.

2. Sin embargo, la pasión por la verdad no tiene un alcance solamente teórico, sino que, por el contrario, se traduce en una *búsqueda comprometedora existencialmente de la totalidad del ser humano*¹⁹. El hombre piensa, investiga, reflexiona, sirviéndose de su razón, pero la razón, debido a que se encuentra encarnada en una existencia poliédrica, arrastra desde su raíz todos los componentes: afectivo, volitivo y operativo. La consecuencia es que los factores «extra-teóricos» poseen un importante papel en la búsqueda de la verdad, pues condicionan las mismas posibilidades operativas de la inteligencia, impidiendo o, al contrario, favoreciendo, (limitando o, al contrario, potenciando) sus

¹⁸ Cf. A. Alessi, *Metafisica* (Roma 1992) 8-11.

¹⁹ «Filosofía es en primer lugar hacer filosofía, es decir, pensar en primera persona». Se sigue que la filosofía se produce sólo como evento eminentemente personal: cf. A. Jacopozzi, *Filosofia de la religione* (Casale Monferrato 1992) 91.

modalidades de realización. A su vez esos factores están influidos por los aspectos parciales de la verdad fatigosamente alcanzados. Por esto, junto al papel de *pre-requisitos*, ejercitan una función complementaria posterior. La verdad alcanzada no sacia sólo al apetito de la razón, sino que también apela de modo esencial, aunque indirecto, a todas las potencialidades del hombre. La verdad contemplada se convierte, a la vez, en verdad amada, verdad querida, verdad que hay que realizar.

3. El *ámbito* dentro del que se realiza la búsqueda de la verdad está *constituido por la totalidad de lo real*, sin preconcepciones reductivas ni ampliaciones indebidas. Dentro de esa totalidad es posible distinguir una doble polaridad emergente. A un lado se encuentra el hombre en la integridad de su ser, de su realidad corpórea dotada de interioridad. En el otro lado, a través de una oposición que no hay que exagerar, se sitúa el conjunto poliédrico de las realidades cósmicas. Esta doble polaridad funda, como resulta evidente, la posibilidad de dos sensibilidades de búsqueda complementarias, aunque originan un doble imperativo: primero se encuentra el *conócete a ti mismo*, conocido ya por los antiguos griegos, y, segundo, la *quaestio de realitate*, que tanto lugar tuvo en la problemática de la escolástica medieval.

4. El ansia del hombre por llegar a una comunidad más verdadera e íntima, tanto con la profundidad del propio yo como con la totalidad de los seres, puede configurarse siguiendo *dos modalidades diferentes de explicitarse*. Dos modalidades que se traducen concretamente en dos formas cualitativamente diferentes de afrontar el problema de la verdad.

La primera es la *modalidad atemática*, que se caracteriza por ser una búsqueda espontánea, genuina, no enteramente reflexiva ni propiamente científica, de la verdad. Desde este punto de vista, cualquier hombre que no haya ahogado completamente sus propias exigencias de racionalidad busca, de modo implícito, sin tematizar conscientemente aunque no por ello menos realmente, una concepción fundamentada de la existencia; desea madurar una propia *Weltanschauung* aunque sea rudimentaria e incipiente. Esta búsqueda, aunque sea ingenua y precrítica, no carece de validez teórica y existencial; es más, en la mayor parte de los casos, es suficiente para orientar válidamente la existencia humana. La segunda modalidad es la *temática*, propiamente reflexiva y *científica*. Sustancialmente consiste en la toma de conciencia clara y sistemática de los problemas que se refieren a la existencia (aspecto problemático), y también en la búsqueda rigurosa y fundamentada de las soluciones que se pueden

dar a esos mismos problemas (aspecto propositivo). Globalmente consiste en el intento de atrapar la realidad, no sólo en sus manifestaciones macroscópicas, sino también en sus fundamentos más profundos, en sus relaciones causales más íntimas. Esta investigación, cuyo carácter de rigurosidad no sofoca sino que ilumina el ansia de verdad que la dirige, completa y lleva a la perfección la búsqueda atemática de la verdad⁵⁰.

5. Por último, el camino hacia la verdad comporta *dos grados de profundización básicamente diferentes*. Conocer la realidad significa, de hecho, atrapar su esencia más profunda, significa llegar a las causas que la hacen inteligible. En este sentido la ciencia ha sido definida tradicionalmente *cognitio rerum per causas* (conocimiento de las cosas por sus causas): conocimiento fundamentado y riguroso que, sin embargo, puede tener diferentes grados de comprensión⁵¹. De modo sintético se puede decir que, por un lado, hay búsquedas de la verdad que terminan en la determinación de las *causas próximas* de la realidad investigada. En este sentido tenemos el complejo de las *ciencias humanas y naturales* (en el significado preeminente en el que el término ciencia es entendido en nuestro días). Por otro lado, tenemos los intentos racionales de llegar a las causas o a los fundamentos últimos de la existencia que se indican bajo el nombre tradicional de filosofía. Esta investigación presenta el carácter específico de ser última y, por consiguiente, puede ser definida, como de hecho lo fue, como *scientia rerum per causas ultimas* (ciencia de las cosas en sus últimas causas): el intento fáctico de adentrarse con humildad, y a la vez con decisión, en las capacidades de captación humanas hasta el corazón mismo de la realidad.

B. La religión, dato inicialmente problemático. Nadie duda de que a lo largo de los siglos han existido, y todavía siguen existiendo, formas de experiencia que se puede designar correctamente como religiosas. Hin-

⁵⁰ Sobre la distinción y complementariedad entre «lenguaje común» y «lenguaje científico» cf. Polato, «Esperienza e discorso nell'ordine metafisico», en *Senso e valore del discorso metafisico* (Centro di studi filosofici di Gallarate, Padova 1966) 171-189.

⁵¹ Cf. Aristóteles, *Analíticos Segundos* 1,2,71b 9-10: «Por otro lado pensamos conocer un sólo objeto absolutamente --no según el modo sofista o accidental-- cuando consideramos que conocemos la causa en virtud de la cual el objeto es, sabiendo que es la causa de ese objeto, y pensamos que no puede sucederle al objeto que se comporte de un modo diferente».

duismo, budismo, islamismo, cristianismo, taoísmo, politeísmo, paganismos, se presentan como fenómenos culturales con valores sagrados. No obstante, cuando se trata de definir de modo riguroso qué se entiende con el término religioso, se advierte que la multiplicidad de funciones propuestas, más que signo de exuberante claridad, ceda *márgenes de ambigüedad* difícilmente eliminables. De hecho, tanto las definiciones sobre la esencia como las definiciones funcionales, históricas, fenomenológicas, psicológicas y sociológicas, no parecen estar en condiciones de alcanzar de modo ni preciso ni exhaustivo los datos de experiencia propios del ámbito que hay que definir¹².

Esas definiciones corren a veces el riesgo de ser *limitantes a priori* del fenómeno de lo sacro, coartando de modo indebido sus modalidades de expresión a algunas formas concretas. Se puede pensar, como ejemplo, en las formulaciones que definen la religión haciendo referencia exclusivamente a una o más divinidades de orden metafísico trascendente y personal: en este caso, hinduismo y budismo, al menos en sus expresiones más clásicas, no serían, hablando con propiedad, religiones. Otras veces, en el lado opuesto, se dan definiciones que, con el intento de abarcar las formas más aberrantes de religiosidad, convierten el concepto en un término tan amplio como *ambiguo y genérico*. Se trata de perspectivas que, al hacer hincapié en la relación con una no bien precisada potencia superior, reúnen dentro del ámbito religioso toda experiencia de tipo esotérico¹³.

Los límites innatos de las diferentes definiciones no son, además, puramente ocasionales; es decir, no dependen de carencia de perspicacia o de investigación. Son *congénitos* a la complejidad del fenómeno religioso, cuya policromía escapa, al menos en una primera instancia, a las pretensiones de reducir el ámbito de lo sagrado dentro de las coordenadas de unos pocos rasgos distintivos. Estas dificultades, no obstan-

¹² No hay carencia de definiciones de religión, H. Leuba (*La psychologie des phénomènes religieux*, Paris 1914, 24-73, 397-620) relaciona 48, a las que añade dos suyas. M. Despland (*La religion en Occident*, Montreal 1979) encuentra 40 sólo en el mundo occidental.

¹³ Cf. G. Bateson, *Anger Fear. Towards an Epistemology of the Sacred* (New York 1987); Ragazzino, *Il fatto religioso. Fenomenologia, psicologia, sociologia, storia delle religioni* (Torino 1981) 8-9. W. C. Tremmel, en *Religion. What is it?* (New York 1976) 249-277, define genéricamente la religión como «experiencia esotéricas».

te, no eliminan la necesidad de realizar un esbozo inicial del concepto para poder identificar, aunque sea de modo precario, lo que se describe y, por tanto, poder distinguir los fenómenos religiosos de las demás experiencias humanas. Sólo de este modo es posible elaborar una explicación que, aunque siga abierta a añadidos y precisiones posteriores, evite el prejuicio de caer en lo equívoco o lo genérico⁵¹.

Situando lo aleatorio dentro de estos márgenes, la religión se puede definir inicialmente como «conjunto de actitudes existenciales que el hombre experimenta ante una o más divinidades que percibe como realidades eminentemente sagradas», es decir, como dimensiones que exceden intrínsecamente el ámbito natural de la existencia. En este sentido, religioso es «todo lo que hace referencia al orden de lo sagrado, de lo eminente, de lo que se sitúa más allá, de lo que constituye el último más allá de las aspiraciones mismas del corazón del hombre»⁵².

3.2. ESPECIFICIDAD DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

El problema de la especificidad y, por lo tanto, el problema de la legitimidad de la filosofía de la religión, se sitúa en el cuadro más amplio de las relaciones entre el ámbito filosófico y el ámbito religioso. Por tanto, es necesario examinar estas relaciones si se quiere localizar la estructura propia de una correcta filosofía de la religión. En este contexto se puede recordar que hay cuatro tipos fundamentales de relaciones posibles⁵³.

⁵¹ Sobre la imposibilidad de prescindir totalmente de la «noción básica», entendida como «definición de trabajo», «definición de enfoque» o, si se prefiere, «definición abierta», cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni* (Roma 1986) 9-10; *Contemporary Philosophy of Religion*, ed. de S. M. Cahn y D. Shatz (Oxford 1982) 278; *Le scienze della religione oggi. Atti del convegno tenuto a Trento il 20-21 maggio 1981*, ed. de L. Sartori, (Bologna 1983) 20-21; C. Skalicki, *Alle prese con il sacro. La religione nella ricerca scientifica moderna* (Roma 1982) 27-28.

⁵² Por tanto, según esta definición, la referencia a lo «sacro» y a lo «numinoso» constituye un elemento imprescindible de la realidad religiosa. Cf. Mircea Eliade, *Trattato di storia delle religioni* (Torino 1972) 3-19. La consecuencia es que, para nosotros, «religión» no es esencialmente «una palabra para los paganos»: cf. H. Halbfas, *La religione* (Brescia 1983) 157. Ni siquiera es una noción en la que lo religioso se opone intrínsecamente a sacro: cf. F. Crespi, «Il processo di secularizzazione. Dalla disacralizzazione alla religione», en *Processo alla religione*, ed. de F. V. Joannes (Verona 1968) 21-38.

⁵³ Cf. M. J. Charlesworth, *Philosophy of Religion. The Historic Approaches* (London 1973) 215s.

tanto desde el punto de vista teórico como desde la perspectiva de la realización histórica. Esos tipos fundamentales son:

- La reducción sustancial de la filosofía a religión.
- La absorción radical de la religión en la filosofía.
- La contraposición insuperable entre filosofía y religión.
- La distinción y complementariedad entre filosofía y religión.

A. *La filosofía de la religión no es «filosofía religiosa»*. La primera modalidad la constituye la disolución de la filosofía dentro de la instancia religiosa. Desde este prisma, filosofía y religión concurren para dar vida a una filosofía religiosa, es decir, una forma de sabiduría universal en la que el adjetivo *religioso* informa completamente al sustantivo *filosófico*. En concreto, se trata de un estudio que, a pesar de proponerse como finalidad explícita una reflexión de tipo racional, de hecho termina, en el *plano cognoscitivo*, en una visión eminentemente sacra de la realidad, en la que todo es interpretado con referencias continuas y directas a la luz de Dios; en el *plano operativo* se vive la existencia con actitudes de devoción religiosa, que identifican de hecho, en último término, la meta suprema del estudio con una conducta piadosa⁵¹.

Esta solución, que, al menos en Occidente, es una perspectiva típica del pasado, encuentra su expresión paradigmática especialmente en el *neoplatonismo*, del que Plotino (por ejemplo en las *Enéadas*) fue el máximo representante. La concepción filosófica de Plotino destaca de un modo ejemplar la tensión entre el revestimiento formal y el contenido específico de la enseñanza a la que llega. Desde el punto de vista del contenido, la perspectiva metafísica resulta propedéutica para la experiencia mística: todo fluye, a través de un ineludible proceso de emanación, del Uno (*exitus*), y todo está destinado a ser reabsorbido en la Unidad supra-inteligible del principio divino (*reditus*). Desde el punto de vista de la forma, la enseñanza adquiere los rasgos de un proceso intuitivo de tipo racional y, por tanto, filosófico: revestimiento que no altera la sustancia

1. Manzini, por su parte, habla de seis tipos de relación posibles: cf. *Filosofia della religione*, (Roma) 5-31. Cf. también B.R. Tilghman, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Cambridge 1994) 10-45.

2. Cf. V. Miano, «Filosofia della religione», en C. Cantone (ed.), *Le scienze della religione oggi* (Roma 1978) 182-184.

de las cosas, es decir, revestimiento que se hace vehículo para una doctrina que en realidad es un itinerario de salvación⁷⁸.

Resultan evidentes las ventajas y los límites de esa posición. La filosofía religiosa tiene el mérito de subrayar la dimensión teológica de cualquier auténtica gnosis; pone en evidencia que Dios constituye la razón última de las cosas (en el plano metafísico) y el fin supremo de la existencia humana y cósmica (en el plano ético). No obstante, está afectada por el límite de desconocer la autonomía de la investigación filosófica. De hecho, la filosofía como amor a la sabiduría se especifica como investigación teórica de la verdad a diferencia de la religión, que reivindica una finalidad formalmente práctica o soteriológica. Ciertamente, también la sabiduría filosófica implica conexiones operativas, lo mismo que la actitud religiosa implica una *Weltanschauung* que se puede expresar en categorías racionales; pero esto no quita que los ángulos de ambos enfoques sigan siendo formalmente distintos. Si se confunden, se pierde la especificidad del saber filosófico, que queda no sólo incluido sino verdaderamente fagocitado en el ámbito de lo sagrado⁷⁹.

B. La filosofía de la religión no es la «religión filosófica». Una modalidad antitética con la anterior es la que termina con la disolución de la religión dentro de la filosofía. Desde el punto de vista teórico, esta concepción se puede definir como el intento, más o menos explícito y consciente, de negar la existencia autónoma del dato religioso. Desde esta perspectiva, la religión se entiende como producto derivado, manifestación subalterna de la ciencia filosófica. En la religión filosófica el componente *racional* se convierte en el parámetro normativo de la validez del sustantivo *religioso*. En el *plano formal*, la religión conserva sus características peculiares; sin embargo, *en lo que se refiere a los contenidos*, se ve obligada a no poder salir de los límites que le asigna la razón humana⁸⁰.

⁷⁸ Cf. M.J. Charlesworth, *Philosophy of Religion*, 6-11.

⁷⁹ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità. Volume d'introduzione generale* (Milano 1985) 580: «La religión no es un simple pensar en objetos trascendentes o reflexionar sobre ellos, es un "hacer", lo mismo da que se trate de una acción mágico-cultural o recorrer una vía de salvación mística o vivir confiando en la guía de Dios o en la obediencia a su voluntad». Es, por tanto, una «metafísica vivida»: cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni. Introduzione speciale alla scienza delle religioni* (Torino 1960) 363.

⁸⁰ La dimensión intrínsecamente cultural de la metafísica, entendida como auténtico *Gottesdienst*

Expresiones paradigmáticas de esta posición se encuentran en la corriente filosófica deísta y en el pensamiento de Hegel. Para el *deísmo*, la esfera religiosa se mide totalmente sobre la falsilla de las exigencias de la razón, que niega todo lo que excede los criterios de la racionalidad humana. En cuanto a *Hegel*, distingue tres formas supremas de autoconciencia, la conciencia que el absoluto tiene de sí mismo en el arte, en la religión y en la filosofía. Estos tres grados de saber tienen el mismo contenido, aunque es diferente la forma de autoconciencia. En el arte, el espíritu madura la conciencia de sí mismo a través de la sensación (*Empfindung*), en la religión mediante la representación (*Vorstellung*), en la filosofía a través del concepto (*Begriff*). Teniendo en cuenta que la conciencia que el absoluto tiene de sí mismo sólo alcanza una expresión adecuada en el concepto, se sigue que la filosofía constituye la forma más perfecta de conocimiento, mientras que la religión le está subordinada. Ésta no hace otra cosa que proponer bajo formas de la imaginación las verdades supremas contempladas por el saber filosófico¹¹.

La religión filosófica tiene el mérito de poner en evidencia el carácter racional de la fe, liberándola de la acusación de ser fruto del arbitrio, resultado de opciones con prejuicios e injustificadas; de este modo la religión se ve confirmada por las conclusiones más rigurosas del saber y se encuentra en línea con las exigencias de inteligibilidad de lo real. Sin embargo, no se garantiza de modo suficiente la autonomía de la esfera sacra, ya que las modalidades de expresión de lo sagrado quedan enteramente subordinadas a la racionalidad humana. Se sigue que, desde el punto de vista noético, la fe está, o termina estando, dentro de preconcepciones filosóficas sobreentendidas. No hay verdades de orden sobrenatural, no hay misterios, no hay proposiciones que escapen por sí mismas a las capacidades de captación de la inteligencia del hombre. Desde el punto de vista ontológico, no hay espacio para la gracia, para el reino de lo totalmente gratuito, para lo que excede las exigencias de la naturaleza humana. No existe margen para todo aquello que la religión reivindica como sus dimensiones más propias y específicas¹².

(servicio divino), es subrayada con fuerza por K. Albert (*Vom Kult zum Logos*, Hamburg 1982, 89). Ver también F.C. Copleston, *Religion and Philosophy*, (Dublin 1974) 1-17.

¹¹ Cf. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. 1 (Firenze 1975) 121; *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (Bari 1923) vol.3, 499.

¹² Cf. M.J. Charlesworth, *Philosophy of Religion*, 35-41.

C. *La filosofía de la religión no es «profanación blasfema» ni tampoco pura «contradicción en los términos».* La correlación filosofía-religión es vivida también como contraposición insuperable de realidades enteramente heterogéneas. Esta imposibilidad de conciliación es propuesta desde la base de un doble orden de motivaciones. Unas veces son *motivos de naturaleza teológica*, que llevan a exaltar de tal modo el carácter trascendente de la fe, que la llevan hasta la oposición con los puntos de vista elaborados en clave de simple racionalidad. Otras veces son *razones de tipo filosófico*, que convierten el pensamiento humano en el único metro de valoración, con la consecuencia de relegar al ámbito de lo irracional cualquier forma de conocimiento sobrenatural. Entre las manifestaciones históricas que encarnan esta doble tendencia recordamos de modo particular las siguientes:

1. En nombre de la fe han proclamado la contraposición entre filosofía y religión autores como Pascal, Kierkegaard, Barth. En continuidad con algunas anotaciones polémicas que se encuentran en Tertuliano, *Pascal* propugna una distinción entre el Dios de los filósofos y el Dios de Jesucristo, que adquiere el sabor de antítesis radical⁶¹. Por su parte, *Kierkegaard* distingue una doble forma de religión. La «religión A», definida como religión de lo puro humano y de la honestidad natural que, en último término, se identifica con una forma de sabiduría filosófica pagana, atea en su germen. La «religión B», en el lugar opuesto, que es la religión de la paradoja, de la pura fe: creo porque es absurdo, creo debido a la absoluta transcendencia del objeto de la fe. Esta última religión se identifica de hecho con la religión cristiana, en relación con la cual la «religión A» constituye una simple preparación propedéutica⁶². En polémica con la teología liberal, que pretende encapsular el absoluto dentro de las limitadas categorías del hombre, *Barth* exalta la radical transcendencia de Dios y encuentra que la fe es la única posibilidad no profanadora, por ser enteramente gratuita, de acceder al misterio del Dios vivo⁶³.

⁶¹ Cf. V. Miano, «Filosofi cristiani di fronte all'ateismo», en *L'ateismo contemporaneo oggi*, vol. 3 (Torino 1969) 119-127.

⁶² Cf. M.J. Charlesworth, *Philosophy of Religion*, 127-137; Cf. V. Miano, *Filosofi cristiani di fronte all'ateismo*, 127-135.

⁶³ K. Barth (*Die christliche Dogmatik im Entwurf*, Munchen 1927, 316) define la religión como «un pecado contra el primer mandamiento». Ver también E. Heck, *Der Begriff religio bei Thomas*

2. *En nombre de la filosofía* han puesto en oposición fe y racionalidad algunas corrientes del pensamiento contemporáneo. Citamos como ejemplos el humanismo ateo de Feuerbach y Nietzsche, que ven en la religión una forma de alineación de las riquezas originales del ser humano. El materialismo dialéctico histórico considera, al menos en sus expresiones más clásicas, la religión como superestructura típica de una situación socioeconómica degenerada. El *cientifismo* de Comte ve en la religión un estado infantil de la humanidad que, a través de la era de la metafísica, culmina en la época positivista. El *neopositivismo* proclama la insignificancia o la carencia de sentido de la problemática religiosa, debido a que se funda sobre proposiciones inverificables”.

La hipótesis de la contraposición entre fe y filosofía tiene el valor de subrayar, aun exasperando la situación, la radical novedad y, por tanto, la diversidad esencial que existe entre los dos ámbitos. Desde este punto de vista, la experiencia religiosa y la reflexión filosófica siguen parámetros y se concretan según modalidades expresivas formalmente distintas e irreductibles. No obstante, esta hipótesis pone indebidamente en *situación de contraste* dos órdenes de la realidad, el de las criaturas y el salvífico, que no pueden, como *a priori*, que es un prejuicio, plantearse en oposición. En concreto, a los defensores de la fe habría que indicarles que es el mismo Dios quien crea y quien salva. Y también el hombre que piensa y el hombre que reza es una y la misma criatura que ha salido de las manos amorosas del Omnipotente. A los defensores de los derechos de la filosofía se les podría objetar que la razón humana no puede ser convertida en parámetro insuperable de verdad, a no ser en la medida en que se abre con humilde realismo a lo que ella misma percibe como infinitamente más allá de sí misma.

D. *La filosofía de la religión como «investigación racional filosófica del hecho sagrado»*. Que filosofía y religión se distinguen y a la vez se

von Aquin. *Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion* (München 1971) 10-21; T. Manferdini, *La filosofia della religione in Paul Tillich* (Bologna 1977).

“ Es significativa la posición de Schopenhauer, para quien fe y ciencia no pueden convivir en la misma cabeza: son como lobo y cordero en una misma jaula: cf. R. Margreiter, «Zur Aktualität der Religionskritik Schopenhauers», en W. L. Gombocz (ed.), *Philosophy of Religion. Proceedings of the 8th International Wittgenstein Symposium, Part 2. 15th to 21th August 1983, Kirchberg am Wechsel* (Austria), (Wien 1984) 66-69.

complementan, es una posición sostenida habitualmente, aunque con acentos diferentes, por la mayor parte de los pensadores cristianos, hebreos y musulmanes. En esta posición, la relación entre los dos términos se puede calificar de modo doble. Antes de nada hay una *distinción real*: mientras que la religión se plantea esencialmente como *evento divino de salvación*, la filosofía, en su raíz, es una *búsqueda humana teórica*. La primera encuentra en Dios su principal interlocutor, aquél que en vista de una finalidad eminentemente redentora se pone como fundamento del mismo diálogo de fe. La segunda tiene como autor primario al hombre y en el anhelo por la sabiduría encuentra la formalidad más propia de su operar.

No obstante, la distinción no excluye, es más, es lo que fundamenta la posibilidad de complementariedad. No hay espacio para contraposiciones de principio entre verdades reveladas y verdades racionales, desde el momento en que todas proceden del mismo Dios. Esta complementariedad se manifiesta según una doble línea: la filosofía tiene una función propedéutica con respecto a la fe, conduce hasta el umbral de la verdades reveladas y funda los *preambula*; además posee una tarea hermenéutica, ya que favorece una mejor comprensión de los contenidos mismos de la revelación⁶⁷. Dentro de este planteamiento se descubren entre los mismos autores cristianos dos líneas de pensamiento significativamente diferentes⁶⁸.

1. Por un lado se encuentran aquellos a los podríamos llamar *sostenedores del filosofar en la fe*, para quienes el significado de la filosofía tiende a quedar reducido a la función de sirviente (*ancilla teologiae*). En esta línea es paradigmática la posición de Agustín. A los ojos del obispo de Hipona hay un movimiento del intelecto hacia la fe (*intellectus quaerens fidem*) debido al cual, la razón anhela trascenderse en la revelación, ya que sólo en ella encuentra respuestas verdaderamente satisfactorias a los porqués que plantea la existencia. También existe un movimiento de la fe

⁶⁷ Cf. M.J. Charlesworth, *Philosophy of Religion*, 62-63; G. Ripanti, «Ermeneutica della fede e filosofia della religione» en P. Gras (ed.), *Filosofia della religione. Storia e problema* (Brescia 1988) 9-40; F. Rossi, «Teologia filosofica e filosofia della religione»: «Rivista di filosofia neoscolastica» (1988) 242-290.

⁶⁸ Cf. H. Duméry, *Critique et Religion. Problème de méthode en philosophie de la religion* (Paris 1957) 82-89.

hacia el intelecto (*fides quaerens intellectum*) que impulsa al alma religiosa a transformar en visión las verdades conocidas *in speculo* (como en un espejo). Esta circularidad genera el surgir de una única sabiduría en la que los límites entre teología y filosofía quedan bastante difuminados⁹⁹.

2. En el otro lado se sitúan los *sostenedores de la filosofía como ciencia dotada de un estatuto autónomo* que supera una simple función como sirviente de la teología. En esta línea se sitúa el pensamiento de quienes, inspirándose en las posiciones de santo Tomás, reivindican para la investigación filosófica un campo propio de investigación (la experiencia humana en su integridad) y un método peculiar: una búsqueda que encuentra en los supremos principios de la razón y en los procedimientos cognoscitivos que le son propios, criterios específicos de actuación. Esto no quita que la teología se convierta en parámetro extrínseco de la validez de las afirmaciones filosóficas, estimulando al pensador a un atento examen de las propias conclusiones, de modo que no se encuentren en oposición con las certezas de la fe. A su vez, la filosofía, como también las demás ciencias, hace cauto al teólogo, impulsándolo para que no considere como revelado lo que puede ser fruto de comprensiones distorsionadas de la palabra divina¹⁰⁰.

La tesis de la distinción en la complementariedad demuestra, sobre todo en la versión de santo Tomás, un mayor *respeto a la integridad de los datos* en juego. De hecho no rechaza *a priori* el carácter original de la experiencia religiosa, ni excluye excesivamente deprisa, sobre la base de una no bien entendida trascendencia, la posibilidad de investigaciones de tipo racional. Además permanece fiel al estatuto epistemológico de la investigación filosófica, que encuentra en la globalidad de la experiencia y de los procesos cognoscitivos de la razón, su campo de búsqueda y su especificidad investigadora. Desde esta perspectiva, la filosofía no puede ser reducida a la función de sirviente, ni en relación con la teología (*anci-*

⁹⁹ Cf. M.J. Charlesworth, *Philosophy of Religion*, 51-55. Hay quien subraya que «para el pensamiento cristiano antiguo, como también en el medieval y del renacimiento, si se da una «hermenéutica dentro de la tradición» nunca se llega a la hermenéutica de la tradición y, por tanto, a una filosofía de la religión verdadera y propia»: cf. G. Ferretti, «Filosofía della religione», en *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. 1 (Torino 1977) 173.

¹⁰⁰ Cf. M.J. Charlesworth, *Philosophy of Religion*, 64-86. Recuérdese que santo Tomás (*In Boetium De Trinitate*, IX,2,4) habla de un triple uso de la filosofía en la sacra doctrina, añadiendo a los dos ya recordados el de defender la verdad revelada de los ataques de los infieles.

lla teologiae), ni en relación con la misma fe (*ancilla fidei*). Si posee una función de servicio, ésta hace referencia solamente a la realidad concreta del hombre, en cuyo crecimiento integral, lo mismo que la teología y la fe, puede participar de un modo determinante (*ancilla hominis*)⁷¹.

4. CONTENIDOS Y MÉTODO DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

No son pocos los autores que destacan que la filosofía de la religión no ha encontrado todavía en nuestro días una configuración segura. Antes de nada, resulta problemática la historia de los orígenes y desarrollo de esta disciplina. Existen quienes encuentran una anticipación en el pensamiento religioso de Aristóteles y también quienes ven esas anticipaciones en los grandes autores cristianos antiguos y medievales. Existe quien retrasa esos inicios a pensadores tardíos como Jean Bodin o Hugo Grocio, también quien remonta la denominación explícita a Hegel y quien retrasa el nacimiento efectivo a Schleiermacher o a la fenomenología de la religión de nuestro tiempo⁷². También presenta problemas su configuración epistemológica. Para algunos, y no son pocos, la filosofía de la religión agota su función dentro de la elaboración teológica. Para otros, no puede eximirse de intentar dibujar, con los parámetros de la reflexión racional, el reino de la esencia de la religión. Para otros, todavía encuentra su finalidad suprema en plantear el problema del significado y valor último de la instancia sagrada.

4.1. EL ÁMBITO DE INVESTIGACIÓN

De acuerdo con la perspectiva que proclama la autonomía del saber filosófico, la filosofía de la religión se especifica como auténtica *filosofía*

⁷¹ A favor de la filosofía entendida como *ancilla fidei* cf. F. Biasutti, *Problemi di metodo nella filosofia della religione* (Padova 1976) 110-115.

⁷² Un breve esbozo de filosofía de la religión cf. G. Ferretti, «Filosofía della religione», 152-176. A juicio de A. Jacopozi (*Filosofía della religione*, 15): «la filosofía de la religión es un descubrimiento del pensamiento moderno. Su acta de nacimiento se hace coincidir con la publicación del *Tratado teológico-político* de Spinoza».

de la religión, es decir, como elaboración racional en que la especificación («de la religión») se entiende en su valor de genitivo objetivo, es decir, como calificación de una investigación que tiene como objeto peculiar el fenómeno religioso²³. Se sigue que la filosofía de la religión reivindica poseer objetos material y formalmente propios. De modo genérico, podemos decir que tiene como campo de investigación específico, o como *objeto material*, el dato religioso y que encuentra su *objeto formal*, o ángulo visual desde el que el fenómeno es examinado, en el carácter de radicalidad típico de la investigación filosófica, es decir, se trata de una investigación sobre los últimos fundamentos que iluminan el dato de lo sagrado.

A. *El hecho religioso como dato histórico-cultural*. Antes de nada, la filosofía de la religión tiene como campo de investigación el hecho religioso entendido como dato histórico-cultural. No es por tanto Dios, o lo sagrado en cuanto tal, el término peculiar de sus consideraciones²⁴. No tiende a establecer directamente una ontología de lo sagrado, ni mucho menos una metafísica de lo sobrenatural²⁵. En este sentido, la filosofía de la religión no se identifica ni con la elaboración racional-filosófica ni con la propiamente teológica sobre Dios, sino que su atención se dirige al *hombre religioso*, al creyente en cuanto sujeto de específicas experiencias. Anota G. Fichera:

Si limitarse a la *experiencia*, entendida íntegramente, constituye una de las condiciones fundamentales para que un pensamiento filosófico sea *crítico*, resulta claro que el objeto de la filosofía de la religión no puede ser otro que la *experiencia religiosa*, es decir, el conjunto de sentimientos y comportamientos que se pueden calificar como *religiosos*. Por tanto, no es Dios propiamente sino, acaso, la *experiencia de*

²³ Cf. F. Biasutti, *Problemi di metodo nella filosofia della religione*, 6-7.

²⁴ Cf. H. Duméry, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance* (Bruges 1956).

²⁵ Cf. F. Biasutti, *Problemi di metodo nella filosofia della religione*, 113; C.R. Brakenhielm, *Problems of Religious Experience* (Uppsala 1985), W. Keilbach *Religion und Religionen. Gedanken zu ihrer Grundlegung* (München 1976) 41-42; A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione* (Brescia 1959) 24.

*Dios, psicológicamente determinable y que se puede documentar históricamente; no lo sagrado sino la experiencia de lo sagrado*⁷⁶.

Se sigue que la filosofía de la religión se dirige a datos que, por mucho que pretendan trascender la esfera de lo empírico, no salen enteramente del ámbito de lo verificable. La filosofía de la religión procede de una constatación simple: existe el dato religioso; existe como dato histórico ineludible, como expresión cultural innegable, y como una difundida experiencia humana. Existe y, por ello, necesita ser sometida al trabajo crítico de la razón. Nada hay, de lo que entra en la esfera de lo humano, que escape al deber del hombre de comprobar su espesor y su validez objetiva. Aún más, desde el momento en que, como observa G. Van der Leeuw, «aquello a lo que la ciencia de las religiones llama objeto de la religión, es el sujeto de la religión misma», es decir, en el mundo de la experiencia del sujeto humano, la religión agudiza la pretensión del *noli me tangere* (no me toques)⁷⁷.

B. *La experiencia religiosa como dato histórico multidiferenciado*. La multiplicidad de las manifestaciones con las que el hombre, de todas las épocas y en todas las latitudes, ha vivido la relación con lo sagrado pone en evidencia la necesidad de situar, como base para el análisis, la polivalencia de las experiencias religiosas. Apoyándose en preconcepciones *a priori*, restringir el ámbito de investigación a algunas manifestaciones particulares, aunque sean las que encarnan de modo paradigmático la experiencia humana sobre lo divino. En este sentido, la filosofía de la religión no puede limitarse a una *investigación racional del hecho cristiano*. No es una filosofía del evento-kerigma bíblico, en el que la especificidad del anuncio evangélico se convierte en la norma del valor religioso de las demás experiencias sacras. Las religiones de la humanidad no entran en su horizonte sólo como encarnaciones germinales de la experiencia cristiana o, como algunos dicen, como formas de «cristianismo anónimo»⁷⁸.

⁷⁶ Cf. G. Fichera, *La filosofia della religione. Premesse critiche e metodologiche* (Catania 1981) 74-75.

⁷⁷ Cf. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione* (Torino 1975) 7.

⁷⁸ Cf. I. Manzani, *Filosofia della religione*, 63-64. Desde este punto de vista, también el análisis, por otra parte encomiable, de H. Duméry nos parece, de hecho, limitado al hecho religioso cristiano:

Por otra parte, el carácter histórico-cultural del fenómeno religioso, enmascara la insuficiencia de cualquier investigación reducida a un simple análisis de una ficticia religión natural que es tan abstracta como artificial. No se trata de elaborar en un despacho una nueva forma de religiosidad alejada de las adulteraciones de las religiones históricas que se adecue a las exigencias racionales del hombre. El análisis que el iluminismo ha realizado del hecho religioso se ha revelado no sólo adulterador sino también radicalmente antihistórico y, por decirlo de algún modo, *in vitro*⁷⁰.

C. *La experiencia religiosa como encarnación de una instancia universal de religiosidad*. El carácter multidiferenciado de las experiencias sagradas no transforma la investigación filosófica en pura y simple «filosofía de las religiones». Ciertamente, no existe la religión en cuanto tal; existen sólo las religiones históricas concretas. Esto no quita que la experiencia de lo divino, a pesar de expresarse en formas históricamente localizables, no se agota en ninguna de sus manifestaciones concretas ni en su simple suma⁷¹. Se impone, por tanto, una investigación, que partiendo del dato históricamente comprobado, analice el significado global de la religión como tal. Lo mismo que la antropología filosófica no es una reflexión racional *sobre los hombres*, sino una auténtica filosofía *del hombre*, la filosofía de la religión tiene la pretensión de indagar sobre la naturaleza específica de los actos que se pueden señalar como religiosos.

Esto, lo repetimos, no significa ir en busca de una religiosidad indiferenciada, algo así como un mínimo común denominador de todas las experiencias religiosas, ni querer dar vida a una especie de esperanto de la religión. No hay que confundir lo universal ni con lo abstracto ni con lo genérico, ni con un magma integrado por el conjunto de los concretos⁷². Hacer filosofía de la religión significa dirigir la propia atención a esa

cf. su obra *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, 2 vol. (Paris 1957).

⁷⁰ Cf. G. Ferretti, *Filosofia della religione*, 176-177; A. Grabner Haider A., *Kritische Religionsphilosophie. Europäische und außereuropäische Kulturen* (Graz 1993) 9.

⁷¹ Cf. W. Dupré, *Einführung in die Religionsphilosophie*, 125-126; G. Filoramo y C. Prandi, *Le scienze delle religioni* (Brescia 1987) 14-15.

⁷² Cf. C. Cantone, *Introduzione al problema di Dio. Discorso su Dio ed esperienza religiosa* (Brescia 1973) 55: «Rechazamos plantear nuestro estudio sobre las “abstracciones preestablecidas de una religiosidad indiferenciada” o, si se prefiere, con expresión de Marcel, sobre la artificiosidad de una especie de “esperanto religioso”».

estructura fundamental, intrínseca y objetiva, que se encuentra encarnada en cada experiencia de lo sagrado. Una estructura cuyo carácter de universalidad no significa que sea abstracta, sino fundamental e imprescindible.

D. *La experiencia religiosa como simbiosis de subjetividad y objetividad de lo vivido en su realizarse y de dato histórico.* La exigencia de respetar la complejidad del fenómeno religioso comporta una última implicación que es doble. En primer lugar, no es lícito limitar la atención sólo a la vertiente objetiva, ni sólo al componente subjetivo. Es necesario evitar la tentación, sobre todo propia del pasado, de restringir el problema de lo religioso a la cuestión de la configuración intrínseca de lo divino. La filosofía de la religión, como hemos dicho, no se puede reducir a un simple problema religioso, a una interrogación sobre el modo como lo sagrado se presenta en la conciencia religiosa y al compromiso de verdad que comporta esa percepción. Tampoco se puede limitar, como a menudo se hace en nuestros días en un clima de psicologismo y subjetivismo crecientes, a la búsqueda de la conciencia religiosa, como si no fuese posible trascender el ámbito de lo *subjetivamente percibido* por y en la psique. Si lo vivido en la conciencia constituye el lugar en el que se realiza la experiencia religiosa, ésta no se agota en el reflejo que el contacto con lo sagrado determina en la interioridad del yo, sino que remite, o al menos pretende remitir, a una realidad extrasubjetiva que exige, por tanto, ser analizada⁸².

El carácter consciente de la experiencia de lo divino comporta, además, la exigencia de no reducir el dato religioso a simple hecho, a suceso enteramente realizado. El fenómeno religioso no es puro *faino, menon*, sino *geno, menon*. Es un acontecimiento marcado por un desarrollo incesante. Es un hacerse actual, un *hacerse (fieri) en acto*, vivido en la conciencia de los creyentes de hoy no menos que en la de los testimonios religiosos del pasado⁸¹. Se sigue que la filosofía de la religión debe diri-

⁸² Cf. F. Biasutti, *Problemi di metodo nella filosofia della religione*, 16-17.

⁸¹ Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, en J. Gómez Callarena y J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión* (Madrid 1973) 62-64. Es preciso evitar el reproche que U. Bianchi hace a van der Leeuw cuando afirma que «la fenomenología no sabe nada de un “desarrollo” histórico de la religión» (*Saggi di metodologia della storia della religione*, Roma 1979, 22).

gir la propia atención, no sólo a la multiplicidad de experiencias sacras sedimentadas a lo largo de la historia (experiencias *in actu signato*) sino también, en la medida de lo posible, a las experiencias de Dios que se encuentran en curso de realización en lo íntimo de cada conciencia auténticamente religiosa (experiencias *in actu exercito*).

Desde este punto de vista, la historia, entendida como ciencia de los acontecimientos ya realizados, no constituye la única fuente de información. Junto a ella se encuentran todas las disciplinas que analizan el mundo de la conciencia (*Lebenswelt*) en toda su extensión y profundidad. Todavía más, los mismos hechos históricos no tienen relevancia religiosa más que en la medida en que constituyen la sedimentación de una experiencia interior. La conciencia de que la riqueza de esas vivencias trasciende su concreto exteriorizarse hace que resulte superficial considerar la historia como investigación crítica exhaustiva del fenómeno religioso.

4.2. LAS FINALIDADES Y EL RECORRIDO DE LA INVESTIGACIÓN

Las tareas que la filosofía de la religión se propone son múltiples, pero entran, como es evidente, dentro del ámbito de toda investigación racional que tenga ambiciones filosóficas. En concreto hay dos finalidades principales¹¹.

A. *La finalidad eidética.* Un primer intento lo constituye la preocupación eidética. Desde diferentes sitios se destaca, con razón, que el saber filosófico no puede detenerse en la localización de los rasgos comunes y genéricos, sino que exige identificar lo que de esencial posee la experiencia de lo divino. En otras palabras, se trata de determinar (más allá o, mejor, dentro del conjunto existencial que circunscribe el dato religioso) lo que constituye la forma, el *eidós*, la estructura constitutiva de la experiencia de lo sagrado¹².

Con esto no se afirma que la finalidad específica de la investigación sea establecer cuál es la verdadera religión. Esta tarea compete a la apo-

¹¹ Cf. H. Duméry, *Critique et religion*, 27-45; cf. A. Jacopozzi, *Filosofia della religione*, 90-91.

¹² Cf. F. Biasutti, *Problemi di metodo nella filosofia della religione*, 102-103.

logética. A la investigación filosófica compete determinar, con rigor crítico, qué se debe entender por religión auténtica, como opuesto a lo que no es religión; le compete elaborar un concepto de religión que se pueda aplicar a todas las formas no espurias de religiosidad⁸⁴. Queda por determinar que esta noción es rigurosamente posible, es decir, qué se puede concretar de modo unívoco o qué, por el contrario, se reduce a un abanico de objetos heterogéneos o, también, qué se predica de las diferentes religiones en forma análoga. Esta problemática sigue abierta, pero por lo mismo es ineludible.

B. Finalidad de verdad y axiológica. No resultan ser pocos los autores que niegan una *finalidad ontológica* a la filosofía de la religión. La preocupación de terminar trasformando la investigación en una forma camuflada de teodicea, el prejuicio de que no es posible sobrepasar el plano fenomenológico, subjetivo, lingüístico, empírico, el rechazo de conocimientos que reivindiquen un carácter absoluto, son motivaciones que terminan por rechazar cualquier ambición metafísica y, por consiguiente, cualquier reivindicación de poder establecer juicios decisivos⁸⁵. Consideramos que estas dificultades son pretenciosas y en realidad prejuicios, y pensamos que la instancia metafísica no sólo es una *finalidad legítima* sino la *función suprema*, la más decisiva y específica de la filosofía de la religión⁸⁶.

En el caso en que se superen las objeciones que excluyen *a priori* la posibilidad de una elaboración metafísica, es decir, en el caso en que se cierre con prejuicios la capacidad de llegar al conocimiento, aunque sea parcial e imperfecta, pero auténtica y segura, de los fundamentos últimos de lo real, no existen motivos para sacar del trabajo de la razón el problema del alcance efectivo del fenómeno religioso, tanto en relación con su consistencia real (alcance de verdad), como con referencia a su valor existencial para la historia del hombre (alcance axiológico). A esta conclusión no se opone el hecho de que hay otras disciplinas que se intere-

⁸⁴ Esto no excluye valorar *a priori* la posibilidad de valorar el hecho de la pluralidad de religiones: cf. W. Keilbach W., *Religion und Religionen*, 32-35.

⁸⁵ Cf. G. Fichera, *La filosofia della religione*, 76.93.

⁸⁶ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 23-24; H. G. Hubbeling, *Einführung in die Religionsphilosophie* (Göttingen 1981) 12-13; A. Jacopozzi, *Filosofia della religione*, 89-90.

san por el problema de la existencia de Dios (teología racional) y de la no absurdidad de una revelación trascendente (teología fundamental y apolo-gética). Nada impide que conclusiones análogas sean objeto de reflexión también por parte de la filosofía de la religión. Es decir, no sólo es legítimo, sino obligado en la medida en que la existencia de lo sacro y la posibilidad del *kerigma* se afronten en contextos y con finalidades específicas, como son la de fundamentar, en toda su amplitud, la legiti-midad de la experiencia religiosa en cuanto tal.

C. *El itinerario de la investigación.* En la línea de estas considera-ciones, la filosofía de la religión se estructura en una pluralidad de momentos complementarios, de los que vamos a delinear el itinerario paradigmático. Comenzamos poniéndonos a *la escucha de la historia*, buscando identificar una *tipología esencial* de las modalidades más sig-nificativas en las que se expresa la instancia religiosa. Esto permite no sólo dar al hecho religioso una configuración menos abstracta y genéri-ca, sino también poner las bases para una respuesta fundamentada al problema del alcance unívoco, equívoco o análogo del sujeto subyacent-e. Además así consiente tomar posiciones ante la tesis evolucionista, que interpreta el devenir de la humanidad sobre el esquema de un único pro-ceso evolutivo de tipo determinista (capítulo 1).

A través de una investigación de naturaleza prevalentemente históri-co-teórica recogemos, reuniéndolas alrededor de algunas corrientes de interpretación, las más importantes objeciones planteadas al fenómeno religioso. De este modo nos encontraremos en situación de poder tomar en consideración las críticas que han surgido y contrastar las razones que las han determinado. Esto se revela de primera importancia para poder dar una respuesta al problema de la originalidad y del significado existencial del fenómeno de lo sagrado (capítulo 2).

En un momento de naturaleza prevalentemente *teórico-fenomenológi-ca*, examinaremos la estructura esencial de la experiencia religiosa consi-derándola en sus *dimensiones constitutivas fundamentales*. Ese análisis toma en consideración tanto la referencia a la realidad de lo sagrado como el valor subjetivo implícito de cada acto de fe religiosa. Esto nos va a per-mitir distinguir lo que es central en la religión de lo que es puramente com-plementario (capítulos 3-6). Por último, examinaremos el problema de la definición (o al menos de una descripción existencialmente compromete-dora del fenómeno religioso) y lo que conlleva con referencia al grado de

autenticidad de cada religión; y también el interrogante sobre el valor de verdad y axiológico que posee la experiencia religiosa en relación con el problema de Dios y la posibilidad de una revelación (capítulo 7).

4.3. FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

A. *Premisas epistemológicas.* Un principio fundamental de la epistemología es que el método de una ciencia debe ser proporcional a su objeto y, por tanto, a las finalidades que persigue. Resulta evidente que a la naturaleza de la realidad que hay que examinar corresponden unos instrumentos de investigación adecuados. No se puede profundizar en la psique humana con los métodos de investigación adecuados para el estudio del ser inanimado. No se puede pretender descubrir las estructuras esenciales del ser racional sirviéndose de microscopios y alambiques. También es verdad lo inverso. El objeto encuentra su plena admisibilidad en la medida en que puede ser afirmado con certeza, pero no puede ser atestiguado de modo irrefutable más que con la condición de haberlo alcanzado de un modo que no admita objeción, es decir, a través de un método adecuado.

Todo saber que pretenda asumir un nivel científico, cualquier conocimiento que ambicione situarse como concepción fundamentada y universal, no puede contentarse con utilizar un método correcto, sino que debe saber ofrecer la justificación de sus elecciones. La interdependencia entre objeto y método impone una *circularidad de motivaciones* o, para salir del círculo vicioso, exige una justificación compleja que certifique la legitimidad de uno y ponga en evidencia la validez del otro; exige la capacidad de dar razón del método en el acto mismo en el que alcanza el objeto elegido.

Cierto, la determinación de la metodología de una ciencia *sólo es plenamente posible al final* de la investigación; sólo en la medida en que se recorre paso a paso un itinerario se pueden descubrir todas sus ramificaciones; sólo cuando un camino (μέθοδος significa precisamente camino) llega a su meta, queda plenamente legitimada su validez⁹⁹. Esto no

⁹⁹ Cf. G. Filoramo y C. Prandi, *Le scienze delle religioni*, 55; G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie* (Darmstadt 1978) 30-31; A. N. Terrin, *Spiegare o comprendere la religione? Le scienze della religione a confronto* (Padova 1983) 13; G. Widengren, *Fenomenologia della religione* (Bologna 1984) 66.

quita que, desde el principio, haya que delinear la dirección de marcha en sus objetivos de fondo. Esto comporta que desde el comienzo se establezcan con claridad las orientaciones previas que legitiman las pretensiones de llegar a la meta.

B. *Rechazo de comprensiones previas injustificadas.* Cada investigación racional, que tiene la finalidad de entender la realidad en su verdad interior, exige, antes de nada, que quien la comienza realice una puesta entre paréntesis metodológica de las propias certezas *a priori*. Es decir, se impone el rechazo de toda precomprensión (*Vor-Verständnis*), prejuicio (*Vor-Urteil*) o presupuesto (*Voraus-Setzung*) que con anterioridad no haya sido comprobado y justificado críticamente¹¹. Sin esta actitud no se podría dar esa disponibilidad completa, total, sin condiciones, que constituye un presupuesto indispensable para desvelar objetivamente la verdad: faltaría esa mirada interior pura, esa *posición de escucha radical* que es *conditio sine qua non* de la posibilidad de entender lo real más allá de las manipulaciones y distorsiones subjetivas¹².

Esta abstinencia de la cultura o, como otros la llaman, esta puesta entre paréntesis (*epoché*) no significa renuncia en el plano existencial a las propias certezas. No comporta rechazo, ni siquiera temporal, a vivir de acuerdo con las propias precomprensiones. Desde este punto de vista la virginidad metafísica, la virginidad teórica, es una utopía no sólo irrealizable, sino malsana¹³. Todo hombre posee, lo quiera o no, una visión enraizada de la realidad, una comprensión no eliminable del objeto que se va a investigar. No se trata de desprenderse del propio yo negando las propias certezas profundas. Se trata de hacer *metodológicamente* inoperantes estas precomprensiones y no transformarlas en presupuestos teóricos sobre los que se realizan indebidas deducciones lógicas. Si *a nivel existencial* el hombre sigue con sus

¹¹ Cf. G. Cristaldi, *Prospettive di filosofia della religione* (Milano 1980) 17-18; M. Dhavamony, «Fenomenologia storica della religione», en C. Cantone (ed.), *Le scienze della religione oggi* (Roma 1978) 19.

¹² Cf. G. Cristaldi, *Prospettive di filosofia della religione*, 24-25; F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 2.

¹³ Cf. H. Van Lujik, *Philosophie du fait chrétien. L'analyse critique du christianisme de Henry Duméry* (Paris 1964) 57.

propio bagaje existencial, *a nivel metodológico-crítico* se abstiene de formular juicios que no hayan sido examinados con rigor y desapasionadamente⁹¹.

C. *Sintonía con la problemática religiosa*. La imposibilidad de renunciar al propio yo, la necesidad de partir de la propia concreta situación existencial, hace que surja el interrogante sobre si *la condición de creyente* constituye un obstáculo o, al contrario, una situación privilegiada para un correcto análisis del fenómeno religioso. Sobre este aspecto existen entre los estudiosos posiciones decididamente contrapuestas. Ante quienes sostienen que sólo quien es ateo o indiferente se encuentra en la condición óptima para realizar una investigación que se encuentre libre de compromisos que la desvíen, advertimos que el ateo no se encuentra menos interesado en el problema de la no existencia de la realidad sagrada de lo que el creyente lo está en su existencia. Por su parte, el indiferente carece de familiaridad con el objeto religioso, algo que sería útil para poderlo analizar y valorar en profundidad⁹².

Como observa Van der Leuw, la *epoché* no es «la actitud del frío espectador, sino la mirada afectuosa que quien ama dirige al objeto amado, pues toda comprensión reposa sobre el amor»⁹³. Sólo quien tiene intereses existenciales, quien manifiesta una efectiva *Einfühlung* por la realidad religiosa está en condiciones de afrontar el análisis con atención y con el estado de ánimo adecuado⁹⁴. El dato religioso es una *vivencia* que encuentra su realización paradigmática en la interioridad de la conciencia. De esto se sigue que, quien se encuentra enteramente carente de la experiencia de lo divino no está en condiciones de valorarla *ab intrinseco*, no se encuentra en la posición de analizar más que a través de lo que

⁹¹ Cf. U. Bianchi, *Storia delle religioni*, en L. Sartori (ed.), *Le scienze della religione oggi. Atti del convegno tenuto a Trento il 20-21 maggio 1981* (Bologna 1983) 160-161; C. S. Evans, *Philosophy of Religion. Thinking about Faith* (Downers Grove 1985) 17-29.

⁹² Cf. C. Cantone, «Presentazione» en C. Cantone (ed.), *Le scienze della religione oggi* (Roma 1978) 8-9.

⁹³ Cf. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 539. También es significativa la posición de F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 24-25, que cita a este respecto la expresión de Agustín «res tantum cognoscitur, quantum diligitur».

⁹⁴ Cf. D. Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux* (Paris 1982) 89; T. Manferdini, *La filosofia della religione in Paul Tillich*, 174.

ha oído decir o apoyándose en sedimentaciones exteriores, pero no por un conocimiento directo de la causa⁹⁷.

Esto no significa que sólo el creyente pueda realizar una investigación filosófica de la religión. Ésta sería una deducción exagerada. Si es verdad que sólo quien ve puede hablar correctamente de la luz, también lo es que nada de lo que es típicamente humano escapa enteramente a nuestra conciencia. *Humani nihil a me alienum puto* (no considero extraño para mí nada de lo humano)⁹⁸. El hombre puede madurar, indirectamente y por analogía con otras experiencias, un conocimiento sobre algo sobre lo que no tiene una experiencia directa. No es necesario ser ciego para intuir la gravedad de la falta de vista.

D. *Insuficiencia de los reduccionismos metodológicos*. El compromiso existencial que comporta la experiencia de lo sagrado conlleva el rechazo de los procedimientos metodológicos reductivos. La investigación filosófica del fenómeno religioso no puede limitarse a la utilización de un método unilateral, sea de naturaleza empírico-deductiva o de tipo hipotético-deductivo⁹⁹.

1. El método de la filosofía de la religión *no puede consistir en un análisis de tipo pura y eminentemente inductivo*, como sucede con las ciencias empíricas de la religión (psicología, sociología, etnología, lingüística, etc.). Por diversas razones, no es posible determinar la esencia del fenómeno de lo sacro a través del simple análisis y comparación de las características comunes de las diferentes religiones históricas¹⁰⁰. En primer lugar, no es fácil saber cuándo nos encontramos ante formas auténticas, marginales o degeneradas de religiosidad. No es fácil discriminar lo auténtico de lo inauténtico. No es fácil determinar cuáles son los datos que hay que comparar. ¿Con base en qué criterios se considera religiosa la actitud de un grupo de carismáticos en tumultuosa oración y se excluye el entusiasmo de una multitud de jóvenes aplaudiendo en un

⁹⁷ Cf. R. Otto, *Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Gotha 1929) 8. En este texto, el autor llega a decir que «quien no haya tenido nunca sentimientos similares es mejor que no siga adelante». Ver también Cf. H. Van Lujik, *Philosophie du fait chrétien*, 31.

⁹⁸ Cf. G. Filoramo y C. Prandi, *Le scienze delle religioni*, 24-25.

⁹⁹ Cf. G. Ferretti, «Filosofía de la religión», 177-178; G. Magnani, *Filosofía della religione in compendio* (Roma 1982) 98-99.

¹⁰⁰ Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 33-34.

concierto *rock*? No basta con encontrar una cierta semejanza externa para concluir que existe una similitud esencial. Tampoco es suficiente que determinadas características se encuentren de una forma estadísticamente constante para convertir las en un aspecto que califica intrínsecamente. Si la humanidad estuviese integrada en gran parte por ciegos, no por esto la ceguera constituiría una característica de la naturaleza humana.

En segundo lugar, el procedimiento inductivo, en la medida en que se limita a comparar analíticamente diferentes manifestaciones religiosas buscando elementos comunes, lleva a un *concepto extremadamente genérico* de religiosidad. Sobre el fundamento de la simple *abstracción material* (que elimina los elementos que no se encuentran en todas las experiencias por no servir como calificativos) se llega a una noción cuya capacidad de referencia (*extensio*) es inversamente proporcional a su dimensión genérica (*comprehensio*)¹⁰¹. Por fin, las conclusiones maduras sobre la base del análisis comparativo carecen de valor, a no ser con referencia al ámbito que se examina; es decir, su alcance sería relativo y no absoluto y universal; todo lo más, podrían legitimar un proceso de generalización del valor hipotético, pero no alcanzarían, como pretende la investigación filosófica, la esencia, el *eidós* auténtico de las cosas.

2. El método de la filosofía de la religión no puede reducirse a un análisis *puramente deductivo* de los contenidos de religiosidad que se encuentran incluidos en una noción originalmente poseída o intuitivamente obtenida. Las motivaciones son evidentes. El puro procedimiento deductivo degrada la complejidad de los datos de la experiencia. Intentar sacar la complejidad poliédrica de lo real, de una intuición original carente de los datos de lo concreto, no sólo es una utopía sino también una ilusión deletérea y arrogante. *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (no hay nada en el intelecto que antes no haya estado en los sentidos). Este axioma, que reafirma que la experiencia no se puede suprimir, tiene alcance universal. Un saber que pretendiese prescindir de la experiencia sería necesariamente arbitrario y abstracto, todo lo más conseguiría originar un castillo de posibilidades, pero nunca una comprensión fundamentada y objetiva de la realidad¹⁰².

¹⁰¹ Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 56-57.

¹⁰² Cf. U. Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, 22-23, 70-71; P. Valori, *Fenomenologia filosofica della religione* en A. Molinaro (ed.), *La metodologia della ricerca religiosa* (Roma 1983) 79-84.

Además, la deducción a ultranza, por privilegiar *a priori* una idea preconcebida en detrimento de otras definiciones, es una arbitrariedad intolerable. Con seguridad no se puede prescindir del propio modo de ver y de experimentar; pero elevar a criterio de certeza, a fuente insuperable de conocimiento las propias precomprensiones originales, es una expresión de provincialismo teórico.

E. *Circularidad de los enfoques complementarios.* No es una afirmación redundante que el método de la filosofía de la religión debe ser, antes de nada y sobre todo, un método eminentemente filosófico. Éste es el método idóneo para investigar la realidad religiosa hasta entender los fundamentos últimos en lo que se refiere a estructura esencial y de verdad objetiva. El procedimiento no puede representarse con una única modalidad de enfoques, sino que debe apelar a una pluralidad de momentos metodológicamente diferenciados que den vida a un círculo de investigaciones que interactúan entre ellas. De modo genérico, se puede decir que se encuentra constituido por un conjunto de momentos *inductivos* y *deductivos* que se suceden, con alternancia de acentuaciones, dentro de un único itinerario de investigación.

1. Debido a que el punto de partida está constituido por el análisis del hecho religioso, se sigue que la fase inicial debe conceder la preeminencia al momento histórico-comparativo. De esta confrontación emergerán, aunque sea a beneficio de inventario, algunos elementos constantes, típicos del fenómeno de lo sagrado. Esto permitirá no sólo identificar algunas formas significativas de religiosidad, sino poner las premisas para el reconocimiento de las estructuras esenciales del fenómeno en cuestión. De hecho, si es verdad, en teoría, que la esencia de la religión puede surgir del análisis de una sola manifestación sagrada, también es cierto que quien conoce una sola religión corre el riesgo de no conocer ninguna¹⁰¹. Sólo el análisis comparativo de la multiplicidad de formas del fenómeno religioso alcanza las condiciones óptimas para llegar hasta las estructuras esenciales.

2. Sin embargo, no basta sólo con la comparación y hay que llegar más allá. Es necesario madurar la abstracción formal (*abstractio forma-*

¹⁰¹ Cf. E. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 24; A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 29.

lis) de orden genuinamente intelectual, gracias a la cual el pensamiento consiga *intus-legere* (leer dentro, leer en el interior) en la complejidad de los datos de la experiencia, los elementos congénitos, la forma esencial, la estructura constitutiva¹⁰¹. Ese momento, que muchos autores a la luz del pensamiento de Husserl califican como enfoque fenomenológico, podría ser definido propiamente como «intelectivo» por estar representado por un acto formal de intelección o por una capacidad de *intus-legere* en la realidad los aspectos más universales y necesarios. De todos modos, de forma diferente a la fenomenología de Husserl, que se limita a examinar los contenidos implícitos en la vivencia de la conciencia, el *intus-lectio* encuentra también aplicación en el orden de la realidad extrasubjetiva. Además el método de Husserl, al subrayar la necesidad de asumir la mirada del espectador desinteresado, reduce la función del sujeto a una actitud de excesiva pasividad, la *abstractio totalis* evidencia la función activa que el intelecto tiene en el proceso de aprehensión de la esencia.

3. La identificación de las estructuras esenciales no constituye una conquista obtenida de una vez para siempre. El concepto de religión hay que *someterlo constantemente al examen de la experiencia* para identificar su validez efectiva y para enriquecer su comprensión añadiendo nuevos elementos. De este modo se inicia un diálogo sin interrupción entre la reflexión intelectual y la referencia a la experiencia, que a la vez que enriquece a la primera con lo concreto, no aplanla la segunda dejándola en simples hechos fácticos. Este diálogo adquiere un triple móvil que se podría calificar como hermenéutico, trascendental y ontológico. *Hermenéutico*, porque da vida a una comprensión capaz de interpretar el hecho religioso; *trascendental*, desde el momento en que busca las condiciones de posibilidad que hacen posible la experiencia de lo sagrado; *ontológico*, debido a que está destinado a saborear la misma constitución de verdad y axiológica de la religión en cuanto tal.

¹⁰¹ Cf. G. Gismondi, *Scienze della religione e dialogo interreligioso* (Bologna 1994) 65; A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 39-43.

I

EN LAS FUENTES DEL HECHO RELIGIOSO

1. TIPOLOGÍA DE LAS RELIGIONES HISTÓRICAS

1.1. SIGNIFICADO DE LA TIPOLOGÍA RELIGIOSA

El punto de partida de cualquier investigación que pretenda tener espesor real está constituido por el mundo de la experiencia. No es posible dar vida a interpretaciones que incidan en la realidad sin recurrir primeramente a los datos sensibles. Tampoco la filosofía de la religión puede eximirse de acudir a *las fuentes del hecho sagrado*, si quiere conseguir contenidos con la distinción de lo concreto y obtener conclusiones válidas. No obstante, al no poder examinar todas las formas con las que el hombre ha vivido la relación con lo sacro, se impone un análisis que tome en consideración el conjunto de las religiones históricas, agrupándolas alrededor de algunas manifestaciones significativas.

Las dificultades inherentes a los intentos de catalogación y, por lo tanto, *la precariedad* de cualquier propuesta tipológica, son evidentes. No resulta sencillo hacer una *enumeración completa* de todas las formas auténticamente religiosas. No es posible encontrar *criterios de clasificación* que resulten exhaustivos y que, por tanto, no perjudiquen la complejidad de una experiencia que es extremadamente variada. Estas dificultades encuentran una confirmación en la multiplicidad de esquemas elaborados en los últimos decenios. Por tanto, se podría caer en la tentación de renunciar a cualquier hipótesis de catalogación, si las tipologías del hecho religioso no resultasen, a pesar de su precariedad, útiles y cómodas, pues proporcionan un cuadro de referencia que, aunque no sea exhaustivo, posee un rico significado.

Esto posee valor especialmente cuando la propuesta tipológica no se funda sobre criterios arbitrariamente deducidos por definiciones realizadas *a priori*, sino que se extrae del análisis comparativo de las diversas religiones históricas. En este caso la individuación de algunas familias religiosas, que presentan convergencias, analogías y semejanzas, resulta no sólo objetivamente apoyada, sino dotada de sentido en

lo concreto¹⁰⁵. Estas agrupaciones no tienen sólo una utilidad práctica, sino que poseen una relevancia teórica real. Tal y como J. Wach afirma justamente, sirven «para ver de modo más profundo en la historia y, precisamente, a partir de la vida»¹⁰⁶. Estos tipos, modelos o formas de la vida religiosa, o como se les quiera llamar, no sólo facilitan la localización de elementos comunes en los diferentes comportamientos humanos, sino que favorecen el poder poner en evidencia la norma interior que los guía; ayudan a llevar a la unidad, por lo menos una unidad relativa, hechos aparentemente dispares encontrados en la historia; concurren para poner en evidencia lo que se llama la *discordia concors* del dato de la experiencia¹⁰⁷.

1.2. ALGUNAS HIPÓTESIS TIPOLOGICAS

Entre las variadas propuestas tipológicas indicamos cuatro. En este párrafo se van a mencionar tres, la última se expone ampliamente en la continuación del capítulo.

A. *La clasificación de Van der Leeuw*. En la obra que tiene como título *Fenomenología de la religión*, el estudioso holandés Van der Leeuw asume como criterio, para discernir dentro del campo del fenómeno de lo sagrado, *la diversidad del sentimiento religioso* y clasifica las diferentes manifestaciones históricas recurriendo a las siguientes denominaciones fundamentales: religión del alejamiento y de la fuga, religión del combate, religión de la tranquilidad, religión de la inquietud, religión del impulso y de la figura, religión de lo infinito y de la ascesis, religión de la nada y de la piedad, religión de la voluntad y de la obediencia, religión de la majestad y de la humildad, religión del amor¹⁰⁸. Cada una de estas

¹⁰⁵ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 3; U. Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, 18-19; J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 188-189; A. N. Terrin, «Per uno statuto epistemológico delle scienze della religione», en L. Sartori (ed.), *Le scienze della religione oggi. Atti del convegno tenuto a Trento il 20-21 maggio 1981* (Bolonia 1983) 94-99.

¹⁰⁶ Cf. R. Flasche, *Die Religionswissenschaft Joachims Wachs* (Berlin 1978) 186.

¹⁰⁷ Cf. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 460-461; G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, 56-60.

¹⁰⁸ Cf. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 459-508.

denominaciones indica una diferente forma de lo sacro. Cada una, a pesar de no realizarse *nunca en estado puro*, se puede, no obstante, indicar con unos rasgos fisonómicos específicos¹⁰⁹.

La clasificación de Van der Leeuw tiene el valor de poner en evidencia, a través de la utilización de expresiones sugestivas, los ecos subjetivos que el contacto con lo sagrado determina en los creyentes. No obstante, sólo trata de modo tangencial el problema de la diversidad con que lo divino se configura en cada una de las religiones. En otras palabras, privilegia la vertiente subjetiva de la religión en detrimento, aunque sea sólo parcial, de la vertiente objetiva.

B. *Las religiones nacionales y las religiones universales*. Una segunda clasificación toma como parámetro clasificador el *criterio de universalidad* y distingue entre religiones nacionales y religiones universales. Este criterio, sólo aparentemente extrínseco, no indica sólo el dato de la mayor o menor difusión de la religión, sino una forma cualitativamente diferente de concebir la fe.

1. *Las religiones nacionales* están marcadas por las siguientes características principales. Antes de nada, el sujeto de la experiencia sagrada es el *pueblo*, la nación, la comunidad, el clan. El individuo en cuanto tal carece de importancia y sólo la adquiere cuando se presenta como miembro de la comunidad. Por el mismo motivo, los pueblos de una etnia diferente carecen de derechos y deberes en relación con los dioses. Las divinidades se presentan como *dioses de la nación*, sobre la que ejercitan una función de tutela. Gozan de un poder absoluto, de vida o muerte, pero no universal, ya que su dominio no supera el ámbito de la nación en la que son venerados. Una consecuencia es que en estas religiones está casi ausente el impulso misionero y el afán de proselitismo, cada pueblo se queda sustancialmente ligado a sus dioses sin preocuparse de difundir su culto más allá de su propio círculo. Por tanto, se trata de una *religiosidad* que se podría definir como *cerrada* en su mismo germen¹¹⁰.

¹⁰⁹ T. Manferlini, *La filosofia della religione in Paul Tillich*, 213. La mezcla de diferentes tipos religiosos encuentra su expresión paradigmática en el «sincretismo»: cf. G. Lanczkowski, G., *Einführung in die Religionsphänomenologie*, 4-5; Cf. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 472-478.

¹¹⁰ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 45-47; G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, 125-126.

2. Por su parte, las *religiones universales* se distinguen por las características siguientes: sujetos y destinatarios son *todos los hombres* sin diferencias de sexo, raza o pertenencia social y política. Todas las razas están llamadas a una misma relación de dependencia y de culto en relación con lo sagrado. Todos los hombres están llamados a una única vocación por ser todos destinatarios de una única salvación. La divinidad o divinidades se presentan como *dioses que tienen dominio sobre todos* los pueblos de la tierra. Su poder es, por tanto, no sólo absoluto, sino universal. Los destinos de toda la humanidad, la suerte del universo dependen sin excepción de la misma voluntad divina. Estas religiones están animadas por un espíritu misionero y, en cuanto tales, reclaman una religiosidad abierta. También quien no cree todavía, quien se encuentra en una posición rígida venerando a los dioses falsos, está llamado a convertirse en miembro de la comunidad verdadera de los creyentes, pueblo santo, siempre comprometido en la búsqueda de nuevos prosélitos¹¹¹.

C. *Las religiones místicas y las religiones proféticas*. Un tercer modo de clasificar las religiones toma como parámetro para diferenciarlas la diferente forma con la que el creyente instaura su *relación personal* con la divinidad. Desde este punto de vista se tienen dos formas principales que poseen el nombre de religiones místicas y religiones proféticas.

1. *Las religiones místicas* se caracterizan por los rasgos fisonómicos siguientes. En primer lugar, el reconocimiento de la grandeza del absoluto tiende a unirse con la negación práctica del valor de las realidades mundanas. Ante Dios, el mundo se disuelve y pierde radicalmente su significado; se convierte, al menos en germen, en una manifestación fenoménica de una divinidad de rasgos fácilmente monistas. La actitud del creyente está mayormente marcada por la *pasividad* ante un poder divino, que es el único que realmente actúa. La tarea del creyente consiste esencialmente en dejarse iluminar por la presencia santificadora de Dios, en no poner obstáculos al impulso de la acción divina. En este contexto, el fin último de la religiosidad es la unión directa del alma con el absoluto. Esto conlleva una cierta despersonalización del yo en Dios y la exclusión de las mediaciones de las criaturas. Por esto surge la tendencia

¹¹¹ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 45-50.

a relegar, por considerarlas insignificantes, las formas institucionalizadas de comunión entre los elegidos¹¹².

2. Las *religiones proféticas* presentan rasgos distintivos, que son diferentes de modo significativo. En ellas, ante la grandeza trascendente del absoluto, el orden de las criaturas conserva una propia *dignidad intrínseca*, aunque sea derivada y subalterna. La divinidad no anula el mundo, sino que lo sostiene, y fundamenta su intrínseca consistencia ontológica y su efectivo valor axiológico. Por esto, la relación que el creyente está llamado a vivir con lo sagrado está marcada por una mayor positividad. El hombre debe dar una *respuesta activa* a un Dios que le interpela, una respuesta que compromete todo su ser y configura la totalidad de su existencia. El fin último de esta religiosidad es un diálogo de comunión interpersonal entre el creyente y lo sacro. En contra de cualquier tentación monista, la unión beatífica con el absoluto no excluye, sino que exige la mediación de las criaturas, en particular de esa comunidad de creyentes que es la *ecclesia*. Dentro de esta los profetas ocupan una posición de relieve, pues reciben del altísimo la misión de hablar en nombre de la divinidad y son intermediarios privilegiados entre Dios y el hombre¹¹³.

2. CONFIGURACIONES DE LO DIVINO EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

La tipología más común, quizá la más significativa ya que asume como parámetro de referencia una de las nociones centrales de la religiosidad, es la que divide las diferentes manifestaciones religiosas con base en el diferente modo en que el creyente concibe lo sagrado. Desde este punto de vista se dan *seis formas principales* de religiosidad, seis modalidades que más que constituir fases sucesivas de un único proceso

¹¹² Cf. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 462-463.

¹¹³ Tradiciones, clasificaciones en Cf. G. Cristaldi, *Prospettive di filosofia della religione*, 32-36 (distingue entre religiones estructurales e históricas); H. G. Hubbeling, *Einführung in die Religionsphilosophie*, 128-131 (enumera varias formas de religiosidad basándose en el diferente concepto de salvación); G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, 124-125 (distingue entre religiones con o sin fundador); J. Oasteri, *Cultural Anthropological Approaches*, en F. Wähling (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, vol. 2 (New York 1985) 245-252 (distingue entre religiones cultas y religiones incultas).

evolutivo, representan tipos cualitativamente diversos, que coexisten en el espacio y en tiempo. Estos tipos son: las religiones primitivas, las religiones politeístas, las religiones dualistas, las religiones monistas, las religiones del silencio de Dios y las religiones monoteístas¹¹⁴.

2.1. LAS RELIGIONES PRIMITIVAS

A. *Significado fundamental de la denominación.* La primera forma histórica de religiosidad que analizamos la constituyen las religiones primitivas. Esta denominación, que no ha sido aceptada sin resistencia por los autores, exige hacer algunas puntualizaciones. Para evitar interpretaciones equivocadas es necesario precisar que el término *primitivo* no hay que entenderlo en sentido axiológico ni tampoco puramente cronológico, sino antropológico y etnológico.

En primer lugar, no hay que asumirlo según acepciones axiológicas planteadas *a priori*; es decir, no comporta ni una desvalorización apresurada, ni una exaltación ingenua de los pueblos a los que se refiere. Rechaza la *acepción peyorativa*, típica de la mentalidad del iluminismo, que ve lo primitivo como sinónimo de basto, tosco, irracional. Tampoco hace propia la *tesis nostálgica* de quien identifica los primitivos con los felices antepasados de una mítica edad de oro primordial¹¹⁵. En segundo lugar, tampoco hay que entender el término en un *sentido* prevalentemente *temporal*, como si designase una religiosidad exclusiva de tiempos pasados o que se remonta a los orígenes de la humanidad. La constatación de que todavía hoy siguen existiendo religiones primitivas excluye categóricamente esa interpretación. Por mucho que parezca una paradoja, la afirmación de Murdock, que habla de los primitivos contemporáneos, es sustancialmente correcta¹¹⁶.

El término hay que entenderlo en sentido etnológico, ya que indica aquellos pueblos que, en contraste con las así llamadas sociedades civili-

¹¹⁴ Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 187-274.

¹¹⁵ U. Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, 299-301; M. Eliade, *Miti, sogni, e misteri* (Milano 1976) 33-52; G. Filoramo y C. Prandi, *Le scienze delle religioni*, 10.189-190.

¹¹⁶ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 130-131; K. Goldammer, «La religione dei tempi preistorici», en F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1 (Firenze 1972) 39.

zadas, algunos denominan arcaicos y otros naturales, y otros aún pueblos sin escritura o iletrados. Entre estas tres denominaciones hay que conceder una cierta preferencia a la tercera. La primera comporta una referencia excesivamente inmediata a concebir la categoría temporal como primaria (*arcaica*). La segunda (*Naturvölker*) contrapone de una forma excesiva naturaleza y cultura y parece presuponer la existencia de salvajes cuya vida natural excluye la presencia de elementos culturales, aunque sean incipientes. La tercera (pueblos sin escritura) se centra, sin inferencias axiológicas negativas, en un dato que es a la vez fácilmente verificable y significativo en la historia de una entidad étnica¹¹⁷.

B. *Difusión de las religiones primitivas*. La religiosidad propia de los pueblos sin escritura constituye un fenómeno sacro bastante difundido en el tiempo y en el espacio, pues se extiende a grupos humanos de épocas y latitudes muy diferentes. Su gran difusión espacio-temporal hace utópica la pretensión de considerar la religión primitiva como una realidad monolítica. Por el contrario, determina, sin negar la parentela de fondo, la posibilidad de realizar *subdivisiones posteriores*, por ejemplo, basándose en los diferentes tipos de vida (recogida de frutos de la tierra, caza, pastoreo, agricultura) de las diversas incipientes organizaciones sociales¹¹⁸.

Desde el *punto de vista temporal*, la religiosidad primitiva encuentra su origen en épocas muy remotas, lo que le confiere una relevancia especial, única e irrepetible. Además sigue constituyendo la modalidad específica con la que algunos pueblos viven todavía hoy su relación con lo sagrado, y sobrevive dentro de numerosas formas de religiosidad popular¹¹⁹. En cuanto a su *difusión geográfica*, encuentra una realización emblemática en algunos pueblos de África como, por ejemplo, los watna de Burundi, los bageli de Camerún, los bambuti (efe y bakongo) en Ituri

¹¹⁷ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 306; U. Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, 306; H. Clavier, *Les expériences du divin et les idées de Dieu* (Paris 1982) 47-80; J. Goetz, *L'esperienza di Dio nei primitivi. Saggi di etnologia religiosa* (Brescia 1983); F. Wagner, *Was ist Religion?*, 328-329.

¹¹⁸ Cf. K. Goldammer, *La religione dei tempi preistorici*, 55; Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenologia de la religión*, 191.

¹¹⁹ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 130-131; K. Goldammer, «La religione dei tempi preistorici», 53-71; H. C. Puech, *Storia delle religioni*, vol. 6 (Bari 1976).

(Congo), los batwa de Ruanda, los ajongo y nkule, los pigmeos, los bosquimanos, etc. En Asia se encuentran los andamaneses, los negritos de Filipinas, los ainu (Japón), los samoanos, los coriaquis. En América se encuentran algunas tribus en la Tierra de Fuego, en California (hoka, penuti, iuki, algoncinos) y también algunas tribus indias del noroeste interno (selish). En Australia se encuentran algunas tribus sur-orientales como los kulin, los jurnai, los iuin¹²⁰.

C. *Originalidad de la religión primitiva*. Sobre la naturaleza específica de las religiones primitivas existen entre los investigadores posiciones en contraste. Decididamente, carece de fundamento la interpretación de Lévi-Bruhl, que ve en el fenómeno sacro primitivo una forma de religiosidad *esencialmente diferente* de la de los pueblos civilizados. Esta concepción se apoya, más que sobre la constatación de elementos objetivos empíricamente demostrables, sobre preconceptos de matriz racional-iluminista. De forma algo *a priori*, se considera que los primitivos, precisamente porque lo son, es decir, porque se encuentran en los orígenes del proceso de desarrollo del pensamiento humano, son incapaces de madurar experiencias de tipo cognoscitivo, adecuadas para fundamentar un contacto con lo sagrado que no sea instintivo¹²¹.

Esta concepción de los salvajes ha sido claramente rebatida por numerosos estudios que han demostrado que el hombre, desde sus albores, ha manifestado siempre, aunque sea con formas expresivas rudimentarias, el deseo de una comprensión de la realidad que para nada se queda limitada a la satisfacción de los puros deseos primarios. El contacto con la realidad diaria, a menudo dura y problemática, nunca ha embotado la necesidad de un más allá, exigencia que ha tomado forma concreta en modos de entender el mundo que suponen una auténtica, aunque incipiente, visión metafísica y religiosa de las cosas¹²². Según

¹²⁰ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 70-71; G. Wiedengren, *Fenomenologia della religione*, 127-137.

¹²¹ Cf. L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive* (Paris 1922); Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 130-131; P. Grassi, *Modelli di filosofia della religione* (Urbino 1984) 76-77.

¹²² Cf. M. Eliade, *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso* (Milano 1984) 156-157; F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 38; C. Skalicki, *Alle prese con il sacro*, 151-153, 238-239.

Mircea Eliade, «el hombre prehistórico se comportaba ya como un ser dotado de inteligencia e imaginación». «Si los paleoántropos se consideran “hombres completos” se sigue que también poseían una serie de creencias y practicaban algunos ritos»¹².

Esto no quita que la religiosidad del hombre primitivo haya asumido *formas expresivas peculiares*, con la marca de una efectiva originalidad¹³. Por ejemplo, el ámbito *sobrenatural* se revela extremadamente extendido y todo es sacralizado; los fenómenos naturales se interpretan como manifestación inmediata de la divinidad. Las vicisitudes alegres o tristes de la existencia se entienden como consecuencia concreta de la intervención benigna o airada de lo sagrado¹⁴. Hay una presencia particularmente vigorosa del *simbolismo* religioso que tiende a encontrar imágenes y simulacros en las manifestaciones más diversas de la vida cotidiana. A esto se añade la tendencia a una concepción *antropomórfica* de las realidades naturales. Plantas, animales y cosas adquieren rasgos humanos. Se dialoga con ellos, se les venera, se les suplica, se les teme como si fuesen realidades personales¹⁵.

D. *Existencia y naturaleza de un ser supremo*. La concepción que las religiones primitivas tienen de la divinidad puede ser resumida en síntesis alrededor de dos proposiciones complementarias. Ante todo se puede afirmar que la *existencia de un ser supremo* resulta hoy, al menos en la mayor parte de las religiones de las que hablamos, históricamente segura. A este propósito los testimonios de los estudiosos son significativamente concordes. A Lang fue el primero en constatarlo de un modo casi no rebatible. W. Schmidt confirmó esa tesis apoyándola con numerosísimos datos históricos. El hecho de que sus conclusiones fuesen en la línea de demostrar un *Urmonotheismus* problemático no entorpece la validez de sus observaciones. R. Pettazzoni, U. Bianchi, G. Van der Leeuw y M. Eliade llegan, aunque sea con matizaciones diferentes, a conclusiones sustancialmente convergentes¹⁶.

¹² Cf. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 1 (Firenze 1990) 14-15.

¹³ Cf. E. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 2, 34: «La experiencia religiosa es fundamentalmente idéntica en todos sus grados; los grados superiores se distinguen de los inferiores únicamente por su mayor finura y diferenciación».

¹⁴ Cf. M. Eliade, *Il sacro e il profano* (Torino 1973) 16-17; H. Halbfass, *La religione*, 94-95.

¹⁵ Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 190.

¹⁶ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 68-72; Cf. G. Filoramo y C. Prandi, *Le scienze*

En cuanto al modo concreto en que se concibe la realidad divina, recordamos la observación de J. Goetz que subraya «la dificultad de incluir al Dios de estas religiones en la categoría de supremo, pero también la misma dificultad en excluirlo, pues su función es precisamente estar más allá de las categorías»¹²⁸. Hay tres interpretaciones que se pueden encontrar entre los estudiosos: tres hipótesis que se confrontan y que, a pesar de ser significativamente diferentes, no se oponen racionalmente.

Según la interpretación de W. Schmidt, se trataría de una forma imperfecta de monoteísmo, ya que el ser supremo, a pesar de ser sustancialmente único en su género, es más bien pasivo y coexiste con divinidades de rango inferior¹²⁹. Según la interpretación que se remonta a G. Van der Leeuw, nos encontramos ante una vaga forma de deísmo en la que la divinidad se concibe como una potencia divina que la mayor parte de las veces se localiza en el cielo, que se encuentra débilmente personificada y a la que se recurre sólo en el caso de una necesidad extrema¹³⁰. Según J. Goetz, el Dios celeste de los primitivos está más allá de las nociones de lo personal y lo impersonal.

Uno y el otro y, a la vez, ni lo uno ni lo otro¹³¹.

E. Rasgos fisonómicos del ser supremo. Más allá de los puntos de divergencia, los estudiosos están de acuerdo en reconocer los siguientes rasgos característicos como elementos constantes del ser supremo. En primer lugar, se trata de un Dios del destino, creador y señor del universo, dueño de la suerte del hombre y de la historia. A él le compete la tarea de originar el proceso creativo o generativo o fecundativo. Sin embargo, no resulta extraño que prefiera confiar el desarrollo de su obra a divini-

delle religioni, 72-77; V. Marcozzi, *Il problema di Dio e le scienze* (Brescia 1974) 266-269; W. Schmidt, *L'anima dei primitivi* (Roma 1931) 32; T. Tentori, «Il problema del ateismo contemporaneo», en Pontificio Ateneo Salesiano (ed.), *L'ateismo contemporaneo*, vol. 1 (Torino 1967) 430-431.

¹²⁸ Cf. J. Goetz, *L'esperienza di Dio nei primitivi*, 29.

¹²⁹ Cf. W. Schmidt, *Der Ursprung der Grottesidee* (Münster 1926-1955). Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 70-71; M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 26-27.

¹³⁰ Cf. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 122-138.

¹³¹ J. Goetz, *L'esperienza di Dio nei primitivi*, 67.

dades secundarias, verdaderos patriarcas o progenitores míticos de la humanidad¹³².

Este dios está dotado de dignidad moral, es omnisciente y bueno. Juzga con conocimiento de causa y con justicia a sus criaturas. Es padre de todos los hombres y su sede normal es el cielo¹³³. J. Goetz escribe sobre este punto:

El Gran Dios Celeste siempre es Padre y, aunque a veces este título puede determinar una cercanía con los antepasados hasta confundirse con ellos, incluso en ese caso sigue siendo Padre de un modo diferente¹³⁴.

El ser supremo indica también *trascendencia* en relación con las realidades humanas y naturales. De su alteridad radical son indicio, a veces, el rechazo a hacerse símbolos (carácter iconoclasta), otras el hecho de no quererlo simbolizar más que a través de los seres más inmateriales como la luz y el sonido. Supera en majestad y en poder a todos los demás dioses, que, por lo general, derivan de él¹³⁵.

Su grandeza es de tal modo sublime que le convierte en una divinidad ociosa (*deus otiosus*), un dios que tiende a la pasividad, que se retira al cielo después del acto creador inicial y que no sigue más que muy raramente la suerte del hombre y de la creación. El dios creador no ama dar salida a su poder y sólo interviene directamente cuando es necesario¹³⁶. En esta clave hay que leer, por ejemplo, el episodio del petirrojo del mito de Maidu. El creador quiere hacer creer que ha sido el petirrojo quien ha hecho todas las cosas. Al invitarle a cantar por haber hecho personal-

¹³² Cf. M. Eliade, *Mito e realtà* (Roma 1985); F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 464-465; V. Marzocchi, *Il problema di Dio e le scienze*, 268-269; Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 194-195.

¹³³ Cf. M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 38-39, 66-67; F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 464-465; J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità* (Milano 1981) 68-69; G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, 160-163.

¹³⁴ J. Goetz, *L'esperienza di Dio nei primitivi*, 29. Se puede observar que el carácter omnisciente, que R. Pettazzoni subraya con particular vigor, y el de juez, hacen precaria la tesis que ve en esa divinidad una realidad impersonal.

¹³⁵ Cf. M. Eliade, *Mito e realtà*, 125.

¹³⁶ J. Goetz, *L'esperienza di Dio nei primitivi*, 28.

mente el mundo, el petirrojo se limita a celebrar la belleza de lo creado. Cuando se da cuenta de que se le quiere atribuir la creación, protesta: «Soy alguien que no sabe nada. Vosotros sois los sabios que piensan el mundo»¹¹⁷.

Al dios celeste, el creyente no recurre con invocaciones y súplicas a no ser en casos extremos; en las necesidades cotidianas se recurre a las divinidades inferiores. Sin embargo, cuando se trata de vida o muerte, cuando está en juego la suerte del pueblo o de lo creado, entonces se dirigen a él como instancia suprema y decisiva¹¹⁸.

F. Elementos conclusivos de valoración. El carácter eminentemente histórico-comparativo del análisis no permite formular valoraciones axiológicas sobre el grado de religiosidad de las religiones primitivas. Para ello sería necesario poseer parámetros de comparación rigurosamente fundamentados. Sin embargo, esta carencia no anula la posibilidad de enunciar algunas conclusiones sobre la base de dos dimensiones que el mismo análisis histórico considera calificadoras.

En primer lugar, en lo que se refiere al *aspecto de trascendencia*, se puede afirmar con fundamento que esa atribución está establecida con suficiente claridad en las religiones primitivas. Ciertamente, no hay que entenderlo con toda la profundidad del correspondiente concepto metafísico; no obstante, no falta en los pueblos iletrados la exigencia de una divinidad que se encuentre *más allá* de todo lo que existe¹¹⁹. La alteridad del ser supremo es tal, que queda relegado en un *etéreo paraíso* que se eleva por encima de las vicisitudes terrestres. Esta marca de heterogeneidad exige una actitud de superioridad que adquiere el sabor del desinterés, de la inactividad, más bien que de intervención activa en relación con las realidades mismas que ha plasmado.

Esto no quita, sin embargo, que posea una característica salvadora con un lugar seguro en la primitiva concepción de la divinidad. El ser supremo es no sólo juez justo que valora con sabiduría las acciones de los hombres, sino donador primordial de todos los bienes. Todo lo que

¹¹⁷ J. Goetz, *L'esperienza di Dio nei primitivi*, 128-129.

¹¹⁸ Cf. M. Ebade, *Mito e realtà*, 124-125, 140; C. Skalicki, *Alle prese con il sacro*, 172-173; G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, 139, 162-163.

¹¹⁹ Cf. J. Marín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 195.

existe le debe a él el valor primario de la existencia; de él dependen los momentos decisivos, la vida y la muerte de todo lo que es. Aunque sigue ocurriendo que la preocupación por considerarlo diferente al resto de las criaturas tiende inconscientemente a sacarlo de la vida cotidiana. La salvación que trae queda de algún modo relegada en el ámbito de lo extraordinario, de lo excepcional. Es una salvación efectiva, pero que se realiza *in extremis*. La misma bondad del ser supremo cela el riesgo de sacarle del culto ordinario.

¿Por qué ofrecerle sacrificios? No hay que temerle porque, al contrario de lo que sucede con nuestros muertos, no nos hace mal alguno¹⁰⁰.

2.2. LAS RELIGIONES POLITEÍSTAS

A. *Las coordenadas espacio-temporales del politeísmo.* Por religión politeísta se entienden las formas de religiosidad que, de acuerdo con el significado etimológico del término, conciben lo divino de modo sustancialmente *personal y trascendente (teísmo)* y de forma tal que multiplica en una pluralidad de seres la participación de la cualidad de lo sagrado (*poli*). La religiosidad politeísta, de modo contrario a lo que se podría creer a primera vista, constituye un fenómeno histórico más bien reciente, típico de los pueblos en los que ha ido madurando una diferenciación notable de clases sociales y tareas públicas. Por tanto, de un modo que difiere de las religiones primitivas, que se desarrollan en grupos étnicos que carecen de escritura, el politeísmo se especifica como forma de lo sacro característica de grandes culturas¹⁰¹.

Desde el punto de vista de su extensión geográfica, la religiosidad politeísta ha encontrado una amplia difusión y está presente en casi todas las partes del mundo, a veces con el rostro de una forma religiosa que tiene en sí misma su propio origen, otras veces como elementos germinales que, con un grado mayor o menor de derivación, conviven dentro de otros elementos sagrados. Entre las primeras recordamos las grandes

¹⁰⁰ Cf. M. Eliade, *Mito e realtà*, 125.

¹⁰¹ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 89; J. Roca, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, 89-190.

religiones del oriente (sintoísmo y confucionismo), el culto de los dioses de Asiria y Babilonia, hititas, egipcios, griegos, etruscos, romanos, de los pueblos germánicos, la religiones politeístas de América, de modo especial, las experiencias sagradas de las culturas inca, maya y azteca. También se encuentran elementos no marginales de religiosidad politeísta tanto dentro del hinduismo (como veremos, esto se da no sólo en la fase de los Vedas, sino también en la de *Upanishad*) y en el mismo budismo maharajánico¹¹².

B. *La configuración personal de la divinidad.* Entre los aspectos que califican la concepción politeísta, la primera característica está constituida por la dimensión personal de lo sagrado. Las diferentes divinidades no se entienden como sencillas expresiones o símbolos de una potencia divina anónima (como en las religiones polidemoníacas), sino que constituyen auténticos dioses con prerrogativas, nombres y poderes bien *individualizados*¹¹³. Tanto se configuren con rostro humano o se encarnen en realidades de orden inorgánico, vegetal o animal, los dioses son concebidos dotados de individualidad propia, con capacidad de *mantener un diálogo* interpersonal con el creyente. Como dioses, son objeto de culto, que les interesa y del que son conscientes. Poseen poderes particulares que utilizan realizando favores de modo consciente y libre. Son realidades que, aunque no siempre poseen los rasgos del hombre, se presentan como fuertemente personalizadas.

Todo esto no excluye que, a veces, convivan con entidades de características antitéticas. Fuerzas misteriosas e impersonales que se sitúan a veces al lado, a veces por encima de los mismos dioses. Ejemplos que reúnen estos síntomas son la *moira* griega, el *fatum* romano, la ley sagrada y universal de los primeros libros de los Vedas, además de toda una serie de otros principios absolutos que rigen de modo determinista la suerte final de los hombres y del mismo paraíso¹¹⁴. Esto es interpretado

¹¹² K. Goldammer, «La religione dei Greci» en F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1 (Firenze 1972) 375-418; K. Goldammer, «La religione dei Romani» en F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 419-440; G. Lanczkowski, «Le religioni nelle culture superiori dell'America precolombiana» en F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 77-86.

¹¹³ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 91; Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 182-483.

¹¹⁴ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 91; K. Goldammer, «La religione dei greci», 384 en F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 466.

de modos diferentes. Algunos lo interpretan como residuo de una fase polidemoníaca (que se caracteriza por la adoración de potencias impersonales) anterior al politeísmo, del que la nueva religión no se habría desprendido completamente. Otros lo ven como un reflejo de la exigencia de superar la fragmentación de dioses en dirección hacia perspectivas cuyos móviles son tendencialmente monistas. Es decir, el creyente intentaría recomponer la unidad de lo sagrado conectando cada divinidad y sometiendo todas las cosas a una forma original, suprema e impersonal. Hay otros todavía para los que la *moira* misma debe entenderse como el contrgolpe de un proceso tardío de teorización que proclama la presencia de fuerzas divinas cuyos poderes no se pueden separar de la voluntad positiva del dios supremo¹¹⁵.

C. *La dimensión jerárquica de lo divino*. La segunda característica que denota la concepción politeísta está constituida por el hecho de que los dioses *están jerárquicamente ordenados* hasta constituir un verdadero y auténtico *panteón*, es decir, una especie de sociedad o ciudad celeste. Esta relación de coordinación se realiza según esquemas de dependencia múltiples. Unas veces asume la configuración de una dependencia generativa: se puede pensar por ejemplo en el binomio Júpiter-Juno del que proceden los demás dioses. Otras veces, la relación toma la forma de una dependencia afectiva, como en el caso, típico especialmente de las sociedades orientales, en el que las divinidades arquetípicas están constituidas por una pareja de amantes¹¹⁶.

Dentro del panteón, los dioses están subordinados a un dios supremo que es del mismo orden y grado que las demás divinidades. En el ámbito del *plebs deorum* no hay espacio para novedades sustanciales, como sucede en las religiones primitivas en relación con el *deus otiosus*. Zeus en Grecia, Júpiter en Roma, Marduk en Babilonia, Odín entre los germanos, Ra en el contexto egipcio, Tomacatecutli (también Ometecu-tli), Itzamna, Inti respectivamente entre los aztecas, mayas e incas, son el primero entre iguales (*primus inter pares*), no divinidades radicalmente

¹¹⁵ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 88-89, 91-93; Van der Lecuw, *Fenomenologia della religione*, 132-133; G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, 213, 222-223.

¹¹⁶ Cf. T. Goedewaagen, *Auftritt der Religion. Grundriss der Religionsphilosophie* (Düsseldorf 1980) 64-68; G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, 48-49.

superiores¹⁴⁷. Además, el panteón no es una nobleza de un orden rígidamente estático, prefijada de una vez para siempre, sino que en su interior se asiste a un ir y venir de nuevas divinidades, de las que algunas surgen de improviso por los honores de la crónica o del culto y otras, después de períodos más o menos extensos, caen en el olvido y son explícitamente sacadas del panteón¹⁴⁸.

D. *Carácter cosmomórfico, zoomórfico y antropomórfico de los dioses paganos.* Las tercera característica está constituida por la dimensión cosmomórfica, zoomórfica y antropomórfica. Las diferentes divinidades se representan a través de formas que se toman del mundo de la naturaleza, de los animales, del hombre. La asimilación con el orden de las criaturas se acentúa hasta incluir diferencias sexuales (divinidades masculinas y femeninas), prerrogativas, cualidades, virtudes, y también vicios y defectos propios de la realidad de la que toman la forma. Júpiter e Io, Baco y Diana, Juno y Venus, Ceres y Vulcano constituyen algunos ejemplos sintomáticos. Esta tendencia a hacerles tomar figuras, antitética a cualquier tipo de tendencia iconoclasta, ha sido interpretada de modos diferentes.

Para algunos autores, por ejemplo, A. Daniélou y R. Otto, hay que entenderla como una *expresión de trascendencia*. Para estos autores, el creyente sería consciente de que la divinidad es profundamente diferente de las figuras que se le hace adoptar. Por tanto, la multiplicidad de representaciones no es signo de una visión antropomórfica de lo sagrado, sino de la conciencia de que ninguna imagen puede agotar lo divino, por lo que también vale multiplicarlas hasta el infinito. De esta forma cada dios cumple la función de exaltar un aspecto de la divinidad, cada figura, por muy basta que parezca, no hace más que resaltar, de un modo no adecuado, uno u otro atributo de lo sagrado¹⁴⁹. Lo confirma el hecho de que, más allá de las figuras que lo simbolizan, más allá de los simula-

¹⁴⁷ Cf. K. Goldammer, «La religione dei Germani» en F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 2 (Firenze, 1972) 5-16; K. Goldammer, «La religione dei Celti» en F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 2 (Firenze 1972) 17-26; K. Goldammer, «La religione degli Slavi e dei popoli baltici» en F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 2 (Firenze 1972) 27-36.

¹⁴⁸ Cf. G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, 52-53.

¹⁴⁹ Cf. S. Breton, *Unité et monothéisme* (Paris 1981) 9; A. Daniélou, *Le polythéisme hindou* (Paris 1960); G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, 222-223.

ros que participan de su carácter sagrado y de estar a cargo de poderes especiales, los dioses se perciben siempre como realidades auténticamente *sobrehumanas*. Al menos en las formas genuinas y originales de politeísmo, los dioses no son resultado de la exaltación de seres históricos o míticos, sean reyes o héroes. La divinización de emperadores y hombres excelentes se produce como expresión de un hecho póstumo, de degeneración, no de constitución de la religiosidad politeísta¹⁵⁰.

Según otros autores, el hecho de otorgar a los dioses figuras humanas, de animales o vegetales, sería un signo de la *cercanía salvadora* con el que son percibidos y vividos por los creyentes. La certeza de que la divinidad está cercana al hombre en todas las manifestaciones de la vida, la persuasión de que está en condiciones de acudir a las necesidades de la existencia, desde las más humildes a las más fundamentales, de las más inmediatas a aquellas de las que depende la supervivencia del individuo, del pueblo o de la nación, es lo que determina la necesidad de multiplicar las figuras, de modo que para cada necesidad esté siempre disponible un dios al que acudir. Se trata del sentido de la propia indigencia radical, de la necesidad impelente de salvación, una salvación que sin excluir metas trascendentes, impregna toda la vida cotidiana, lo que impulsa a dar vida a un número indeterminado de figuras. Sólo de este modo, imágenes e ídolos resultan adecuados, no sólo para satisfacer la sed subjetiva de felicidad, sino también para expresar la realidad de lo sagrado como una fuente inagotable de salvación¹⁵¹.

E. *Algunos puntos finales de reflexión*. La religiosidad politeísta manifiesta una doble tendencia con respecto a los parámetros de la trascendencia y de la búsqueda de salvación. En primer lugar, se encuentra presente *la dimensión de la trascendencia*, desde el momento en que los dioses son realidades verdaderamente superiores, no reductibles, a pesar de su semejanza con los seres de este mundo, al puro ámbito profano, temporal, humano, cósmico, natural. No obstante, este aspecto se descubre marcado por la incapacidad de ver resumidas en un único dios el conjunto de las perfecciones que competen a la divinidad. La alteridad

¹⁵⁰ Cf. G. Lanczkowski, *La religione degli egiziani*, 134-135.

¹⁵¹ Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 201-205.

radical de lo sagrado no llega a excluir la fragmentación en divinidades distintas y, por lo mismo, complementarias. De modo semejante a lo que sucede en el orden de las criaturas, en el que la riqueza de la especie necesita estar participada en la multiplicidad de individuos que no agotan sus potencialidades, así la riqueza de significados de la divinidad comporta la existencia de facsímiles. Su originalidad no es tal que excluya la presencia de duplicados, cuyo grado de novedad no es mayor que el alcance del estereotipo¹⁵².

También el aspecto de *cercanía salvadora* está presente en la forma de divinidades cercanas a la vida del hombre. La dimensión de familiaridad relativa que poseen los dioses constituye una dimensión significativa de la que se aceptan pros y contras. Sin embargo, seres divinos que copian virtudes y defectos del hombre no pueden garantizar más que una salvación de ambiciones modestas, poco más elevada que el alcance del hombre o, en cualquier caso, cerrada a auténticos impulsos místicos¹⁵³. Ciertamente, no hay que tomar literalmente las descripciones poéticas de Homero y Virgilio que abarcan dioses y hombres. No hay que confundir el sentimiento religioso politeísta con el revestimiento literario propio de los poemas antiguos. Sin embargo, sigue siendo cierto que la representación politeísta de la divinidad presenta *lagunas* y *carencias* no pequeñas; las mismas que han llevado a algún autor a afirmar, quizá con una prisa excesiva pero no del todo carente de fundamento, que no resulta extraño que los pueblos politeístas no hayan hecho excesivo caso a sus dioses¹⁵⁴.

2.3. LAS RELIGIONES DUALISTAS

A. *Difusión del fenómeno dualista*. Por religiones dualistas se entiende, de acuerdo con el significado etimológico del término, aquellas formas de fe en las que la realidad de lo sagrado se percibe, se vive y se experimenta con el aspecto de un doble principio divino, que es el res-

¹⁵² Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 66-68.

¹⁵³ Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 206-207.

¹⁵⁴ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 89; G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 67-68.

ponsable de la vida del hombre y de la suerte del universo. Luego no hay que entender el vocablo *dualismo* bajo la acepción que lo opone al monismo, sino en la que lo hace antitético al monoteísmo. En el primer caso, cualquier concepción que admite la existencia de un principio trascendente, distinto de la realidad de las criaturas, constituye una visión dualista de la realidad. En el segundo, dualista es únicamente aquella fe que proclama la presencia de una dualidad radical dentro del mundo de la divinidad¹⁵¹. Esto se puede entender en dos sentidos. En sentido estricto o clásico, el dualismo comporta la presencia a la vez de dos principios divinos originales y originadores, antagónicos entre ellos. En sentido amplio o derivado, el dualismo se realiza y se disuelve cuando la divinidad está inscrita como polaridades complementarias de una única divinidad que todo lo abarca. En este último caso el dualismo se desliza hacia el monismo.

Desde el punto de vista cronológico, el fenómeno religioso dualista es un dato que *aparece con frecuencia* en la historia del hombre. Desde el punto de vista espacial y contra la tesis que limitaba a Persia su tierra de cultivo natural, se encuentra *en contextos culturales y geográficos diversos*. Además de Irán, donde su marca aparece en el zaratustrismo o zoroastrismo, aparece en el orfismo, en el bogomilismo, en los movimientos gnósticos, maniqueos, cátaros y entre algunas tribus norteamericanas. Lo mismo que el politeísmo, también se realiza en manifestaciones sagradas autóctonas, dentro de planteamientos religiosos diferenciados, ya que puede, bajo algunos aspectos, conciliarse con perspectivas de tipo monoteísta-creacionista y con concepciones monístico-emanatistas. En concreto, se ha desarrollado no sólo en áreas de influencia cristiana, sino también en contextos de matriz hindú¹⁵².

También la religión de los mayas revela tendencias claramente dualistas, aunque sea en un sentido menos clásico. Su concepción del mundo no se expresa sólo en la oposición de potencias benignas y mal-

¹⁵¹ Cf. U. Bianchi, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico* (Roma 1983) 3-7; P. Du Breuil, *Le zoroastrisme* (Paris 1982); J. Ries, *L'expression du sacré dans les grandes religions*, vol. 3. (Louvain 1986).

¹⁵² Cf. U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, 4-9, 199; J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 207-211; R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran* (Bologna 1920).

vadas, sino que el contraste desemboca en el reconocimiento de una doble naturaleza de la divinidad. Así, por ejemplo, «el dios de la lluvia Chac, que es la divinidad más representada en los manuscritos, no sólo es un ser benéfico, que trae la lluvia fecunda y es protector del dios del maíz, también es una divinidad que lleva los símbolos de la muerte»¹⁵⁷.

Una original forma de dualismo religioso, en la que la dualidad de principios divinos se coloca dentro de una única potencia sagrada originadora, está constituida por el taoísmo en su derivación china. En este caso, el tao, es decir el camino, la vía sagrada en la que se mueve el universo, comprende un principio masculino (*yang*), fuerte, luminoso, activo, y un principio femenino (*yin*), suave, oscuro, pasivo. El sol y la luna, el hombre y la mujer, el príncipe y el súbdito, la primavera y el verano por un lado, y el otoño y el invierno por otro lado, son formas en las que se explicitan el *yang* y el *yin*¹⁵⁸.

B. Formas principales de religiosidad dualista. La complejidad del fenómeno religioso dualista se manifiesta en la pluralidad de formas en las que históricamente se encarna. A este propósito, se suele distinguir entre dualismo primitivo y dualismo culto, dualismo con culto dirigido exclusivamente al principio bueno y dualismo con acciones rituales dirigidas también al dios malo, dualismo absoluto y dualismo mitigado.

El *dualismo culto* concibe directamente la propia fe bajo un doble principio divino y alrededor de esta verdad central organiza culto y creencias. El *dualismo primitivo* se expresa en mitos, elementos folclóricos y de culto que contienen valores análogos a los del dualismo culto; no obstante, esos valores se viven implícitamente, pues no son elaborados explícitamente. Un ejemplo emblemático son las tribus salvajes de América del Norte, que presentan significativas afinidades con las doctrinas dualistas de Irán, aunque no alcancen su grado de conciencia explícita¹⁵⁹.

Dentro de las religiones dualistas se distingue entre manifestaciones sagradas en las que el culto se reserva para la divinidad buena y otras en

¹⁵⁷ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 82.

¹⁵⁸ Cf. F. Heiler, «La religione dei cinesi» en F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1 (Firenze 1972) 88; J. C. Livingston, *Anatomy of Sacred. An Introduction to Religion* (New York 1989) 175-177.

¹⁵⁹ Cf. U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, 8, 200-201.

las que la oración, ofrendas y sacrificios tienen como punto de referencia también el principio divino del mal. En este último caso las prácticas de culto asumen finalidades fundamentalmente apotropaicas; es decir, destinadas a mantener alejada y hacer propicia la divinidad malvada para evitar que realice daños para la humanidad¹⁰⁰. Decididamente hostil a este modo de entender, es la doctrina que se inspira en Zaratustra. Según este gran maestro de vida religiosa, el principio del mal no merece veneración ni es digno de culto; además, ritos y sacrificios, más que conseguir el fin para el que se realizan, no hacen más que acrecentar el poder del maligno, haciéndolo todavía más funesto para la suerte del hombre. También la mayor parte de las tribus americanas de inspiración dualista rechazan cualquier tipo de ofrendas y sacrificios al demiurgo-*trikster*¹⁰¹.

C. *Elementos fundamentales de la concepción dualista de la divinidad*. Más allá de las diferenciaciones que hemos indicado, la religiosidad dualista manifiesta una concepción de lo divino dentro de la cual se distinguen posteriormente rasgos fisonómicos comunes y elementos específicos.

1. *El elemento común* se encuentra en el reconocimiento de la existencia de un *doble principio divino antitético*. Por un lado se coloca la divinidad positiva, el dios bueno y benigno, concebida como realidad absolutamente primordial, dotada de caracteres más o menos marcadamente personales. Esta divinidad, que constituye la encarnación y el origen del bien, no es sin embargo la única autora y dominadora del mundo y de la historia¹⁰²; a su lado, o mejor, en antítesis con ella, se encuentra la divinidad negativa, entendida como principio adversario, expresión y origen de la maldad natural de las cosas, que se encuentra en lucha perpetua, a partir de un combate primordial gigantesco, con el principio positivo: una lucha sin cuartel, despiadada, con vicisitudes alternas, aunque, normalmente, está orientada hacia el triunfo definitivo, y parcial, de las fuerzas del bien. Los dos principios divinos pueden tener un *origen diferente*. Aparte del caso en que son humanos gemelos (Ahriman el mal-

¹⁰⁰ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 105-106.

¹⁰¹ Cf. U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, 202-203.

¹⁰² Cf. U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, 199-200; F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 103-105; Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 467-469.

vado, Ohrmazd el benévolo) de una divinidad anterior (Zervan), se relacionan entre ellas según *dos modalidades principales*, que fundamentan la distinción entre dualismo absoluto y dualismo moderado¹⁶¹.

2. *El dualismo absoluto*, o metafísico, constituye la concepción típica del zoroastrismo posterior a la época de Mazda, (*Sabio Señor*, el dios supremo del antiguo Irán) y del llamado catarismo de Desenzano. En esta fe, los dos principios divinos son sustancialmente simétricos en el tiempo, en sus poderes y en el espacio. Debido a poseer la misma extensión en el tiempo, ambos son *co-eternos*. No existe una anterioridad cronológica de uno sobre el otro. No hay relación de dependencia creadora o generadora del segundo sobre el primero¹⁶². Su simetría se manifiesta además en poseer poderes sustancialmente análogos. Ambos están dotados de eficacia *creadora*. El dios maligno, personificación emblemática del mal, es principio generador y fuente nefasta de todo lo que de negativo existe en el mundo¹⁶³. Por fin, la simetría se traduce en que el mundo de las realidades creadas se divide espacialmente en dos ámbitos contrapuestos y hostiles: el *reino de la luz* y el *de las tinieblas*, el dominio del bien y el imperio del mal son su concreción tangible.

Estos dominios coinciden a veces, como en el caso del gnosticismo, del maniqueísmo, de los movimientos cátaros, con la distinción entre el ámbito del espíritu y el de la materia. El espíritu es bueno de modo innato. El cuerpo o la materia es la cárcel del alma, la fuente perversa de toda malicia y miseria. Entre otras cosas, la división entre lo positivo y lo negativo se insinúa dentro de las realidades materiales y espirituales; en este caso, además de arcángeles buenos (*ahura*), se dan también espíritu malvados (*daevas*). Junto a cuerpos que tientan, se encuentran realidades materiales puras y santas¹⁶⁴.

3. *El dualismo mitigado* o, como otros también lo llaman, monárquico, es típico del mazdeísmo de Zaratustra, es decir, de la época en el que el reformador religioso vivía todavía en relación estrecha con la fe tradi-

¹⁶¹ Cf. U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, 7, 202-205; G. Lanczkowski, «La religione degli iramanti» en F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1 (Firenze 1972) 347-362.

¹⁶² Cf. U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, 202-203.

¹⁶³ Cf. G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, 236-237.

¹⁶⁴ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 103-109; G. Lanczkowski, «Il manicheismo» en F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1 (Firenze 1972) 363-371.

cional de su pueblo. A esta concepción y a la espiritualidad que se conecta con ella, se acerca también el movimiento cátaro de Concorrezo. Según esa forma de religiosidad, el principio del mal no es verdaderamente simétrico con el dios bueno (Ahura-Mazda), sino que le está, al menos en parte, *subordinado*, y es parcialmente dependiente de él. Esta subordinación se revela ante todo con respecto al origen. Angra-Mainyu (o cualquiera que sea la denominación que asume) no es coeterno con el principio del bien, sino que deriva de él. El proceso que lo ha producido no resulta claro, a veces se trata de un acto creativo de Dios, en su mayor parte mal realizado, otras de procedimiento de emanación o generación degenerada¹⁰⁷.

En tal caso los poderes de los que dispone el señor de las tinieblas no son verdaderamente creadores. Su función, correlativa a la naturaleza intrínsecamente malvada que es su marca, queda circunscrita dentro de ámbitos limitados. No es él quien confiere el ser a las realidades creadas. A través de su acción demiúrgica y perturbadora, ejercita un influjo destructivo sobre el universo, determinando el surgir del reino del mal. Su eficacia de intervención es tal, que el mismo rey del bien no puede dejarla al margen.

El principio y origen del mundo de las tinieblas ejercita, en el ámbito de las realidades que se conectan con él, un auténtico dominio. Este ámbito es, según la interpretación de U. Bianchi, intrínseca, objetiva y ontológicamente malvado. Para otros, más bien, las realidades se hacen malas después de una elección ética (dualismo ético)¹⁰⁸. En uno u otro caso nos encontramos ante una innegable, aunque parcial, subordinación ontológica del principio del mal al ámbito divino del bien. Entre otras cosas, esto explica por qué la tendencia dualista ha podido encontrar amplia difusión también en el ámbito monoteísta cristiano.

Un buen ejemplo de concepción dualista mitigada es la fe del pueblo Masai, una tribu que habita en el monte Kenya. Uno de sus mitos cuenta «hay dos Dioses, uno negro y uno rojo. El Dios negro es bueno, el rojo es malvado. Un día el Dios negro le dijo al Dios rojo: “demos un poco de

¹⁰⁷ Cf. F. Heiler, *Problemi di storia delle religioni*, 104-105.

¹⁰⁸ Cf. U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, 3-7; F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 30-31; G. Lanczkowski, «La religione degli iraniani», 354-355.

agua a los hombres, para que no se mueran de hambre". El Dios rojo estuvo de acuerdo [...]. Algunos días más tarde, el Dios negro propuso de nuevo dar un poco de agua a los hombres porque la hierba estaba seca, pero el Dios rojo se opuso y no quiso consentir en volver a dejar caer agua de nuevo [...]. Entonces el Dios negro dijo: "No permitiré que mis hombres mueran". Y siempre estuvo en condiciones de defenderlos, porque vivía más cerca, mientras que el Dios rojo estaba por encima de él. Cuando se oye en el cielo el estruendo del trueno, es el Dios rojo que pretende venir a la tierra para matar a los hombres. Cuando se oye el eco del trueno es el Dios negro que dice: "Déjalos, no los mates"»¹⁶⁹.

D. *Elementos de valoración.* En relación con las dimensiones de trascendencia y de salvación, la religión dualista asume, al mismo tiempo, actitudes de reconocimiento parcial y de comprensión peculiar. Antes de nada, reconoce el *aspecto de trascendencia*, de alteridad radical, sobrehumana, que los principios divinos tienen en relación con las realidades creadas. No son fundamentos metafísicos inmanentes que, a modo de matriz, impregnan de sí mismos el mundo de la naturaleza y de los hombres. No existe una continuidad sustancial entre ellos y el orden de la realidad de la que son origen y fuente; su naturaleza es proporcional a su dominio, suprema, absoluta, trascendente. Del mismo modo que su poder, objetivamente limitado dentro del ámbito del reino respectivo, su naturaleza no alcanza grados de absoluto verdaderamente incondicionados. El dominio de lo sagrado, resulta *intrínsecamente coartado* por la presencia perturbadora de la divinidad en permanente oposición que, siguiendo modalidades y grados diferentes, introduce trabas y obstáculos en el ser y en el actuar¹⁷⁰.

Es innegable el anhelo de la religión dualista hacia una salvación que comprenda la suerte del hombre y el destino del universo. También es cierto que esta redención no es una trabajosa conquista de la criatura, sino un don enteramente gratuito de la divinidad. Esto no quita que, también en este caso, el alcance salvífico quede seriamente comprometido por la presencia del principio del mal, que impide el triunfo incondi-

¹⁶⁹ Cf. R. Pettazzoni, *Miti e legende*, vol. I (Torino 1948) 318.

¹⁷⁰ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 108-198; J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 213-214.

cionado del bien. También la existencia de un adversario coarta el valor redentor de lo sagrado, pues limita su acción solamente al pueblo de los elegidos, impidiendo una actuación universal de eficacia salvadora¹⁷¹.

2.4. LAS RELIGIONES MONISTAS

A. *Caracteres de la religiosidad monista.* Para una correcta comprensión del fenómeno religioso monista, antes de nada hay que distinguir entre monismo filosófico y monismo religioso.

1. El *monismo filosófico* es una concepción de orden eminentemente racional, una *Weltanschauung* o visión teórica de la realidad, que proclama la reducción de los existentes a manifestaciones fenoménicas, marginales, en último término sólo aparentes, de un único ser. Esta concepción puede tomar una doble vía.

Unas veces la instancia monista culmina en la proclamación de la laicidad radical de la existencia o, si se quiere, en una absolutización de la realidad natural. En tal caso estamos ante una forma de *monismo laicista* que, a pesar de los revestimientos sacros, eleva la esfera de lo profano al rango de absoluto. Un testimonio es la proclamación de Parménides de la unicidad radical, no evolutiva y eterna del ser y el panlogicismo de Hegel, que hipostatiza, idolatrándola, la realidad dialéctica de la idea. Otras veces, la instancia monista se traduce en la proclamación del carácter divino de la realidad, originando una concepción sacralizada del ser o, si se prefiere, una forma de monismo panteísta, típico, por ejemplo, de la reflexión filosófica de Spinoza. No obstante, tampoco en este caso se sale del campo de la teoría. La meta a la que se llega sigue siendo sustancialmente una visión de lo real, no una historia de la salvación. El hecho de poner a Dios como elemento que todo lo engloba no se sale del ámbito especulativo de la filosofía¹⁷².

2. Lo opuesto del *monismo religioso* es una forma peculiar de experimentar y vivir la relación con la realidad divina que no se puede reducir a teoría, sino que posee *modulaciones complejas* que implican hasta la

¹⁷¹ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 105.

¹⁷² Cf. W. Bruggen, *Summe einer philosophischen Gotteslehre* (München 1979) 429-437.

raíz la totalidad de la existencia humana. Los elementos que lo circunscriben se pueden encontrar en una doble dirección. Primero, la realidad de lo sagrado se entiende no sólo como vértice ontológico y axiológico supremo, sino como fundamento intrínseco, sustancia y alma de toda la realidad. Segundo, la salvación que se desea sólo se puede alcanzar a través de la unión mística con el dios-todo.

El monismo religioso ha asumido a lo largo de los siglos modalidades históricas múltiples y se encuentra presente en todos los grados evolutivos de la humanidad y en todas las expresiones de cultura conocidas. Su ambiente más favorable lo ha encontrado en Oriente, de modo particular en el hinduismo, que representa a la vez su expresión más conocida y elevada. Además hay que mencionar al taoísmo y a una serie de instancias monistas presentes en algunas visiones politeístas, dualistas y monoteístas de la divinidad¹⁷³.

B. *El hinduismo, una religión en marcha hacia el monismo.* El hinduismo es un fenómeno religioso extremadamente complejo, sometido a una profunda evolución, que se ha ido produciendo a lo largo de muchos siglos. Las principales etapas de este itinerario se pueden resumir en tres momentos principales.

1. El período inicial está constituido por la *forma veda original*. En esta fase la religiosidad popular presenta una indudable *configuración politeísta*. Diferentes divinidades de rasgos naturistas se organizan alrededor de un panteón en el que emerge la figura del rey Indra, dios de las tempestades, junto al que están la diosa de la luz Usas y el dios del sol Visnú. Éste, originalmente, era un enano que se transformaba en gigante y así recorría el universo en tres pasos que simbolizaban el alzarse, el punto máximo y la caída del sol. Dentro del abigarrado politeísmo que lo distingue, el hinduismo primitivo revela *tendencias henoteístas* que se manifiestan en la propensión a interpretar las diferentes divinidades como diferentes expresiones de una única potencia anímica. A esto se añade que todo existente es visto como sometido a una única ley universal (el *dharma*), que termina por ser superior a los mismos dioses¹⁷⁴.

¹⁷³ Cf. W. Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, 429; M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 30.

¹⁷⁴ Cf. M. Dhavamony, *Classical induism* (Roma 1982); M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*.

2. Después del período inicial viene una *fase de transición*, lenta y gradual, hacia una religiosidad de modulación cada vez más monista. Entre los elementos que han favorecido esa evolución se pueden enumerar los siguientes. En primer lugar, la tendencia del ánimo hindú a buscar el núcleo fundamental o, si se prefiere, *la esencia de la esencia*, el principio unitario de todas las cosas. Más allá de las diferentes realidades naturales, vegetales, animales y divinas se siente la necesidad de compactar el universo mediante la búsqueda del *arché* primordial, que constituye el alma más verdadera y la matriz más auténtica de las cosas.

Al bello alado, que es Uno en naturaleza, los sabios cantores le dan diversas figuras¹⁵⁵.

A esto se añade la propensión a ver en la *vía mística*, el itinerario privilegiado para alcanzar la salvación. Ahora bien, resulta claro que, mientras que la vía conceptual destaca la distinción entre sujeto cognoscente y objeto conocido, el conocimiento místico tiende a fundir en una unidad indisoluble los dos aspectos. Además, la tendencia monista se alimenta de la tendencia a interpretar la inmortalidad y la felicidad eterna en términos de *identificación sustancial y definitiva con el absoluto* y, por tanto, en clave prevalente de despersonalización del yo.

En el modo de concebir la divinidad, por último, la religiosidad brahmánica, a merced de sacerdotes legalistas, *pierde el impulso* místico de sus inicios y queda reducida a menudo a fría charlatanería teológica. Ante el excesivo multiplicarse de las divinidades politeístas, que determina una degradación de su implicación sagrada, se asiste al surgir de un dios nuevo, Prajapati, señor de las criaturas, que tiende a asumir en sí mismo, a base de desautorizarla, cualquier otra realidad ultraterrena¹⁵⁶.

Pregiere, cantici e meditazioni degli Indii (Milano 1987); M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 36-37; J. Gondal, *Le religioni dell'India. L'induismo recente* (Milano 1981); J. Gondal, *Le religioni del India. Veda e antico induismo* (Milano 1981); G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 6-57; F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 176-179.

¹⁵⁵ M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 8-9.

¹⁵⁶ Cf. J. Brockington, *Hinduism and Christianity* (New York 1992) 2-3; Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 56-57; F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 32-33, 185-187.

3. El punto final de la evolución está representado por el hinduismo tal como se expresa en los *Upanishad*, los libros finales de los Vedas, llamados *Vedanta*¹⁷⁷. Los *Upanishad* pueden ser definidos como un poema de la espiritualidad interior cuyo fin es la obtención de la salvación, una salvación que se puede describir en términos de sabiduría y que se puede conseguir por la vía místico-cognoscitiva. Los *Upanishad* expresan, bajo la forma de ciencia secretísima, la respuesta de los profetas al ansia de redención, decepcionada por las especulaciones de los brahmanes. Se trata, por tanto, de textos sagrados que tienen una finalidad eminentemente religiosa. Son libros ricos de misticismo que, abarcando perspectivas de tipo noético-metafísico, a la vez constituyen el comienzo efectivo de la filosofía hindú¹⁷⁸.

C. *La configuración monista de la divinidad*. Redactados entre el 800 y el 300 a.C., los *Upanishad* representan el testimonio más riguroso de la religiosidad monista, aunque no carecen de puntos que se remontan a una visión personalizada de lo sagrado. El *itinerario místico-especulativo* que forma la trama de la espiritualidad de los *Upanishad*, puede ser sintetizada esquemáticamente en tres momentos principales.

1. El *punto de partida* está constituido por el deseo de atrapar la esencia última de la propia realidad subjetiva. Ésta se encuentra en el *atman* (hálito), fundamento, centro propulsor y unificador del yo y de todas sus manifestaciones. Más allá de la multiplicidad dispersante con que el sujeto se expresa en pensamientos, palabras, obras, afectos, sentimientos, existe un principio fundante, unificador y vivificante que constituye el origen de la misma subjetividad¹⁷⁹. «Lo mismo que la araña sale fuera de su propio ser con su tela, igual que del fuego se desprenden pequeñas brasas, así todas las almas individuales surgen de este *atman*»¹⁸⁰.

¹⁷⁷ El hinduismo se considera a sí mismo la «religión eterna». No tiene fundadores. Existe desde siempre. No obstante posee escrituras sagradas autorizadas a las que reconoce el carácter de revelación sobrenatural. Los Veda (la palabra significa saber) se dividen en tres grupos: los *Samhita* (colección de himnos y fórmulas), aproximadamente del 1.000 a.C., los *Brahmana* (textos sobre los sacrificios) y los *Aranyaka* (tratados de la selva), que culminan en los *Upanishad*.

¹⁷⁸ Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 56-57; F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 192.

¹⁷⁹ J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 192.

¹⁸⁰ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 192.

2. El deseo de sabiduría y la necesidad de redención llevan, por último, a buscar el fundamento último de las realidades objetivas. También el mundo múltiple de la naturaleza reenvía a un principio unitario que se identifica con el *brahma* (viento) o sopro sagrado. «Brahma posee innumerables formas; pero detrás de ellas se encuentra el verdadero Dios que nunca cambia»¹⁸¹, es el centro de unidad y dinamicidad de todo el universo, es el alma de todas las cosas, naturales y divinas, es la fuerza natural e impersonal que se encuentra en la raíz de todo lo que existe, es la *palabra sagrada* por excelencia (éste es, además, el sentido original de la palabra *brahma*), que acompaña a los ritos religiosos y doblega, con la potencia que es su marca distintiva, las fuerzas terrestres y también las celestes¹⁸².

3. El esfuerzo de comprensión de la realidad empuja, por último, al reconocimiento de la *identificación plena* entre el principio unificador de la subjetividad (el *atman*) y el de las realidades extrasubjetivas (el *brahma*), por lo que la verdad final de los *Upanishad* es la afirmación «Tú eres el Brahman», tú eres lo absoluto. Esta conclusión, lo mismo que toda la doctrina que la sostiene, aunque expresada en términos de proceso cognoscitivo, tiene valor y finalidad formalmente religiosos, no nace sólo de la meditación, es don de gracia, es elección de Dios, se sitúa en vista de una salvación radical: una salvación entendida como despertar supremo, proceso de liberación de las tinieblas, inmersión progresiva en la luz y en la inmortalidad.

Finalmente libre de las cadenas del ciclo de los renacimientos, el alma iluminada y redimida regresa a la plena unidad con el Todo y con el Uno. El reino de la multiplicidad es definitivamente superado, revela su carácter de apariencia ilusoria para dejar el puesto a la visión pura y beatificante de la unidad que todo lo absorbe y en la que todo está comprendido¹⁸³. «Lo mismo que el agua en la que se pone un poco de sal se convierte en salada en todas sus partes, el mundo es divino en todas sus partes»¹⁸⁴.

¹⁸¹ M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'Induismo*, 192.

¹⁸² Cf. K. Albert, *Vom Kult zum Logos*, VIII.

¹⁸³ Cf. W. Brügger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, 429; Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 18; G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, 202-207.

¹⁸⁴ Cf. E. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. I, 192.

D. *Residuos de la configuración teísta.* Junto a la configuración monista en los *Upanishad*, lo mismo que en la espiritualidad hindú de las sectas, se encuentran presentes elementos que hacen pensar en una pervivencia de una divinidad de tipo teísta. Junto al dios impersonal, al dios-todo, se pone un dios personal denominado comúnmente *Isvara* (Señor).

Según los textos que se inspiran desde este prisma, el Señor (*Isvara*), o el Beato, es el único dios supremo, personal, eternamente libre, eternamente sabio, feliz y omnipotente, que trasciende todas las cosas¹⁸⁵. Esta tendencia, que culmina en la *Svetasvatara-Upanishad*, presenta al dios Rudra-Siva como un dios personal que supera tanto lo finito como el infinito, los dos ámbitos que constituyen la ciudad de Brahma¹⁸⁶. También *Bhagavatapurana*, indicado a menudo con el nombre de *Bhagavatam*, se caracteriza por el severo monoteísmo. Escribe Heiler:

En él encontramos el pensamiento de la unidad que todo lo reúne en sí, pero de una forma destacadamente personalista. Visnú es el único dios, el creador y el perfeccionador, que se revela en figuras innumerables, no sólo en este mundo, sino en todos los demás mundos¹⁸⁷.

Para algunos, la concepción personalista de la divinidad constituye la salida final del mismo monismo de los *Upanishad*, que también está sometido a evolución. Ante la elevación de la doctrina *advaita* (no dualista), ante las dificultades de concebir la divinidad enteramente personal del *brahma* y entrar en un diálogo de adoración con ella, surge la necesidad de dar un rostro menos etéreo a lo sagrado. Esto lleva a otorgar al principio divino nombre y semblanzas más al alcance de la sensibilidad del corazón humano¹⁸⁸.

¹⁸⁵ M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 10.

¹⁸⁶ M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 55.

¹⁸⁷ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 320: el *Bhagavatapurana* «fue fijado por escrito hacia el 550 d.C. y traducido muy pronto desde el sánscrito en los diferentes dialectos indios, y se considera la Biblia de los fieles de Visnú-Krisna, "el libro que está más cerca del corazón de más de doscientos millones de indios"».

¹⁸⁸ M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 30; G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 76-77, 80-81.

Según otros, la concepción personalista convive con la monista. La primera, que es la que se remonta a Isvara, expresa la fe del pueblo, mientras que la segunda, que se conecta al *brahma*, es la expresión de la fe de los filósofos. No sin razón se ha advertido que esta distinción refleja un prejuicio que aplica un esquema más europeo que objetivamente fundado. La reducción del teísmo a simple actitud pedagógica, para remediar la incapacidad del vulgo de alcanzar las cimas de la iluminación interior, choca contra el testimonio de los mismos místicos hindúes¹⁰⁰. El mismo Sankara, máximo representante e intérprete de la concepción *advaita*, fue un ferviente adorador de Siva. En él, el sabor religioso de la efusión, a pesar de surgir de un sustrato panteísta (o, como algunos lo llaman, *pan-en-teísta*: todo se encuentra en dios), se conjuga con formas no equívocas de teísmo. Sólo queda constatar que en el hinduismo coexisten dos almas, que conviven como pueden dos instancias, que hay que aceptar tal como son sin querer relacionarlas o subordinarlas forzosamente entre ellas¹⁰¹.

E. *Indicaciones para la valoración*. A primera vista se podría decir que la configuración monista de la religión hindú tiende a escapar de los aspectos trascendentes y de los anhelos de salvación personal que pertenecen al orden de la gracia y, por tanto, de la gratuidad. En realidad, el juicio debe ser más matizado, por diversas razones.

Antes de nada, Dios, o el Brahma, nunca se identifica totalmente con la realidad, tomada en su banalidad empírica, es decir, las cosas tal como se presentan en lo cotidiano. Es la esencia más profunda, el ser más verdadero, la realidad más real. El mismo *maya*, reino de la multiplicidad, a pesar de ser ilusión y apariencia, no puede reducirse a pura nada, pues tiene la consistencia de lo ilusorio, de la apariencia. Nada en comparación con el verdadero ser, pero, por utilizar términos de la reflexión occidental, no un *nihil simpliciter*. La consecuencia es que la alteridad que se establece entre el Uno y los muchos no está enteramente ajustada: es más, se podría decir que, también en la religiosidad monista, sigue exis-

¹⁰⁰J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 224-229; H. O. Owen, *Le concezioni del divino* (Roma 1977) 130-133; S. Mahapatra (ed.) *The Realm of the Sacred. Verbal Symbolism and Ritual Structures* (New York 1993) 201-216.

¹⁰¹Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 57, 78-81; Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 329; H. O. Owen, *Le concezioni del divino*, 130-135.

tiendo el anhelo de una trascendencia que se pueda expresar en la línea de una pura interioridad, más que en la del más allá, en dirección hacia dentro, más que en dirección al más allá. Si esto es suficiente para dar vida a una divinidad auténtica, es algo que no podemos dirimir en esta sede. Lo que queda es una exigencia de alteridad radical como componente inderogable de la religión monista¹⁹¹.

De modo similar, por mucho que el itinerario que lleva a la unión con el todo asuma la configuración de un proceso místico-intelectivo, la consecución de la *salvación*, más que conquista humana, es *don divino*, iluminación superior que procede del *brahma*. Por esto, la conclusión a la que se llega por el itinerario de la redención se resume en la expresión: «tu eres el Brahma», reflejo de un despertar interior que tiene sabor de revelación. Esto no quita que la salvación adquiera dimensiones eminentemente globalizadoras. La inmortalidad beata en el todo, sólo se puede conseguir al precio de la disolución de la propia subjetividad. Sin embargo, para el ánimo hindú, ésta no es una pérdida relevante. Ante el sufrimiento que atenaza la totalidad de los existentes, atrapados en el círculo trágico de las indefinidas reencarnaciones, el reconocimiento de la propia identidad con el todo es la única vía para llegar a la beatitud¹⁹².

2.5. LAS RELIGIONES DEL SILENCIO DE DIOS

A. *La religiosidad budista, paradigma de las religiones del silencio de Dios.* Para comenzar hacemos la precisión de que, por religiones del silencio de Dios se entienden aquellas formas de vida sagrada que profesan una triple *pérdida de lenguaje (afasia)* en relación con la divinidad.

En primer lugar, lo más fundamental es que hay un *silencio por parte de Dios*. La divinidad, si se puede hablar de divinidad, no se comunica, no habla. Dios es, por excelencia, quien no se manifiesta, es el huerto

¹⁹¹ Cf. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, vol. 1, 56-57; Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 76-77; F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 192-193; H. O. Owen, *Le concezioni del divino*, 81: «El panteísmo se resuelve en el ateísmo o en el teísmo»; G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, 193.

¹⁹² M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 68-71; F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 190-195. Ver también Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 138: «En la India la existencia personal debía presentarse, a la larga, cada vez más insostenible y mediocre».

cerrado (*hortus conclusus*) que no puede trascenderse de ningún modo. Correlativo al no manifestarse de lo sagrado está el *silencio sobre Dios*. Sobre lo absoluto el hombre no puede afirmar nada porque es el inefable y el incognoscible por antonomasia. Cualquier palabra que quiera objetivarlo se convierte en profanación, blasfemia, impiedad. Sólo el silencio puede revelar su presencia. La imposibilidad de una relación recíproca entre Dios y el hombre determina la exigencia del *silencio con Dios*, la desaparición de la oración, de la súplica, de la adoración en relación con el absoluto. Ausencia de revelación (silencio por parte de Dios), de elaboración teológica (silencio sobre Dios) y de culto (silencio con Dios) son las tres dimensiones constitutivas, aunque germinales, de esta forma de religiosidad. Tres aspectos que más que marcar la vida cotidiana del creyente, expresan el punto de llegada de un itinerario de salvación que se debe recorrer gradualmente.

De esta forma sacra, que está presente con modos diferentes en las corrientes místicas de muchas religiones históricas, el budismo representa la expresión concreta más significativa. No obstante, ¿qué es el budismo? A grandes trazos, el budismo puede ser definido como una forma de religiosidad específica, en cierta manera atípica, con consistencia propia, original, que se puede caracterizar en los siguientes términos: una doctrina y una praxis de salvación ordenada a la liberación de la contingencia y del dolor, que se puede resumir en último extremo alrededor de *las cuatro verdades nobles*, y para la que la realidad suprema está constituida por el Nirvana¹⁰¹. El budismo ha tenido en Buda, el Iluminado, su iniciador, una figura eminente sobre la que Romano Guardini no dudó en escribir:

Quizá Cristo no sólo ha tenido un precursor en el Antiguo Testamento, Juan Bautista, el último de los profetas, y otro procedente de la cultura griega, Sócrates, sino que ha tenido un tercero, que ha dicho la última palabra sobre el conocimiento religioso oriental y sobre su superación: Buda¹⁰².

¹⁰¹ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. I, 212-303; K. Nishitani, *Was ist Religion?*. (Frankfurt-am-Main 1982).

¹⁰² Cf. R. Guardini, *Il Signore, meditazioni sulla persona e la vita di N. S. Gesù Cristo* (Milano 1950) 410 [Trad. española en Ediciones Cristiandad]. No hay que olvidar que la muerte de Buda se produce alrededor del año 480 a.C.

B. *Complejidad del fenómeno budista*. El fenómeno religioso budista, a pesar de que es más fácilmente delimitable que otras formas sagradas, presenta una poliédrica variedad de aspectos, que se diferencian significativamente, tanto en el plano de la vida concreta como en el de las escuelas de interpretación¹⁹⁵.

1. En el *plano existencial* se vive según dos modalidades, que, a pesar de poseer una orientación común de fondo, presentan elementos que los diferencian de un modo no secundario. En concreto, hay dos formas de comunidad religiosa: de los monjes y de los laicos. Las *comunidades de monjes*, masculinas y femeninas, se plantean como ideal de vida conseguir la santidad personal a través de actitudes de *renuncia*. Rechazar los bienes de la tierra (pobreza), renunciar a los placeres de la carne (celibato), absterse del uso de la fuerza (no violencia), constituyen los tres compromisos significativos que confieren rostro y espesor a la vida de los monjes. Con una simple escudilla para recoger las limosnas y el alimento cotidiano, los monjes se consagran a la meditación y a recitar los textos sagrados, lejos del tumulto del mundo y de las pasiones. A pesar de constituir una exigua minoría, representan la encarnación paradigmática de la espiritualidad budista, pues se comprometen a realizar de modo genuino, ejemplar, sin buscar compensaciones, el ideal de santidad propuesto por Buda.

Las *comunidades de laicos*, que también son masculinas y femeninas, ofrecen a todos, sin distinción, hombres y mujeres, la posibilidad de tender hacia auténticas formas de santidad que, aunque sean menos rígidas, están marcadas por las *virtudes dinámicas* de la caridad y la misericordia. Al no poder llevar una vida hecha sólo de contemplación, como las comunidades de monjes, bajo cuya guía se sitúan, los discípulos se comprometen a realizar el ideal de santidad de Buda, imitando sobre todo su espíritu de compasión sin límites hacia todos los seres que sienten¹⁹⁶.

2. En lo que se refiere a interpretación doctrinal, la espiritualidad budista se expresa en diferentes grados de radicalidad. En este punto hay dos escuelas teológicas distintas¹⁹⁷. La primera, que tiene el nombre de *pequeño*

¹⁹⁵ Cf. E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus* (Berlín 1994).

¹⁹⁶ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 238-242.

¹⁹⁷ Las sagradas escrituras budistas constan de «tres Canastas» (*tripitaka*) y comprenden en concreto: los *Sutra* (sermones doctrinales de Buda), el *Vinaya* (reglas disciplinares de la comunidad, prohibiciones), el *Abhidharma* (tratados, comentarios): cf. J. Dumoulin, *Buddismo*, (Brescia, 1981), 56.

vehículo (*hinajana* o *therevada*), es portadora de una forma rigurosa de religiosidad, reservada a la élite ascética de los monjes, para quienes la virtud típica es la sabiduría; la vía para conseguirla, la meditación; y la finalidad suprema, la disolución del propio ser en el todo¹⁹⁶. La escuela de interpretación que tiene el nombre de *gran vehículo* (*mahajana*) es la expresión de una forma más popular de religiosidad. La virtud típica es la misericordia; la vía para expresarla, realización de buenas obras; la meta definitiva, el reencontro en la solidaridad con todos los seres. Aquí, además del Buda original, que adquiere relevancia divina y es objeto de culto y de adoración específico (budolatría), también encuentran sitio otros iluminados y numerosas divinidades, estructuradas en un auténtico panteón¹⁹⁷.

C. *Las cuatro verdades nobles*. Más allá de los elementos que lo diferencian, la enseñanza budista es bastante homogénea. Está constituida por la indicación de un *itinerario de salvación* que parte de la constatación de la existencia del dolor y lleva hasta su liberación definitiva. Este camino se expresa a través de cuatro momentos fundamentales, resumidos en *las cuatro verdades nobles*: cuatro artículos de fe que Buda proclama en su célebre predicación de Benarés, que constituyen los pilares fundamentales sobre los que se fundamenta y que son el punto de referencia para todos los creyentes.

1. La primera verdad noble está representada por la *afirmación de la universalidad del dolor*. El punto de partida está constituido por la toma de conciencia de que todo es sufrimiento.

El nacimiento es dolor, la decadencia es sufrimiento, la enfermedad es sufrimiento, la muerte es sufrimiento. Estar unido a lo que no se ama significa sufrir. Estar separado de lo que se ama, no tener lo que se desea, significa sufrir¹⁹⁸.

¹⁹⁶ «El canon pali», observa J. Dumoulin (*Buddismo*, 56), «recoge también elementos filosóficos que no pueden ser quitados del conjunto de la escritura budista. Se trata de elementos que ofrecieron después muchos puntos de reflexión para los sistemas filosóficos y doctrinales del budismo posterior. Dentro del *Hinayana* surgieron las dos escuelas más significativas: la de los *Sarvastivadin* y la de los *Theravadin*».

¹⁹⁷ M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 30-31; H. Halbfas, *La religione*, 148-149; Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 209, 242-247.

¹⁹⁸ Cf. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 2, 97.

«El mismo placer es sufrimiento, porque va seguido de sufrimiento»²⁰¹. El ser humano sufre porque está marcado por una inconsistencia constitutiva. No existe el yo individualizado; sólo existe una combinación de cinco agregados (*skhanda*) de fuerzas psíquicas y físicas. Éstos son los verdaderos factores en los que toda existencia personal se disuelve²⁰². Sometidos a un continuo proceso de producción, duración, decadencia, cesación, sumisión a las leyes evolutivas del mundo fenoménico exterior, revelan el carácter de contingencia radical del yo²⁰³.

Además del ser humano, la totalidad de los existentes se revela como radicalmente sufriente. Sufren los animales, sufren las plantas, sufren los montes, los mares, el cielo y los mismos dioses. Todas las realidades han sido tocadas por el dolor, y lo son porque todas se descubren constitucionalmente cambiantes y transitorias. No es sólo el dolor físico o psíquico el que trabaja el mundo. El sufrimiento tiene un alcance más vasto, universal, se podría decir metafísico, por ser propio de toda realidad contingente o, utilizando términos budistas, «impermanentes»²⁰⁴. No obstante, el descubrimiento de la universalidad del sufrimiento no lleva al pesimismo. La revelación del dolor se convierte en *conditio sine qua non* de la liberación. Confiere un valor intrínseco positivo, estimulante para la búsqueda de la salvación²⁰⁵.

2. La segunda verdad noble se encuentra en *la afirmación sobre el origen del dolor*. Enuncia *la ley de dependencia necesaria* que rige a todos los seres y que une en un vínculo irrevocable el deseo con la acción y la acción con el sufrimiento. Según la concepción budista, el dolor es generado por el deseo, el apetito y la sed (*tanha*), que determinan las reencarnaciones. Junto a los deseos de placeres que entretienen la vida de cada día (deseo de riqueza, sensualidad, poder), junto a los deseos parciales en los que se fragmenta el ansia de felicidad, se encuentra *el deseo universal de existir*²⁰⁶. El deseo empuja a conseguir la meta ansiada y a la re-

²⁰¹ Cf. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 2, 50.

²⁰² Cf. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 2, 99-102. El mismo autor en p. 101 observa con agudeza: «negando la realidad del "Yo" (*nairatmya*) se llega a la paradoja doctrinal que pone en evidencia la importancia de la acción y de su "fruto", la retribución de la acción, y niega el agente, es decir, "a aquél que come el fruto". En otras palabras, como dice un maestro posterior, Budagosa: "sólo existe el sufrimiento, pero no se encuentra ningún sufriente"».

²⁰³ Cf. J. Marín, *Introduction au Bouddhisme* (Paris 1989) 27.

²⁰⁴ Cf. M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 30, 71-73.

²⁰⁵ Cf. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 2, 51.

²⁰⁶ La misma voluntad de ser aniquilados no escapa a la ley universal del deseo.

lización de lo que se desea; mueve a la acción dentro de la cual y gracias a la cual nace un nuevo ser: un ser efímero, precario, contingente, un ser abocado al sufrimiento²⁰⁷.

3. Por tanto, se impone la necesidad de la tercera noble verdad, la que proclama *la modalidad esencial a través de la que se alcanza la supresión del dolor*. De un modo sintético se resume en el principio de que el sufrimiento no puede ser destruido más que ahogando toda actividad y, por consiguiente, ahogando también el deseo que está en el origen del actuar. En definitiva, el deseo sólo se elimina con el Nirvana, es decir, con la extinción de todo deseo, el apagarse de toda sed. Sólo así se sale del mundo, de lo condicionado, rompiendo la ley de la dependencia necesaria²⁰⁸.

He aquí, oh monjes, la noble verdad sobre la terminación del dolor: la cesación completa de esta sed, abandonarla, renunciar a ella, liberarse, separarse de ella. La eliminación de la sed, de las pasiones fundamentales y, de modo particular, de las tres raíces de todo mal; el deseo, el odio, la ilusión²⁰⁹.

4. La cuarta verdad noble enuncia *el camino concreto que lleva al Nirvana*. El primer paso en el camino de la salvación es la búsqueda del refugio que consiste en cobijarse en Buda, en el Dharma, en el Sangha. Éstas son las tres joyas de las que habla el código pali.

Cuando un monje reconoce la causa del enturbiamiento del corazón y ha renunciado al egoísmo corrupto, a la cólera, a la vileza, a la hipocresía, a la envidia, al fanatismo, al engaño, a la maldad, a la terquedad, a la impetuosidad, al orgullo, a la petulancia, a la pereza, a la ligereza, ha dado pruebas de su amor por el Vigilante (*Buda*), de su amor por la verdad (*Dharma*) y de su amor por los condiscípulos (*Sangha*)²¹⁰.

²⁰⁷ Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 239-243.

²⁰⁸ Cf. R. Panikkar, *Il Silenzio di Dio. La risposta del Buddha* (Roma 1985) 81: «La misma etimología de la palabra *Nirvana* es rica en sugerencias. El verbo *nirva* significa en sánscrito apagarse, consumarse, nunca transitivamente, si no como un fuego que se apaga o una llama que se consume por falta de combustible».

²⁰⁹ Cf. J. Martín, *Introduction au Bouddhisme*, 35.

²¹⁰ J. Dumoulin, *Buddismo*, 123.

Hay ocho senderos específicos que conducen a la extinción del sufrimiento, ocho vías que se resumen en tres itinerarios principales, el sendero de la moralidad (*sila*), el de la concentración (*samadhi*) y el de la sabiduría (*parijña*)²¹¹. El compromiso *moral* consiste en la abstención consciente y deliberada de los pecados de cualquier tipo: pensamiento, palabras, obras. La *concentración* es necesaria, porque además de evitar el mal, hay que purificar la mente a través de la práctica de la meditación. El tercer nivel (el de la *sabiduría* o del conocimiento perfecto) se consigue cuando el individuo reflexiona sobre sí mismo purificado. Entonces surge el gozo que genera la alegría, la alegría que pacifica el cuerpo, la pacificación que lleva a conseguir la felicidad perfecta del Nirvana²¹².

D. *El Nirvana, verdad suprema del budismo*. El Nirvana constituye el punto culminante de la religiosidad budista, el máximo bien al que se dirige todo el itinerario de salvación y de redención. A pesar de que su realidad sobrepasa todo conocimiento y se sitúa más allá de toda descripción, puede ser descrito (apoyándose en las imágenes mismas que los textos canónicos budistas ofrecen) en los siguientes términos:

1. En primer lugar, el Nirvana se sitúa *por encima de los mismos dioses*, de los que Buda, el Iluminado por excelencia, no niega la existencia. Más allá de cada divinidad, que debido a que están sojuzgadas al ciclo de nacimiento y muerte, se hallan sometidas a la ley universal del dolor, el Nirvana se coloca en el ámbito de lo que se encuentra más allá de lo contingente, de lo que no es transitorio; en una palabra, de lo absoluto y lo eterno.

Existe, oh monjes, algo no nacido, que no ha llegado a ser, no creado, no salido de las fuerzas creadoras. Si no existiese ese algo no naci-

²¹¹ Cf. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 2, 98: «La terapéutica que elabora Buda [...] prescribe los medios para curar el mal de la existencia. Este método es conocido con el nombre de "camino intermedio". De hecho evita los dos extremos: buscar la felicidad a través de los placeres de los sentidos, y el camino contrario, buscar la felicidad espiritual mediante un ascetismo demasiado riguroso. El "camino intermedio" es llamado también el "sendero óctuplo».

²¹² Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 226-229; Cf. J. Martín, *Introduction au Bouddhisme*, 37; J. Eracle (ed.), *Paroles du Bouddha tirées de la tradition primitive* (Paris 1993) 23:27.

²¹³ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 238.

do, que no ha llegado a ser, no salido de las fuerzas creadoras, no se podría encontrar una vía de salida para todo lo que ha nacido, ha llegado a ser, es creado, deriva de las fuerzas creadoras¹³.

El Nirvana ni está condicionado ni condiciona. Su trascendencia es de tal modo pura que ni siquiera se puede llamar trascendente¹⁴.

2. Ante el Nirvana se impone el *silencio* más total. Hay que rechazar toda representación, prohibir toda palabra humana. «Lo mismo que un salvaje, que ha aprendido a conocer las bellezas de una ciudad, pero que no puede describirla porque le falta el término de comparación, es imposible encontrar una comparación para describir la felicidad de los perfectos»¹⁵. Cuando se le pregunta si el Nirvana es o no es. Buda responde que no es ni una cosa ni otra, ni las dos, ni ninguna de las dos¹⁶.

Hay un dominio, oh monjes, en la que no hay ni sólidos ni fluidos, ni calor, ni movimiento, ni este mundo ni otro, ni el sol ni la luna. A esto, monjes, no lo llamamos ni volver ni partir, ni quedarse de pie, ni muerte ni nacimiento. No hay ni fundación ni continuación: se trata precisamente del final del sufrimiento¹⁷.

3. La actitud de hostilidad de Buda hacia las afirmaciones que tenían pretensiones metafísicas ha sido interpretada de diversas maneras. Algunos dan *una interpretación claramente negativa*, como si se tratase de una forma de cinismo, nihilismo, agnosticismo radical. Para éstos la amarga, irónica, dramática conclusión del iluminado se basa en el reconocimiento de que el itinerario de salvación está destinado a fracasar. Termina en la nada, en el vacío, en la exclusión de cualquier valor absoluto y definitivo. Etimológicamente, Nirvana significa extinción. La única sabiduría posible consiste en apagar toda realidad y todo anhelo¹⁸.

¹³ Cf. R. Panikkar, *Il Silenzio di Dio*, 82.

¹⁴ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 206.

¹⁵ Cf. *Contemporary Philosophy of Religion*, 284-285; F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 234-238; J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 235.244-245.

¹⁶ Cf. J. Martín, *Introduction au Bouddhisme*, 68.

¹⁷ Cf. M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 72; J. Martín Velasco, *Fenomenologia de la religión*, 229-235.

Otros proponen valoraciones más positivas y apoyan su interpretación en los siguientes datos. En primer lugar se hace notar que la doctrina budista tiene más bien finalidades *terapéuticas* que teóricas. La sabiduría a la que llega el itinerario de salvación se entiende más en un sentido de desapego de todas las cosas que de saber especulativo. La consecuencia es que no se deben sobrevalorar las consecuencias lógicas, no se pueden interpretar las cuatro verdades nobles con ojos cartesianos, sino que hay entenderlas con corazón místico. Valen no tanto por lo que dicen, sino por lo que realizan. No dibujan una *Weltanschauung*, sino un camino de redención²¹⁹. Sobre esto es significativo el diálogo de Buda con un discípulo que se concluye con la parábola del hombre herido por una flecha envenenada. «Como para este hombre lo más importante es que el médico le extraiga la flecha envenenada de la herida, así sólo hay una cosa necesaria para el hombre que se halla enteramente sumergido en el mar del sufrimiento: es necesario que se le indique la vía para escapar al dolor»²²⁰. Luego el silencio de Buda es un silencio educativo, pragmático, dirigido a la misión del iluminado de llevar la liberación. Su doctrina no asume la tarea de comunicar conocimientos, sino de salvar.

4. El absoluto al que llega el budismo, tiene carácter de *positiva trascendencia*, ya que afirma su heterogeneidad efectiva en relación con las realidades cotidianas inconsistentes y, por tanto, dolorosas. Su positividad no es cancelable (no es pura nada), a pesar de que no es tampoco entificable (no es un *ens*). Se sitúa más allá de todas las realidades humanas, también las racionales y metafísicas, sin por eso convertirse en nada. En los textos sagrados budistas se lee:

Lo mismo que un hombre que ha comido un banquete compuesto de todo lo que se puede desear ya no conoce ni hambre ni sed, como si estuviese saciado por un néctar divino, igual los perfectos, que han llegado al único Nirvana, están saciados para siempre y en posesión de una felicidad imperturbable y sin fin²²¹.

²¹⁹ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 226-227.

²²⁰ J. Dumoulin, *Buddismo*, 76; *Paroles du Bouddha*, 154.

²²¹ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 206; A. U. Müller, *Grundzüge der Religionsphilosophie* Edith Steins (Friburg 1993) 602.

Según F. Heiler, en el Nirvana se pueden distinguir tres aspectos, cada uno de los cuales posee un lado positivo y un lado negativo. Desde el punto de vista *psicológico*, el Nirvana, en sentido negativo, significa aislamiento, aniquilación de toda pasión, del odio y de toda ceguera y voluntad tempestuosa de vivir. En sentido positivo significa el refrigerio, tal como se puede experimentar apagando una llama o apagando la sed. Desde el punto de vista *cosmológico*, el Nirvana comporta la anulación del nacimiento, salir del ciclo cerrado y, por tanto, el fin de la vejez y de la muerte. El lado positivo es la entrada en la esfera de la trascendencia que se produce después de la muerte corporal, el ingreso en la inmortalidad. Ésta se describe como una región que no se ha penetrado, isla incomparable, la otra orilla. Desde el punto de vista *metafísico*, el Nirvana se define negativamente como el infinito, lo desmesurado, lo inexpresable, lo no nacido, lo sin pecado. Positivamente es llamado el único, el cierto, el seguro, lo extraordinario, el sencillo, el bueno, el maravilloso, el sumo bien, el tesoro, la joya²²².

5. Se sigue que el silencio *mismo*, más que signo de cinismo, se convierte en el único testimonio posible que el hombre puede dar del absoluto. Su presencia merece respeto y el respeto se expresa en la prohibición de toda palabra, ya que toda representación es percibida como indigna y falsificadora. Igual que en los místicos aquí la *afasia* no es expresión de una actitud hecha de desprecio o de amargo desengaño. No se calla porque eso de lo que se querría hablar lo merezca. Enmudece porque callar es la única actitud conveniente que el espíritu puede asumir ante todo lo que es radicalmente diferente: *totaliter aliud* (enteramente otro) con respecto a todo el ámbito de lo cotidiano²²³.

E. ¿Carácter religioso, agnóstico o ateo del budismo? La diversidad de interpretaciones sobre el Nirvana y el itinerario de salvación que a él lleva, fundamentan la multiplicidad de posiciones sobre el carácter religioso, agnóstico o ateo del budismo. A este propósito, las posiciones de los autores basculan entre dos extremos²²⁴.

²²² Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 236-237.

²²³ Cf. G. Granens, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 120, 121; F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 226-235.

²²⁴ Cf. R. Panikkar, *Il Silenzio di Dio*, 30-47.

1. Según una interpretación que se remonta a W. Schmidt, el budismo, en su matriz más genuina, es un fenómeno que *excede el ámbito religioso* ya que carece de divinidad. La salvación que propone es fruto de una auto-redención y excluye la gratuidad de los dones divinos. Entre el creyente y el Nirvana no es posible el diálogo de la oración. La adoración cede su puesto a la autocontemplación, el amor místico al apagarse del mundo cognoscitivo, afectivo y volitivo²⁵. Se dice que no basta que el Nirvana sea sentido como el sumo bien para que se pueda ver en él un sinónimo de divinidad. No es suficiente que el placer constituya para Sardanápalo el valor supremo, para que su actitud se pueda definir como sacra. La religión comienza donde el sumo bien es identificado con Dios.

Del mismo modo, no es suficiente que las cuatro verdades nobles delineen un itinerario de salvación si, en definitiva, es el mismo hombre quien con sus fuerzas puede romper las cadenas que le mantienen unido a la ley de dependencia necesaria. En este caso, se está más ante un programa de ascesis moral que ante una religión. Sólo hay religión cuando, como sucede con la piedad popular, se comienza a poner un rostro a los dioses que se adoran y a los que se reza como realidades sobrenaturales que traen la salvación. Es decir, el budismo es religión sólo en el caso en que se convierte en budolatría²⁶.

2. La interpretación de Schopenhauer y Durkheim es diametralmente opuesta. Según estos autores, es necesario superar el prejuicio de tomar como elemento para determinar una fe religiosa la aceptación de una o más divinidades. Si se elimina este obstáculo, no hay inconvenientes para reconocer que el budismo es una auténtica religión, una *religión sin Dios*, cuya autenticidad está garantizada porque en ella está realmente presente una búsqueda de salvación absoluta. En la misma línea se encuentra el pensamiento de N. Söderblom, para quien el verdadero criterio que determina una religión es la distinción entre sacro y profano, distinción que no está ausente del budismo²⁷. También para

²⁵ Cf. T. Goedewaagen, *Anfrut der Religion*, 84-85; G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 122-126; G. Morra, *Dio senza Dio. Ateismo, secolarizzazione, esperienza religiosa* (Bologna 1970) 6.

²⁶ F. C. Copleston, *Religion and Philosophy*, 3; Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 244-245; N. Smart, *The Philosophy of Religion* (New York 1970) 6.

²⁷ Cf. A. Schopenhauer, *Satz vom Grunde*, citado en H. von Glasenapp, *Der Buddhismus, eine atheistische Religion* (München 1966) 12-13. Ver también H. De Lubac, *Aspetti del buddismo*

R. Panikkar «Que el budismo sea una religión sólo ha sido puesto en duda por quienes confunden la religión con una doctrina determinada sobre las verdades trascendentes o, en otras palabras, por quienes por desconocer el carácter dinámico de las religiones, es decir, su carácter de *ortopraxis*, la reducen a simple *ortodoxia*»²².

3. De acuerdo con las posiciones de von Glasenapp y otros autores, creemos que se puede distinguir dentro del fenómeno budista una *multiplicidad de aspectos* con una tensión real entre ellos. Dependiendo de la perspectiva en la que nos situemos, el budismo puede ser considerado ateo o agnóstico, apofático o politeísta. En su manifestación más aparente, es *ateo o agnóstico*, ya que rechaza la concepción de Dios como realidad trascendente y salvífica. En este sentido, no existe ni un Dios personal (ὁ θεός) ni una potencia divina neutra (τὸ θεῖον)²³. En realidad, como observa R. Panikkar, «el agnosticismo es una doctrina bien definida y a Buda no le habría costado nada afirmar que no sabía — o que el hombre no puede saber — la respuesta a los interrogantes últimos de la propia existencia; pero Buda nunca se declaró agnóstico. Toda su actitud fue la del iluminado, es decir, la del hombre que sabe, que ha visto, que se ha realizado. Buda no alimentaba ni la más pequeña duda sobre su propia posición y solución. Buda sabe, conoce y manifiesta el camino de la salvación. Nada de esto se puede llamar agnóstico»²⁴.

El budismo es *politeísta*, ya que reconoce la existencias de potencias superiores a los hombres y a las realidades naturales. Esta aceptación no es exclusiva de los simples fieles, sino propia del mismo Buda. No sólo caracteriza el budismo mahajánico, sino que se encuentra presente en las formas más rigoristas de la espiritualidad hinajana²⁵. El budismo es *apo-*

(Milano 1980); T. Goedewaagen, *Aufrat der Religion*, 90-91; J. Ries, *Il sacro nella sotria religiosa dell'umanità*, 36-37.

²² Cf. R. Panikkar, *Il Silenzio di Dio*, 47. Según este autor (46), mientras el ateísmo occidental es el final de un largo proceso que se convierte por su misma radicalidad en actitud religiosa (por lo que en el fondo se trata de un *ateísmo religioso*), «para Buda, por el contrario, el ateísmo se encuentra al principio, al inicio mismo de su reforma: se trata de una *religión atea*».

²³ Cf. R. Panikkar, *Il Silenzio di Dio*, 43-44.

²⁴ Cf. R. Panikkar, *Il Silenzio di Dio*, 36. El mismo autor observa en la p. 39: «No olvidemos que Buda no ha dicho nunca, como tantos de nuestros contemporáneos, que el silencio era la respuesta adecuada, sino que simplemente se calló».

²⁵ Cf. Von Glasenapp, *Brahma et Buddha. Les religions de l'Inde dans leur évolution historique* (Paris 1937). Ver también E. Conze, *Le buddhisme dans son essence et son développement* (Paris 1952).

fático, ya que excluye radicalmente la posibilidad de hablar de una realidad absoluta. Este ser apofático, observa R. Panikkar, no es sólo epistemológico, sino ontológico. El silencio de Buda, «no es un silencio metodológico, ni pedagógico, sino ontológico. Su silencio no se refiere sólo a la respuesta. No sólo calla, sino que reduce a silencio»²¹².

El budismo, en la misma expresión theravádica, es un fenómeno auténticamente religioso porque, a pesar de excluir un salvador, no desconoce una salvación, a pesar de desconocer a un donador, se abre a un don eminentemente gratuito²¹¹. Luego entra en el ámbito de la verdadera religiosidad, ya que reconoce la existencia de un absoluto que se puede identificar por las siguientes notas²¹¹. Lo incondicionado se puede designar con *varios nombres*, el más común es Nirvana; es totalmente *distinto* de las realidades cotidianas terrestres y celestes; no se puede describir más que *negativamente*, a través del silencio, como paz, ausencia de dolor, vida verdadera; no se puede identificar con ninguna sustancia o realidad (personal o impersonal), sino que constituye una dimensión radicalmente nueva: un nuevo *modo de ser* de lo que normalmente existe bajo forma de contingencia y de dolor; es el último término en relación con el cual la misma oración se apaga en el *silencio sacro*²¹⁵.

2.6. LAS RELIGIONES MONOTEÍSTAS

A. *Significado fundamental de la denominación.* El monoteísmo se define como una forma de religión marcada por la fe en un único Dios.

²¹² Cf. R. Panikkar, *Il Silenzio di Dio*, 44.

²¹¹ Cf. R. Panikkar, *Il Silenzio di Dio*, 34: «Si se tiene, con razón o sin ella, poco importa en este caso, una idea negativa y contingente de la existencia, la negación de la misma, incluso su aniquilación, no equivale a lo que se llama nihilismo o también ateísmo».

²¹¹ Cf. G. Ragozzano, *Il fatto religioso. Introduzione allo studio della religione* (Padova 1990) 19: «Es cierto que Buda se calló conscientemente sobre cualquier cuestión metafísica; pero su silencio dejaba de todos modos transparentarse la fe en una realidad suprema a la que el hombre debe someterse si quiere salvarse. Esta realidad se expresa en el *Dharma*, la "ley eterna" que Buda ha intuido y predicado. Él mismo se sometía a ella para honrarla, respetarla, servirla. Su actitud es, por tanto, auténticamente religiosa».

²¹⁵ Según Nakamura, que ha recogido de las antiguas escrituras budistas una larga lista de expresiones que se utilizan para designar al absoluto; el título más frecuente para designar el Nirvana es: «estado de quien es digno» (*arhat*): J. Dumoulin, *Buddismo*, 78.

Los caracteres esenciales de la religiosidad monoteísta son básicamente dos, que se deducen de la misma etimología del término (μόνος θεός). El monoteísmo proclama, ante todo, la *dimensión teísta* de la divinidad. En otras palabras, Dios no es concebido como una potencia o fuerza anónima, difundida en lo real y que se configura con dificultad (*teomorfismo*), sino como una realidad eminentemente personal, un Tú supremo con el que el creyente está llamado a entrar en diálogo. El monoteísmo se especifica además por el *carácter exclusivista* de la divinidad. Dios es percibido como realidad absolutamente única e irrepetible.

La aceptación de un único ser divino no constituye sólo un hecho cuantitativo, no se trata de poner un Dios en el lugar de varios dioses. La unicidad comporta una diferencia cualitativa: el reconocimiento explícito de que la divinidad se hipostatiza en un único ser, que se designa con un nombre específico. Comporta la conciencia de que la trascendencia divina excluye la posibilidad de duplicados. El creyente monoteísta se dirige a la «trascendencia en cuanto tal», designándola con un nombre que la indica y califica en primera persona²⁶.

B. *Dos formas fundamentales de religiosidad monoteísta.* La dimensión excluyente de la divinidad no impide que el monoteísmo pueda asumir, y que de hecho haya asumido, formas de expresión diferenciadas según el modo con que ese carácter ha sido reivindicado. Desde este punto de vista, hay dos modalidades principales que tienen respectivamente los nombres de henoteísmo y monoteísmo estricto.

El *henoteísmo* se caracteriza por el hecho de que la fe en el único Dios convive de modo más o menos larvado, consciente o tolerado, con la aceptación de otras divinidades inferiores. Junto al Dios supremo (o mejor, por debajo de él) hay espacio para seres sobrehumanos dotados de auténticos poderes sobrenaturales que, sin embargo, no están en condiciones de competir con la potencia y el absoluto del verdadero Dios. A éste, y sólo a éste, se dirige el culto (monolatría). Las demás divinidades hay que considerarlas como demonios cuya veneración es una injuria para la majestad del μόνος θεός y constituye un atentado a la pureza de la fe revelada²⁷.

²⁶ J. Marín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 250-257.

²⁷ Cf. M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 35-36;

El *monoteísmo estricto* (también llamado monoteísmo *profético*) está caracterizado porque la fe en la unicidad de Dios excluye (a veces de forma directa y combativa: monoteísmo polémico; otras de modo blando e indirecto: monoteísmo conciliador) la existencia de otras divinidades dignas de ese nombre. Lo que los demás veneran como dioses no es más que obra de la mano del hombre. Todo lo más, se trata de seres diabólicos salidos de las manos de Dios como ángeles de luz y que se han rebelado contra la santidad del creador transformándose en espíritus del mal²¹⁸.

C. *Difusión en el espacio y en el tiempo de la religiosidad monoteísta.* Desde el punto de vista histórico, el monoteísmo se revela como un fenómeno que, a pesar de la nitidez de algunas de sus manifestaciones, conserva márgenes problemáticos no pequeños. Entre las *formas concretas* en las que se ha expresado, hay tres que merecen ser recordadas en particular. Se trata de las grandes religiones del libro: el hebraísmo (con la *Torá*), el cristianismo (con la *Biblia*) y el islamismo (con el *Corán*). A éstas se suele añadir el zoroastrismo, en su versión moderada o monárquica, aunque en este caso, el prejuicio dualista atenta en medida considerable, quizá determinante, contra la pureza de la fe monoteísta²¹⁹. Elementos conectados con el monoteísmo se encuentran además dentro de las religiones de los pueblos anteriores a la Escritura en el culto al dios Sol del faraón egipcio Akenatón (mitad del siglo XIV a.C.) y en el mismo hinduismo de las sectas. En este caso, la idea de un único Dios emerge no raramente con particular insistencia y fuerza²²⁰.

El *grado de antigüedad* del monoteísmo es origen de controversia. Contra la opinión de W. Schmidt (que lo considera la forma original y, por tanto, más antigua de religiosidad), R. Pettazzoni considera que es típico de épo-

²¹⁸ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 70-71; G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, 6-7.

²¹⁹ Cf. R. Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive* (Torino 1977) 160: «Zaratustra hizo su Dios único de este dios supremo de la antigua religión politeísta. En cuanto a los demás dioses, no negó su existencia; los negó como dioses, pero los mantuvo en la única forma compatible con la doctrina monoteísta, es decir, como demonios».

²²⁰ «Para imponer su reforma, Akhenaton privó de poder a Amón y a todos los demás dioses, a favor de Atón, Dios supremo, identificado con el disco solar, fuente universal de vida»: Cf. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 1, 122-123.

cas relativamente tardías, *posteriores* no sólo cronológicamente sino también *constitutivamente, al politeísmo*. A su juicio, el monoteísmo, sobre todo en su versión más pura, comporta el rechazo explícito de varias divinidades, por lo que no puede surgir más que como reacción a un ambiente que admita la existencia de una pluralidad de seres divinos²⁴¹. Sin apoyar que sea posterior lógica y estructuralmente, otros autores consideran que el monoteísmo es la salida final de una evolución progresiva, que se ha realizado en fases sucesivas. En concreto, según E. Garrie, habría tres etapas fundamentales a través de las que la humanidad se habría relacionado con lo sagrado: polidemonismo (caracterizado por la veneración de varias potencias divinas), politeísmo y monoteísmo. A juicio de K. Goldamer, los momentos de la evolución serían cuatro: polidemonismo, politeísmo, heno-teísmo (en el que la aceptación de la existencia de varias divinidades convive con la atribución del culto a una sola de ellas) y monoteísmo²⁴².

Nos parece fundada la opinión de quienes ven en la religiosidad monoteísta una forma *más bien tardía*, sin por esto convertir nuestros esquemas en globalizadores, remontándolos a presupuestos lógico-estructurales o a interpretaciones evolucionistas, entendidas de modo determinista²⁴³. Más allá de todo prejuicio ideológico, no parece discutible que las grandes religiones monoteístas han surgido en contextos culturales marcados por credos antitéticos. Esto sirve para el hebraísmo, cuya creencia en Yahvé tuvo que abrirse paso entre los cultos a los diferentes Baal; se confirma en el cristianismo, cuya difusión comportó una larga lucha contra la veneración de los dioses paganos; y se verifica también en el islamismo, en el que la fe en Alá surge en un trasfondo árabe con marcas indudablemente politeístas²⁴⁴.

D. *La religión del pueblo de Israel*. Entre las concepciones monoteístas corresponde una posición de primer plano a la fe del pueblo de Israel, tanto por su precedencia cronológica, como por la dependencia efectiva que la

²⁴¹ Cf. R. Pettazzoni, *Formazione e sviluppo del monoteismo* (Roma 1922) 162: «Como negación del politeísmo, el monoteísmo no puede ser la forma primera de la religión, como querría el "monoteísmo primordial"».

²⁴² J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 252-253.

²⁴³ Cf. R. Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive*, 161: «Mi posición se encuentra tan lejos de la teoría evolucionista como del "monoteísmo primordial"»; 162: «El monoteísmo es posterior al politeísmo; pero no se deriva por evolución, como pretende la teoría evolucionista. El monoteísmo no se forma por evolución, sino por revolución».

²⁴⁴ Cf. M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 35-38; F. Hesse, «La religione israelitico-

religión cristiana y la islámica reconocen. No resulta, por tanto, carente de justificación remontarse primeramente a la imagen bíblica de la divinidad para poseer un retrato paradigmático, aunque no exhaustivo, de lo sagrado.

1. El primer carácter del monoteísmo hebreo se apoya en el reconocimiento explícito de que *Yahvé es el nombre del Dios de Israel*. La esencia de la divinidad se resume en un único ser, que se designa con un nombre original y exclusivo, tanto que en definitiva Dios se convierte en sinónimo de Yahvé y Yahvé sinónimo de Dios. Esto es lo que expresa el artículo central de la fe de Israel: «Yahvé, nuestro Dios, es el único Señor». Lo mismo sucede en el islamismo, cuyo dogma fundamental se compendia en su profesión de fe: «No hay más Dios que Alá». En cuanto al cristianismo, el mandamiento mosaico «Yo soy el Señor tu Dios. No tendrás otro dios fuera de mí», conserva intacta su validez, aunque es desarrollado en la identificación de Yahvé con el Dios Uno y Trino¹¹⁵.

2. La *dimensión monoteísta* del Dios de Israel, presente desde el alba del pueblo elegido, ha sido *sometida a un proceso de clarificación* y explicitación. Desde este punto de vista hay dos fases principales dentro de la fe bíblica. En un primer momento, típico de la religión de Moisés, el monoteísmo domina en su variante henoteísta. Nos encontramos ante una forma acentuada de *monolatría* en la que el pueblo, sin negar explícitamente la existencia de otras divinidades, reserva su culto solo para Yahvé. Desde el comienzo, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob se revela como un ser extremadamente celoso, que no tolera que su propio pueblo se prostituya adorando a otros dioses. El *monoteísmo estricto* es típico de la religión de los profetas. En esta fase se le niega toda consistencia a las demás divinidades y se reconoce explícitamente que solo Yahvé es el único señor de todo lo creado. Todos los pueblos de la tierra son llamados a su monte santo, Sion, y a la ciudad elegida, Jerusalén, sin distinción de tribu, raza o nación¹¹⁶.

3. Además Dios se revela como realidad *absolutamente trascendente*. De esta alteridad es signo el conocimiento del *nombre de Yahvé*. Este nombre no se aprende más que a través de una explícita y extraordinaria

judáica nell'epoca pre-cristiana», en F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 2 (Firenze 1972) 38; F. Schuon, *Forma e sostanza nelle religioni* (Roma 1984).

¹¹⁵ Cf. H. Clavier, *Les expériences du divin et les idées de Dieu*, 211-265; R. Guardini, *L'essenza del cristianesimo* (Brescia 1950) 90.

¹¹⁶ Para N. Lohfink (*Dio l'unico. Sulla nascita del monoteísmo in Israele*, Brescia 1991, 9): es necer-

revelación que Dios mismo hace a Moisés; no es el resultado de intuición humana, sino don de Dios que se comunica y se vela. Aún más, no dice nada de la naturaleza íntima de Dios, que permanece totalmente inaccesible. «Nadie podrá nunca ver el rostro de Dios». Su significado («Yo soy aquél que es») no consiste en la manifestación del rostro secreto de aquél que es inexpresable por excelencia, sino en la descripción para nosotros del modo con el que Dios está eficazmente presente mediante su acción omnipotente y redentora²¹⁷.

Que Dios es radicalmente inaccesible encuentra una confirmación en la *prohibición de hacer imágenes* de él. A diferencia de los demás dioses que están hechos por la mano del hombre, el Dios de Israel, no menos que Alá en el islamismo, rechaza categóricamente cualquier representación figurativa, que coartaría las líneas de su rostro dentro de los estrechos límites de la criatura.

Si nuestra boca estuviese llena de cantos como el mar, nuestra lengua llena de júbilo como el murmullo de sus olas, nuestros labios ricos de glorificaciones como la extensión del cielo, nuestros ojos resplandecientes como el sol y la luna, nuestras manos extendidas como las águilas en el cielo y nuestros pies fueran veloces como los cervatillos, todavía no seríamos capaces de alabarte, oh Señor, Dios nuestro²¹⁸.

No obstante, es sobre todo el reconocimiento del *carácter creador* de Yahvé lo que resalta la alteridad y, por tanto, la trascendencia radical de Dios. En este contexto, los primeros capítulos del *Génesis* no constituyen tanto un intento de ofrecer una interpretación religiosa del origen del mundo, como la voluntad de expresar la propia fe en el ser que al principio ha traído a la existencia lo que de ningún modo era. Dios es quien ha dado rostro y sustancia al hombre: un ser, que aunque ha sido creado a imagen y semejanza del altísimo, sigue siendo profundamente diferente de él, lo mismo que son radicalmente diferentes el artefacto y el artífice²¹⁹.

sario poner muchos interrogantes junto a la caracterización del profetismo como movimiento creativo en relación con el monoteísmo ético». A juicio del autor (18) «es exacto que el monoteísmo teórico hace su aparición sólo en el exilio de Babilonia».

²¹⁷ Cf. Éxodo 3,13; J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 257-261.

²¹⁸ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 2, 87.

²¹⁹ Cf. Génesis 1,1-11.

4. Una posterior dimensión de Yahvé está constituida por el *carácter fuertemente personal* que lo distingue. A Dios se atribuyen las *perfecciones típicas del ser humano*. A diferencia, no obstante, de lo que sucede en el politeísmo, la Biblia rechaza dar a la divinidad rasgos físicos groseros. El creyente tiene conciencia de que las propias representaciones son inadecuadas y, sin embargo, no se abstiene de ellas porque pretenda alcanzar la naturaleza íntima de Dios, sino porque pretende configurar el tipo de relación que quiere establecer con la divinidad. De este modo, evita el peligro de que Yahvé sea considerado una fuerza ciega, manipulable por la criatura.

Además, Yahvé denota *rasgos éticos acentuados*. Es padre generoso y magnánimo, señor fiel y bueno, madre cuidadosa y solícita²⁵⁰. No obstante, también es juez justo que no tolera la impiedad de los malvados, no soporta el mal de los impíos ni deja sin castigo la culpa de quien actúa inicua²⁵¹. Por esto el creyente le invoca: «Eterno, eterno Dios, misericordioso y benigno, nos acercamos a ti para dirigirte nuestras oraciones, para buscar la misericordia y el perdón. ¡Señor, escúchanos! ¡Señor, perdona! ¡Oh Dios, perdónanos! ¡Ten misericordia! ¡Ten compasión! ¡Reconcíliate con nosotros! ¡Pisotea la culpa y el pecado!»²⁵².

5. El Dios de Israel se revela, por fin, como un Dios providente, deseoso de ser *portador de salvación* para su pueblo y, a través de él, para todos los hombres de la tierra. Desde que el hombre es culpable por haber trasgredido el mandamiento del Paraíso, Dios ha comenzado un itinerario de redención concebido como historia de salvación, como promesa, pacto y alianza siempre renovada en espera de la llegada del Mesías, que rescatará a Israel de todas sus culpas y volverá a conceder la vida a los huesos secos y dispersados de su pueblo. Reunirá todas las naciones de la tierra, a los que respondan positivamente a su invitación, en la nueva Jerusalén del cielo²⁵³.

²⁵⁰ Así confiesa el fiel musulmán: «Él es Alá, conoce lo visible y lo invisible y ¡fuera de él no hay otro Dios! Es el gran misericordioso y el gran caritativo. Es el Dios fuera del cual no hay otro Dios, es el rey, el santo, el pacificador, el fiel, el protector, el todopoderoso, el fuerte, el elevado»: cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 2, 293.

²⁵¹ Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 263-264.

²⁵² Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 2, 90.

²⁵³ Cf. J. Hick, *Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs 1963) 4-14; J. Ries, *L'expression du sacré dans les grandes religions*, vol. 1 (Louvain 1978).

Por esto te expresamos la esperanza [...] de que todos los mortales invoquen tu nombre, que se dirijan a ti todas las partes de la tierra, que te conozcan todos los habitantes de la tierra, que se doble ante ti toda rodilla y por ti jure toda lengua⁵⁴.

E. *Indicaciones para hacer una valoración.* Dejando aparte las diferencias que distinguen las formas históricas que se conectan con ella, los elementos que caracterizan la concepción monoteísta se pueden resumir alrededor de dos parámetros fundamentales. El primero consiste en que Dios, cualquiera que sea su denominación (Yahvé, Trinidad, Alá), resulta una hipóstasis absolutamente irrepetible del mundo de la *trascendencia*. El mismo reino de lo divino, de lo sagrado por excelencia, de lo totalmente otro, es lo que toma consistencia entitativa, asume un rostro personal, se convierte en el Tú supremo, irrumpe en la historia de la humanidad con fuerza y poder, con justicia y sabiduría, con majestad y gloria. Señor de los ejércitos es el altísimo que habita en los cielos; se trata de aquél del que se puede decir: «Dios es uno, Dios es eterno, no ha sido engendrado y no ha generado, nada le es igual»⁵⁵. Por esto no soporta imitaciones ni límites. Es el omnipotente que gobierna cielo y tierra, aquél sin el cual nada existe, el ser del que todo extrae su consistencia, sin que se vea afectada la diversidad radical.

Además, el altísimo se revela como amante en grado sumo de la vida. Por esto tiene piedad de sus hijos que han pecado contra él y actúa con misericordia llamando a los pecadores a la conversión, animándoles a la penitencia, invitándoles a la comunión celeste. En resumen, se trata de un Dios que trae la *salvación universal*: una redención que comienza en este mundo, pero que se realizará en plenitud al final de los tiempos. Entonces comenzará una época escatológica, que marcará la recompensa definitiva de los elegidos y la perdición eterna de quienes se han cerrado de modo irreversible a la llamada salvadora de Dios.

⁵⁴ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 2, 86.

⁵⁵ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 2, 223.

3. INDICACIONES ULTERIORES DE LA ESCUELA DE LA HISTORIA

Los datos históricos han puesto en evidencia la presencia de múltiples formas de experiencia religiosa, que se pueden organizar alrededor de seis modalidades tipológicas principales, seis modos diferentes de concebir la realidad divina. A la luz de la historia, ahora nos preguntamos sobre algunos puntos señalados que se refieren al problema de los orígenes, la pregunta sobre la evolución del fenómeno religioso, las cuestiones conectadas con el surgir de la llamada «nueva religiosidad».

3.1. EL PROBLEMA DE LOS ORÍGENES

A. *La fascinación por los orígenes.* La importancia de conocer los modos como el hombre ha vivido el alba de su existencia parece fuera de discusión. A la fascinación de conocer lo desconocido se suma el sabor sutil del desafío de abrir una brecha en épocas envueltas en el misterio, remotas en el tiempo, pero ricas de sugerencias y estímulos también para el hombre técnico del 2000. Esta atracción se acrecienta en la medida en que la sed de saber trasciende los límites del dato histórico para adquirir valores metafísicos, es decir, en la medida en que lo primordial se convierte en sinónimo de auténtico y original. Llegar hasta los albores de la humanidad significa en tal caso remontarse hasta el núcleo fundamental de la experiencia humana, que se ve como carente de reduplicaciones desviadoras y de incrustaciones espurias. Alcanzar los inicios de la existencia humana es remontarse hasta la esencia de las cosas en su originalidad genuina⁵⁶. En este contexto se comprende la pasión que ha impulsado a estudiosos de diferentes matrices culturales a afrontar el problema del origen de las religiones con constancia y tenacidad encomiables.

B. *Comparación de las soluciones.* Las conclusiones a las que se ha llegado se pueden resumir en los siguientes términos⁵⁷.

⁵⁶ Cf. W. Schmidt, *Manuale di storia comparata delle religioni* (Brescia 1949) 96.

⁵⁷ Cf. G. Ragozzano, *Il fatto religioso*, 187-236.

1. *El ateísmo primitivo*. Esta tesis, sostenida con obstinación por J. Lubbock y recogida por la crítica soviética de la religión, ve en la humanidad primitiva una época en la que la negación explícita de Dios domina la ausencia del concepto mismo de sacralidad. El hombre de las cavernas, se dice, se revela como un ser esencialmente ateo, que no se plantea el problema de la existencia de realidades divinas diferentes y superiores a él. Inmerso en la naturaleza que le ha dado a luz, pero que también amenaza con sumergirlo, se encuentra a años luz de plantearse interrogantes de tipo trascendente²⁵⁵. Una confirmación de esto sería la ausencia de hallazgos que lleven a pensar en la creencia en dimensiones sagradas. A esto se añade que una sociedad sin clases no está en condiciones, según la concepción marxista tradicional, de madurar la excrecencia ideológica que es, precisamente, la fe religiosa²⁵⁶.

2. *Fetichismo, magia, animismo y naturalismo*. La radicalidad de la posición de Lubbock se templea en la tesis de quien afirma que la instancia religiosa se habría expresado en los albores de la humanidad en las formas rudimentarias que tienen el nombre de fetichismo, magia, animismo y naturalismo. A juicio de los autores de los *Fundamentos del ateísmo científico*, el fetichismo constituye la más elemental forma de experiencia religiosa y consiste en el culto de objetos materiales, llamados fetiches, considerados como seres todavía no animados o personificados y que, sin embargo, son ricos de poderes sobrenaturales. De la misma opinión es Augusto Comte²⁵⁷.

Para el *magismo*, el origen de la religión se encuentra en una fase preológica de la humanidad. J. G. Frazer, J. H. King y R. R. Marett sostienen que el hombre primitivo, incapaz de una auténtica actividad racional y atrapado por la admiración y el temor ante la naturaleza, atribuye su origen a fuerzas misteriosas que se denominan de diferentes formas: *mana*, *orenda*, *manitu*, e intenta apropiarse de esas fuerzas mediante actividades instrumentalizadoras que buscan poderla utilizar sirviéndose de las acciones mágicas²⁵⁸.

²⁵⁵ Cf. J. Lubbock, *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man* (London 1870). Ver también A. Anwander, «Il problema dei popoli atei» en Pontificio Ateneo Salesiano (ed.), *L'ateismo contemporaneo*, vol. 1 (Torino 1967) 435-444; T. Tentori, «Il problema del ateismo primitivo» en Pontificio Ateneo Salesiano (ed.), *L'ateismo contemporaneo*, vol. 1 (Torino 1967) 427-434.

²⁵⁶ Cf. G. Wetter, «Lenin e il marxismo sovietico», en Pontificio Ateneo Salesiano (ed.), *L'ateismo contemporaneo*, vol. 2 (Torino 1967) 190.

²⁵⁷ Cf. G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, 20-21; G. Wetter, «Lenin e il marxismo sovietico», 193.

²⁵⁸ Cf. V. Marozzi, *Il problema di Dio e le scienze*, 266-267.

A. D. Suchov opina que, una vez superada la fase arreligiosa, la experiencia religiosa se habría constituido alrededor del *animismo*. Este sería esencialmente la consideración de que todas las realidades son seres animados, no diferentes cualitativamente del hombre y, no obstante, dotadas de auténticos poderes sagrados. A esta posición se acerca el *naturismo* de M. Müller y la escuela de la mitología de la naturaleza, para la que la idea de Dios se habría originado con la personificación de objetos naturales, especialmente los astros mayores y los fenómenos meteorológicos como el viento, la lluvia, y el huracán²⁰².

3. *Animismo, totemismo, manismo*. El elemento que reúne estas tres posiciones es que lo que se sacraliza es algo de orden intrínsecamente animado, un principio vivificador dotado de particular eficacia operativa. El *animismo*, cuyo máximo estudioso fue el etnólogo inglés E. B. Tylor, es un sistema de creencias por el que los hombres primitivos atribuyeron un alma primero a los seres humanos, después a las demás criaturas vivas y por fin a los objetos inanimados. Esta alma puede ser definida como un principio inmaterial, vivificante, que reside en el cuerpo y posee virtudes particulares que la hacen aparecer revestida de una dignidad sacra²⁰¹.

La tesis por la que el *totemismo* sería el origen de la religión fue formulada inicialmente por W. Robertson Smith y F. B. Jevons, recogida por Sigmund Freud y desarrollada con vigor y originalidad por E. Durkheim. Según este punto de vista, el totemismo constituye la expresión más genuina de la religiosidad en su estado naciente, y consistiría en un conjunto de creencias y prácticas rituales que incorporan una cierta idea de relación mística de los miembros de un determinado grupo social con un animal o una planta concretos, que serían gradualmente idealizados hasta asumir aspecto y poder divinos (*tótem*)²⁰¹.

Para el *manismo*, la religión tendría su origen en la veneración de los antepasados (*mani*); es decir, se habría desarrollado desde el culto a los espíritus de los muertos, por el deseo de aplacarlos y agradecerlos. A

²⁰² Cf. A. D. Suchov, «La forma primitiva della religione», en *Problemi filosofici dell'ateismo* (Moskva 1963) 166-192; M. Müller, *Introduction to the Science of Religion*, 2 vol. (London 1873); M. Müller, *Natural Religion* (London 1889).

²⁰¹ Cf. E. B. Tylor, *Primitive culture*, 2 vol. (London 1971).

²⁰⁰ Cf. E. Durkheim, «De la definition des phénomènes religieux», «Journal sociologique» (1969), 140-141; S. Freud, «Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und

juicio de H. Spencer, el culto de los espíritus de la naturaleza sería, por tanto, posterior al de los antepasados. Éstos, a través de un proceso de idealización, fueron gradualmente equiparados a potencias sobrehumanas merecedoras de una especial veneración²⁶⁵.

4. *Monoteísmo primitivo*. La tesis que ve en el monoteísmo la forma inicial de la religión (*Urmonotheismus*) fue sostenida por W. Schmidt especialmente en su obra monumental *Ursprung der Gottesidee*. En ésta, el autor revisa, con riqueza de documentación, las creencias de los pueblos iletrados y concluye que los grupos étnicos más cercanos a la condición original de la humanidad son los pigmeos africanos. Estos pueblos se revelan claramente monoteístas, lo mismo que son monoteístas las tribus cuyo tipo de cultura se acerca a la suya²⁶⁶. Según W. Schmidt no hay motivos para dudar que la humanidad primordial estaba marcada por la fe en un Dios supremo, es más, la etnología es una confirmación de la doctrina bíblica, para la que los progenitores del Edén estaban en diálogo de conocimiento y amistad con su creador.

También llega a estas conclusiones A. Lang, que afirma que existe originalmente la creencia en un único ser supremo y que sólo a través de un proceso degenerativo surge, junto a la idea de espíritu y de alma de los animales y las plantas, la creencia en múltiples dioses²⁶⁷. De un modo análogo, aunque menos categórico, diversos etnólogos ven en el monoteísmo (al menos en su manifestación henoteísta), no sólo la principal expresión de la religiosidad de los pueblos primitivos contemporáneos, sino la hipótesis más acreditada sobre el modo de sentir de la humanidad prehistórica²⁶⁸.

der Nuerotiker», en A. Freud, E. Bibring, W. Föfner, E. Cns, O. Isakower (eds.), *Gesammelte Werke chronologisch geordnet*, vol. 9 (London 1948); F. B. Jevons, *An Introduction to the Story of Religion* (London 1896); W. Robertson Smith, *Lectures on Religion of Semites* (London 1889).

²⁶⁵ Cf. H. Spencer, *Principles of Sociology*, 3 vol. (London 1876-1896). Ver también F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 38-39.

²⁶⁶ Cf. Las obras ya señaladas de W. Schmidt, *Manuale di storia comparata delle religioni* y *Der Ursprung der Gottesidee*.

²⁶⁷ Cf. A. Lang, *The Making of Religion* (London 1899). Como R. Pettazzoni observa (*L'essere supremo nelle religioni primitive*, 16), Andrew Lang en el prefacio a la segunda edición de la obra «admite haberse dejado atrapar por su temperamento literario y polémico al describir los seres supremos de los primitivos y sus atributos en términos demasiado conformes con la letra del Antiguo Testamento».

²⁶⁸ Cf. G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, 46-47.

C. *Indicaciones para la valoración.* La pluralidad de opiniones que se refieren a la configuración original de la religiosidad es un síntoma de la imposibilidad de dar, al menos hasta hoy, una respuesta segura a los interrogantes. Esto no impide hacer *algunas puntualizaciones* de carácter general que resulten suficientemente sólidas.

1. Antes de nada es necesario tomar conciencia de la importancia del problema de los orígenes, a pesar de lo notable que es en el plano del conocimiento histórico, *no es de ningún modo decisivo* en el plano de la reflexión religiosa. Contra cualquier obsesión por los orígenes, hay que reafirmar que la determinación de la forma primitiva de religiosidad no contribuye tanto a individualizar la esencia de la experiencia de lo sagrado. Constituye un equívoco confundir lo originario con lo original, el anterior histórico con un principio ontológico, lo cronológicamente anterior con el núcleo metafísico fundamental. Lo mismo que sería absurdo querer determinar la esencia del hombre a partir de un análisis preferente del embrión, también es arbitrario ver en las modalidades iniciales con las que se ha encarnado la religiosidad, la más madura y auténtica expresión de la fe en Dios²⁶⁹.

2. No hay que afrontar el problema de los inicios con *prejuicios ideológicos*, como los que marcan las posiciones de J. Lubbock y W. Schmidt. La primera, que habla del ateísmo primitivo, se encuentra lastrada por el prejuicio de que el hombre no alienado no tiene necesidad de Dios. La humanidad original, libre de los añadidos superfluos de la superestructura, exige *a priori* ser arreligiosa. La segunda, que proclama un monoteísmo original, es demasiado sensible a motivaciones teológicas, que la inclinan a ver la humanidad consciente, desde el inicio en Adán, de la unicidad del creador²⁷⁰. Por estas razones, una y otra tesis llegan a *generalizaciones indebidas*. La tesis del ateísmo original no se encuentra apoyada por la ausencia de documentos que testimonien la fe en una o varias divinidades. Desde este punto de vista, habría que concluir que el hombre prehistórico ni hablaba ni dormía ya que no hay hallazgos de ese tipo²⁷¹. La tesis del *Urmonotheismus*, a pesar de recurrir

²⁶⁹ Cf. U. Bianchi, *Saggi di metodologia di storia delle religioni*, 114; C. Skalicki, *Alle prese con il sacro*, 82.

²⁷⁰ Cf. C. Skalicki, *Alle prese con il sacro*, 148-149.

²⁷¹ Cf. A. Anwander, *Il problema dei popoli atri*, 436; J. Goetz, *L'esperienza di Dio nei primitivi*, 20; K. Goltdammer, *La religione dei tempi preistorici*, 50-51; G. Wetter, *Lenin e il marxismo sovietico*, 194-195.

a testimonios detallados, tiende a utilizar el concepto actual de monoteísmo y a infravalorar las modalidades con las que fue y es vivido por los pueblos iletrados de todos los tiempos²⁷².

3. En cuanto a las demás hipótesis, tienden a llevar al extremo uno u otro aspecto de la religiosidad primitiva. Animismo, animatismo, magia, naturismo, fetichismo, manismo, totemismo representan ciertamente factores presentes, en medida efectiva aunque variada, en las religiones de los pueblos no civilizados; no obstante, conviven con la conciencia de la existencia de un ser supremo que, aunque más bien apartado e inoperante, ejerce un papel indiscutible en la fe de los pueblos sin escritura.

A esto se añade que los estudios etiológicos no permiten, y probablemente no lo permitirán nunca, llevar más allá la determinación de la religión relativamente más antigua, y desde luego no llegan hasta la absolutamente más antigua. Es decir, no permiten más que afirmar, en relación con los conocimientos actuales y con los hallazgos históricos disponibles, cuál ha sido posiblemente la forma de religiosidad más difundida en la humanidad de los albores que conocemos²⁷³. Sobre esto, F. Heiler escribe:

La religión prehistórica, según los conocimientos que tenemos hasta hoy, nos ofrece ya detalles interesantes, pero por ahora no nos es posible penetrar más a fondo en la vida íntima de los pueblos prehistóricos. Las fuentes que poseemos son excesivamente limitadas para consentir interpretaciones unívocas²⁷⁴.

3.2. EL PROBLEMA DE LA EVOLUCIÓN Y DE LA COMPLEJIDAD HISTÓRICO-EXISTENCIAL

A. *Fundamentos de la tesis evolucionista.* El análisis histórico ha puesto en evidencia que las religiones de la humanidad no sólo constitu-

²⁷² Cf. R. Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive*, 17: «Considero que la teoría del "monoteísmo primordial" está viciada en su límite por un equívoco que consiste en llamar monoteísmo lo que simplemente es la noción de un ser supremo. [...] El ser supremo de los pueblos primitivos sólo de un modo aproximado responde al ideal monoteísta».

²⁷³ Cf. T. Tentori, *Il problema del ateismo primitivo*, 433.

²⁷⁴ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 51.

yen φαινόμενα sagradas, sino γεγόμενα específicas, es decir, son eventos en proceso de constitución que, precisamente por serlo, se transforman en el tiempo y en el espacio. Esta constatación, apoyada por el atractivo que la teoría evolucionista ha ejercido en la cultura de los siglos XIX y XX, ha favorecido un surgir de interpretaciones que, de modo más o menos explícito, se remontan a instancias de la misma matriz. Los principios que están en la base de esas perspectivas se pueden resumir en los dos presupuestos siguientes. En la base de todo está la persuasión de que lo que es más primitivo a la vez es más elemental y simple. A esto sigue la certeza de que la *nux*, el embrión, la fuente primordial del fenómeno religioso, se ha desarrollado según directrices no sólo precisas, sino unívocamente orientadas. No se ha tratado de cambios que simplemente son, de hecho, múltiples, sino de una verdadera y propia evolución que, a partir de un mínimo denominador, ha realizado en lo concreto de lo vivido un proyecto preordenado de modo determinista²⁷⁵.

B. *Expresiones sintomáticas de la concepción evolucionista*. Dentro de este planteamiento, las modalidades con las que el evolucionismo se ha desplegado en el campo religioso se pueden resumir en los siguientes términos.

1. Por un lado está la posición de cuantos, apoyándose en un prejuicio que rechaza la validez del fenómeno de lo sagrado, consideran que la evolución histórica ha estado marcada por un recorrido que, partiendo de *posiciones arreligiosas*, culmina en una época *reflexivamente atea*. En este contexto, las religiones históricas no constituyen más que mediaciones necesarias, aunque transitorias, del mismo proceso de evolución. Ésta es la tesis predominante de la crítica soviética que, como hemos indicado, encontró en J. Lubbock un exponente destacado. Para este autor, las fases por las que habría pasado la humanidad se pueden condensar en los siguientes momentos: ateísmo primitivo, fetichismo, totemismo (o adoración de la naturaleza), chamanismo (o creencia en divinidades personales y múltiples), idolatría (o antropomorfismo), fe en un Dios supremo creador de la naturaleza.

²⁷⁵ Cf. U. Bianchi, *Saggi di metodologia di storia delle religioni*, 58.

Este itinerario, en fase de desarrollo, culminará en una época de la que ya son evidentes las luces de la aurora: una era en la que el hombre, configurando la sociedad según los parámetros marxistas, se liberará de toda ilusión sagrada¹⁷⁶.

2. Según otros autores, la evolución habría tenido lugar dentro de la instancia religiosa y se caracterizaría por un *itinerario* que podríamos definir como *básicamente ascendente*. Desde el núcleo primitivo, todavía incierto e imperfecto, la relación que el hombre mantiene con lo divino se habría ido precisando en fases sucesivas. En esta línea se sitúan las interpretaciones que tanto E. Garrie, como K. Goldamer han proporcionado de la historia de las religiones. Para estos, la evolución de la humanidad se puede describir como el paso progresivo desde el polidemonismo inicial hasta el monoteísmo: un itinerario gradual que se habría efectuado a través de la fase (o de las fases intermedias) del politeísmo y henoteísmo¹⁷⁷.

3. Con el cariz opuesto, aunque dentro del mismo planteamiento, se sitúan las propuestas de interpretación de W. Schmidt y A. Lang. Según estos autores, nos encontramos ante un *proceso evolutivo* que podría ser definido como tendencialmente descendente o de degeneración. La humanidad original creía en la existencia de un único Dios creador. El testimonio de este monoteísmo inicial lo proporcionan las concepciones sagradas de los pueblos sin escritura contemporáneos. Sólo después, comienza un proceso de extravío que llevó a la humanidad a degradar la propia experiencia de la divinidad a través de concepciones de tipo regresivo.

C. *Límites de la interpretación evolucionista*. El análisis de los datos históricos deja a la luz las carencias de la perspectiva evolucionista y descubre soluciones que son más adecuadas a la complejidad de lo vivido en la experiencia.

1. Hace ya tiempo, el fenomenólogo holandés, G. Van der Leeuw, rechazó el planteamiento evolucionista, destacando el carácter de prejuicio de sus presupuestos y la falta de fundamento de sus conclusio-

¹⁷⁶ Cf. la obra ya citada de J. Lubbock, *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*.

¹⁷⁷ Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 197.

nes²⁷⁸. Siguiendo su línea, la mayoría de los historiadores y etnólogos contemporáneos toma en cuenta que la complejidad del dato religioso se denota no sólo en el plano fenoménico de los *datos* efectivos (φαινόμενα), sino también en el de los *eventos* concretos (γεγόμενα). Contra la perspectiva que interpreta el recorrido de la humanidad según directrices unidireccionales, se subraya la presencia de *múltiples procesos evolutivos* diferenciados, que coexisten en el tiempo y en el espacio²⁷⁹.

Manismo, fetichismo, animismo, religiosidad primitiva, dualismo, monismo, monoteísmo, etc., no constituyen fases correlativas según parámetros temporales de antes y después que se puedan determinar unívocamente. Se trata de actitudes diversificadas del espíritu que pueden coexistir en el tiempo (*sincronía*) y desarrollarse siguiendo procesos de transformación diferentes (*diacronía*)²⁸⁰. En algunos casos se observa el paso desde formas iniciales de sabor monoteísta hacia concepciones politeístas. En otros pueblos se dan procesos que van desde la aceptación de varias divinidades hasta el reconocimiento de un Dios único. En uno y otro caso, se trata de cambios que no son irreversibles en absoluto, cambios que no excluyen el regreso a formas precedentes, ni la convivencia de actitudes antitéticas²⁸¹.

2. Además de la multiplicidad de itinerarios evolutivos, el análisis histórico pone en evidencia la imposibilidad de interpretar el dato religioso en clave de *núcleo original*, que se desarrolla como denominador mínimo conservando inalterada la estructura de fondo. Desde este punto de vista, ni la religiosidad primitiva ni ninguna otra experiencia sagrada puede arrogarse la pretensión de expresar en su núcleo toda la riqueza existencial del fenómeno religioso. Aún más, la diversidad que existe entre las diferentes creencias no permite reconducir el acervo de las religiones a modificaciones secundarias, accesorias de un centro básico monolíticamente inalterado.

²⁷⁸ Cf. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 2; G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, 28-29.

²⁷⁹ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 2; C. Skalicki, *Alle prese con il sacro*, 156-157, 172-175.

²⁸⁰ Cf. U. Bianchi, *Saggi di metodologia di storia delle religioni*, 110-111.

²⁸¹ Cf. J. Goetz, *L'esperienza di Dio nei primitivi*, 20: «Es falso pensar que existen pueblos cuya religión es el animismo, el fetichismo o la magia; éstos son fenómenos culturales que están presentes en diversa medida en todas las religiones».

Las formas con las que se expresa la religiosidad del hombre no se pueden interpretar siguiendo el esquema de las ramas, flores y hojas de un tronco común que procede de un mismo tocón fundamental, de una linfa original que, aunque sea con diferente abundancia, todo lo alimenta y nutre. La diversidad que recorre las religiones es tal, que hace al panorama de conjunto semejante a un paisaje en el que, siguiendo una imagen de U. Bianchi, más que recortarse en una única cima, se alzan hacia el cielo múltiples picos montañosos, diferentes y que contrastan entre ellos²¹.

Esto no quita que haya semejanzas, parentelas, analogías, que confieren a las experiencias sagradas una innegable parentela de fondo, un aire de familia que las acerca²². A nivel histórico, no es posible establecer si esa parentela se puede interpretar en clave unívoca, equívoca o análoga. Esto necesitaría un análisis suplementario que, pasando a través de la mediación del enfoque fenomenológico, llegue hasta el análisis específicamente filosófico. De todos modos, sigue siendo cierto el hecho que la historia pone en evidencia que, más allá de las divergencias, quedan elementos de semejanza cuya incidencia hace del universo religioso un todo suficientemente sólido, un conjunto que no se puede equiparar con un aglomerado de mónadas que no se pueden confrontar entre ellas, ni tampoco con una representación fotostática de una única matriz, sino similar, más bien, a un conjunto policromado que se puede organizar como *discordia concors*²³.

3.3. FORMAS CONTEMPORÁNEAS DE RELIGIOSIDAD

La atención al dato de la experiencia, tal como se sedimenta en la historia de la humanidad, no puede descuidar el *hoy* del fenómeno religioso. Llegar hasta las fuentes de la vivencia de lo sagrado no sólo significa remontarse hasta los orígenes cronológicos del encuentro con lo divino, sino que exige llegar a las modalidades concretas con las que la humanidad actual vive la relación, presunta o real, con lo absoluto. Para esta fina-

²¹ Cf. U. Bianchi, «Il metodo della storia delle religioni» en A. Molinaro (ed.), *Le metodologie della ricerca religiosa* (Roma 1983) 17.

²² Cf. U. Bianchi, «Il metodo della storia delle religioni», 17.

²³ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 2.

lidad creemos oportuno, desde un punto de vista teórico y existencial, terminar este capítulo identificando algunas de las formas contemporáneas más destacadas con las que el anhelo de la trascendencia es vivido por el hombre de hoy. Nos limitamos, no obstante, a resaltar las formas de «religiosidad» que se diferencian significativamente de las religiones tradicionales indicadas en las páginas precedentes según los paradigmas examinados.

3.3.1. *Manifestaciones destacadas de la «nueva religiosidad»*

A. *El surgir de «nuevos paradigmas religiosos».* Es un dato difícilmente contestable el hecho de que la humanidad contemporánea se encuentra marcada por tendencias contradictorias. Junto a la marea en alza de escepticismo, indiferencia y agnosticismo religioso, no faltan signos inequívocos de hambre de lo sacro que se interpretan de diferentes modos. Esto ha empujado a algunos autores, atentos a no celebrar demasiado aprisa los funerales de la religión, a tomar en consideración los «nuevos escenarios» que la religiosidad asume en nuestros días, poniendo de relieve algunas características que merece la pena resaltar²⁵⁵.

1. En primer lugar, se habla de «nuevas formas expandidas de religiosidad», que no pueden interpretarse más que como manifestaciones de un auténtico *despertar religioso*. A. N. Terrin observa:

En nuestro días existen muchas pequeñas nuevas religiones, con valores transversales y verticales, con concepciones trascendentes e inmanentes, con perspectivas milenaristas y visiones místicas, con concepciones de que lo divino está dentro del hombre y con la creencia de que el reino de Dios está en este mundo²⁵⁶.

Su consistencia numérica y su difusión geográfica es considerable.

El número de las nuevas formaciones religiosas o nuevos movimientos no es posible contarlos. Según un reciente estudio, en Austria

²⁵⁵ Cf. A. N. Terrin, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, 197-263.

²⁵⁶ Cf. A. N. Terrin, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, 226.

hay más de trescientos pequeños movimientos religiosos, en Dinamarca más de cien; en Japón, país que es considerado laboratorio de nuevos movimientos religiosos, éstas nuevas fuerzas se desarrollan de año en año y se pueden contar más de mil. También en Italia se conoce este nuevo fenómeno del florecer de formaciones religiosas, que a veces se llaman sectas o «nuevos cultos»²¹.

2. Como hemos resaltado en la *Introducción*, la valoración que se hace de este fenómeno es diversificada. Entre quienes se encuentran inclinados a dar una interpretación sociológicamente relevante y religiosamente positiva, hay quien ve en los «nuevos ángeles» que sustituyen a los «ángeles de escayola», la expresión de una «religiosidad primaria» que resiste y que encuentra en todas las sociedades nuevo empuje e impulsos de renovación. Esta religiosidad presenta aspectos positivos acompañados de valores problemáticos. Un efecto positivo es la crítica a la racionalidad técnica, reductiva, de la cultura occidental. Esto determina, entre otras cosas, la ampliación y el enriquecimiento de las imágenes de la divinidad. «Los senderos que llevan a Dios», observan F. C. Gil y J. A. Nistal, «se amplían, las aportaciones orientales se entrecruzan con las occidentales, contribuyendo a un mayor enriquecimiento religioso». No obstante, se observa que existe un efecto negativo en los riesgos de irracionalidad, fundamentalismo y trivialización religiosa, acompañados de elementos de banalización y degradación de la auténtica instancia sagrada²².

3. La dificultad de formular un juicio unívoco ante los nuevos fenómenos religiosos se acrecienta cuando se tiene presente que no es posible su homologación total. En este punto, es necesario distinguir la presencia de una *doble familia religiosa*. La primera comprende movimientos que han nacido en el seno de las grandes tradiciones religiosas del pasado. Se trata de grupos surgidos de reformas de una religión antigua que, insatisfechos por la rigidez y las carencias de sus credos de origen, buscan fundirse de modo sincretista con rasgos pertenecientes a diferentes tradiciones o, por el contrario, pretenden volver a la pureza de los orígenes, a través de una interpretación sin matices de la fe y la praxis

²¹ Cf. A. N. Terrin, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, 207.

²² Cf. J. C. Gil y J. A. Nistal, «New age», 41; A. N. Terrin, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, 220.

religiosa. La segunda familia comprende, más bien, movimientos de la tradición esotérica oriental, de las antiguas religiones, de la parapsicología humanista y de la ciencia. En éstos la manifestaciones sagradas son sustituidas por el culto a lo maravilloso, lo fantástico, lo parapsíquico, lo oculto, lo metaempírico. Estos grupos transmiten una *Weltanschauung* común y encarnan un tipo específico de religiosidad que no obedece a ningún mundo religioso institucionalizado ni se adhiere abiertamente a ningún credo explícito. Constituyen una masa errante de religiosidad difusa que a menudo se pone bajo el nombre de «religiosidad vagabunda» (*vagabundierende Religiosität*)²⁹¹.

B. Una matriz triple. Dentro de la trama sagrada que caracteriza a la «nueva religiosidad» se puede localizar una matriz triple.

1. En primer lugar, se dan movimientos religiosos de *tipo fundamentalista*. Son movimientos caracterizados como formas de «religiosidad de regreso», porque tienen miedo a lo nuevo y no se fían ni de la cultura, ni de la ciencia, ni de las interpretaciones renovadas que se dan de los textos sagrados y de la Biblia. Entre ellos figuran, además de las manifestaciones que se pueden encontrar dentro de la fe islámica, los Testigos de Jehová. Su doctrina, en la medida en que sólo se refiere a una nueva escatología, constituye una desautorización de cualquier «novedad intramundana». Su fundamentalismo se manifiesta en particular en la rígida moral y en la fuga de lo cotidiano. También los mormones manifiestan un sentido muy vivo de las tareas que hay que desarrollar y del inminente fin de la historia, y reivindican la seriedad del compromiso moral y la voluntad de conseguir con buenas obras la salvación de Cristo.

Según A. N. Terrin, también son expresiones religiosas nuevas, con un trasfondo fundamentalista, las *iglesias electrónicas americanas* y, en algunos aspectos, la *iglesia del reverendo Moon* o *Iglesia de la Unificación*. El reverendo Moon es un coreano que con dieciséis años tuvo una visión de Jesús, que le invitaba a continuar y perfeccionar su misión interrumpida por la muerte en la cruz. El libro *Los principios divinos* quiere llevar a una coherente praxis de vida que evite cualquier compromiso

²⁹¹ Cf. C. Boechinger, «New age» und moderne Religion. *Religionwissenschaftliche Analysen* (Gutersloh 1995) 49-54; J. C. Gil y J. A. Nistal, «New age», 38-40.

con el espíritu del mundo y propone dos ideales importantes sin apelación: la unidad y la santidad de la familia y la unidad de los creyentes, en primer lugar de los cristianos²⁹⁰.

2. El escenario religioso contemporáneo presenta, además, numerosas instancias sagradas de matriz oriental. A. N. Terrin observa que en los años sesenta y setenta se produjo una invasión de *gurús* y nuevos maestros que implantaron en occidente nuevas experiencias de tipo orientalista. Esto ha determinado el consolidarse de comunidades que siguen existiendo y que tienen seguidores. Los más difundidos son los Hare Krishna, la formación de la meditación trascendental, los seguidores de Sai Baba, los fieles de Osho Rajneesh y, en particular, las numerosas formaciones budistas que en Italia se presentan como «comunidades del rostro renovado»²⁹¹.

Los *Hare Krishna* pretenden recoger el espíritu de devoción y amor al dios Krishna como era en el siglo XVI. Constituyen un movimiento de renovación de la corriente hindú, que subraya con fuerza la visión holística del cosmos, fundiéndola con actitudes conscientes y amorosas hacia el dios Krishna. Se caracterizan por una estricta observancia de las reglas vegetarianas, la vida en comunidad, la vida sencilla en el campo, la ecología, la música oriental. La *meditación trascendental* «tiene más la elasticidad de una técnica que el peso de una religión y se adapta a todos los que pretenden vivir una vida más creativa, más dinámica, intensa, no obstante a la sombra del descubrimiento del absoluto que está en nosotros»²⁹². Los seguidores de *Sai Baba*, célebre por las cenizas sagradas que hace salir de sus manos y por el perfume de características terapéuticas que emana, reconocen en su santón una reencarnación (*Avatara* integral) del dios Shiva. Otro gurú que ha hecho llorar de conmoción y amor a los jóvenes de los años setenta, con mensajes y doctrinas cargados de humanidad, de intenso no-dualismo y de vivo existencialismo es *Osho Rajneesh*. Hoy, concluye A. N. Terrin, las nuevas formaciones *budistas* que han cuajado en Italia constituyen probablemente «la realidad más consistente de un Oriente misionero en un Occidente amorfo y sin ideales»²⁹³.

²⁹⁰ Cf. A. N. Terrin, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, 230-233.

²⁹¹ Cf. A. N. Terrin, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, 233.

²⁹² Cf. A. N. Terrin, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, 234.

²⁹³ Cf. A. N. Terrin, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, 236: «El centro del budismo tibetano es una realidad bastante interesante y fascinante, lo mismo que lo es para el budismo zen bajo el templo Fudenji de Salsomaggiore».

3. La tercera manifestación de la religiosidad errante, fuera de los márgenes de los credos tradicionales, es la que tiene un *trasfondo esotérico*. Entre los movimientos que se inspiran en esta matriz se pueden indicar los *metaphysic centers*, las terapias religiosas, las técnicas psicossomáticas, los grupos que pretenden presentarse como vías nuevas para dar al hombre la salud física y espiritual. Es emblemático el movimiento de la dianética; también es significativa la Cienciología, que invita a ser más conscientes y activos a nivel mental, para que no se manifiesten las escorias de las turbaciones psíquicas y religiosas, asociando un lenguaje esotérico con concepciones de ciencia-ficción. Una posición de primer plano corresponde a *new age*, aunque, por su influencia, hablamos de ella en el próximo párrafo²⁹¹.

3.3.2. «New Age»

A. *Caracterización general*. *New Age* no se comprende más que dentro del actual renacer religioso, dentro del marco de la nueva religiosidad propia del hombre contemporáneo. En este sentido constituye un elemento determinante, quizá el más incisivo, del actual escenario religioso.

1. *Realidad joven, abierta, en expansión*, «cuerpo que cada vez parece tener mayor consistencia en sus bases, pero que todavía no ha llegado a la madurez», *new age* no es propiamente ni una secta, ni un movimiento religioso, en el sentido estricto de la palabra. Más bien es, como a algunos les gusta definirlo, un concepto resumen (*Sammelbegriff*) de la nueva espiritualidad contemporánea o, como otros dicen con menor propiedad, una «etiqueta superficial» para indicar las nuevas instancias religiosas que se han difundido ampliamente entre los hombres de nuestro tiempo. Más que un grupo organizado, es una aspiración común, una «conspiración». lo que M. Ferguson denominó la conspiración de Acuario, la «dulce conjura» de muchas personas y muchos grupos que reaccionan ante las rígidas estructuras de los viejos dogmas y de la vieja moral²⁹⁵.

²⁹¹ Cf. A. N. Terrin, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, 227-228.

²⁹⁵ Cf. C. Boehinger, «*New ages und moderne Religion*», 23-38, 103-105, 135-137, 184; Ferguson, *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in the 1980s* (Los Angeles 1980); J. C. Gil y J. A. Nistal, «*New age*», 247-249.

De modo contrario a lo que comúnmente se cree, la denominación «*new age*» no se remonta a la teósofa A. Bailey, sino que fue forjada a comienzos del XIX por W. Blake, cuyo pensamiento, como es sabido, se deriva de las posiciones de E. Swedenborg. Como J. Sudbrack justamente observa, el fenómeno *new age* no se puede describir de modo sistemático como un edificio intelectual-filosófico o como un mensaje uniforme de un fundador religioso, es, más bien, un sentimiento del mundo que se manifiesta en muchos puntos y bajo diferentes aspectos²⁰⁶.

2. En su conjunto se podría resumir como un «buen anuncio»: el anuncio de un cambio definitivo, la llegada de una nueva era, la era de acuario, en la que no sólo se transformará el hombre individuo o la sociedad o la humanidad, sino el universo entero. En cuanto tal, la *new age* supone una nueva mentalidad, un cambio de conciencia, una cultura emergente, una aventura espiritual, en definitiva, un «sí a dar razones para vivir y esperar» a las generaciones del mañana. Este paso está predispuesto como un salto en calidad desde el *homo sapiens* hasta el *homo noeticus* debido a la suma de valores (libertad, igualdad, hermandad, realización, autodomínio) que pone en marcha. La nueva humanidad cree en su poder creativo y en su capacidad de superar dificultades y límites. Es más espiritual, sabe armonizar espíritu y materia, desarrollar y dominar todas las fuerzas encerradas en sí misma, es capaz, utilizando los nexos que posee con las fuerzas cósmicas, de convertirse en un místico moderno²⁰⁷.

B. *Elementos constitutivos*. Lejos de presentarse como un sistema monolítico, *new age* es, a juicio de C. Boehinger, un «síndrome diferente», resultado de la fusión de elementos de origen múltiple; en ella se fusionan instancias y conceptos sacados del mundo de la astrología, de la filosofía, de la psicología, del esoterismo, y de la ciencias más recientes²⁰⁸.

1. El misterio y la fascinación por las estrellas irrumpen de un modo decisivo en la *new age*, poniendo de relieve su componente *astroológica*. En 1914 P. Danov y en 1937 P. Le Cour, un esotérico ocultista con gran

²⁰⁶ Cf. J. Sudbrack, *La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos* (Madrid 1990) 12. Ver también C. Boehinger, «*New age*» und *moderne Religion*, 520.

²⁰⁷ Cf. J. C. Gil y J. A. Nistal, «*New age*», 57-58.

²⁰⁸ Cf. C. Boehinger, «*New age*» und *moderne Religion*, 137.

influencia, anunciaron la era zodiacal de Acuario, como una edad rica en bondad y sabiduría. Para la *new age*, las causas fundamentales del camino de la historia tienen naturaleza astronómica y se configuran con el movimiento del sol en relación con algunas constelaciones. Este movimiento del sol tiene importantes consecuencias físicas en todo el sistema solar y sus efectos psicológicos son especialmente relevantes en la especie humana. En la época concreta que vivimos, es inminente el paso del sol de la constelación Piscis a la del Acuario. Esto implica la aparición de un nuevo tipo de racionalidad y la manifestación de nuevos paradigmas, que redefinen las relaciones del hombre, tanto con Dios como con el mundo y con los demás hombres²⁹⁹. De acuerdo con M. Ferguson, después de la oscura y violenta era de Piscis, estamos entrando en un milenio de amor y luz, la era de Acuario, la era de la verdadera liberación espiritual. Acuario, la figura del aguador del antiguo signo del zodiaco, se convierte, en antítesis con la era Piscis (símbolo de la edad cristiana), en el emblema de la corriente espiritual que viene a saciar la antigua sed de felicidad³⁰⁰.

2. En estrecha relación con la matriz astrológica se encuentra el componente *esotérico*. El anuncio de una *new age* está inspirado en expresiones de la tradición esotérico-ocultista, a la que se añaden elementos sacados de la corriente teosófica y rosacruz. La creencia en fuerzas ocultas y naturales que, a partir del plano irracional, gobiernan el destino del mundo a modo de dioses; el recurso y la difusión del saber esotérico y ocultista, la plurisecular creencia en fuerzas misteriosas, potentes y ocultas que actúan como señores del universo, ejercitan una influencia de primer plano en la elaboración de la visión del mundo de *new age*. Del mismo modo, la doctrina y la práctica del espiritismo, que considera la invocación de los muertos como una actividad natural, prueba de sabiduría y de conocimiento científico, experimenta un notable incremento. A través de sesiones con *mediums* se potencia no sólo la comunicación con el espíritu de los difuntos, sino también con otras entidades espirituales que actúan como maestros y consejeros superiores³⁰¹.

²⁹⁹ Cf. J. C. Gil y J. A. Nistal, «*New age*», 14-15.

³⁰⁰ Cf. J. C. Gil y J. A. Nistal, «*New age*», 52-60. Sobre el componente astrológico de *new age* ver también C. Boehinger, «*New age und moderne Religion*», 115-117, 124-125, 340-363, 521-525.

³⁰¹ Cf. J. C. Gil y J. A. Nistal, «*New age*», 186-189. Sobre el componente esotérico de *new age* ver también C. Boehinger, «*New age und moderne Religion*», 119-124, 371-398.

3. No faltan instancias conectadas con exigencias auténticas de *espiritualidad* y trascendencia, aunque a una y otra se las ve recorrer senderos extraños y a veces antitéticos con respecto a los propuestos por los credos institucionalizados. Desde este punto de vista, la *new age* rechaza explícitamente cualquier dogma que marque un cierre en relación con otras verdades religiosas y promueve un paradigma de la realidad abierto a instancias múltiples. Para los autores que la apoyan, esta actitud hay que entenderla como esfuerzo para ofrecer una visión genuinamente religiosa de la existencia, a través de un intento de volver a sacralizar la realidad y de realización de la experiencia de lo sagrado. Ésta es la línea en la que se sitúa la valoración de D. Spangler, para quien *new age* constituye la auténtica encarnación de lo sagrado, el comienzo de su renacimiento¹⁰². Por parte de las iglesias tradicionales, *new age* se entiende como una forma ecléctica o de sincretismo religioso¹⁰³. En esta línea, está la posición de J. C. Gil y J. A. Nistal, para quienes la espiritualidad emergente denota una serie de raíces extraídas de diversas experiencias religiosas de la humanidad. Se trata, por tanto, de un sincretismo religioso que recoge aspectos de religiones nacionales grandes y pequeñas (celta, germánica, americana)¹⁰⁴.

4. Un último elemento constitutivo de la *new age* está representado por la *componente secular*. La pretensión declarada de F. Capar, representante autorizado de *new age*, es fundir las afirmaciones de la mística oriental con las recientes conquistas de la investigación *científica*, poniendo en evidencia la armonía que existe entre las instancias espirituales, las aportaciones de la física cuántica, las exigencias ecológicas de nuestra época y las contribuciones de la psicología profunda. Esto determina en el plano cognoscitivo una visión de la realidad que funde instancias religiosas y datos científicos y, a nivel operativo, una praxis que no queda limitada al compromiso moral, sino que conlleva el recurso a técnicas psicológicas.

Todo esto se entiende en una clave que no sólo es egocéntrica, de consecución de fines trascendentes personales, sino que incluye *valores sociales* muy amplios. C. Boehinger dice:

¹⁰² Cf. D. Spangler, *Emergencia. El renacimiento de lo sagrado* (Barcelona 1991) 157-166.

¹⁰³ Cf. C. Boehinger, «*New age* und moderne Religion», 137.525.

¹⁰⁴ Cf. J. C. Gil y J. A. Nistal, «*New age*», 59.

La «religiosidad vagabunda» no debe ser considerada un producto decadente en el sentido individualista de la religión cristiana. Su característica está en la mezcla de enseñanzas seculares y religiosas y en intentar una síntesis entre ciencia y religión. En este sentido, se podría hablar de «religiosidad secular»¹¹⁵.

El carácter políticamente progresista de la *new age* encuentra una correspondencia en la voluntad de renovación de la sociedad contemporánea en todas sus dimensiones, comprendiendo la política, la economía y la cultura. Esto justifica la explosión de manifestaciones en múltiples sectores, desde la elaboración de una filosofía y de una teología populares, hasta formas de arte, especialmente musical, que se inspiran en ella.

C. *Dimensiones específicas.* La *new age* es la promotora de una visión renovada de la realidad o, como también se dice, de un *paradigma* nuevo de ascendencia múltiple. La concepción de la existencia que se desprende presenta dos dimensiones fundamentales estrechamente conectadas.

1. La primera está constituida por la destacada instancia *ecologista*, que se realiza a varios niveles:

- En primer lugar, *con la tierra y la naturaleza*: se trata de ecología en el sentido original del término; *Gaia Gea* es considerada un ser vivo, la diosa madre de la tierra en que hay que confiar, ya que el hombre es parte de ella.

- En segundo lugar, a nivel *personal*: se refiere a la unificación, integración y descubrimiento personal, a la conexión del sujeto consigo mismo y con lo que le rodea; la irrupción del nuevo paradigma hace que el hombre se sienta a la vez humilde y tonificado; no aporta tanto nuevos conocimientos, como un nuevo modo de conocer y de sentir.

- A nivel *cósmico*: se trata de vivir con conciencia en un universo que está interconectado, no sólo en el plano material, sino también en el espiritual: la «religión ecológica» marca el fin de las religiones clásicas, realiza el sentido profundo y auténtico de la religiosidad, prepara y despliega

¹¹⁵ Cf. C. Bochinger, «*New age*» und moderne Religion, 523-526.

ese núcleo al que miraban desde siempre todas las religiones sin que lo pudiesen realizar.

- A nivel de la *totalidad de la existencia*: el hombre se percibe como una parte integrante del universo, en armonía con el cosmos y con todas las formas de la realidad, divina, humana e infrahumana; se siente solidario con todo, se siente responsable de todo¹⁰⁷.

2. La segunda dimensión la constituye la instancia *holística*. Por sí mismo, el término holografía (ὅλος: todo) indica un registro fotográfico tridimensional obtenido con los rayos láser: holístico se refiere, por tanto, a la realidad que permanece entera y en la que todas las partes se compenetran y se influyen recíprocamente. En la espiritualidad de la *new age* lo sagrado lo abarca todo, alcanza los tres ámbitos de la realidad: la naturaleza (*Gaia*), la humanidad y el espíritu. Surge una nueva sensibilidad mística, un modo de relacionarse con lo divino sentido holísticamente, en sintonía con las tres realidades mencionadas. Para *new age* todo es una sola cosa: Dios y el mundo, el espíritu y la materia, el hombre y la naturaleza, el cuerpo y el alma, el yo y el tú.

Dios, el principio vital, el espíritu del universo, es la fuerza inmanente del cosmos, la energía sagrada que lo empuja a la auto-realización evolutiva. No es un ser personal y no tiene necesidad de mediaciones, ni de la iglesia ni de los dogmas. Para algunos grupos, Dios es un fragmento del cosmos. No existe creación, todo subsiste desde el mismo momento. La consecuencia es que el dogmatismo cristiano no tiene ya sentido: ni el Dios personal (la nueva deidad es difusa e inmanente), ni Jesucristo (no hay un solo salvador; cada uno debe descubrir en sí mismo el maestro interior que lleva dentro), ni la mística trinitaria (la nueva mística es la fusión con el universo, con la diosa *Gaia*)¹⁰⁸.

En el hombre reside un yo superior que guía la vida cotidiana, encarna potencialidades sacras, que son capaces de producir un cambio personal y social. Esta potencia interior está en la base de las múltiples reencarnaciones, es principio de gnosis y salvación, es fuente sagrada

¹⁰⁷ Cf. J. C. Gil y J. A. Nistal, «*New age*», 82-85.

¹⁰⁸ Cf. J. C. Gil y J. A. Nistal, «*New age*», 190-191, 198-199, 201: «Existe una conciencia cósmica primordial que constituye la energía fundamental de todo el universo: nos bañamos en lo divinos».

que anima la búsqueda religiosa de la unidad con el absoluto. Se sigue que el hombre nuevo se rebela contra el aislamiento en el mundo. De aquí procede la importancia que se atribuye a la experiencia como vía de acceso y también la difusión de los métodos de meditación, integrales, parapsicológicos y ocultos, como mediaciones eficaces para llegar a la unificación con el Todo¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Cf. J. C. Gil y J. A. Nistal, «*Neu ager*», 192, 197-198.

II

LAS RAZONES DEL RECHAZO

1. EN LA RAÍZ DE LA CONTESTACIÓN

A. *Un dato ineludible.* La historia del pensamiento occidental está ampliamente marcada, a partir sobre todo del iluminismo, por una serie de corrientes de interpretación que dan valoraciones sustancialmente negativas sobre el fenómeno de lo sagrado. Se trata de concepciones que tienden, de manera a menudo explícita y radical, a reconducir la experiencia de Dios, cualquiera que sea la forma con que se presenta, hacia factores de naturaleza múltiple dirigidos a infravalorar el alcance positivo de la religión. En concreto, rechazan, conjuntamente o por separado, que la apertura a lo sagrado:

- goce de originalidad específica y autónoma (nivel entitativo);
- esté dotada de verdad objetiva (nivel ontológico);
- sea portadora de valores efectivos para la historia del hombre (nivel axiológico).

Estas interpretaciones pueden ser indicadas como concepciones reductivas, ya que coartan la estructura esencial de la religión dentro de un conjunto de elementos que, en último término, no son religiosos, buscando desenmascarar su hipocresía intrínseca y denunciar su alcance básicamente alienante. En estas corrientes surgen algunas líneas de pensamiento que, sin llegar a constituirse como verdaderas escuelas, han marcado profundamente la cultura moderna y contemporánea. Se pueden recordar, en concreto, el reduccionismo antropológico, psicológico, sociológico, ético, racionalista y relativista.

B. *Los motivos del análisis.* El estudio histórico-sistemático con que hemos comenzado la investigación, pone en evidencia la presencia difusa, se podría decir que tendencialmente universal, del fenómeno religioso a través de todas las etapas que la humanidad ha recorrido desde sus albores hasta nuestros días.

Este dato, que para algunos hay que entender como juicio del carácter intrínsecamente humano del fenómeno de lo sagrado, para otros

revela el reflejo de una ilusión colectiva, cuya dimensión universal hace obligada la necesidad de denunciarlo y superarlo. Es necesario que la humanidad, azuzada por los nuevos descubrimientos científicos, sea capaz de desenmascarar lo que ha sido un equívoco colosal, una inhibición envilecedora que ha frenado el progreso de la historia.

Al comienzo de la investigación, que tiene como finalidad la determinación de la estructura fundamental de la religión, es necesario examinar las razones aducidas contra la legitimidad del hecho sagrado, para evitar interpretaciones ingenuas y juicios apresurados. No obstante, al no poder examinar todas las posiciones que se han expresado a lo largo de los siglos, nos limitamos a resumir, alrededor de algunas concepciones paradigmáticas, las valoraciones negativas que se han hecho del fenómeno religioso.

2. EL REDUCCIONISMO ANTROPOLÓGICO

2.1. COORDENADAS GENERALES

A. Características iniciales. Por *reduccionismo antropológico* entendemos el intento de interpretar el hecho religioso basándose en elementos que *no sobrepasan la esfera humana en cuanto tal*. La experiencia de lo sagrado y el mundo al que se refiere son reconducidos enteramente dentro del ámbito de realidades que no exceden la esencia del hombre tomada en su globalidad. Es decir, a diferencia de otras formas reductivas, que explican el dato religioso sobre la base de parámetros sectoriales (la razón, el comportamiento ético, la psique, la comunidad, la praxis, el lenguaje, etc.), la concepción reduccionista de tipo antropológico se caracteriza por la referencia global al ser humano sin hacer determinaciones específicas posteriores.

B. Precursores del reduccionismo antropológico. Entre los pensadores que anticipan esta corriente hay que mencionar autores que han introducido, en épocas en que la religión constituía una actitud socio-cultural indiscutida, gérmenes de escepticismo disgregador. Recordamos algunos entre los más influyentes.

En los albores de la filosofía griega está la figura de Xenófanes, que considera que los dioses son fruto de una proyección antropomórfica. Las diferentes divinidades no son otra cosa que hombres cuyo recuerdo

ha sido exaltado hasta la divinización. No podría ser de otro modo. De hecho, observa, «si los caballos, los bueyes y los leones tuviesen manos, y pudiesen dibujar con las manos y hacer obras como las de los hombres, el caballo dibujaría los dioses como caballos, el buey como bueyes, y harían para sus dioses cuerpos como los que tiene cada uno de ellos»¹⁰⁰. Critias denuncia las religiones como invenciones de políticos sagaces que pretenden tener controlado a su pueblo. Así dice el filósofo sofista: para evitar el riesgo de que los hombres se sientan tentados a realizar impunemente el mal cuando actúan sin ser vistos, «hubo un hombre astuto y genial que introdujo entre los mortales el temor a los dioses para que hubiese un ogro para los malos también cuando actúan y hablan o piensan en secreto»¹⁰¹.

Evemero vuelve a presentar la tesis de que las diferentes divinidades son producto de una obra de sublimación de los héroes, según el testimonio que encontramos en Petronio y que se atribuye a Lucrecio, *primus in orbe deos fecit timor* (el miedo es lo primero que hizo a los dioses en el mundo)¹⁰². El miedo que los hombres sentían ante la impotencia y la amenaza de los eventos naturales es lo que determinó el surgir de la idea de religión. Esta tesis fue recogida por Hume en su *Historia natural de la religión*, obra en la que mina la credibilidad no sólo del cristianismo sino de cualquier forma de religiosidad humana. Según el pensador inglés, el origen del sentimiento por lo sagrado se encuentra en el miedo a la muerte, en el miedo a la infelicidad con que se amenaza a los malvados, en el deseo de la felicidad que se promete a los buenos¹⁰³.

2.2. EL HUMANISMO ATEO DE FEUERBACH

Uno de los máximos exponentes del reduccionismo antropológico es L. Feuerbach, pensador que, junto a F. Nietzsche, ha contribuido de modo decisivo a plasmar la mentalidad atea del hombre contemporáneo.

¹⁰⁰ Cf. H. Diles y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I (Berlín 1934).

¹⁰¹ Cf. E. Menne, *Religionphilosophie*, 69-60.

¹⁰² Cf. P. P. Stazio, *Tebaida*, 3, 661. Ver también G. Graneris, *La vita della religione nella storia della religione*, 85, 94-95.

¹⁰³ Cf. D. Hume, *The Natural History of Religion* (London 1956).

A. *La instancia humanística dentro de la evolución de la doctrina de Feuerbach.* El pensamiento filosófico de Feuerbach es más complejo de lo que normalmente se piensa. De hecho ha sufrido una profunda evolución que, a pesar de que permanecen algunas precomprensiones de fondo, ha dado origen a posiciones teóricas notablemente diferenciadas. Dentro de su itinerario se distinguen tres fases principales. Un período *idealista*, en el que la razón, una, universal e infinita, es elevada a realidad suprema, que abarca la multiplicidad de los existentes; un período *humanista*, que exalta la realidad divina del hombre; un período *naturalista*, en el que se idealiza, primero hasta divinizarlo, a continuación de un modo cada vez más desacralizado, al conjunto de todas las realidades que constituyen el reino de la naturaleza¹¹³.

Más allá del trabajoso camino evolutivo que lo connota, la originalidad de Feuerbach, lo mismo que la herencia que ha dejado al hombre contemporáneo, está ligada de modo particular a perspectivas que proceden del período antropológico y que encuentran su expresión paradigmática en *La esencia del cristianismo*. La tesis central de esta obra, lo mismo que de los escritos que se conectan con ella, se puede resumir sustancialmente afirmando que *el secreto de la teología es la antropología*. En otras palabras, el estudio de la divinidad (teología) se resuelve con la investigación sobre el ser humano (antropología), debido a que el hombre es el único y verdadero dios del hombre¹¹⁴. El autor llega a esta conclusión a través de un doble momento de la investigación, que se define como *método genético-crítico* y que comprende una *pars destruens* y una *pars construens*.

B. *Crítica de la divinidad trascendente.* A juicio del filósofo la existencia de un ser absoluto y trascendente, también en el modo que asume en la religión cristiana, resulta sustancialmente alienante¹¹⁵.

La presencia de Dios en envilecedora en relación con las exigencias fundamentales del *pensamiento* humano. Cada creyente se encuentra obligado a adherirse a afirmaciones dogmáticas que chocan con las ver-

¹¹³ Cf. A. Alessi, *L'Attesmo de Feuerbach*, 25-31.

¹¹⁴ Cf. L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, 23-52;

¹¹⁵ Cf. L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, 248-251; Cf. L. Feuerbach, *Filosofia e cristianesimo. L'essenza della fede secondo Lutero* (Roma 1981) 120.

dades inviolables de la razón. Por ejemplo, el cristiano está obligado a ver en Dios una realidad que, independientemente de cualquier distinción sofista, es a la vez una y trina. Debe violentar las leyes de la naturaleza, admitiendo la posibilidad de intervenciones arbitrarias por parte de la divinidad, que a través de acciones milagrosas también pretende dar voz e inteligencia a quien, como la burra de Balaán, es por definición un animal irracional¹⁶.

La existencia de un Dios trascendente resulta alienante en relación con la esencia humana en cuanto tal, pues de hecho los dioses son resultado de una expropiación de las riquezas constitutivas del hombre por una realidad distinta. Por esto Dios encuentra su cuna en la miseria del ser humano. No obstante, el hombre no se da cuenta de que los atributos divinos le pertenecen en propiedad. El error se deriva de que de hecho se proyectan inconscientemente los límites que proceden de la propia individualidad, sobre las riquezas originales de la propia naturaleza. La consecuencia es que la fe en el ser sobrehumano hay que combatirla hasta su abolición, aunque haya que reconocerle a la religión un innegable función histórica: haber constituido una modalidad indirecta de autoconciencia: la concepción de la propia grandeza como riqueza constitutiva de otro¹⁷.

C. *Génesis de una nueva religión*. La crítica de la divinidad trascendente no es un fin en sí mismo, sino que conduce a la instauración de una religiosidad que encuentra en la veneración del hombre, *antropoteísmo*, su máxima expresión. Esto es posible con una doble condición. Primero hay que proclamar *el carácter infinito y divino del hombre* tomado en su realidad esencial. No ya cada individuo, que como tal es finito, limitado y precario, sino la esencia humana, la especie, la *Gattung*, que revela poseer de forma ilimitada y, por tanto, auténticamente divina, las perfecciones de inteligencia, corazón y voluntad que los creyentes proyectan en entidades de orden trascendente¹⁸. Al reconocimiento teórico debe seguir *una praxis que se ponga al servicio exclusivo del hombre*. Esta praxis postula la afirmación de una nueva ética.

¹⁶ Cf. L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, 263-284.

¹⁷ Cf. L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, 34-44.

¹⁸ Cf. L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, 23-33.

Mientras que el principio supremo de la moral cristiana dice «haz el bien por amor de Dios», y el de la moral filosófica [kantiana] afirma: «haz el bien por amor al bien», la norma, que no es posible saltarse, de la moral que se funda en el hombre proclama: «Haz el bien por amor al hombre»¹⁹.

En resumen, se trata de transformar a los hombres de candidatos para el más allá en candidatos para el más acá: sujetos que comprometan sus recursos de corazón e inteligencia al servicio de la nueva humanidad.

2.3. LA DOCTRINA DE NIETZSCHE DE LA «MUERTE DE DIOS»

La valoración que la religión asume en el pensamiento de F. Nietzsche se encuadra en el ámbito de una perspectiva atea, entendida no tanto como *negación*, sino como *muerte de lo divino*.

A. *Elementos en oposición*. En *Ecce Homo*, último ensayo autobiográfico que el filósofo escribió pocos meses antes de que tuviese el primer brote de la enfermedad mental que le llevó a la muerte, se puede leer: «Para mí, el ateísmo no es ni un resultado ni un evento, simplemente lo entiendo por instinto. Dios, inmortalidad, más allá, son conceptos a los que no he dedicado nunca la menor atención, ni les he dedicado un segundo de mi tiempo, ni siquiera de niño»²⁰. Estas palabras podrían hacer pensar que Nietzsche estaba privado congénitamente del sentido religioso.

No obstante, de un tenor completamente diferente es el testimonio de Lou Andreas Salomé, a quien el filósofo estuvo ligado con vínculos de profundo afecto. Según el cuadro que dibuja, el lado más profundo de la naturaleza de Nietzsche fue el religioso, como testimonia también la lírica *Dem unbekanntem Gott* («Al Dios desconocido») ²¹. En esta poesía, que escribió cuando todavía no tenía veinte años, el autor deja traslucir

¹⁹ Cf. L. Feuerbach, *Filosofía e cristianesimo*, 147.

²⁰ Cf. F. W. Nietzsche, «Ecce Homo. Wie man wird, was man ist» en K. Schlechta (ed.), *Werke in drei Bänden*, vol. 2 (München 1960) 1083.

²¹ Cf. L. A. Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* (Wien 1984), 39-41.

se un relación de amor-odio hacia aquél que le atrae («todavía solitario. alzo las manos a ti»), y de quien, con decisión, busca liberarse («de ti, de quien yo huyo»)¹²². Este rechazo adquiere el valor paradigmático de un *pathos* religioso que cohabita con el rechazo de formas tematizadas de religiosidad.

B. *Las causas de la «muerte de Dios»*. Lo mismo que para Feuerbach, la concepción religiosa de Nietzsche se estructura en dos momentos complementarios que son correlativos y que interactúan. El punto de partida o, si se quiere, la *pars destruens*, está constituida por la proclamación de que *Dios ha muerto*. La leyenda del loco que en pleno mediodía va gritando por la plaza: «yo busco a Dios, yo busco a Dios», se termina, ante la risa burlona de los presentes, con la proclamación: «Nosotros lo hemos matado»¹²³. Esta declaración, que podría hacer pensar en una atenuación de su posición atea, en Nietzsche asume valores que superan la radicalidad misma de la concepción de Feuerbach, pues de hecho proclama, aunque sea en forma imaginaria y poética, que el problema de Dios no hay que plantearlo en términos de existencia o no existencia. La realidad trascendente deja de constituir un interrogante en cuanto el problema de la existencia de Dios queda marcado por su insignificancia para la vida del hombre.

A esta conclusión llega Nietzsche partiendo de que toda experiencia sagrada resulta extraña a la idea que, por fin, el espíritu humano ha adquirido de sí mismo. Para el filósofo, la fe es una realidad segura pero afeminada, mientras que la negación de Dios se presenta como un mar lleno de insidias, pero también rico en atracciones. En este sentido, un día le escribió a su hermana: «si quieres alcanzar la paz del alma y la felicidad, cree; si, más bien, lo que quieres es ser discípulo de la verdad, investiga»¹²⁴.

C. *La religión del superhombre*. En antagonismo con la perspectiva de la fe que humilla y degrada al hombre, Nietzsche reivindica la necesidad

¹²² Cf. G. Siegmund, *Friedrich Nietzsche*, en Pontificio Ateneo Salesiano (ed.), *L'ateismo contemporaneo*, vol. 2 (Torino 1968) 264-265.

¹²³ Cf. E. Menne, *Religionphilosophie*, 76-77.

¹²⁴ Cf. E. Förster, *Der junge Nietzsche* (Leipzig 1912) 156.

de liberarse de la antigua esclavitud y reinventar formas de existencia que resulten estar a la altura de las aspiraciones profundas de nuestro ser. La exigencia de saltar más allá del abismo de la nada y conquistar un mundo nuevo, es lo que empuja al espíritu liberado a reencontrar la nueva vida en la *borrachera dionisiaca*. En el mundo de los dioses del Olimpo, sublimación poética de la nueva humanidad, el hombre reencuentra sustantivizada la voluntad imperiosa de vivir que le anima. Así se solidifica ese modo de ser renovado que es «existencia plena, aún más, triunfal, que nos habla, en la que todo lo que está presente, sea bueno o malo, está divinizado», en donde nada recuerda la ascesis, la espiritualidad, el deber, en la que todo es expresión del eterno placer de la existencia.

La vida dionisiaca, concebida como sucedáneo de Dios, se transforma gradualmente en *voluntad de poder*. Cada existencia, observa el filósofo, anhela superarse a sí misma. No se contenta con la propia conservación, sino que aspira a ser algo más. Ésta es la exigencia que domina el universo entero. Éste es el poder cósmico que representa la fuerza más genuina que anima la realidad. Contra ella se sitúa la fe religiosa, que mortifica las aspiraciones absolutas y coarta la necesidad de afirmación inscrita en la *voluntad de poder*. Dios es todo lo que debilita, arruina y desgasta la humanidad; solamente por cobardía el hombre hasta ahora no se ha atrevido a atribuirse sentimientos de poder irrefrenables, entregándolos a un simulacro divino¹²⁵.

D. *La «moral vitalista»*. La religión, igual que la moral, deriva por tanto de un descomponerse de los valores; constituye la revancha de los esclavos sobre su dueño, la afirmación de bienes mezquinos, vulgares, contra los valores nobles y sublimes; la exaltación de la debilidad contra la potencia. Con la religión aparece el sentido del pecado y, con ello, la mala conciencia: enfermedad terrible del alma moderna y, a la vez, distintivo emblemático de los espíritus serviles. Por tanto, urge la instauración de comportamientos nuevos, se impone una ética nueva, *la moral de los señores*. Esta actitud, vejada durante siglos por el cristianismo, se define como ética vitalista, que encuentra en la afirmación alegre y triunfante de la vida, su paradigma fundamental. Se trata de una moral que

¹²⁵ Cf. G. Siegmund, «Friedrich Nietzsche», 268-272; H. Zirkler, *Crítica della religione*, 146-179.

excluye la piedad, pero no la generosidad, mientras que ésta se presente como expansión espontánea, no como homenaje servil ofrecido a ficcios valores trascendentes. Moral que se funda sobre la lúcida decisión de poner la voluntad creadora del hombre como única fuente, absolutamente libre y autónoma, de todos los valores¹²⁶.

2.4. IMPLICACIONES DEL REDUCCIONISMO ANTROPOLÓGICO

Sin adentrarnos en un análisis de valor, que implicaría una comparación precisa con las posiciones que acabamos de expresar, consideramos oportuno destacar dos consecuencias implícitas en la interpretación reduccionista antropológica.

A. *Frustración de la especificidad del fenómeno religioso*. Antes de nada, el reduccionismo antropológico niega en su misma raíz, aun en la variedad de sus manifestaciones, que la experiencia religiosa pueda trascender el ámbito de lo exigido por la naturaleza del hombre. Si se puede hablar todavía de fe, ésta se puede encerrar en el ámbito de lo puramente humano o, como máximo, del superhombre que constituye la realidad plena de lo humano. En este horizonte de interpretación no hay espacio para eventos de gracia, para entradas gratuitas de lo sobrenatural, para verdades de orden trascendente, para salvaciones de tipo escatológico. No hay espacio para lo que la religión considera más esencial para su existencia.

B. *El hombre a merced del hombre*. La proclamación del ser humano como medida de todas las cosas y señor supremo de lo que existe no se queda sin contrapartida. Interpretar el fenómeno religioso en clave solamente antropológica significa abandonar al hombre a su propio destino, significa convertir en absoluto el reino de lo finito y, con él, el límite, el pecado, la muerte; significa la autoprohibición de la espera en un salvador (o en una salvación), que precisamente por ser de orden superior al

¹²⁶ Cf. F. W. Nietzsche, «Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft», en K. Schlechta (ed.), *Werte in drei Bänden*, vol. 2 (München 1960) 563-759; Cf. F. W. Nietzsche, «Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift», en K. Schlechta (ed.), *Werte in drei Bänden*, vol. 2 (München 1960) 761-900.

humano, esté en condiciones de redimir hasta la raíz la condición humana de precariedad. Una precariedad que, por otra parte, no se revela sólo congénita al individuo, sino a la especie. Tampoco la naturaleza humana en cuanto tal cancela los aspectos de contingencia, fragilidad entitativa y límite que indican los hombres tomados individualmente.

3. REDUCCIONISMO PSICOLÓGICO

3.1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

A. *Simbiosis de metodología y contenidos.* Se entiende por reduccionismo psicológico el intento de interpretar el fenómeno religioso con base en análisis de tipo psicológico, con el fundamento de factores de naturaleza exclusivamente psíquica. Hay dos componentes que identifican este tipo de análisis: la dimensión metodológica y la del contenido. A nivel metodológico, el reduccionismo psicológico se especifica como el resultado de investigaciones que recurren a los métodos de la psicología experimental. Introspección e inducción constituyen los instrumentos de investigación sobre los que se basan las conclusiones y legitiman su validez. En cuanto a los contenidos, el reduccionismo psicológico está caracterizado por la tendencia a reconducir el fenómeno de lo sagrado a la solidificación de experiencias de naturaleza psíquica sin conexiones ni con realidades objetivas de tipo trascendente, ni con factores estructurales que excedan el ámbito de la psique.

B. *Promotores.* Al estar basado en el método de la psicología experimental, el reduccionismo psicológico tiene orígenes recientes. Es más, está ligado al nacimiento y desarrollo de la ciencia de la psicología. Esto no significa, sin embargo, que represente una conclusión necesaria de la investigación psicológica, pues no faltan estudiosos de esta ciencia que, sobre la base de investigaciones detalladas, ofrecen interpretaciones de la religión que no resultan estar congénitamente cerradas a posibles des-
 emboques en lo trascendente¹²⁷. Aún más, no son extraños los estudios

¹²⁷ Cf. E. Fromm, *Psicanalisi e religione* (Milano 1972); A. Vergote, *Analisi psicologica del fenomeno dell'ateismo*, en Pontificio Ateneo Salesiano (ed.), *L'ateismo contemporaneo*, vol. 1 (Torino 1967)

de psicología que han contribuido de modo significativo a una concepción profunda y positiva de la experiencia religiosa. Entre las diferentes escuelas de pensamiento que, de diferentes modos, se conectan con el reduccionismo religioso y que han contribuido a plasmar la cultura contemporánea hay *dos que merecen una atención particular*: la corriente de interpretación que se remonta a S. Freud y la perspectiva religiosa que tiene su origen y su máximo exponente en C. G. Jung.

3.2. LA INTERPRETACIÓN PSICOANALÍTICA DE FREUD

A. *Entre apodíctico y relativo*. El pensamiento de Freud sobre la religión se encuentra expresado sobre todo en tres libros: *El porvenir de una ilusión*, *Tótem y tabú*, *Moisés y el monoteísmo*. En estas obras, junto a momentos en los que el autor plantea sus conclusiones en tono categórico, no faltan alusiones que revelan la conciencia de la precariedad de las perspectivas alcanzadas. Freud mismo se compara con una bailarina que se encuentra en equilibrio sobre la punta de los pies, confiesa su insatisfacción y reconoce que la religión pertenece a un orden de grandeza que desborda el alcance de su razonamiento¹⁹. Mientras que el creador del psicoanálisis afirma, al menos en algunos momentos, la conciencia de lo inadecuado de sus investigaciones, sus primeros discípulos se caracterizan por la rigidez dogmática y por llevar hasta el extremo el aspecto morboso de la experiencia de lo sagrado. En esta línea se sitúa la afirmación de C. Berg, que define la religión como «un sistema neurótico y psicótico de delirio, sostenido de modo autoritario»²⁰.

dell'ateismo, en Pontificio Ateneo Salesiano (ed.), *L'ateismo contemporaneo*, vol. 1 (Torino 1967) 165-195; R. Zavalloni, «Psicologia della religione» en C. Cantone (ed.), *Le scienze della religione oggi* (Roma 1978) 85-131; G. Zunini y A. Pupi, «Psicologia della religione» en *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. 2 (Torino 1977) 829-844.

¹⁹ Cf. S. Freud, «Der Mann Moses un die monotheistische Religion» en A. Freud, E. Bibrung, W. Foller, E. Cris, O. Isakower (eds.), *Gesammelte Werke chronologische geordnet*, vol. 16 (London 1950) 160, 236; H. Zirker, *Critica della religione*, 180-218.

²⁰ Cf. C. Berg, *Mankind. The Origin and Development of the Mind* (London 1962) 159. Ver también R. Bernaert, *La psicoanalisi e l'ateismo*, en Pontificio Ateneo Salesiano (ed.), *L'ateismo contemporaneo*, vol. 1 (Torino 1967) 197-225.

B. *El contexto general.* La interpretación del fenómeno religioso está enmarcada en Freud dentro del ámbito de algunas coordenadas conceptuales que constituyen el cuadro de referencia de su visión de la psique humana. Estos presupuestos se desarrollan en primer lugar en la *revalorización del inconsciente*. Para Freud, el yo no se puede resolver en el conjunto de sus manifestaciones conscientes, sino que revela la presencia de experiencias no conscientes: un ámbito que nunca se puede objetivizar enteramente y que ejerce una influencia primaria, fundamental, determinante en la estructura y el destino del sujeto cognoscitivo mismo. Este reino se identifica con la esfera de los impulsos instintivos de naturaleza sexual, que, no obstante, se puede reconducir a un conjunto de pulsiones originales ordenadas a la satisfacción de las necesidades sexuales del hombre. Así el inconsciente asume la forma del *hipersexualismo*, pues encuentra en el sexo la raíz última que explica la realidad humana en su ser y su actuar¹⁰⁰.

C. *La religión, forma de sublimación y neurosis obsesiva colectiva.* Sobre la base de estos presupuestos la experiencia religiosa se interpreta como el resultado de la interacción entre lo subconsciente con la conciencia. Con mayor precisión: es una forma de sublimación de los instintos de naturaleza sexual o, si se prefiere, una desviación de esa energía en dirección aparentemente antitética. Para Freud, los impulsos instintivos son reprimidos por la sociedad que ejercita sobre ellos una acción de censura. Ante esa represión, el yo reacciona tanto a través de un sentido de sufrimiento narcisista como mediante un movimiento de defensa que se expresa en actitudes de compensación o transferencia. Al no poder satisfacer abiertamente los propios impulsos, el hombre busca compensaciones sublimando la propia necesidad de sexualidad recurriendo a objetos y formas camufladas. De este modo surge la religión como una compensación que consuela los instintos reprimidos¹⁰¹.

Debido a que la fe, aun buscando satisfacer al hombre en sus necesidades profundas, no anula, sino que confirma la condena de la sociedad

¹⁰⁰ Cf. A. Vergote, «Interpretazioni psicologiche dei fenomeni religiosi nell'ateismo contemporaneo» en Pontificio Ateneo Salesiano (ed.), *L'ateismo contemporaneo*, vol. 1 (Torino 1967) 348-361.

¹⁰¹ Cf. S. Freud, «Die Zukunft einer Illusion», en A. Freud, E. Bibring, W. Foller, E. Cris, O. Isakower (eds.), *Gesammelte Werke chronologische geordnet*, vol. 14 (London 1955) 324-335.

sobre los instintos sexuales, radicaliza la situación de conflicto en la que se encuentra el sujeto. Así no es abolido, sino acrecentado el sufrimiento de ver censurados los más genuinos impulsos propios. Así se radicaliza una forma de neurosis obsesiva que no sólo tiene un valor individual, sino colectivo. Se trata de una situación de malestar neurótico enraizado en el modo espontáneo con que el sujeto reacciona, que encuentra en la religión una modalidad concreta para dar salida, aunque sea de forma disfrazada y por esto tolerada por la sociedad, a la propia necesidad de placer¹².

D. *La religión, producto del complejo de Edipo.* El carácter obsesivo de la religión se encuentra confirmado en el hecho de que el fenómeno de lo sagrado se funda en último término en el complejo de Edipo, vivido tanto a nivel individual como colectivo.

Para Freud, el dogma central de la fe religiosa, de modo particular la monoteísta cristiana, está constituida por la idea de un «padre omnipotente». Este concepto es el resultado de la idealización de la imagen paterna bajo el impulso de un factor doble: la propia experiencia infantil y el asesinato del padre primitivo. El padre, percibido como bueno y poderoso, pero también como despótico y en competencia por el amor de la madre, genera en el niño sentimientos de rebelión y celos, por lo que en su imaginación el niño mata al padre para obtener para sí mismo los favores de la madre. Este asesinato imaginario produce graves sentimientos de culpa y una necesidad instintiva de reparación que se traduce en la exaltación de la idea paterna¹³.

Esta experiencia psicológica original, que según Freud se puede encontrar en una serie innumerable de casos, encuentra un paralelismo en el asesinato real, efectivo, realizado en los orígenes de la humanidad por parte de los miembros de una horda primitiva, del padre-cabeza que se reservaba para sí todas las mujeres. También en este caso, el sentido de culpa y la necesidad de expiación se tradujeron en el proceso de sacralización de la idea paterna, que se puede identificar en último término en un tótem al que se dirigieron oraciones y sacrificios y alrededor del que surgieron prescripciones que tomaron la forma de tabúes¹⁴.

¹² Cf. S. Freud, «Die Zukunft einer Illusion», 335-380. Sobre las estrechas relaciones entre vida sexual y religión vease también la obra de W. Schubart, *Religion und Eros* (München 1969).

¹³ Cf. S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, 106-110.

¹⁴ Cf. S. Freud, *Tötem und Tabu*, 156-160, 188-189.

E. *Conclusión*. La religión, en Freud, adquiere no sólo la característica de un puro evento psíquico, sino también los rasgos fisonómicos de una grave enfermedad mental. Su origen se encuentra en datos que, por un lado, son eminentemente humanos y, por otro, sustancialmente alienantes. Por tanto, la religión es una *forma de ilusión* en la que la humanidad, frustrada en sus deseos originales, se acuna inútilmente. Esta ilusión ha asumido importancia histórica porque representa una fase necesaria de la evolución del hombre, pero ahora debe ser superada con decisión a través de procesos de desmitificación, y se sustituye con la acción de los psicoanalistas, que se convierten de ese modo en los nuevos pastores de almas¹¹⁵.

3.3. LA CONCEPCIÓN RELIGIOSA DE JUNG

A. *Contexto general*. La interpretación que Jung da del fenómeno religioso se encuentra resumida en algunos escritos como *Transformación y símbolos de la libido*, *Psicología y religión*, *Respuesta a Job*. Esta interpretación se encuadra en el ámbito de la concepción fundamental que el pensador posee de la psique del hombre, que está profundamente renovada con respecto a la perspectiva de Freud.

1. Jung distingue dentro del sujeto entre persona y alma. La *persona* está constituida por la actitud que el yo asume en relación con el mundo circundante; el *alma* es el mundo interior y privado de cada individuo. Esta interioridad escondida se divide a su vez en psique femenina y *animus*, una y otra completamente indistinguibles en el hombre y la mujer. En su conjunto, el *alma* es esencialmente una realidad psíquica subconsciente, que encuentra su fundamento en una fuerza pulsante original que toma el nombre de *libido*. Ésta, a diferencia de Freud, es de naturaleza intrínsecamente indiferenciada. Originalmente no es una pulsión sexual, ni agresiva, ni espiritual, sino una forma energética primaria que se puede identificar con el *alma* misma y que puede orientarse en direcciones diferentes¹¹⁶.

¹¹⁵ Cf. S. Freud, «Die Zukunft einer Illusion», 324-380. Ver también E. Fromm, *Psicanálisis e religión*, 59-84.

¹¹⁶ Cf. C. G. Jung, «The Structure and Dynamics of the Psyche» en H. Read, M. Fordham, G. Adler (eds.), *The Collected Works*, vol. 8 (New York 1960) 364; C. G. Jung, «Symbols of Transformation».

2. Realidad psíquica fuente, el alma es el resultado de la interacción de un *doble inconsciente*: el inconsciente individual y el inconsciente colectivo. El primero está constituido por el conjunto de impresiones, sugerencias, eventos vividos de modo subconsciente por cada sujeto. El segundo está producido por innumerables experiencias de la humanidad a lo largo de los siglos y que, sedimentándose, han dado vida a un cúmulo de estímulos inconscientes que, como un depósito previo, se heredan e influyen de manera determinante sobre la vida interior del yo. La psique humana *no* es una *tabla rasa*, sino un conjunto energético marcado por la presencia de representaciones colectivas heredadas, llamadas *arquetipos*. Éstas emergen en la conciencia sin que puedan ser racionalizadas completamente, bajo la forma de símbolos o imágenes ideales originarias¹²⁷.

B. *Reflejos sobre la religión*. Dentro de este marco general de referencia, se puede interpretar el hecho religioso sobre la falsilla de tres afirmaciones complementarias: la primera se refiere a la instancia religiosa, la segunda tiene que ver con el espesor de la realidad divina, la tercera concierne a las diversas religiones históricas.

1. En primer lugar, la *religiosidad*, como realidad o exigencia psíquica interior, es entendida por Jung como una dimensión *connatural* del alma. En concreto, la idea de Dios constituye uno de los arquetipos más profundos de la psique del hombre. En cuanto tal, es un factor no eliminable que se identifica con el mismo arquetipo del *Selbst*, es decir, con la imagen idealizada que el sujeto tiene del propio yo profundo. Esta imagen, heredada a través de la sedimentación de experiencias seculares, constituye un elemento equilibrante de la vida del hombre, desde el momento en que refleja, aunque sea de modo subconsciente, el modo más elevado de sentir que la humanidad ha elaborado sobre sí misma. Se sigue que el sentimiento religioso tiene no sólo una función imprescindible, sino también un valor de fondo positivo. Se trata de un estado de gracia enraizado en la carga vital de la fe instintiva, que participa en el afirmarse de la vida moral¹²⁸.

An Analysis of The Prelude to a Case of Schizophrenia» en H. Read, M. Fordham, G. Adler (eds.), *The Collected Works*, vol. 5 (New York 1956) 132-141.

¹²⁷ Cf. C. G. Jung, «The Archetypes and the Collective Unconscious», en H. Read, M. Fordham, G. Adler (eds.) *The collected works*, vol. 9 (New York 1959) 3-4, 132-141.

¹²⁸ Cf. C. G. Jung, «Psychologie and Religion: West end East» en H. Read, M. Fordham, G. Adler

2. En cuanto al *espesor de verdad* de la idea de Dios, el pensamiento de Jung se encuentra marcado por una cierta *ambigüedad* que origina interpretaciones diferentes. A veces Jung reconoce que el análisis psicológico no es adecuado para concluir positiva o negativamente sobre el valor objetivo de la existencia de Dios y, por consiguiente, sobre el significado último del hecho religioso. No obstante, a menudo olvida el alcance relativo de sus investigaciones y reduce el dato de lo sagrado a pura secreción de la interioridad psíquica del hombre.

Siguen la primera tendencia cuantos ven en el pensamiento de Jung un estudio que no va dirigido a dictaminar la realidad de Dios, sino la *imagen* de la divinidad que la humanidad ha elaborado inconscientemente a lo largo de la historia. Por el contrario, apoyándose sobre los textos en que Jung afirma que es un prejuicio pensar que la divinidad se encuentra *fuera del hombre*, otros concluyen que el psicólogo «creía en un Dios interior, pero rechazaba pronunciarse sobre un Dios exterior». De este modo se origina una posición que, llevada a sus extremos, corre el riesgo de ser «más disolvente que el mismo ateísmo franco y constructivo»¹³⁰.

3. Las *formas institucionalizadas*, que son los modos históricos en que la fe religiosa se ha constituido extrínsecamente, son para Jung simbolismos erigidos en sistema, desecados formalmente de su carga psíquica original. Las concepciones que han madurado sobre lo divino son consecuencia de las proyecciones de las riquezas interiores del yo en un sujeto diferente, dotado de consistencia propia. Se trata de una proyección que hay que desmitificar a través de procesos de *desproyección*. Desde este punto de vista las religiones históricas son un reflejo densificado de una situación alienada, que puede resultar el preludio de tomas de conciencia de uno mismo más maduras. Se trata de una fase necesaria de la historia de la humanidad que hay que superar a través del regreso a lo genuino de la experiencia psíquica de la que han brotado¹³¹.

(eds.), *The Collected Works*, vol. 8 (New York 1960) 7-8, 58-59, 81, 86; C. G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, 184. Ver también «Comunità, società, sacro»: «I quaderni de Avallone» 6 (1984); R. Zavalloni, *Psicologia della religione*, 101-103.

¹³⁰ Cf. G. Morra, *Dio senza Dio*, 320-323; A. Vergote, *Interpretazioni psicologiche*, 361. Ver también V. E. Frankl, *Dio nell'inconscio. Psicoterapia e religione* (Brescia 1990), 71-82.

¹³¹ Cf. C. G. Jung, *Psychologie and Religion: West and East*, 87-88, 104-105.

3.4. IDEAS CONCLUSIVAS

La interpretación psicológica ha aportado preciosas contribuciones al conocimiento de los componentes psíquicos de la experiencia de lo sagrado¹¹¹. Sin embargo, en su versión reduccionista presenta graves implicaciones que merece la pena subrayar.

A. *Problemática en la misma ciencia psicológica.* Antes de nada, las perspectivas de las que hemos hablado denotan aspectos que, tanto con referencia al modo global de entender la psique, como en relación con la interpretación específica del dato religioso, resultan problemáticas a los ojos de la misma ciencia experimental. A lo psicólogos les corresponde dejar clara la exageración y, a veces, la *carencia de fundamento* de algunas afirmaciones. Por nuestra parte, no podemos dejar de plantear serios interrogantes sobre la validez, por ejemplo, del presupuesto *hipersexualista* o de la teoría del inconsciente colectivo. También tiene una validez bastante dudosa la tesis del asesinato del padre primitivo, además de la interpretación del fenómeno religioso en clave de complejo de Edipo. Entre otras cosas se descuida la especificidad de la función de la mujer en relación con la explicación de la experiencia de lo sagrado¹¹².

Desde el *punto de vista metodológico* se descubre problemática la pretensión de entender la naturaleza de la experiencia religiosa utilizando el análisis de sujetos caracterizados por trastornos psíquicos. Sin faltarle razón, hay quien se pregunta si no constituye un error grave «buscar en los pasillos de las clínicas psiquiátricas la fuente y el sentido de un hecho humano tan importante y digno como es la religión»¹¹³.

B. *Extrapolaciones en el plano epistemológico.* Además no hay que olvidar que el criterio psicológico no puede constituir el parámetro últi-

¹¹¹ Haber incluido la aportación de la psicología en un contexto reduccionista, dentro de un capítulo que tiene como título «las razones del rechazo», no significa negar ni todo lo que de positivo está expresado en las aportaciones examinadas, ni mucho menos las numerosas contribuciones de valía que otros psicólogos han dado para una mejor comprensión del fenómeno religioso.

¹¹² Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 34-35; E. Meane, *Religionsphilosophie*, 81-82; C. Skabicki, *Alle prese con il sacro*, 68-71, 81.

¹¹³ Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 33.

mo de valoración del dato religioso, ya que carece esencialmente de idoneidad para alcanzar la realidad en su dimensión ontológica más verdadera y profunda. Por tanto, siempre que no se quiera negar con prejuicio, con una negación que es de naturaleza filosófica, la capacidad del hombre de trascender los datos de la experiencia de la psique, siempre que no se cierre a la razón la posibilidad de determinar, aunque sea de modo parcial y limitado, la realidad en su núcleo metafísico auténtico, es necesario reconocer el carácter intrínsecamente relativo de cualquier análisis de tipo psicológico-experimental. Si no se quiere entrar en la vía degenerativa del psicologismo, la psicología debe reconocer los propios límites evitando otorgar un valor metafísico a las leyes que ha inducido experimentalmente¹¹¹.

4. REDUCCIONISMO SOCIOLÓGICO

4.1. CONSIDERACIONES INICIALES

A. *Elementos de la definición.* Por reduccionismo sociológico se entiende el intento de interpretación del fenómeno religioso sobre la base de factores de orden exclusivamente social. Se trata de la hipótesis que construye la religión a ser *la hipótesis paradigmática y sacralizada de la sociedad*. En esta línea de interpretación, unas veces al mismo tiempo, otras de forma disyuntiva, la sociedad es causa eficiente y fin último de la experiencia sagrada, fuente original y meta conclusiva de la religión. A diferencia del reduccionismo psicológico, esta corriente de interpretación no se encuentra conectada necesariamente con una determinada investigación científica. De hecho, al menos en sus comienzos, ni siquiera ha sido elaborada en contextos de reflexión sociológica. Es decir, no se encuentra correlacionada de modo unívoco y necesario con la sociología de la religión, sino que se ha desarrollado en ambientes de investigación que comprenden, junto a la ciencia incipiente de la que saca el nombre, la reflexión más tradicional de tipo filosófico.

¹¹¹ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 134-137; R. Zavalloni, *Psicologia della religione*, 90.

B. *Principales manifestaciones.* El reduccionismo sociológico encuentra anticipaciones anteriores al surgir de la ciencia sociológica. Un testimonio es el pensamiento del sofista Critias que, como hemos indicado, ve en la creencia en los dioses no sólo el resultado inadecuado de una impostura política, sino una de sus manifestaciones más emblemáticas⁴⁵. En la interpretación de la escuela sociológica está la escuela francesa de E. Durkheim; junto a ésta se encuentra la concepción marxista, que propone perspectivas maduras sobre el fundamento de la reflexión filosófica, más que sobre la investigación sociológico-estadística.

Entre los continuadores de la corriente de pensamiento que se remonta a Durkheim, se pueden recordar, a modo de ejemplo, L. Levy-Bruhl, que acentúa la importancia del componente evolucionista; B. Malinowski, que critica el poco espacio reservado al culto individual; los sociólogos norteamericanos R. Bellah y P. L. Berger, además de H. Hubert y M. Mauss, autores de *Esquisse d'une théorie générale de la magie*. En el ámbito del pensamiento marxista se pueden mencionar, además de a K. Marx y F. Engels, a Lenin y los representantes de la crítica soviética a la religión, como S. Ossowski y D. M. Ugrinovic. Entre aquellos que, dentro del materialismo dialéctico histórico, moderan la negatividad del juicio, se pueden recordar R. Garaudy, V. Gardauski, L. Lombardo Radice y E. Bloch⁴⁶.

4.2. LA INTERPRETACIÓN DE LA RELIGIÓN DE DURKHEIM

A. *Presupuestos del análisis de Durkheim.* La interpretación de Durkheim de la religión se encuentra reunida en la obra que tiene como título: *Formas elementales de la vida religiosa*. En este libro, la investigación

⁴⁵ Cf. H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2 (Berlín 1935) 88; Cf. E. Menne, *Religionphilosophie*, 69-70.

⁴⁶ Cf. S. S. Acquaviva, «Análisis sociológica del fenómeno dell'ateismo» en Pontificio Ateneo Salesiano (ed.), *L'ateismo contemporaneo*, vol. 1 (Torino 1967) 71-162; P. Kolsowski (ed.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Reflexion und ihre Theorien* (Tübingen 1985); F. Ferraroli, *Sociologia del fenomeno religioso*. (Roma 1974); F. Ferraroli, *Studi sobre la produzione sociale del sacro*, vol. 1 (Napoli 1978); A. Grumelli, *Sociologia della religione* (Roma 1981); G. Motta, «Religione (Fenomenologia della)» en *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. 3 (Torino 1977) 44-45; J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, 16-17.

sobre el fenómeno de lo sagrado se ve condicionada por algunos presupuestos de notable incidencia. Primero, el análisis se realiza sobre estudios llevados a cabo con una única tribu de aborígenes australianos, los arunta, estudios que además no han sido llevados a cabo directamente por el autor. En segundo lugar, está basada en el prejuicio de que la religión del tótem constituye el paradigma de *religión en estado naciente* y, por ello, el terreno ideal para investigar sobre la esencia de la religiosidad. Esta persuasión se enraíza a su vez en tres preconcepciones:

- No existe, contra la opinión de Lévy-Bruhl, un salto cualitativo entre el pensamiento religioso de los pueblos prehistóricos y el de los pueblos posteriores, ya que no existe una fractura entre el pensamiento prelógico de los primitivos y la racionalidad del hombre civilizado.

- Lo que es original, es decir, la religión del tótem, es necesariamente genuino, lo primordial es intrínsecamente auténtico.

- Lo que históricamente es posterior expresa la misma estructura implícita de la experiencia sagrada de los orígenes¹¹⁷.

B. Centralidad del tótem en la religiosidad primitiva. En la línea de las investigaciones de las que hemos hablado, Durkheim hace suya la tesis de Frazer, que ve en el totemismo la forma elemental de experiencia de lo sagrado. Ya no es el animismo, como proponía Tylor, o el naturalismo, como proclamaba Max Muller, sino el culto totémico lo que representa la modalidad primordial con la que la humanidad se ha relacionado con lo divino. En el centro de las manifestaciones sagradas de los pueblos primitivos siempre está el tótem, es decir, un animal o una planta son asumidos como emblema del clan y queda revestido (y confiere a quien lo lleva) con indudables caracteres de sacralidad¹¹⁸. Alrededor del tótem florece la vida religiosa de la tribu, en torno a él se organizan todas las manifestaciones de la vida sagrada: las creencias y los ritos. La relación que se establece entre la comunidad tribal y el tótem es doble.

¹¹⁷ Cf. E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa* (Milano 1971) 3-10, 143-144. Cf. también G. Morra, *Dio senza Dio*, 82-83; J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, 16-17.

¹¹⁸ Cf. E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, 93-136; P. Grassi, *Modelli di filosofia della religione*, 76-77; F. Brezzi, *Le forme del sacro* (Roma 1992).

Por un lado hay una *relación cognoscitiva*, una correlación que asume la fisonomía de la creencia y la fe. El hombre religioso se adhiere al animal del tótem mediante un conjunto de representaciones míticas, sobre las que apoya su propia concepción sobre la naturaleza de lo sagrado. A través de ellas, la comunidad tribal elabora una serie de relatos ejemplares que narran los orígenes y las vicisitudes, hablan de las esperanzas y las alegrías, los problemas y las dificultades que animan la vida del clan. Estos mitos constituyen doctrinas religiosas elementales que sintetizan el credo fundamental, la *Weltanschauung* incipiente de la comunidad que lo ha elaborado¹⁵¹.

No obstante, el mito por sí solo no basta y el alma religiosa tiene necesidad de expresarse también en otras direcciones. Entre el creyente y el tótem se establece una *relación operativa* que se expresa a través de una serie múltiple de *acciones rituales*. Así se origina, junto a los mitos, el culto. Las acciones del culto pueden ser negativas o positivas. Las primeras asumen la configuración de tabú y su finalidad es rodear de misterio y de respeto al animal sagrado, haciéndolo inviolable: así se le protege mediante la prohibición de matarlo o de profanarlo. Las acciones de culto positivas se traducen, más bien, en actos rituales de homenaje y veneración y adquieren la forma de oraciones, súplicas y sacrificios, bailes y cánticos, cantilenas y letanías¹⁵².

C. *La religión, idealización sacra de la sociedad.* El carácter sagrado del tótem no es otra cosa que el reflejo objetivo, concreto y tangible, del proceso de idealización y divinización que la sociedad realiza sobre sí misma. Es decir, se verifica una transferencia colectiva que encuentra en la tribu el propio sujeto y el propio objeto, su principio y su fin, su origen y su meta, el agente primordial y el destinatario último de la vida del culto. Sobre esto, Durkheim afirma: «la religión es algo eminentemente social». «El dios del clan, el principio del tótem, no puede ser más que el mismo clan, pero en hipóstasis y presentado a la imaginación con la forma sensible del vegetal o el animal, que sirve de tótem». Esta apoteosis es posible debido a que «una sociedad posee todo lo que es necesario para desper-

¹⁵¹ Cf. E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, 137-324.

¹⁵² Cf. E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, 327-451.

tar en los espíritus, con la acción que ejercita sobre ellos, la sensación de lo divino; pues es ante sus miembros lo que un dios ante sus fieles»¹⁵¹.

Esta conclusión que recoge la perspectiva de A. Comte, que ve en la sociedad humana o en el *Grand Être* el supremo objeto de la religión, es posible porque la sociedad se revela como realidad *sui generis*, entidad metafísicamente superior, organismo que trasciende la simple suma de los individuos¹⁵². Los hechos sociales son susceptibles de ejercitar una fascinación y un dominio sagrado porque tienen exigencias y actividad propias, independientes y superiores a las de cada yo¹⁵³.

D. Aspectos calificadoros y función de la religión. Hipóstasis idealizada del grupo social, la religión asume las dimensiones y papeles que le corresponden. Ante todo, se encuentra revestida con una función social positiva. El fenómeno de lo sagrado no representa una alienación de las propias riquezas constitutivas en un ser ficticio, sino la exaltación oblicua del propio *ser con* que, a la vez que socializa la religión, termina por *sacralizar la sociedad* misma.

Además la religión ejercita una innegable función de cohesión. Por esto puede ser definida como «sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas y prohibidas, que unen en una única comunidad moral llamada iglesia, a todos lo que se adhieren a ella»¹⁵⁴. Además, la religión es funcional para la conservación y la consolidación de los sentimientos e ideas colectivas. La religión no sólo es un dato de hecho que ha marcado la humanidad en sus comienzos, sino una realidad destinada a permanecer, con la diversidad de símbolos religiosos que la expresan, en toda sociedad futura¹⁵⁵.

¹⁵¹ Cf. E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, 228. Ver también Cf. S. S. Acquaviva, «Analisi sociologica del fenomeno dell'ateismo», 156.

¹⁵² Sobre el paralelismo con el pensamiento de Comte, cf. F. Wagner, *Was ist Religion?*, 170-171; P. Grassi, *Modelli di filosofia della religione*, 86-87.

¹⁵³ Diferente, aunque sustancialmente convergente, es la opinión de N. Luhmann (*Funzione de la religione*, Brescia 1991). En la presentación de este libro, G. Morra escribe: «En la sociología "nominalista" de Luhmann hay muchos "sistemas sociales", pero no está la "sociedad", noción abstracta e inutilizable [...]. La religión es uno de esos sistemas. En ella, como es natural, no está Dios, pero tampoco está el hombre. En la religión existe un "sentido" (es decir, una "función"), pero no existe el *Träger* de ese sentido» (VIII-IX).

¹⁵⁴ Cf. E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, 50.

¹⁵⁵ Cf. E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, 11-12, 228-237, 456-460. Ver también G. Morra, *Dio senza Dio*, 86-87.

4.3. LA CRÍTICA MARXISTA DE LA RELIGIÓN

A. *La galaxia marxista*. La interpretación que el marxismo da de la religión se encuadra en el ámbito de la concepción reduccionista sociológica; en ésta adquieren un relieve particular, junto a factores de orden social, elementos de naturaleza *económica*. La doctrina marxista no constituye, sin embargo, un todo monolítico con juicios estandarizados del fenómeno de lo sagrado. Más bien al contrario, se especifica como un cúmulo de interpretaciones en las que, a pesar de permanecer determinadas constantes, el conjunto adquiere la fisonomía de *una nebulosa*, más bien que de un sistema sólidamente compacto¹⁴. En esta línea no carece de fundamento distinguir entre la concepción de la religión del marxismo clásico y las nuevas perspectivas sostenidas en el ámbito denominado neomarxismo¹⁵.

B. *Pensamiento marxista ortodoxo*. Según una interpretación que se remonta hasta los textos de Marx y Engels, y que ha sido recogida en la crítica soviética de la religión, la concepción del fenómeno de lo sagrado se puede sintetizar alrededor de las siguientes afirmaciones.

1. De acuerdo con la visión materialista de la historia, el marxismo toma como presupuesto fundamental, la convicción de que todos los fenómenos de la vida asociada están condicionados por las formas de producción que se instauran entre los hombres. Los giros radicales que se dan en las relaciones de producción, es decir, *en la base*, se reflejan en los demás campos de la vida social, es decir *en la superestructura*. Dentro de esta última se pueden identificar dos esferas diferentes que interactúan entre ellas: la *superestructura política*, cuyo reflejo paradigmático es el estado, el derecho y las instituciones políticas, está directamente unida con la base, de la que expresa su reflejo inmediato, y la *superestructura ideológica*, que tiene con la base un nexo menos directo y que está cons-

¹⁴ Cf. M. Montani, «La crisi dell'ideologia marxista in Europa» en A. Alessi, *La cultura europea tra crisi e speranza* (Roma 1984) 32-63.

¹⁵ Los acontecimientos de estos últimos años que siguen a la caída del muro de Berlín y a la disolución del imperio soviético, han infligido un duro golpe a la credibilidad de la ideología marxista, pero no han eliminado sus potencialidades corrosivas en el terreno religioso.

tituida por las diversas formas de conciencia social, en concreto la ética, el arte, la ciencia, la filosofía y la religión¹⁵⁸.

2. Según el marxismo, la instancia sagrada no constituye una exigencia innata del ser humano. *No es* el reflejo de una situación congénita original del sujeto, ni individual ni socialmente tomado. Al contrario, la humanidad primitiva era atea y comunista y no se planteaba la existencia de seres divinos trascendentes. La instancia religiosa ha surgido como una excrecencia sustancialmente negativa, debida a situaciones socioeconómicas caracterizadas por el antagonismo entre explotadores y explotados. Luego se trata de un epifenómeno secundario del dato histórico principal, que está constituido por las relaciones de producción marcadas por la injusticia y la explotación de los pobres (el proletariado) por parte de los ricos (la burguesía)¹⁵⁹.

3. A pesar de no constituir la alienación fundamental, la religión representa una dimensión profundamente alienante ya que es un *instrumento de explotación* y atropello por parte de la clase dominante. La religión expresa el suspiro de la clase oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, el espíritu de una situación carente de espíritu, el fundamento universal de consuelo y justificación. En una palabra, es *el opio del pueblo*. Es opio porque constituye al mismo tiempo «expresión de una verdadera necesidad y la protesta contra esa necesidad real»¹⁶⁰. Por consiguiente, junto a su función de sofocar el anhelo de rebelión de la clase proletaria, tiene índole de paliativo ilusorio: sedante que mientras que tranquiliza el sentido del sufrimiento, rechaza la remoción de las causas de la opresión¹⁶¹.

4. Lo mismo que otras manifestaciones ideológicas, también la religión *interactúa* con la base de la que procede, participando en su mantenimiento. Se sigue que la actitud que hay que asumir en relación con la

¹⁵⁸ Cf. K. Marx y F. Engels, *Sur la religion* (Paris 1960) 70-75. Ver también M. M. Cottier, «Karl Marx», en Pontificio Ateneo Salesiano (ed.), *Ateneismo contemporaneo*, vol. 2 (Torino 1968) 93-125; M. M. Cottier, «Friederich Engels» en Pontificio Ateneo Salesiano, *Ateneismo contemporaneo*, vol. 2. (Torino 1968), 127-142; G. Wetter, *Lenin e il marxismo sovietico*, 113-203.

¹⁵⁹ Cf. K. Marx y F. Engels, *Sur la religion*, 75-77.

¹⁶⁰ Cf. K. Marx y F. Engels, *Sur la religion*, 42. Véase a este propósito la presentación realizada por C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, vol. 2, 713-775.

¹⁶¹ Cf. M. M. Cottier, «Friederich Engels», 131; G. Morra, *Dio senza Dio*, 330; H. Zarker, *Critica della religione*, 113-145.

religión no puede ser solamente pasiva e indirecta, no puede limitarse a la simple lucha revolucionaria dirigida a cambiar las relaciones de producción. No es suficiente promover una diferente disposición de la base para tener una sociedad no alienada. Es necesario convertir la crítica de la religión y la propaganda atea en un instrumento explícito y fundamental de la lucha de clase.

Este aspecto, ya proclamado por Marx («la crítica de la religión es la condición de toda crítica»), es recogido con fuerza por el marxismo soviético y encuentra en la denominada «relación lliev», una de las expresiones más explícitas y virulentas⁴². La lucha contra la religión, llevada en paralelo con el compromiso de dar la vuelta a las estructuras socioeconómicas, llevará a la humanidad a la instauración de una nueva sociedad radicalmente comunista, es decir, sin clases, sin religión y sin Dios.

C. *La posición neomarxista.* Junto a la concepción clásica, en el mundo comunista se encuentran presentes gérmenes innovadores que modifican la doctrina tradicional en tema de religión. Los autores que se engloban en esta posición se caracterizan por el juicio renovado, decididamente más positivo en relación con el fenómeno religioso en general y de la fe en Dios en particular. Así emerge una nueva conciencia de la necesidad de elaborar una teoría marxista de la trascendencia «que permita explorar todas las dimensiones del hombre, comprendiendo las de la interioridad»⁴³. Se pide que, más allá de Marx, se afronte el problema de la *Entfremdung* [alienación] desde el punto de vista de la experiencia histórica, considerando que en el humanismo socialista están incluidos los valores de la religiosidad. En esta línea, el filósofo checo Gardavsky en su libro *Gott ist nich ganz tot* (Dios no está completamente muerto) se pregunta hasta qué punto una forma ingenua de ateísmo «representa verdaderamente un valor y no conlleva más bien [...] la pérdida de todos los valores culturales que el cristianismo encierra dentro de sí»⁴⁴.

⁴² Cf. K. Marx y F. Engels, *Sur la religion*, 269. Ver también C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, vol. 2, 741-745; G. Morra, *Dio senza Dio*, 331.

⁴³ Cf. L. Fabbrì, «Il neo-marxismo» en *Lateismo contemporaneo*, vol. 2 (Pontificio Ateneo Salesiano, Torino 1968) 204-234.

⁴⁴ Cf. C. Cantone, *Introduzione al problema di Dio*, 95.

De este modo, tiene lugar una *rehabilitación* del hecho religioso al que se reconocen instancias sociopolíticas y éticas que pueden contribuir a la llegada de una sociedad mejor. En este punto, es significativa la tesis del antiguo partido comunista italiano que afirma que «en la religión puede haber una carga revolucionaria también en la presente época histórica»¹⁶⁵. No obstante, incluso en estos casos, la religión es vista como una forma de protesta, en último término inadecuada, ya que está marcada por ser utópica y abstracta; es una fuerza de transformación que sigue amenazada por el riesgo de huída hacia la trascendencia abstracta: lo que lleva a que su realización definitiva sólo se dé en lo concreto de la praxis revolucionaria marxista¹⁶⁶.

4.4. ASPECTOS PROBLEMÁTICOS DEL REDUCCIONISMO SOCIOLOGICO

A. *Interrogantes metodológicos*. Más allá de los valores que el reduccionismo sociológico posee y que están conectados con el reconocimiento de la incidencia que el componente social adquiere dentro del hecho religioso, no se puede dejar de advertir los límites que se derivan de la extrapolación metodológica que se ha realizado. Lo mismo que el reduccionismo psicológico, está sujeto al riesgo de absolutizar las propias conclusiones como si tuviesen un valor metafísico, como si fuesen idóneas por sí mismas para identificar la naturaleza y el significado último de la religión. Ahora bien, no es lícito confundir los *datos de hecho* que se pueden obtener de la experiencia sensible, con el *deber ser* de las cosas. La sociología constata e interpreta lo existente, la situación de hecho, su situación es tal que le permite llegar, en términos verificables, hasta el reino de los hechos, pero no puede pretender elevar a norma lo que expresa el mundo verificable en sociología sobre el pensar, actuar y ser del hombre de hoy¹⁶⁷.

B. *Interrogantes específicos*. Los límites del reduccionismo sociológico se derivan tanto de la *inadecuación* de los análisis desarrollados como del *carácter reductivo* de las conclusiones alcanzadas.

¹⁶⁵ Cf. C. Cantone, *Introduzione al problema di Dio*, 9A.

¹⁶⁶ Cf. G. Morra, *Religione (Fenomenologia della)*, 44-45.

¹⁶⁷ Cf. A. Grumelli, *Sociologia della religione*, 142.

1. En relación con la teoría que se remonta a *la interpretación de Durkheim*, es preciso hacer notar que las investigaciones desarrolladas son criticables, porque parten de presupuestos ideológicos y de sondeos históricos que no son en absoluto concluyentes. Por ejemplo, nos referimos a la identificación de lo original histórico con lo esencial metafísico, a la equiparación entre religión en su estado naciente y totemismo, a la reducción de la complejidad del fenómeno de lo sagrado con una solidificación de las exigencias de la sociedad. Como observa Malinowsky, no queda espacio suficiente para el culto y la religiosidad individual; no hay libertad de movimiento ni autonomía del sujeto en relación con los influjos causales que aparecen en la sociedad¹⁰⁸ y, sobre todo, no hay margen para eventos de gracia trascendentes y metahistóricos.

2. También resultan problemáticas las precomprensiones ideológicas y las conclusiones pseudocientíficas a las que llega la *crítica marxista* de la religión. Hay que reconocerle el valor de haber detectado la incidencia que las formas de producción y la estructura socioeconómica ejercen en la vida del hombre, incluyendo sus expresiones religiosas, pero tampoco hay que callar la absolutización con que se reivindica el primado de lo económico por encima de cualquier otro valor, reflejo de la perspectiva sustancialmente materialista a la que afirma pertenecer. Considerar que las expresiones superiores del espíritu, el arte, la moral, la ciencia, la filosofía, la cultura y la religión, son simples epifenómenos de las relaciones de producción, significa subordinar, aunque sea de modo dialéctico, lo más a lo menos; significa hacer depender lo que es ontológicamente mayor de lo que es menor. También parece reductiva la interpretación del fenómeno de lo sagrado basándose en parámetros que se hallan encerrados dentro del ámbito de la oposición entre explotadores y explotados. Por último, carece históricamente de fundamento la hipótesis de una humanidad primitiva sin Dios, lo mismo que es arbitraria la previsión de una sociedad futura cerrada al reino de lo trascendente en el interior de lo inmanente.

¹⁰⁸ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 21; G. Morra, *Dio senza Dio*, 86-89; C. Stalic-ki, *Alle prese con il sacro*, 131-133; F. Wagner, *Was ist Religion?*, 174-175.

5. REDUCCIONISMO MORAL

5.1. PREMISAS GENERALES

A. *Especificidad del reduccionismo moral.* Por reduccionismo ético se entiende el intento de interpretar la religión como un reflejo, a veces imperfecto, de *la actividad moral del hombre*. Desde este punto de vista, la experiencia religiosa es reducida a una forma de ética o, si se prefiere, a una realidad que encuentra en el *ethos* su correlación necesaria y su fundamento último. La máxima expresión de este reduccionismo se encuentra en el pensamiento de Kant, que marca el comienzo de una fase de renovación dentro del itinerario que ha marcado los modos de concebir las relaciones entre religión y moralidad.

B. *A mitad de camino.* Es sabido que el pensamiento tradicional, desde la especulación griega hasta las posiciones de la escolástica cristiana, estaba orientado a concebir la actividad ética como una esfera del comportamiento cuya autonomía está tendencialmente subordinada, aunque a veces de un modo decididamente acentuado, a la religión y al mundo de valores al que ésta apela. En este contexto, los términos *ateo e irreligioso* se convierten en sinónimos de libertino e inmoral: equivalencia que de modo eficaz reclama la *subordinación de la moral* a la religión. En contraste con este prisma, Kant, y de modo aún más decidido los neokantianos, afirman no sólo la radical autonomía de la ética con respecto a la religión, sino la *subordinación del fenómeno de lo sagrado* en relación con la instancia ética. De este modo se realiza un giro de ciento ochenta grados de las posiciones, pero que conserva inalterado el presupuesto de la estrecha colaboración entre las dos actividades del espíritu.

Esta concepción va a ser superada por las afirmaciones de aquellos autores contemporáneos para quienes el cambio no debe entenderse en la línea de una subordinación, sino como heterogeneidad. Para Feuerbach, Nietzsche, Hartmann y para quienes se inspiran en el humanismo ateo, la religión, en vez de constituir una garantía de la moralidad, es en realidad una amenaza para cualquier comportamiento auténticamente ético, pues hace al hombre inhábil para actuar de un modo no alienado ni alienante. Así la religión se pone en un *antagonismo insalvable* con la

moral, al transformar al creyente en un ser estructuralmente incapaz de realizar auténticos valores axiológicos¹⁵⁹.

5.2. LA CONCEPCIÓN RELIGIOSA DE KANT

A. *La intransitable vía teórica.* A juicio del filósofo de Königsberg, el hombre está inhabilitado constitutivamente, en la esfera de la razón pura, para sobrepasar el ámbito del fenómeno, del aparecer, del simple «darse a la conciencia». La consecuencia es que toda elaboración que tenga la presunción de alcanzar lo que las cosas son en sí, el noumeno, es una vana ambición del espíritu, una exigencia innata que nunca podrá encontrar una satisfacción efectiva. La imposibilidad de sobrepasar el ámbito fenoménico se refleja en el ámbito de conocimiento de la religión. Las pruebas para demostrar la existencia de Dios carecen de valor concluyente, quedan reducidas a un único argumento, el ontológico, que se apoya en un vicio de fondo: considerar que sólo existe auténticamente lo que, más bien, sólo es pensado como tal. Sobre el fundamento de la razón pura, la reflexión teórica no puede ir más allá de la idea de Dios que, junto a las de alma y mundo, se convierte en una de las tres formas *a priori* o ideas reguladoras por las que el sujeto organiza los datos fenoménicos dentro de ámbitos conceptuales totalizadores y unitarios¹⁶⁰.

B. *Las dos afirmaciones fundamentales de la razón práctica.* Irresoluble en el ámbito de la razón pura, el problema religioso encuentra solución recorriendo los senderos de la razón práctica. En este terreno emergen dos conclusiones que carecen de la fuerza de una verdad teórica apodíctica, pero que poseen la dignidad de certeza práctica indudable.

1. En primer lugar, existe *una relación muy estrecha* entre moral y religión. Ambas tiene el mismo objeto material; ambas tienden a conseguir que el hombre esté determinado a cumplir con sus propios deberes.

¹⁵⁹ Sobre el modo, históricamente diferenciado, de concebir las relaciones entre el bien y lo sacro, cf. B. Häring, *Il sacro e il bene. Rapporti tra etica e religione* (Brescia 1968).

¹⁶⁰ Cf. I. Kant, *Critica della ragion pura*, vol. 2 (Bari 1972) 289-315, 462-501, 503-543. Ver también G. Bucaro, *Filosofia della religione. Forme e Figure. La riflessione sul senso del fatto religioso da Spinoza a Nietzsche, da Bloch a Eliade* (Roma 1986) 29-40.

Su diferencia se refiere al objeto formal. Mientras que en la religión los deberes son percibidos como mandamiento divinos, en la ética se perciben como imperativos categóricos, un *tú debes* incondicional y absoluto. Kant escribe:

La religión no se distingue en punto alguno de la moral por su materia, es decir, por su objeto, desde el momento en que mira esencialmente al deber; difiere en la forma, ya que es una legislación de la razón para dar a la moral, gracias a la idea de Dios que se deriva de la moral misma, una influencia en la voluntad humana para realizar todos sus deberes⁷¹.

2. Para Kant, la interdependencia entre la esfera ética y la religiosa no está en el orden de una relación paritaria, sino de una *subordinación esencial*. No obstante, no es la moral la que está subordinada a la religión. El concepto de deber como tal, el imperativo categórico, encuentra justificación en la legislación autónoma que procede de la razón práctica. Querer fundar el *tú debes* sobre una autoridad extrínseca equivaldría a anular la libertad del hombre y, con ella, la imposibilidad misma del comportamiento ético. Por el contrario, existe una dependencia necesaria de la religión respecto a la moral, que es doblemente comprobable. La religión depende en primer lugar de la ética, ya que no tiene un objeto propio distinto de la exigencia de cumplir el propio deber. En segundo lugar, no descansa sobre una facultad *sui generis*, sino que es una forma que la misma ley moral asume en la conciencia de los hombres no cultos⁷².

C. *Significado y función fundamentales de la religión*. A propósito del valor de la religión, la concepción kantiana distingue entre religión natural y las diversas expresiones que la instancia de lo sacro ha asumido a lo largo de los siglos.

1. En cuanto a la *religión natural*, Kant afirma al mismo tiempo la dependencia ética y la función positiva. Depende del imperativo moral en cuanto las verdades de fe, de modo particular las que se refieren a la

⁷¹ Cf. I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione* (Parma 1967) 168; I. Kant, «Der streit der Facultäten», *Kant's Gesammelte Schriften*, vol. 8 (Königliche Akademie der Wissenschaften, Berlin 1917) 5-116. Ver también B. Häring, *Il sacro e il bene*, 113-128.

⁷² B. Häring, *Il sacro e il bene*, 114-115, 119-120; G. Morra, *Dio senza Dio*, 28-29.

existencia de Dios y la inmortalidad del alma, que son postulados imprescindibles que legitiman la posibilidad misma de realizar el hecho moral. Por dos razones. Primera afirma Kant, aunque el *tú debes* encuentre en sí mismo su propia autojustificación, el hombre, minado por lo que es el mal radical, es decir, la propia inclinación al pecado, no tiene en concreto fuerza para cumplir las exigencias éticas, a no ser que se encuentre impulsado y ayudado por instancias de orden trascendente. Además, la desproporción que existe entre el comportamiento virtuoso y la efectiva consecución de la felicidad, postula, junto a la inmortalidad del alma, la existencia de un Dios que garantice a quien ha actuado moralmente bien, la felicidad que la vida actual a menudo le niega¹⁷¹.

2. En cuanto a las diversas *formas históricas* de religiosidad, asumen connotaciones sustancialmente negativas. Así afirma Kant: «Cada comienzo en materia religiosa que no esté fundado sobre la pura moral [...] es una fe fetichista»¹⁷². La verdadera actitud religiosa no puede consistir en el diálogo entre Dios y el hombre y entre el hombre y Dios. Ante todo, *Dios no habla al hombre*, porque no es adecuado para la divinidad revelarse en la historia. Ésta, como hecho empírico, lleva la marca de lo accidental, de lo que no es necesario y, por tanto, de lo que no es obligatorio por necesidad. La desestima de la revelación en general va seguida por la falta de valor de cada dogma revelado. Las verdades de la religión, como el dogma del pecado original, de la encarnación, de la redención, etc., no son más que alegorías que, de un modo imaginativo, dan forma a verdades de orden moral. El mismo Cristo no es otra cosa que la expresión paradigmática del hombre moralmente virtuoso. De modo recíproco, *el hombre no puede hablar con Dios*. Si la criatura no puede esperar de la divinidad mandamientos positivos, ni puede esperar la salvación que sigue a la remisión de los pecados, la oración se convierte en una ilusión supersticiosa. Cualquier culto diferente de un respeto sublime por la ley moral es fetichismo y magia¹⁷³.

¹⁷¹ Cf. I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, 17-91; I. Kant, *Critica della ragione pratica*, vol. 2 (Bari 1972) 150-162; Cf. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* (Milano 1962).

¹⁷² Cf. I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, 216.

¹⁷³ Cf. I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, 112, 118-124, 129-133. Ver también B. Harung, *Il sacro e il bene*, 124-127.

D. *En la corriente de Kant y más allá de Kant.* En el juicio de Kant, la religión es esencialmente *ancilla ethicae* o, si se prefriere, la moral constituye la única verdadera religión del hombre¹⁷⁶. En la línea del pensamiento de Kant, la concepción reduccionista encuentra seguidores en la llamada escuela neokantiana y en el pensamiento de J. Dewey.

1. Los *neokantianos* (de modo particular H. Cohen, P. Natorp, W. Windelband, E. Troeltsch) se caracterizan sobre todo por dos aspectos: la acentuación de los elementos de dependencia de la religión respecto a la moral y por el colorido ético-político que la interpretación del hecho religioso adquiere. Desde esta vertiente, preanuncian la hermenéutica del hecho sagrado que es propia del reduccionismo sociológico. Según Natorp, la humanidad constituye la idea suprema no sólo de la ética, sino también de la religión. Se sigue que, igual que la psicología se ha hecho ciencia cuando ha dejado de lado el alma, la religión se convertirá en genuina cuando se prohíba apelar al Dios trascendente. El contenido de la religiosidad se convertirá en la correspondencia subjetiva de lo que lógica y ética son en el reino de la objetividad¹⁷⁷.

2. Por caminos diferentes, aunque convergentes, también *el pragmatismo de Dewey* llega hasta perspectivas que poseen el sabor de la reducción moralista. Es conocida la distinción que el filósofo establece entre religión y religioso. Religión es el conjunto de creencias y prácticas que distinguen la fe y el culto de una iglesia o comunidad histórica concreta. Religioso es, más bien, una particular actitud emotiva que acompaña cualquier experiencia. Mientras que la religión goza de una autonomía particular, que la distingue de la actividad ética, la religiosidad no es otra cosa que «moralidad marcada por la emoción»¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Cf. G. Morra, *Dio senza Dio*, 28-29, 42; R. Wimmer, *Kants Kritische Religionsphilosophie* (Berlin 1990) 19-220.

¹⁷⁷ Cf. H. Cohen, *Religion und Sittlichkeit* (Berlin 1907); P. Natorp, *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* (Friburg 1894); E. Troeltsch, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni* (Napoli 1968); W. Windelband, *Präjudien* (Friburg 1884).

¹⁷⁸ Cf. J. Dewey, *Una fede comune* (Firenze 1959) 25.

5.3. PRESUPUESTO E IMPLICACIONES DEL REDUCCIONISMO MORAL

A pesar de que, antes del análisis crítico-teórico que emprendemos, no es posible expresar un juicio riguroso sobre el valor de verdad de la interpretación moralista, podemos no obstante desde ahora resaltar algunos elementos que no carecen de importancia.

A. *Impotencia radical del pensamiento teórico.* El presupuesto fundamental de la base del reduccionismo ético es la infravaloración que, tanto la interpretación kantiana como la pragmática, realizan con respecto a las capacidades cognoscitivas del pensamiento teórico. En Kant la reducción de la religión a ética, y la consiguiente negación de la posibilidad de intervenciones gratuitas, nuevas y trascendentes de Dios, pone ante la imposibilidad de garantizar una validez conclusiva a las afirmaciones metafísicas y, en concreto, a las que se refieren a la existencia de Dios. Si la presencia objetiva, nouménica, del absoluto no constituye una certeza racional, la religión todo lo más es un actuar como si Dios existiese, una actitud del alma que encuentra, de modo paradójico, en *la subordinación del absoluto a las exigencias del imperativo moral*, su legitimación.

De modo análogo, la concepción pragmática de Dewey desacredita el poder cognoscitivo de la razón, pues renuncia a cualquier ambición de entender la dimensión objetiva de lo real, pues subordina el concepto de verdad al de eficacia operativa, al de una praxis comprobada por la obtención de las propias finalidades. El criterio último de verdad no descansa sobre la correspondencia objetiva entre el ser y el pensamiento (*adaequatio rei ad intellectum*), sino en la relación que se establece entre praxis y éxito. La consecuencia es que ya no hay valores absolutos. La afirmación de la existencia de Dios, lo mismo que todas las demás verdades religiosas, queda subordinada a la utilidad que posee para la vida del hombre.

B. *Entre unos nuevos dueños y la realeza desnuda.* Como consecuencia del reduccionismo moral se produce una oscilación entre la subordinación del hombre a nuevos dueños y el quedar abandonado a sus propias fuerzas. Por un lado asistimos, en Kant, a la imposibilidad de intervenciones de revelación o salvadoras por parte del absoluto. Dios es admitido sólo como el garante de que existe una coincidencia entre la actividad virtuosa del hombre y la obtención de la propia felicidad. La

adoración del ser trascendente, que salva gratuitamente las propias criaturas, queda sustituida por el culto de los imperativos categóricos, verdades prácticas de orden necesario y trascendente, abstractas e impersonales¹⁷⁹.

Por su parte, en el pragmatismo el culto a la divinidad deja su lugar al reconocimiento del valor insuperable de la acción como *praxis útil y eficaz*. Utilidad y eficiencia se convierten en parámetros de valoración no sólo del actuar, sino también del modo de ser y pensar del hombre. Imperativos morales y utilidad práctica resultan, no obstante, dimensiones que indican una referencia esencial a una realidad eminentemente contingente como es el hombre. Su exaltación no sobrepasa, por tanto, el ámbito de lo humano y de lo creado. Frustrado en su posibilidad de alcanzar cualquier realidad de orden divino que sea auténticamente absoluta y personal, el hombre se halla a merced de sí mismo, condenado a esperar, sin saber con qué posibilidades de éxito, encontrar en su propio actuar el ancla de salvación que rechaza encontrar en Dios.

6. REDUCCIONISMO RACIONALISTA

6.1. OBSERVACIONES INICIALES

A. *Descripción y difusión*. Por *reduccionismo racionalista* se entiende el intento de interpretar el fenómeno religioso con base en *categorías de orden puramente racional*, es decir, sobre el fundamento de parámetros que encuentran en el pensamiento del hombre el criterio último e insuperable de legitimidad. Esta corriente ha encontrado una amplia difusión a lo largo de los siglos y constituye una tentación constante del pensamiento filosófico occidental. Presente ya en los albores de la especulación griego-helenista, en la edad moderna ha adquirido configuraciones paradigmáticas en las corrientes que se vinculan con el iluminismo y el idealismo. Hoy es replanteada con formas renovadas y encuentra en los seguidores de la filosofía analítica modalidades de expresión radicales.

¹⁷⁹ Cf. H. G. Pöhlmann y W. Brändle, *Religionphilosophie. Eine Einführung mit ausgewählten Texten* (Gütersloh 1982) 25-32.

B. *Formas antiguas, medievales y del renacimiento, del reduccionismo racionalista.* La tendencia a subordinar el hecho religioso a las exigencias de la racionalidad humana ha encontrado desde la antigüedad múltiples defensores.

1. Ya es significativa la *concepción griega* del saber como progresiva victoria del *logos* sobre el *mythos*. Esta interpretación también está presente en otras culturas, aunque representa más bien la excepción fuera de la mentalidad helénica. El mismo *budismo* es a veces considerado como un intento de alcanzar la salvación en términos puramente humanos, racionales y ascéticos, haciendo abstracción de los conceptos más fundamentales de la religión como existencia de Dios e inmortalidad personal del alma. El *neoplatonismo* constituye la religión más filosófica, intelectual y aristocrática, en contraposición con el carácter mítico y popular de la fe cristiana. En cuanto a las *sectas gnósticas*, continúan la pretensión neoplatónica de ofrecer una salvación alcanzable mediante el conocimiento puro (*gnosis*). Con este punto de vista, a menudo se conjugan perspectivas antropológicas inspiradas en un crudo pesimismo al que, paradójicamente, se contrapone una desenfadada licencia sexual¹⁰⁰.

2. También en las corrientes de la *mística alemana* de la tardía Edad Media es fácil individualizar motivos gnósticos encuadrables en el ámbito de experiencias de tipo intelectual; también se mezclan tendencias panteístas y evolucionistas como las que se encuentran, por ejemplo, en el pensamiento del Maestro Eckhart¹⁰¹. De todos modos, la primera manifestación explícita del reduccionismo intelectualista hay que unirla con la afirmación de la autonomía radical del pensamiento propia del renacimiento. Ya en Marsilio Ficino la referencia a la importancia de la *pia philosophia*, tradición que se remonta hasta Zoroastro, Orfeo, Hermes Trimegisto, Pitágoras, Platón y Plotino, termina por *limitar, hasta casi extinguir, la dificultad que existe entre fe religiosa y saber filosófico.* Al carácter pio de la reflexión racional, hace de contrapunto el aspecto docto de la auténtica religión (*docta religio*)¹⁰².

¹⁰⁰ Cf. G. Morra, *Dio senza Dio*, 6-7.

¹⁰¹ Cf. G. Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante* (Milano 1946).

¹⁰² M. Ficino, «Epitomae in Plotinum, seu argumenta, commentaria et annotationes» en P. O. Kretzler (ed.), *Opera omnia*, vol. 2, t.2 (Torino 1959) 1537.

También Giordano Bruno es explícito en este punto y mientras desprecia y se burla de la religión del vulgo y de los sacerdotes, exalta el saber filosófico, calificándolo como saber de los doctos. La única auténtica revelación es la iluminación de la razón, aunque ésta es comprendida por pocos. Para la mayoría son necesarias las religiones positivas que, con sus instrumentos mágicos, ejercitan una función pedagógica, induciendo al bien (o al menos deteniendo el mal) a quien no se encuentra motivado para actuar éticamente con base en una sólida reflexión racional¹⁸¹.

6.2. FORMAS MODERNAS DE REDUCCIONISMO RACIONALISTA

A. *La crítica iluminista y sus síntomas.* El reduccionismo racionalista encuentra en la edad moderna una expresión sobre todo en el intento de reducir lo sagrado dentro de las exigencias del pensamiento, como una manifestación emblemática, es decir, reducirlo a lo que se llama religión natural¹⁸².

1. Esta concepción, que encuentra sus raíces en J. Bodín y Hugo Grocio, encuentra una formulación explícita por mano de J. Locke y B. Spinoza. En el *Tractatus theologicus-politicus*, Spinoza interpreta la tradición religiosa judeocristiana sobre el único fundamento de la racionalidad, reduciendo su contenido a las implicaciones propias de la religión natural. En concreto, en el *amor Dei intellectualis*, en el conocimiento amoroso que el sabio tiene de Dios, es donde se realiza la coincidencia plena entre saber filosófico y actitud religiosa¹⁸³. En cuanto a Locke, para impedir que los contrastes entre los diferentes credos comprometan la pacífica convivencia civil, afirma que es necesario reivindicar el laicismo del estado y la tolerancia religiosa. Además argumenta la urgencia de asumir la razón como el metro decisivo para dirimir las disputas sobre el significado genuino de la fe. La racionalidad del cristianismo se encuentra únicamente en la conformidad plena con lo que la inteligencia humana puede alcanzar con sus fuerzas¹⁸⁴.

¹⁸¹ Cf. G. Bruno, *De l'infinito, universo e mondi* en G. Aquilecchia (ed.), *Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali* (Firenze 1958) 386-387.

¹⁸² Cf. J. Lagréc, *La religion naturelle* (Paris 1991).

¹⁸³ Cf. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico* (Torino 1972).

¹⁸⁴ Cf. J. Locke, «A letter concerning toleration» en T. Fegg, *The works of John Locke*, vol. 6 (Aalen

2. La posición de los deístas ingleses, por ejemplo J. Toland y M. Tindal, radicaliza aún más el proceso de racionalización, excluyendo la posibilidad de intervenciones sobrenaturales en el mundo. Como consecuencia, se rechaza cualquier revelación histórica que fundamente la verdad de la religión positiva. El deísmo constituye la posición más común, también de los iluministas franceses y alemanes. Entre los primeros, por ejemplo Voltaire, prevalece la polémica brillante contra los elementos positivos de las religiones institucionalizadas, tratados como superstición, ignorancia y engaño. Entre los segundos, de modo particular C. Wolf, se subraya la importancia de los métodos demostrativos rigurosos, capaces de cimentar los pilares de la posición deísta: existencia de Dios, inmortalidad del alma, libertad.

La crítica iluminista de la religión desemboca en perspectivas explícitamente ateas. Son sintomáticas las posiciones de pensadores como De Lamettrie, Helvetius y D'Holbac, para quienes la religión no es otra cosa que un fruto de la ignorancia y el engaño, instrumento de dominio político, mundo de abstracciones sin conexión con divinidad alguna de orden trascendente¹¹.

B. *La religión en el idealismo*. La expresión más destacada que el reduccionismo racionalista ha asumido en la edad moderna está constituida por el idealismo.

1. Hemos hablado ya de la postura de Hegel sobre las relaciones entre filosofía y religión. Para el filósofo idealista existe una identidad sustancial de contenidos entre fe religiosa y saber filosófico. La primera goza de anterioridad cronológica en el descubrimiento de la realidad suprema. No obstante, se limita a alcanzar al absoluto en la forma de *representación*. El saber filosófico, por el contrario, sabe tomar conciencia a través de la forma universal y necesaria del *concepto*. Se sigue que existe una superioridad dialéctica de la filosofía sobre la religión. De hecho, en la autoconciencia suprema que el absoluto tiene de sí mismo, el Dios de la religión muere, actualiza su *viernes santo especulativo* para

1963); J. Locke, «The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures» en T. Tegg (ed.), *The Works of John Locke*, vol. 7 (Aalen 1963) 3-158.

¹¹ Sobre deísmo e iluminismo ver C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, vol. 1, 235-267. 391-519; Cf. G. Ferretti, *Filosofia della religione*, 154-155; P. Grassi, «La riduzione illuministico-liberale» en P. Grassi *Filosofia della religione. Storia e problemi* (Brescia 1988) 41-96.

resurgir como espíritu absoluto. Esto no quita que las diferentes religiones históricas, y de modo particular el cristianismo que es su realización suprema, conserven una función positiva, porque constituyen un momento necesario, aunque dialécticamente superable, en el proceso de desarrollo de la autoconciencia absoluta¹⁸⁸.

2. En la línea de la interpretación hegeliana se sitúa, aunque con novedad de acentuaciones, el pensamiento de G. Gentile. El filósofo italiano ve en el arte, la religión y la filosofía las tres formas definitivas, distintas y complementarias, en las que se expresa la actividad del espíritu. «El arte, dice, es la conciencia del sujeto; la religión, la conciencia del objeto; la filosofía, la conciencia de la síntesis del sujeto y del objeto». Esta última es «la forma final en la que se resuelven las otras, y representa la verdad, la actualidad plena del espíritu»¹⁸⁹. La posición de B. Croce es más negativa, pues para él la religión no es actividad espiritual sino mito que, a pesar de fundamentar conocimiento y acción, en realidad los niega. La razón está limitada y a menudo es contradicha por la fe, mientras que la actividad ética resulta anclada y, como consecuencia, hecha esclava de las instancias de orden trascendente¹⁹⁰.

6.3. FORMAS RECIENTES DEL REDUCCIONISMO RACIONALISTA

Aunque la sensibilidad contemporánea ha superado en muchos aspectos la tentación racionalista y se encuentre más bien inclinada hacia perspectivas que propugnan el *pensamiento débil*, no faltan sin embargo en nuestros días interpretaciones que reducen la experiencia de lo sacro

¹⁸⁸ Cf. G. W. F. Hegel, «Philosophische Propädeutik», 76 en H. Glockner (ed.), *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, vol 3 (Stuttgart 1949) 97-98; G. W. F. Hegel, «Vorlesungen über die Philosophie der Religion» en H. Glockner (ed.), *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, vol 5-6 (Stuttgart 1949). A este respecto ver también G. Bucaro, *Filosofia della religione*, 41-47; G. Morra, *Dio senza Dio*, 13-23.

¹⁸⁹ Cf. G. Gentile, *La religione. Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia. Discorsi di religione* (Firenze 1965).

¹⁹⁰ Cf. B. Croce, *Estetica como scienza dell'espressione e linguistica generale* (Palermo 1902). Ver también L. Kolakowski, *Religion. If there Is Not God... On God, the Devil, Sin and Other Worries of the Called Philosophy of Religion* (Oxford 1982) 59-97; E. Moroni, «La forma antropocentrica della filosofia idealistica della religione» en P. Grassi (ed.), *Filosofia della religione. Storia e problemi* (Brescia 1988) 87-116.

a los ámbitos, hoy menos ambiciosos, pero que siguen siendo insuperables, del saber científico. Ésta es la posición en que se encuentran K. Jaspers y numerosos exponentes de la filosofía analítica.

A. *El pensamiento de K. Jaspers.* En la perspectiva fenomenológica de Jaspers, el hombre es un *siendo* (*Dasein*) abierto constitutivamente al reino de la trascendencia. Esta apertura es vivida por el espíritu sobre todo en la experiencia de situaciones límite, entre las que emergen el dolor, la muerte, la culpa, la lucha. Estos obstáculos extremos, contra los que el hombre ineludiblemente se enfrenta, son irresolubles considerados a la luz de la pura immanencia: muestran que la existencia intramundana no está aislada y que no puede encerrarse en sí misma y revelan que es precaria y frágil, indiferente y convertida en nada⁹¹.

1. En los momentos trágicos de la existencia se abren ante el hombre el precipicio, el abismo vacío, la tentación de la *nada*. Enredándose en ellos el hombre corre el riesgo de autodestruirse. En estos casos es necesario que supere el terror a la nada y *se abra al ser*. Sólo de este modo se llega a tocar el significado de las situaciones límite, sólo de este modo conquista su propia plenitud, pues el ser al que se abre contiene la trascendencia en la que se muestra la divinidad. El camino que, a través de las situaciones límite, llega a la trascendencia y desde ésta a la divinidad, no está constituido por un simple saber racional, sino por un pensamiento trascendente: un pensar con categorías que se encuentran más allá de las categorías mismas, un salto que hace brotar la fe religiosa. Este camino está tejido en modo eminente por cifras, que representan el único lenguaje posible para designar el absoluto⁹².

2. No hay que confundir *fe filosófica* con *fe religiosa*. En la fe religiosa de las religiones positivas, es el trascendente quien habla al hombre desde el mito y desde la revelación; y se le asegura al creyente no sólo la presencia de la trascendencia real, sino el carácter personal de la divinidad. En la fe filosófica, por el contrario, la trascendencia es sinónimo de *impulso vital de la existencia*: una fuerza dinámica que no se puede encerrar dentro del ámbito de ninguna divinidad personal. Por esto la filoso-

⁹¹ Cf. K. Jaspers, *Philosophie*, vol. 2, (Berlín 1932), 201-254.

⁹² Cf. K. Jaspers, *Existenzphilosophie*, (Berlín 1956), 59-70.

fia, sin denunciar la religión como *no-verdad* absoluta, se pone decididamente en oposición a ella, no fundamenta ningún comportamiento religioso, no exige «ni alabanza, ni culto, ni propaganda»; su dios (*das Eine*) no es el Dios de la fe religiosa (*der Eine*); es más, pide explícitamente a la religión bíblica renunciar a sus pretensiones de exclusividad y desconocer la divinidad de Cristo. A sus ojos «ningún hombre puede ser Dios, ni Dios habla a través de un solo hombre»⁹¹.

B. *La filosofía analítica*. El rechazo a reconocer valor científico a afirmaciones empíricamente no verificables (o falsables) lleva a los representantes de la filosofía analítica a considerar las afirmaciones religiosas proposiciones radicalmente carentes de sentido. Ni verdaderas ni falsas, sino simplemente carentes de valor teórico.

1. Hay diversas líneas del pensamiento contemporáneo que llegan a la conclusión de *la insignificancia radical del lenguaje meta-empírico*. A modo de ejemplo se puede recordar el pragmatismo lógico o pragmaticismo de C. Peirce, a los representantes de la escuela de Cambridge (G. E. Moore y B. Russel); el neopositivismo de L. Wittgenstein, R. Carnap, G. Frege; los lógicos polacos S. Lesniewski, T. Kotarbinski, A. Tarski; los pensadores C. W. Morris, A. Korzybski, S. Ceccato. De acuerdo con Peirce es preciso acabar con «aquellas interminables disputas de filósofos que ninguna observación de hechos es capaz de decidir, y en las que cada parte pretende probar que la otra se encuentra en el error»⁹². Esto significa, observa Carnap, que hay que declarar como carentes de sentido las proposiciones metafísicas en cuanto resulten construidas de una manera no conforme con las leyes de la sintaxis lógica. Wittgenstein sentencia: «Por encima de lo que no se puede hablar, hay que callar»⁹³.

⁹¹ Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Galube angesichts der Offenbarung* (München 1962); K. Jaspers y H. Zahnt, *Filosofia e fede nella rivelazione. Un dialogo* (Brescia 1971). Ver también J. Lotz, «Ateísmo e esistenzialismo» en *L'ateísmo contemporaneo*, vol. 2 (Pontificio Ateneo Salesiano, Torino 1968) 346-364; S. Kusar, *Dem göttlichen Gott entgegen denken. Der Weg von der metaphysischen zu einer nach metaphysischen Sicht Gottes in der religionsphilosophie Bernhard Welles* (Friburg 1986) 76-79.

⁹² Cf. C. Peirce, *Pragmatismo e pragmaticismo. Saggi scelti* (Padova 1966) 72, 100-108.

⁹³ Cf. R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache* (Wien 1934); L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 7 (Roma 1954) 285. Ver también M. J. Charlesworth, «Ateísmo e filosofía analítica»

2. Sobre la base de estas premisas epistemológicas se desprende que toda verdad de orden trascendente, toda hipótesis de tipo religioso se sale del ámbito del análisis lingüístico y resulta radicalmente no verificable. Esto no quita que el hombre haya hablado y siga hablando en nuestros días de Dios y de las realidades sagradas, que de hecho existe un lenguaje religioso, un conjunto de proposiciones sobre la divinidad. Este lenguaje, a pesar de no llegar a la dignidad del lenguaje científico, constituye un *juego lingüístico especial* que, en cuanto tal, puede ser analizado. Ésta es la posición última de Wittgenstein y también la perspectiva en la que se sitúa J. M. Bochenski, que reduce el estudio del fenómeno sagrado a *lógica de la religión*, es decir, a la reconstrucción de los diferentes lenguajes de fe dentro de los marcos de una concepción general de la lógica misma¹⁶⁶.

3. La necesidad de *otorgar mayores posibilidades* a la instancia religiosa se encuentra expresada en algunos autores recientes. El mismo Wittgenstein parece a veces entrever la posibilidad de márgenes de subsistencia a lo que podría ser definido como una forma muda de religiosidad (*stumme Religiosität*). A juicio del filósofo lo que carece de sentido (*sinnlos* en el plano lógico-formal) no necesariamente carece de importancia (*unbedeutend* a nivel práctico existencial). Éste es el caso de lo que pertenece al reino de lo místico. Este orden, aunque no se puede tematizar en categorías lingüísticas verificables, aunque no se puede interpretar en un sentido explícitamente religioso ni, todavía menos, cristiano, revela la existencia de proposiciones que evocan *un más allá* del lenguaje mismo¹⁶⁷.

En esta línea se encuentra también el pensamiento de I. T. Ramsey, que reconoce al lenguaje religioso un *algo más* (*more*) y un *no visto* (*unseen*) que escapa a cualquier verificación empírica y es propio de la mirada de fe¹⁶⁸. También en estos casos, sin embargo, el primado del lenguaje verificable (o falsable) lleva a considerar las afirmaciones religiosas esen-

en *L'ateismo contemporaneo*, vol. 2 (Pontificio Ateneo Salesiano, Torino 1968) 451-491; J. Laclrière, «Ateismo e neopositivismo» en *L'ateismo contemporaneo*, vol. 2 (Pontificio Ateneo Salesiano, Torino 1968).

¹⁶⁶ Cf. J. M. Bochenski, «Eröffnungsrede zum achten Internationalen Wittgenstein Symposium 1983» en W. L. Gombocz (ed.), *Philosophy of Religion. Proceedings of the 8th International Wittgenstein Symposium. Part. 2. 15th to 21th August 1983 Kirchberg am Wechsel (Austria) (Wien 1984)* 21-36; K. Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (New York 1983) 43-139.

¹⁶⁷ Cf. R. Pititto, *Linguaggio ed esperienza religiosa* (Roma 1980) 73-75.

¹⁶⁸ Cf. I. T. Ramsey, *Religious language. An Empirical Placing of Theological Phrases* (London 1957) 15, 17, 35.

cialmente carentes de sentido. El estudio que se puede hacer de ellas queda reducido al análisis del juego lingüístico dotado de una propia lógica inmanente, pero carente de alcance de verdad conclusiva.

6.4. ASPECTOS PROBLEMÁTICOS DEL REDUCCIONISMO RACIONALISTA

A. *La progresiva rigidez de la razón.* Sin entrar en valoraciones rigurosas de la interpretación racionalista es posible hacer notar, ya desde ahora, que se encuentra sostenida por precomprensiones de orden teórico-cognoscitivo de dudosa validez.

1. Los autores que se conectan con esta corriente consideran que el pensamiento humano constituye el *parámetro último* para valorar la legitimidad de lo que es y de lo que puede existir. Lo que excede las capacidades de captación de la inteligencia es *a priori* considerado no sólo no inteligible, sino irreal. Esto sirve para cuantos atribuyen a la razón poderes cognoscitivos ilimitados. Éste es el caso del racionalismo y el iluminismo, que celebra las luces de la diosa razón. Esto vale para quien convierte al pensamiento en la raíz última de la realidad, atribuyendo al concepto y al yo que piensa una función no sólo de detección, sino constitutiva del ser mismo. También es el caso del idealismo en todas sus variantes, como sucede con Husserl que, a través de la *epoché* fenomenológica, excluye cualquier posibilidad de trascender los datos de la conciencia. La no superabilidad de los datos del pensamiento encuentra seguidores también en cuantos realizan una escisión insanable entre el verbo interior (concepto) y el exterior (palabra) y reducen el alcance de la investigación filosófica a puro análisis del lenguaje: una investigación incapaz de trascender las estructuras lingüísticas convirtiéndolas en mediaciones reveladoras del pensamiento y del ser.

2. No se puede negar que el hombre no puede comprobar la validez de sus afirmaciones a no ser sobre la base de una *evidencia interior* que, en cuanto tal, no puede experimentarse más que por la inteligencia. Desde este punto de vista, ninguna concepción que esté en contraste insanable con las leyes del pensamiento puede ser acogida razonablemente. No obstante, esto no excluye una doble posibilidad. Primero, que el pensamiento mismo, a pesar de estar ligado constitutivamente al reino de lo sensible, esté en grado de sobrepasar los confines de lo verificable empíricamente abriéndose a realidades de orden auténticamente *meta-*

físico (más allá de lo físico). Segundo, la posibilidad de que la razón tome en el ejercicio de sus funciones su propia limitación y, por tanto, se reconozca incapaz de adecuarse con plenitud a la inteligibilidad del ser. En este caso no le resultará contradictorio admitir la existencia de verdades trascendentes que, a pesar de superarla, puedan encontrar su legitimación en una palabra o en un testimonio autorizado.

B. *El recorte del fenómeno religioso*. Las consecuencias a las que lleva el reduccionismo racionalista tienen una importancia capital, pues incide gravemente en las ambiciones de la religión tanto en la sede noética como en el ámbito ontológico. Desde el punto de vista cognoscitivo, la fundamentación de la fe se mantiene o cae con la solidez del sistema filosófico que la sostiene. Desde el punto de vista metafísico, no queda espacio para el reino de lo gratuito, de lo que excede las expectativas racionales del hombre. El reduccionismo racionalista no sólo excluye la posibilidad de intervenciones de orden sobrenatural, sino que relega en el ámbito de lo secundario, de lo accidental o accesorio, cualquier evento de salvación; la historia pierde su significado al estar tejida por eventos contingentes, no deducibles *a priori* de los primeros principios de la razón, sino vinculados con una voluntad positiva; los *magnalia Dei*, las obras de Dios pierden importancia. La religión ya no es un diálogo de amor libre entre Dios y el hombre y no encuentra en la gratuidad de la iniciativa divina su fuente primordial. De *economía de la salvación* se convierte en superestructura ideológica, de historia sagrada se transforma en hipóstasis de una *Weltanschauung* rigurosamente determinable *a priori*.

7. REDUCCIONISMO RELATIVISTA

7.1. CONFIGURACIÓN GENERAL

A. *Observación inicial*. Lo mismo que el reduccionismo de derivación racionalista, también la perspectiva relativista encuentra en la *razón* el metro de valoración insuperable del fenómeno religioso. No obstante, de modo diferente a la *Weltanschauung* que se remonta a las pretensiones iluministas de la «diosa razón», que exalta la capacidad del pensamiento entendido en términos de *raison musclée*, la concepción

relativista proclama la precariedad del saber humano interpretado, por decirlo en términos actuales, como *pensamiento débil*. Incapaz de llegar a la verdad objetiva, la inteligencia no puede apropiarse el derecho de situarse en posiciones absolutas. Cada punto de vista, cada afirmación teórica es, por su misma naturaleza, relativa a los individuos y a los tiempos, a los lugares y a las culturas de las que es expresión: en una palabra, está sujeta a circunstancias variadas y cambiantes que minan irremediablemente las pretensiones de universalidad y de necesidad.

En relación con el hecho religioso, el reduccionismo relativista encuadra las diversas experiencias sagradas, entendidas de modo individual o global, como eventos salvíficos, perspectivas de fe y praxis de vida de valor transitorio, contingente, relativo a los tiempos y lugares, a las circunstancias y culturas que las han ido expresando en situaciones concretas. En esto se distingue del sincretismo, que, aunque conlleva instancias relativizadoras de cada concreta experiencia de fe, relativismo *secundum quid*, no excluye, sino que ve en el fenómeno religioso, entendido en su globalidad, la única vía para conseguir la salvación. El reduccionismo relativista es, más bien, una forma de relativismo *simpliciter* que marca la relativización sin matices del fenómeno de lo sagrado en su globalidad.

B. *Manifestaciones históricas*. Igual que la tendencia racionalista, también la perspectiva relativista constituye la *tentación constante* del pensamiento humano. Es más, se podría decir que la historia presenta unas veces oscilaciones de una a otra tendencia, y otras la convivencia entre ambas. A períodos de autoexaltación siguen momentos de desesperación teórica; o coexisten, como aspectos paradójicamente contrapuestos, pensadores con presupuestos culturales antitéticos: a Hegel, que proclama la racionalidad de lo real hasta absorber al ser en el proceso dialéctico de la idea, se contraponen, en el mismo arco de tiempo, la posición de Schopenhauer, que ve en la voluntad irracional la raíz última de la realidad. La concepción relativista, que conlleva una interpretación reductiva del hecho religioso, tiene representantes a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental: desde los comienzos de la reflexión greco-helenista hasta nuestros días. Sus representantes más significativos son los siguientes.

7.2. REPRESENTANTES CLÁSICOS

A. *Fundamentos generales de la perspectiva relativista.* Ante la ingenuidad precrítica de la conciencia que considera que las cosas son verdaderamente como se perciben en la sensación, el reduccionismo relativista subraya que la reflexión filosófica y la ciencia han puesto en evidencia que los sentidos, a través de los que llegamos al conocimiento del mundo, nos engañan de diversos modos. Lo que a los ojos de la experiencia sensible se diría que es real, objetivo, indudable, se demuestra más bien como apariencia, engaño, ilusión. La física, la fisiología y la psicología desnudan hasta la raíz cualquier pretensión de realismo ingenuo. Esto hace surgir el interrogante de si no será todo apariencia o si, como poéticamente insinuaba Calderón de la Barca, la vida es un sueño y un sueño la vida. Además, ¿cómo descartar *a priori* la hipótesis cartesiana de un genio maléfico que se divierte en hacer aparecer las cosas de modo deforme y, por tanto, de modo diferente a como son en realidad? ¿Cómo no tener en cuenta la lección de los «maestros de la sospecha» que, encallecidos por las desilusiones del pasado invitan a sospechar de todo y de todos, para no caer en las triquiñuelas del engaño?

B. *Edad antigua.* Estas situaciones de desagrado teórico han encontrado expresiones múltiples en el mismo pensamiento antiguo. Desde la actitud *sofista*, que se entretiene en el juego trágico de mostrar que se pueden defender afirmaciones que se contradicen, hasta el *escepticismo*, que convierte la duda en sistema, pues considera que no existe conocimiento seguro, y el *relativismo*, que proclama la imposibilidad de llevar a verdades absolutas, que sean válidas universalmente, ya que todo conocimiento está ligado estructuralmente a condicionamientos culturales de la propia época y a toda una serie de posiciones teóricas que abdican de la pretensión de lo absoluto, de lo objetivo y de la universalidad del saber¹⁰⁰.

1. Hablando de la religión, Protágoras afirma que «en lo que se refiere a los dioses no se puede saber si existen o no existen, porque hay muchas dificultades para ese conocimiento», entre las que se encuentran «la oscuridad del tema y la brevedad de la vida»¹⁰¹. De modo todavía más

¹⁰⁰ Cf. A. Alessi, *Metafísica* (Roma 1992) 15-17.

¹⁰¹ Cf. Diogene Laercio, *Vite dei filosofi* IX, 8, n. 51, vol. 2, 374.

radical, Gorgias, uno de los máximos representantes de los sofistas, reduce el criterio de verdad a la capacidad de persuasión de la argumentación, entendida como retórica. A sus ojos no es posible llegar a certezas absolutas desde el momento en que se puede argumentar tanto en contra como a favor de la existencia del ser mismo. Dice: «si el ser es eterno, es ilimitado; si es ilimitado, no está en lugar alguno; si no está en ningún lugar, no existe. Una vez que se admite la eternidad del ser, hay que admitir su inexistencia absoluta»¹⁰¹.

2. También el escepticismo llega al agnosticismo religioso, que es la posición característica de la Media y la Nueva Academia, que se deriva de la escuela fundada por Platón. De modo particular, Sexto Empírico considera que el conocimiento humano no va más allá de los fenómenos, y que éstos no tienen significado de verdad. Se sigue que, no sólo no se puede conocer a los dioses, sino que no se pueden fundamentar verdades de orden religioso.

Aunque, siguiendo a los dogmáticos, se pueda concebir la divinidad, es preciso suspender el juicio sobre si existe o no, ya que la existencia de la divinidad no es algo evidente¹⁰².

C. *Edad media y moderna*. A pesar del prevalente optimismo en relación con el poder de la razón que caracteriza las épocas medieval y moderna, tampoco faltan en esas épocas gérmenes conectados con la instancia relativista.

1. En la primera mitad del siglo XIV, de modo paralelo a los síntomas de disolución de la escolástica, se asiste a un apuntar de la doctrina de *la doble verdad*, que constituye el sello del escepticismo religioso del período sucesivo. Sobre este punto, escribe N. Abbagnano:

Una pléyade de pensadores, ninguno de los cuales posee una personalidad de primer orden, por lo que no hacen otra cosa que expresar la atmósfera dominante de su tiempo, localiza y descubre nuevos motivos de oposición entre la investigación filosófica y las exigencias de la

¹⁰¹ Cf. Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* VII, 65-70.

¹⁰² Cf. M. F. Sciacca (ed.), *Con Dio o contro Dio. Raccolta sistematica degli argomenti pro e contro l'esistenza di Dio*, vol. I (Milano 1985) 111.

explicación dogmática. Pensadores relativamente independientes como Durando de Pourçain y Pedro Aureolo, discípulos de Duns Scotus como Francisco Mayrone y Tomás Bradwardine, acentúan el carácter arbitrario de las afirmaciones dogmáticas. El nominalismo, que se dibuja netamente en los dos primeros, mina ulteriormente las bases de la explicación dogmáticas [...]. Detrás de la aceptación pura y simple de la verdad de fe, se esconde la desconfianza en el intento de entenderla racionalmente y la convicción de que la investigación filosófica no debe ni siquiera proponerse esta tarea imposible⁴⁰¹.

2. En la *edad moderna* avanzada, en el ámbito de la concepción positivista, E. Littré afirma:

El absoluto es inaccesible a la mente humana, no sólo en filosofía, sino en cualquier otra cosa. Cada vez que el hombre ha resuelto un problema, detrás de la solución encuentra otro problema que se levanta ante él; y si éste también fuese resuelto, no desaparecería más que para dejar su lugar a nuevos misterios, sin que la mente pueda concebir un límite a esta serie de cuestiones⁴⁰².

También Stuart Mill considera que la única actitud legítima en relación con lo sobrenatural, tanto en la religión natural como en la revelada, es la del escepticismo, es decir, la actitud que toma distancias tanto de la creencia en Dios como del ateísmo⁴⁰³.

D. *Edad contemporánea*. En el ámbito de la filosofía contemporánea, la postura relativista encuentra una significativa doble expresión.

1. La posibilidad de investigar realidades de orden trascendente, como las religiosas, ha sido negada en nombre del carácter esencialmente dinámico de las cosas, por algunos pensadores que apelan a la *línea historicista*. Éstos observan que se puede constatar que todo está profundamente inmerso en el correr del tiempo, que todo lo transforma. La consecuencia es que las nociones y los mismos primeros principios resultan estar his-

⁴⁰¹ Cf. N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. 1 (Torino 1963) 611-617.

⁴⁰² Cf. É. Littré, *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine* (Paris 1876) 96.

⁴⁰³ Cf. S. Mill, *Nature, Utility of Religion and Theism. Three Essays on Religion* (London 1874).

tórica y socialmente condicionados. ¿Qué sentido pueden tener afirmaciones con pretensión de verdad absoluta cuando todo se transforma radicalmente? ¿No será el residuo de un modo de valorar de una edad infantil de la razón, querer a toda costa pensar desde el punto de vista de la eternidad (*sub specie aeternitatis*)? Por tanto, ¿cómo se puede garantizar un valor concluyente a verdades religiosas que parten de una visión histórica y, por tanto, radicalmente limitada de la realidad, para llegar a un presunto ser más allá de la historia y absoluto?¹⁰⁶

Esta posición, asumida por el historicismo, perspectiva que constituye una versión puesta al día del relativismo, cuenta entre sus representantes más acreditados a W. Dilthey y O. Spengler. Para estos pensadores la esencia de la vida no puede ser conocida, ya que se desarrolla en épocas históricas que poseen fisonomía e individualidad diferentes, cada una con sus ideas, sus valores y su visión del mundo. Estas épocas constituyen otros tanto microcosmos cerrados en sí mismos. ¿Cómo se puede pretender llegar a Dios de un modo apodíctico y universalmente válido? N. Abbagnano anota que el relativismo historicista de O. Spengler está abocado a un final apocalíptico. «Toda cultura», observa este autor, «realiza progresivamente todo lo que es posible. Pero completar esta realización también marca su fin». La consecuencia es que la cultura occidental está destinada al ocaso desde el momento en que ha llegado a su plena madurez y con ella se acabarán también la moral y la religión, desde el momento en que «la esencia de toda civilización es su religión»¹⁰⁷.

2. La reivindicación del carácter precario del pensamiento ha asumido además en nuestros días las formas expresivas del *problematicismo*, que ha tenido una buena acogida en muchos sitios porque hace válida la necesidad de tener abierto el pensamiento, libre de cualquier prejuicio o preconcepción. En otros términos, en polémica con cualquier pretensión de saber absoluto, esta corriente afirma que el contenido del saber humano no es un teorema, sino un problema, no es un sistema cerrado, sino una búsqueda indefinidamente abierta. En concreto, para A. Banfi, el planteamiento problemático adquiere el carácter de una crítica radical

¹⁰⁶ Cf. F. Meinecke, *Le origini dello storicismo* (Firenze 1954) X: «El primer principio del historicismo consiste en sustituir una concepción generalizadora y abstracta de las fuerzas históricas humanas por la consideración de su carácter individual».

¹⁰⁷ Cf. N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. 3, 566-568.

frente a toda forma de dogmatismo moral, metafísico o religioso. Lo problemático de lo real, sobre lo que trabaja la razón, no se puede resolver en una o varias afirmaciones categóricas, sino que se puede organizar en una sistemática abierta y progresiva del saber. Para Ugo Spirito, a su vez, el problematismo es «una concepción de la vida como búsqueda, que no renuncia escépticamente a la verdad, es más, que sabe que esa renuncia posee una carga dogmática y contradictoria, pero tampoco se engaña pensando que ya la tiene en su haber». «No se presenta como una filosofía, sino sólo como aspiración a la filosofía: no pretende poseer un valor absoluto [...] pero tampoco se define como relativismo, porque no comprende que se pueda renunciar a la *esperanza de lo absoluto*»¹⁰⁷.

7.3. LA MATRIZ RELATIVISTA DE LA POSTMODERNIDAD

A. *Caracterización de conjunto*. El postmodernismo es un movimiento contemporáneo fuerte y que está de moda, del que todavía no resulta claro qué es con precisión. Así observa E. Gellner: «la claridad no se encuentra entre sus características destacadas: el postmodernismo no sólo no la practica sino que, de vez en cuando, la rechaza abiertamente»¹⁰⁸.

1. Sigue siendo cierto que esta mentalidad se encuentra incluida en el ámbito de lo que hoy es llamado *pensamiento débil* y se caracteriza como forma acentuada de relativismo. En este sentido, el postmodernismo se revela como decididamente hostil a la idea de una única verdad, exclusiva, objetiva, eterna y trascendente. La verdad, a sus ojos, es esquiva, polimorfa, interior, subjetiva: si hay que hablar de certezas, hay un nuevo dogma: «relativismo *über alles* (sobre todos)»¹⁰⁹. Según A. N. Terrin, se deduce que «más allá de lo racional y de lo irracional, más allá de lo bello y lo feo, de lo útil y de lo inútil, el postmodernismo es una especie de inmoralidad y de trasgresión ante todos los criterios de cálculo»¹¹⁰.

¹⁰⁷ Cf. A. Banfi, *L'uomo copernicano* (Milano 1950) 267-276; U. Spirito, *La vita come ricerca* (Firenze 1937); A. Banfi, *Significato del nostro tempo* (Firenze 1955) 227-229. Más en general ver también A. Gargani, *Crisi della ragione* (Torino 1979); W. Luypen, *Myth and Metaphysics* (The Hague 1976); G. Lukas, *Die Verstorung der Vernunft* (Berlin 1952).

¹⁰⁸ Cf. E. Gellner, *Ragione e religione* (Milano 1993) 41; G. Vatimo y P. A. Rovato (eds.), *Il pensiero debole* (Milano 1983).

¹⁰⁹ Cf. E. Gellner, *Ragione e religione*, 41-102.

¹¹⁰ Cf. A. N. Terrin, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, 204.

2. En el ámbito del planteamiento relativista, la concepción postmoderna marca el final, no sólo del mundo de la objetividad, el preferido por la cultura antigua y medieval, sino también del mismo pensamiento moderno, cuya característica es la primacía del *cogito*, es decir, del pensamiento y del sujeto. «En el actual clima intelectual», observa E. Gellner, «se tiene la sensación que el mundo no es la totalidad de las cosas, sino de los significados. Todo es significado, el significado lo es todo y la hermenéutica es su profeta». El *sujeto*, que desde Descartes ha sido una especie de refugio, un fortín inatacable por la duda, ya que si no se podía tener certezas sobre el mundo externo, al menos se estaba seguro de los propios sentimientos, pensamientos y sensaciones, el sujeto se ha hundido. Con la postmodernidad «el fortín cartesiano ha sido conquistado». Hoy se puede y se debe dudar de la propia subjetividad, lo mismo que hay que renunciar a la pretensión de conocer el mundo de los objetos¹¹².

3. El rechazo a aceptar la veracidad de los hechos objetivos y la destrucción de las pretensiones de absoluto del mundo subjetivo desembocan en la reducción de la búsqueda racional a pura búsqueda de «significados», tanto de los objetos de investigación como del investigador. En oposición a todas las formas apodícticas, objetivas y subjetivas, la investigación hermenéutica postmoderna reivindica el carácter de pura relatividad del ámbito de la investigación, del investigador, del lector o del oyente. Quien practica este método, anota E. Gellner, «hace propias, de modo tan profundo y apasionado, las dificultades, que no es deseable trascender los significados (del objeto que investiga, de sí mismo, del lector, de cualquier otro) y los resultados finales tienden a ser poemas y sermones sobre el círculo cerrado del significado, en el que cada uno queda preso de una manera agradablemente dolorosa». «Sin contenido», escribe R. Barthes, «la moda se convierte en un espectáculo, que los hombres se ofrecen a sí mismos, de su capacidad de dar un significado a lo insignificante»¹¹³.

¹¹² Cf. E. Gellner, *Ragione e religione*, 43.

¹¹³ Cf. R. Barthes, *Sistema de la moda* (Turino 1970) 289; E. Gellner, *Ragione e religione*, 42: «El concepto de que todo es "texto", de que la materia base de los textos, de las sociedades y, en el fondo, de cualquier cosa es significado, que los significados existen para ser descodificados o "des-construidos" y, por último, que el concepto de realidad objetiva es sospechoso, todo esto parece formar parte de la atmósfera o de la mebla en la que prospera el postmodernismo y que, en cualquier caso, éste contribuye a difundir».

B. *Consecuencias para la religión.* El paso del yo moderno, entendido como *res cogitans*, al yo postmoderno, que se percibe como un encerrarse en el ámbito de significados carentes de referencia objetiva y tampoco subjetivamente fundamentados, no deja de tener reflejos en el campo religioso.

1. En relación con el relativismo tradicional, que, quitando las pretensiones de universalidad, reconoce a lo sagrado —cuando se toma *relativamente* a cada sujeto, pueblo, cultura— un valor positivo, el relativismo de la postmodernidad realiza un paso posterior en dirección hacia la insignificancia radical. Con mayor precisión, sigue quedando el juego de los significados puros inherentes a los mensajes religiosos; significados que, no obstante, carecen de valor objetivo, no sólo en lo que se refiere a los objetos sino también en lo relacionado con el sujeto. También el yo, desposeído de su carácter apodíctico, se relativiza, haciendo que carezca de justificación la afirmación del valor o falta de valor del encuentro con lo divino para el sujeto mismo, tomado individualmente. Ni el yo que investiga, ni el sujeto que escucha o lee la interpretación del mensaje religioso, puede decir si resulta algo efectivamente positivo en relación consigo mismo¹⁴.

2. No faltan sin embargo autores que ven en el postmodernismo elementos que lo hacen menos refractario a la instancia religiosa. Esto se da en la medida en que la postmodernidad es entendida como expresión de una profunda exigencia de relativización de uno mismo. Según C. Davis, lo postmoderno, con su énfasis en la contingencia, lo concreto, la diferencia, lo narrativo y la falibilidad constituye, de modo paradójico, un contexto favorable para el regreso de lo sagrado al mundo. La percepción de la precariedad del «yo», el axioma de la inconsistencia de la subjetividad misma, representan una premisa para un resurgir de la necesidad de Dios¹⁵. También para J. C. Gil y J. A. Nístal «el postmoderno está dentro de cierto halo religioso», pues «el misterio del cuerpo y la grandeza de la naturaleza, la rebelión antiinstitucional (sectas), son algunos de los caracteres dominantes y emergentes de la inquietud religiosa hoy. Nos encontramos sumergidos en un conjunto de fenómenos

¹⁴ Cf. C. Davis, *Religion and the Making of Society. Essays in Social Theology* (New York 1994) 131-160.

¹⁵ Cf. C. Davis, *Religion and the Making of Society*, 6.

religiosos o casi religiosos» que, por muy problemáticos que sean, no están exentos de un ansia de trascendencia¹¹⁶.

7.4. INTERROGANTES FINALES

Una confrontación teórica estricta con las posiciones que expresa el reduccionismo relativista merece un tratamiento que excede las observaciones que, con forma de perplejidades teóricas, pretendemos realizar. Estas observaciones, no obstante, tienen el valor de introducir una «sospecha» sobre que sean insuperables las conclusiones a las que llega esta perspectiva.

A. *La diosa oscurecida*. Ante todo, es necesario hacer algunas precisiones en el plano del valor cognoscitivo de la inteligencia humana, como «forma de alcanzar la realidad» apoyada en experiencias, percepciones intuitivas, procesos abstractos (deductivos e inductivos).

1. No se puede negar que la razón constituye el único metro de valoración de que el hombre dispone para juzgar la validez teórica de sus propias afirmaciones. Desde este punto de vista, un pensamiento que se reconoce como radicalmente no idóneo para llegar a verdades absolutas debería *suspender su juicio* sobre la bondad de las proposiciones, humanas o divinas, que le fuesen propuestas. Esto significa que no podría excluirlas con antelación, debido a que no puede comprobarlas objetivamente. No debería *excluirlas* porque la percepción de su propia fragilidad se las debería presentar como posibles en la hipótesis de una inteligencia divina que se revela, hipótesis que no conlleva contradicción en los términos y que una razón frágil, como la relativista, no podría demostrar que carece de fundamento. Sin embargo, el pensamiento humano no podría *comprobar* la validez de proposiciones reveladas, desde el momento en que, por definición, sería no adecuada para establecer la validez objetiva de la revelación misma.

2. El interrogante, partiendo del hecho de que el conocimiento humano posee una innegable apertura al ser, a pesar de que las conclu-

¹¹⁶ Cf. J. C. Gil y J. A. Nistal, «*Nitw ago*», 32.

siones a las que llega sean precarias y no exhaustivas, se refiere a si se puede descubrir como concluyente por estar objetivamente fundamentado. La certeza del sujeto de la existencia del propio yo y del darse cuenta de realidades diferentes de él, certeza que sólo puede ser subjetiva, resulta fundamentada sobre una evidencia auténtica, objetiva. Objetiva con una objetividad *de iure* que debería ser reconocida como válida por todos y para siempre. La fragilidad de la tesis relativista se revela, por tanto, en el hecho de que, además de la contradicción implícita en la afirmación de quien sostiene de manera apodíctica (y, por tanto, con pretensiones de absoluto) las propias conclusiones, niega un dato de la experiencia inequívoco: la certeza de que tanto el yo como la realidad circundante entran en el ámbito de la existencia y son autopercebidos, con una toma de conciencia inmediata que nos gusta llamar *experiencia ontológica fundamental*, como auténticamente existentes, es decir, pertenecen objetivamente al reino de lo que existe. Además, también en la posibilidad de un autoengaño funesto, la ilusión, para ser real, debería ser objetivamente existente¹⁷. La nada, como tal, no se engaña, ni está sujeta a sugerencias o autoengaños.

3. Por tanto, la pregunta que se plantea es si la razón, la diosa arrogante que se revela en la hipótesis racionalista, no se ha autodegradado a «diosa oscurecida», conservando, no obstante, la arrogancia de su propia autocelebración o, si se prefiere, de su propia cerrazón egocéntrica. Esto sirve para el relativismo que lleva la marca del *cogito* de Descartes y para el de impronta postmoderna. Sobre este punto, E. Gellner escribe:

Los postmodernos han vuelto a descubrir o, en cualquier caso, a celebrar y explotar, una versión más bien diferente de la categoría egocéntrica. En esta versión, el individuo ya no se encuentra encerrado en el círculo de las sensaciones inmediatas, sino en el de sus significados. El fortín empirista de la certeza en el yo y en su inmediata conciencia ha sido conquistado y destruido¹⁸.

Las ruinas del «yo» siguen siendo, no obstante, las intérpretes exclusivas de los significados textuales que se van analizando.

¹⁷ Cf. A. Alessi, *Metafisica*, 63-68.

B. *El derrocamiento del fenómeno religioso*. En la estela de los presupuestos indicados, el prisma relativista produce en el hecho religioso una herida mortal.

1. En su conjunto, la religión es repudiada debido al núcleo constitutivamente dogmático, absoluto, tendencialmente exclusivo, de las verdades proclamadas. Desde este punto de vista, la experiencia sagrada, a pesar de ser portadora a veces de valores positivos, lleva en sí misma los gérmenes de la negación, ya que hace absolutas las vías de salvación que propone. Por consiguiente, la religión no es aceptada por lo que pretende ser: se le roba el alma, desde el momento en que se la desnuda de sus ambiciones más propias, del anhelo de absoluto, de necesidad y de universalidad, que son el reflejo de lo que más aprecia: la comunión objetiva con el absoluto y la salvación que llega a través de esa comunión.

2. De modo detallado, el reduccionismo relativista rechaza la nota apodíctica de la experiencia de lo sagrado, en lo que se refiere a eventos básicos, y a las verdades que los expresan, y también a la praxis de vida que lleva al hombre a la salvación. Las maravillas de Dios (*magnalia Dei*), que están en la base de la experiencia religiosa, son relativizadas, es decir, no son ciertas de modo concluyente; no están objetivamente fundamentadas, ni son básicas. Las verdades de fe tienen un valor relativo, transitorio, no objetivo, ni permanente, ni absoluto. Los caminos de salvación no se puede comprobar que sean expresión de la voluntad objetiva de la divinidad. Todo es relativo, nada supera el alcance del ámbito subjetivo. Es más, en la clave postmoderna todo es una pura interpretación de textos que no tienen más que un valor de coherencia y verosimilitud textual.

¹¹¹ Cf. E. Gellner, *Ragione e religione*, 56-57.

III

REALIDAD Y TRASCENDENCIA DE LO SAGRADO

1. ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

1.1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

A. *Un itinerario que continúa.* Como hemos observado en la introducción, cualquier análisis del hecho religioso que pretenda incidir en la realidad no puede dejar de llegar hasta *las fuentes de la experiencia de lo sagrado*. Sólo en contacto con la pluralidad de formas en las que se ha realizado el diálogo entre el hombre y lo divino, se consigue dar espesor y un contenido no arbitrario a la investigación que se quiere emprender. En este contexto, hemos analizado algunas manifestaciones concretas en las que ha cristalizado la experiencia religiosa, buscando sintetizar, alrededor de parámetros tipológicos significativos, la imponente masa de datos que procede de la historia. Por tanto, nos hemos detenido a examinar las principales razones que se han adoptado a favor de las interpretaciones que denuncian los límites de la religión en el plano de la verdad, en el axiológico y el existencial.

En este contexto, la experiencia de lo sagrado ha sido presentada como actitud humana, a veces básicamente alienante, otras reducible, por lo que conserva de positivo, a otras dimensiones del espíritu. En particular ha sido llevada a formas inadecuadas de autoconciencia (reduccionismo racionalista), a apoyo extrínseco del compromiso moral (reduccionismo ético), a garantía de la exigencia de la unidad psicológica del yo (reduccionismo psicológico), a solidificación de la dimensión social del hombre (reduccionismo sociológico). Ahora se trata de iniciar una reflexión sobre el significado de la experiencia religiosa comenzando por el enfoque fenomenológico: un momento de investigación que posee una función inderogable dentro de la profundización filosófica del fenómeno de lo sagrado.

B. *Las ciencias de la religión.* Para comprender la originalidad del momento fenomenológico, es necesario tener presente la estructura

organizativa en que se especifican las disciplinas que tienen como objeto el dato religioso; que pueden ser catalogadas en dos grupos, las *ciencias descriptivas* y las *ciencias intelectivas* de la religión. Esta distinción, por muy acertada que sea, no hay que entenderla como una contraposición absoluta, pues no existe análisis científico que mientras describe la realidad, no ofrezca a la vez una cierta comprensión y, recíprocamente, no hay saber que pueda llegar a la comprensión de su objeto sin englobar un momento descriptivo.

Las ciencias descriptivas o empíricas de la religión, que comprenden, entre otras cosas, investigaciones de tipo histórico, etnológico, psicológico, sociológico, literario, artístico, cultural, etc., pueden ser definidas de modo global como *ciencias de lo sagrado por sus causas próximas* (*scientiae rerum sacrarum per causas proximas*). Éstas se caracterizan porque, a pesar de no limitarse a describir el fenómeno o la apariencia, se detienen a tomar la realidad en sus manifestaciones empíricas verificables. Debido a esto, resultan constitutivamente inadecuadas para alcanzar las causas últimas de la realidad sagrada¹¹¹.

Las ciencias intelectivas del hecho religioso, que se pueden definir como ciencias de lo sagrado por sus causas últimas (*scientiae rerum sacrarum per causas ultimas*), tienen por objeto la realidad religiosa no sólo en sus manifestaciones empíricamente verificables, sino también en sus fundamentos últimos. Es decir, tienen como punto de mira los primeros principios del dato de lo sagrado, buscan alcanzar las dimensiones meta-empíricas de la relación entre lo humano y lo divino, y poseen la ambición de identificar las cualidades que constituyen su estructura esencial, su ser profundo y el valor definitivo del hecho religioso. Estas ciencias pertenecen a *un doble orden*. En un nivel de reflexión racional, es decir, de investigación llevada a cabo sobre el fundamento de la razón y de sus principios intrínsecos, se tiene la filosofía de la religión. En el plano de las comprensiones que apelan a datos revelados por la fe, surge la teología de la religión.

¹¹¹ Aunque sea atractiva, no nos parece válida la oposición (de matriz kantiana) entre ciencias empíricas, que se limitan a aprehender el fenómeno, y ciencias que llegan al *noumeno* de la realidad. Cualquier ciencia que pretenda alcanzar el rango de un saber objetivo, fundamentado, no puede eximirse de hacer referencia al «en sí» objetivo de las cosas. Lo que cambia es el grado de profundización realizado en la realidad (causas inmediatas y causas remotas).

C. *Momento fenomenológico y enfoque metafísico.* La investigación filosófica se extiende a través de dos itinerarios de investigación distintos y complementarios. El primero, fenomenológico, está dirigido a alcanzar la *esencia* específica de la vivencia de lo sagrado. El segundo, metafísico, está dirigido a determinar el significado último y el valor de verdad y axiológico de la religión.

1. El término *fenomenología* se puede entender en dos sentidos básicamente diferentes. Como *sistema filosófico* original y autónomo (por ejemplo la concepción a la que llega la reflexión filosófica de Husserl) la fenomenología comporta una concreta *Weltanschauung*, refractaria al análisis metafísico y con valores fuertemente idealistas. Para Husserl el problema del ser debe ser puesto definitivamente entre paréntesis. La atención se dirige de un modo exclusivo al mundo de la conciencia (*Lebenswelt*) y del yo trascendental. Conciencia y subjetividad son las únicas realidades que verdaderamente interesan, las únicas que se pueden analizar con métodos rigurosamente científico¹²⁰.

Como *método de investigación*, el análisis fenomenológico prescinde de la absolutización de la esfera de la conciencia, aunque vea en ella su campo de investigación privilegiada. Dentro de estos límites el método fenomenológico no es sólo legítimo, sino que es extremadamente útil para alcanzar desde su interior experiencias y realidades que pertenecen a un orden eminentemente de la conciencia y que encuentran en ella su lugar privilegiado de actuación.

2. En cuanto forma particular de hermenéutica, dirigida a alcanzar la esencia (o el *eidós*) de la realidad religiosa, el método fenomenológico se especifica por algunas características que, como hemos recordado ya, comprenden tres momentos fundamentales: la puesta en marcha de la *epoché* fenomenológica, es decir, la suspensión de cualquier inferencia deductiva desde presupuestos que no hayan sido cuidadosamente comprobados; la atención al residuo de la conciencia, es decir, el análisis de los datos de la conciencia tal como se manifiestan *in actu exercito e in*

¹²⁰ Cf. F. S. Festa, «Filosofía e fenomenología della religione» en P. Gras (ed.), *Filosofía della religione. Storia e problemi* (Brescia 1988) 195-244; J. S. Lucas, *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología religiosa* (Salamanca 1982). Sobre los diversos enfoques del problema religioso, cf. C. D. Bastón y W. L. Ventis, *The Religious Experience. A Social-Psychological Perspective* (Oxford 1982); N. Smart, *The Philosophy of Religion* (London 1978).

actu signato; la reducción eidética, o el esfuerzo por *intus legere*, dentro de la vivencia de la conciencia, la estructura eidética esencial del mismo fenómeno religioso⁴²¹. Por tanto, la filosofía de la religión no se contenta con describir, sino que tiene la tarea de «comprender e interpretar, dejar hablar al fenómeno y, especialmente, reivindicar el valor de “todo” el fenómeno», el «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) constituye el «sustrato precategórico» desde el que partir para indagar, de modo radical, la validez de las vivencias intencionales, de modo que sea posible superar el mundo de lo obvio y lo cotidiano, para alcanzar la insuprimible conexión entre dato y significado o, por utilizar otros términos, para «liberar los significados [las estructuras esenciales] que se revelan en el fenómeno»⁴²².

3. Apoyada en la base dibujada por esta caracterización, la fenomenología filosófica de la religión (en contraste con la fenomenología histórica de la que hablan algunos autores) encuentra su propia especificidad en una doble dirección⁴²³. Se distingue de las *ciencias empíricas de la religión* debido a que no da salida a un saber formalmente descriptivo, sino intelectual de la realidad; y a que ambiciona ofrecer una visión sintética, pero profunda, de lo que es la verdadera religión y, por último, pretende llegar a la esencia del fenómeno de lo sagrado. Se diferencia de la *metafísica de la religión* en que no se limita al reino de la vivencia de la conciencia aprehendida en la subjetividad. No está, por tanto, en condiciones de determinar el plano de lo *en sí último* de lo real, de lo que existe efectiva y concretamente. En este sentido, posee caracteres descriptivos residuales. Le falta la dimensión de radicalidad propia del análisis ontológico, que hace de ésta una ciencia intelectual de valor objetivo último del hecho religioso.

⁴²¹ Cf. G. Cristaldi, *Prospettive di filosofia della religione*, 22-35; M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 18-19; G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, 30-33.

⁴²² Cf. G. Gismondi, *Scienze della religione e dialogo interreligioso*, 76-78.

⁴²³ Cf. M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 13-83; G. Magnani, «Il metodo della fenomenologia storico-comparata della religione» en A. Molinaro (ed.), *Le Metodologie della ricerca religiosa* (Roma 1983) 29-78; Cf. G. Filoramo y C. Prandi, *Le scienze delle religioni*, 31-63.

1.2. COMPLEJIDAD DEL FENÓMENO RELIGIOSO

1.2.1. *Polivalencia de las manifestaciones*

El fenómeno religioso, lo hemos visto en el terreno de la investigación histórico-sistemática, se presenta como un dato extremadamente complejo y polivalente debido a diversos motivos.

A. *Complejidad extensiva*. La incidencia de la religión sobre la existencia humana, se extiende a todos los ámbitos de la acción, influyendo sobre las actitudes del comportamiento y los modos de pensar individuales y sociales, interiores y exteriores, espontáneos y reflejos. En esta línea se suele distinguir entre *actos religiosos primarios* y *actos religiosos secundarios*¹¹. Los primeros comprenden actitudes intrínsecamente religiosas, dirigidas a poner al creyente en relación directa con lo sagrado, y que se identifican como actos de adoración, oración, súplica, contemplación, etc.

Los segundos, también llamados actos religiosos transeúntes, abarcan esas actividades (conductas intelectivas, volitivas, afectivas) que por su naturaleza son de otra índole, pero que han sido realizadas bajo la influencia de la experiencia religiosa y con la finalidad de hacer concreta la propia fe. Como ejemplo se puede pensar en la vida de un médico, de una enfermera, de un profesor, que hacen de su actividad, además de un modo de subvenir a las necesidades de sus semejantes, una manera de expresar su amor a Dios.

B. *Complejidad intensiva*. No todas las manifestaciones religiosas poseen la misma importancia y centralidad; no todas gozan del mismo grado de actualidad e inmediatez. Desde el punto de vista de la centralidad, se suele distinguir entre experiencia religiosa fundamental y experiencias religiosas accesorias. Sobre este punto surge el interrogante de cuál es el acto religioso por excelencia: la fe, la adoración, la oración, el sacrificio. Desde el punto de vista de su actualidad, las experiencias

¹¹ Cf. A. Bausola, «Prolusione», en: *L'esperienza religiosa oggi. Atti del 56° corso di aggiornamento culturale dell'Università cattolica*. Sorrento, 21-26 settembre 1986 (Milano 1986) 7-23.

sagradas se distinguen en acto *in fieri* (realizándose) e *in facto esse* (en el hecho de que ya son), según que se trate de hechos de la conciencia en el momento en que son vividos (*in actu exercitu*) o una vez que han sido puestos en el ser (*in actu signato*).

C. *Complejidad dinámica*. La religión, lo mismo que el hombre que la vive, manifiesta una complejidad de aspectos que se derivan del carácter dinámico, evolutivo, del sujeto que cree. A pesar de que permanecen determinadas constantes, el modo de creer del adulto es diferente del modo del niño. La fe del adolescente se diferencia de la adhesión del hombre maduro. El anciano cree y adora de un modo original, con modalidades propias de su edad, consecuencia del mundo de experiencias realizadas. Es tarea de la psicología religiosa evolutiva poner en evidencia las características comunes y las particularidades específicas de cada etapa de la vida humana. Este hecho debe, sin embargo, ser tenido en cuenta por el análisis fenomenológico, que no puede modificar la naturaleza dinámica del fenómeno que investiga sin incurrir en graves adulteraciones¹¹⁵.

1.2.2. *Carácter intencional de la experiencia religiosa*

A. *La intencionalidad, dimensión imprescindible de cualquier acto consciente*. Un dato fenomenológico irrefutable es que la conciencia humana se caracteriza por poseer una dimensión intrínsecamente intencional. Ser conscientes significa estar en un estado de *in-tensión* o de *tensión hacia* un objeto, que se revela término último del mismo proceso de la conciencia.

1. Carece de sentido y no es realmente comprensible un yo que no sea consciente de nada. El ser consciente *sólo es posible en la tensión* de un sujeto hacia un objeto, que es también la realidad misma del yo tomado como reflejo. También en la conciencia que tiene de sí mismo, el yo que hace de sujeto se distingue intencionalmente del yo conocido o, si se prefiere, del yo objetivado¹¹⁶. Ciertamente, esto no significa que la polaridad

¹¹⁵ Cf. R. Zavalloni, *Psicologia della religione*, 106-125.

¹¹⁶ Cf. G. Morra, *Dio senza Dio*, 190-191; C. Skalicki, *Alle prese con il sacro*, 16-17; A. N. Termini, *Per uno statuto epistemológico delle scienze della religione*, 72.

a la que tiende el yo, constituya siempre una entidad objetiva, es decir, una realidad ontológicamente diferente del sujeto que percibe. En este sentido, la distinción puede seguir estando, al menos en primera instancia, encerrada en el ámbito de la conciencia como en la hipótesis de una alucinación, de un estado emocional que se deriva de una percepción imaginaria. También en el caso de una alucinación, no obstante, no es posible el engaño sin un yo que se engañe y una causa objetiva que engañe. No se da un espejismo de nada, no se da una percepción ilusoria sin una distinción objetiva entre el yo que percibe y el objeto percibido. La conciencia de la nada es una conciencia en la nada.

2. Dentro de la relación sujeto-objeto, la atención del yo *no reposa siempre con la misma intensidad* en ambos términos. A veces prevalece el momento o el polo objetivo; éste es el caso de la experiencia de tipo intelectual (intuitiva, discursiva, conceptual) en la que la atención se encuentra enfocada casi por completo sobre el objeto conocido, sobre la verdad percibida, sobre el término del conocimiento, mientras que la percepción que el sujeto posee de sí mismo queda a menudo implícita, concomitante. A pesar de no ser posterior al acto cognoscitivo, pues siempre soy consciente de ser yo quien pienso una cosa, la conciencia del yo se encuentra, por así decir, velada, implícita, tangencial, si se la compara con la fuerza con que el objeto conocido está presente para el espíritu.

En otros casos prevalece el polo subjetivo. Esto es lo que sucede en las experiencias de tipo emocional. Se puede pensar en el sentimiento de aburrimiento, de disgusto, de miedo o, en sus contrarios, un estado de ánimo alegre, eufórico, exaltado. En estos casos, la atención del yo se encuentra concentrada sobre el modo en que el sujeto se siente, mientras que el término de la relación (el objeto o la causa que determina el estado de ánimo) pasa casi inadvertido, en la sombra, detrás del telón. Quien sufre fuertes dolores se encuentra enteramente curvado sobre sí mismo, sobre su propio sufrimiento, casi olvidado (aunque no totalmente) de lo que le hace sufrir¹²⁷.

B. *La intencionalidad, dimensión congénita de la experiencia religiosa*. Lo que sirve para la globalidad de la vivencia de la conciencia,

¹²⁷ Cf. V. Miano, *Filosofia della religione*, 198-199.

encuentra comprobaciones en el ámbito de la experiencia religiosa. No hay acto de fe, no hay actitud devota, no hay piedad que no esté estructuralmente constituida por la relación bilateral de un sujeto que cree y una realidad creída.

1. Esto se revela en relación con esas experiencias que hemos denominado *in actu exercitu*. En el acto en que un hombre de fe cree, adora, suplica; en el momento en que se siente atrapado por una presencia misteriosa, interpelado en su yo más auténtico, conmocionado en su ser más profundo, se siente necesariamente relacionado con alguien, o con algo, que se le revela como destinatario supremo de su acto de fe, de adoración, de súplica. Tiene conciencia de que su estado de ánimo encuentra su razón de ser definitiva en algo que se percibe como presente, alguien que le interpela y le estremece. Sujeto que cree y realidad creída son los dos polos constitutivos y, por tanto, inseparables, de una única experiencia. Por tanto, no puede haber un análisis adecuado que no se refiera al sujeto o al objeto: al objeto por ser la vertiente o polaridad objetiva de la religión; a la reacción del yo, en cuanto dimensión o componente subjetiva de la experiencia de fe¹²⁸.

2. Sobre las experiencias de lo sagrado *in actu signato*, la correlación sujeto-objeto se revela inseparable tanto en relación con las religiones estructurales como con referencia a las religiones históricas. Desde el punto de vista fenomenológico, se suele distinguir entre dos tipos básicamente diferentes de religiosidad. Por un lado están las *religiones de tipo estructural*, en las que la actitud de fe es entendida sobre todo como respuesta a una necesidad existencial del hombre. El «dato» religioso (*das Gegebene*), a pesar de ser un «don», es a la vez (y se podría decir en primer lugar) respuesta a una necesidad estructural del ser humano. En las *religiones de tipo histórico*, la fe se funda primariamente sobre acontecimientos históricos, que por sí mismos son totalmente gratuitos; en este caso, el dato religioso es enteramente un don, un don enteramente no debido (*die Gabe*), un regalo *reduplicative sumptum* que supera infinitamente las expectativas del corazón humano.

¹²⁸ Cf. *Phenomenology of Religion*, 10-11; F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 12 (define la religión como «una grandeza con dos caras»); A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 47-51.

Sin embargo, en uno y otro caso, la experiencia religiosa implica una relación intrínseca, constitutiva, no eliminable con una realidad de orden diferente, un tipo de dato nuevo y sublime. En el caso de las religiones estructurales, es principalmente el ser del hombre que toma la intención hacia la polaridad trascendente, por ser capaz de saciar su hambre. En las religiones históricas, es sobre todo lo divino lo que irrumpe en la historia y se da al hombre más allá de sus mismas expectativas¹²⁹.

3. La relación que se establece entre sujeto creyente y realidad creída no se puede entender en un sentido unívocamente orientado. Por un lado, como es evidente, está el *tender del sujeto humano hacia un objeto específico* divino. Es el hombre quien se percibe relacionado con lo sagrado, es la conciencia que se descubre abierta al más allá. Esto es verdad especialmente en las relaciones de tipo estructural. Esto se presenta particularmente claro cuando es el hombre quien se pone a buscar a Dios bajo el impulso de una necesidad interior, como respuesta a una llamada previa.

Por otro lado, hay un tender de lo divino hacia lo humano. La experiencia religiosa no es verdaderamente tal, más que en la medida en que lo sagrado irrumpe en la existencia del hombre como fuerza nueva, original, que todo lo trastoca. Un don que se convierte en dato. Un dato que se da. Un evento imprevisto que, como sucede en las religiones históricas, se hace historia e historia sagrada, más allá de las expectativas mismas. Un hecho nuevo, una presencia original, que, por mucho que se encuentre en línea con las propias ansias, las supera infinitamente¹³⁰.

1.3. EL PORQUÉ DE UNA ELECCIÓN

A. *Más allá de los reduccionismos metodológicos.* La inseparabilidad de la relación «creyente-realidad creída» conlleva en el nivel metodológico la necesidad de evitar formas de reduccionismo investigador. No es lícito, ni científicamente correcto, limitar el propio análisis dentro de los ámbitos de la polaridad; aisladamente, ni el sujeto que cree ni la

¹²⁹ Cf. G. Cristaldi, *Prospettive di filosofia della religione*, 30

¹³⁰ Cf. G. Cristaldi, *Prospettive di filosofia della religione*, 30-36; F. Wagner, *Was ist Religion?*, 308-309.

realidad sagrada pueden agotar la complejidad de la experiencia religiosa. Sobre este punto, la historia no siempre ha sido maestra sabia y ejemplar; es más, se podría decir que presenta una *oposición de actitudes* entre la tendencia dominante en el pasado y la relevante en nuestros días.

En el pasado, la atención del filósofo estaba concentrada en el polo objetivo en detrimento del componente personal, que resultaba de hecho, aunque no de derecho, bastante descuidado. Ciertamente, la preocupación del «conócete a ti mismo» no estuvo ausente ni siquiera en los comienzos de la filosofía griega. San Agustín y la corriente de pensamiento que se inspira en él revelan una clara preferencia por el hombre y el sujeto, en contraposición con el primado de la *res* que domina la especulación de la línea aristotélico-tomista. Esto no quita que la *quaestio de realitate* y el sentido de la objetividad tuvieran por muchos siglos un predominio innegable. El hecho de que las ciencias naturales hayan tenido un origen anterior a las ciencias psicológicas y sociológicas no es algo solamente casual.

Hoy, el mundo del sujeto, del yo, de lo humano, ha encontrado un amplio reconocimiento llegando hasta manifestaciones de paroxismo. Desde que, a partir de Descartes, el hombre encontró dificultades para trascender el horizonte del *cogito*, desde que el principio de inmanencia convirtió en un problema la certeza sobre el mundo exterior, el ámbito del sujeto se hizo prácticamente insuperable, el reino de la *res* se convirtió en secundario, si no intangible. Idealismo, psicologismo, sociologismo, constituyen en nuestros días las tentaciones paradigmáticas de una actitud que relativiza el mundo de la objetividad hasta relegarlo al ámbito de lo insignificante desde el punto de vista teórico.

B. Se impone una elección. La exigencia de evitar reduccionismos no anula la necesidad de realizar una elección entre dos itinerarios metodológicos diferentes. Ambos parten del sujeto que cree, desde el momento en que sólo en la conciencia individual la experiencia religiosa encuentra su sede original. No obstante, mientras uno examina la reacción subjetiva del yo para extender después su atención hacia la polaridad sagrada, de la que el sujeto es uno de los elementos, el otro se detiene, en primer lugar, sobre el mundo de lo divino tal y como se experimenta fenomenológicamente, para después alargar la reflexión hacia el eco subjetivo que esa presencia ejercita en el yo.

Ambos itinerarios son legítimos, con la condición de recorrerlos con coherencia hasta el fondo, es decir, con la condición de no detenerse en uno u otro extremo. En cuanto a nosotros, desde el momento en que hay que elegir, preferimos iniciar nuestro análisis desde lo que llamamos fenomenología de lo sagrado. Mientras que esa elección no se convierta en un absoluto, nos parece que respeta mejor los datos de la conciencia que son la base del análisis. Según la vivencia de la conciencia, la experiencia religiosa se presenta, antes que nada, como reacción ante un nuevo dato que se impone: tomar acta de que en la conciencia ha irrumpido un don inesperado y gratuito.

2. LAS DENOMINACIONES DE LO SAGRADO

El último término, o el objeto con el que el acto religioso está en relación, asume a lo largo de los siglos diferentes denominaciones. No nos referimos, evidentemente, a los numerosos nombres individuales con los que la divinidad ha sido y es venerada por los hombres de las diferentes culturas: Zeus, Júpiter, Osiris, Marduk, Ra, Odín, Yahvé, etc., sino que pretendemos más bien referirnos a las denominaciones globales con las que se ha pretendido, y se pretende, calificar la realidad de lo divino *en cuanto tal*¹¹¹. Esta cuestión no es superflua, desde el momento en que los términos con los que se designa la realidad absoluta son ya *en alguna medida* reveladores de la forma con la que el alma del creyente siente la divinidad.

2.1. LOS «NOMBRES GENÉRICOS» DE LA DIVINIDAD

A. *Dios*. Entre las denominaciones propuestas con mayor frecuencia, la más común es la de Dios. En este contexto, santo Tomás define la religión como *ordo ad Deum*. En la misma línea, W. Schmidt encuentra el calificativo esencial de toda fe en que se plantea como «creencia en la

¹¹¹ A diferencia del término Yahvé, que designa a Dios en sentido propio y exclusivo del Dios del pueblo de Israel, la voz Alá no es en sí misma un nombre propio, sino común de la divinidad. Por ello, así la usan los hebreos y cristianos de lengua árabe como palabra que designa a Dios.

existencia de uno o más dioses»¹¹². Sobre este nombre hace falta hacer varias observaciones.

La primera es que una concepción de la religión que haga una referencia explícita al término Dios (entendido en su alcance específico de realidad trascendente y personal) corre el riesgo de dejar fuera del ámbito de lo sagrado experiencias, como el budismo y varias formas de religiosidad panteísta, cuyo valor religioso es difícilmente discutible¹¹³. Se observa, además, que el término Dios resulta ser más bien árido y, desde el punto de vista histórico, está ligado a una divinidad poco divina, como Zeus. El sustantivo Dios procede de la alteración del nombre griego ζεύς, Διός. Esta designación está ausente, además, de los libros sagrados de las grandes religiones proféticas, aunque ha tomado con el cristianismo una difusión notable y se ha ido cargando a lo largo de los siglos con una riqueza de contenidos y una resonancia emocional notables¹¹⁴.

Desde el punto de vista etimológico, el término Dios remite al radical indoeuropeo *deiwos*, «cielo», del que derivan los sustantivos *deus* (latín), *deva* (sánscrito), *div* (iraní), *diewas* (lituano), *tivar* (antiguo germánico)¹¹⁵. La idea de Dios se descubre conectada con el concepto de sacralidad celeste, es decir, con la luz y la trascendencia y, por extensión, con las ideas de soberanía y creatividad¹¹⁶. Etimológicamente el vocablo griego θεός no pertenece a la misma raíz que el término *deus*, sino que deriva de un radical que indica el alma, el espíritu del muerto, como se deduce del lituano *dwesiu*, que significa respirar, del antiguo eslavo *duch*, que significa respiración, y de *dusa*, que significa alma¹¹⁷.

¹¹² Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* II, q. 81, a. 1 «Sive autem dicatur a frequenti relectione sive ex iterata electione eius quod neglegenter amissum est, sive dicatur a relegatione, religio proprie importat ordinem ad Deum»; W. Schmidt, *Manuale di storia comparata delle religioni*, 4.

¹¹³ Cf. V. Miano, *Filosofia della religione*, 204.

¹¹⁴ Cf. A. Alessi, «Dieu sans l'être?» en *Cronache e commenti di studi religiosi*, vol. 1 (Centro Studi Religiosi, Facoltà di Filosofia dell'UPS, Roma 1987) 59-60; A. Sabatier A., *Esquisse d'une philosophie de la religion* (Paris 1897) 6.

¹¹⁵ Cf. J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, 108: «Entre los términos arios que designan la divinidad, el védico tiene *deva*, los escitas han conservado la palabra *daiva*, los galos *devo*, los irlandeses *dia*, los bretones *de*, el antiguo escandinavo *tivar* (plural), el antiguo prusiano *deiwos*, el lituano *diewas*, el osco *deivos* y el véneto *zeibos*».

¹¹⁶ Cf. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 1, 209: «El (dios del) cielo es. 1.^o excelencia, el Padre: cf. el indio *Dyauspatar*, el griego *Zeus pater*, el ilirico *Daupaturz*, el latín *Juppiter*, el escita *Zeus Papaios*, el tracio-frigio *Zeus Pappos*».

¹¹⁷ Cf. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 1, 209.

B. *Lo divino, el mana, el poder, el tótem, el tabú.* Algunos autores, como Marret, Van der Leeuw, Goldammer, Durkheim, prefieren designar el reino de lo sagrado recurriendo a nombres que se refieren a realidades genéricas e impersonales, primitivas y elementales, pero que, precisamente por eso, se consideran universales y arcaicas.

Entre estos nombres figura el término *divino*, tomado en su acepción τὸ θεῖον, fuerza o poder divino, sustancialmente impersonal, difuso y compartido por una pluralidad de seres superiores. El fenomenólogo de la religión Van der Leeuw escribe: «Cuando decimos que Dios es el objeto de la experiencia religiosa vivida, debemos tener presente que Dios es a menudo una noción bastante poco precisa». «Sobre el objeto de la religión, ante todo se puede decir que es *algo diferente, que sorprende*», un «objeto que se sale de lo ordinario: algo que procede del *poder* que el objeto mismo libera»¹³⁶.

En la misma línea se sitúa la concepción del *mana*. Este término, que procede de la Polinesia, designa un poder misterioso y activo, de tipo en su mayor parte impersonal, difuso en la realidad y que confiere poderes sobre-humanos a quien es su portador. La misma función poseen los conceptos de *tótem*, *fetiche* y *tabú*. Tanto se trate de animales o plantas sagradas (tótem), objetos capaces de realizaciones mágicas (fetiches) o de tabúes (prohibiciones rituales), estos términos indican realidades que encarnan poderes ultraterrenos en virtud de la participación en fuerzas divinas impersonales¹³⁷.

Calificar la divinidad recurriendo a estos términos resulta *ambiguo* por varios motivos. Primero, es problemática la predilección por las formas religiosas primitivas, como si fuesen las únicas genuinas o las más idóneas para revelar la esencia de lo sagrado. En segundo lugar, como observa justamente Mircea Eliade, no es cierto que el término *mana* designe, en los pueblos primitivos, exclusivamente la realidad de lo sagrado. Más bien parece cierto lo contrario. El *mana* (y lo mismo podría decirse del poder) puede ser poseído también por realidades que lo han recibido de seres superiores¹³⁸.

¹³⁶ Cf. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 7. Ver también D. Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, 84-85.

¹³⁷ K. Goldammer, «La religione presso i popoli dell'età moderna che non conoscono la scrittura» en F. Heiler (ed.), *Storia delle religioni*, vol. 1 (Firenze 1972) 60-61; F. Heiler (ed.), *Storia delle religioni*, vol. 1, 28-29; G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, 76-77, 86.

¹³⁸ Cf. la obra ya citada de Mircea Eliade, *Trattato di storia delle religioni*. Sobre este punto véase también J. Martín Velasco, *Fenomenologia de la religión*, 92-93.

Por fin, como han hecho notar historiadores, junto a las creencias en los fetiches, tótem, fuerzas superiores impersonales, tabúes, etc., entre los pueblos sin escritura, la fe (no siempre claramente explícita y operativa, sino real y efectiva) en un ser supremo, que revela innegables rasgos personales, un *deus otiosus*, aunque le relega parcialmente a ámbitos inaccesibles, le sitúa, entitativa y operativamente, por encima de los demás dioses y potencias divinas.

C. *Lo sagrado*. Entre los términos con los que se indica el mundo de la divinidad, una importancia de primer plano le corresponde a la voz *sacro*. Siguiendo a R. Otto y M. Eliade, esta designación ha ganado hoy muchos seguidores. El término suscita simpatías porque expresa de un modo adecuado desde el punto de vista del contenido y es emotivamente rico. En particular, resalta de modo paradigmático la trascendencia, no sólo entitativa sino axiológica, del ser supremo. Explícita a través de una nueva categoría la originalidad absoluta de la divinidad vivida y experimentada como *numen luminosum* o, a través de un nuevo vocablo que fusiona los precedentes, como *numinosum*. En este sentido, R. Otto define la religión como *ordo ad sacrum et sensus numinis*¹¹¹.

En su acepción original, que se encuentra expresada en los términos utilizados en las diferentes lenguas (*qadosh* y *herem* en hebreo, *heròs*, *hagnos*, *hàgios*, *hòsios* en griego, *sacer* y *sanctum* en latín), lo *sacro*, observa A. Nesti, no posee un significado homogéneo; se trata de una acción cuya expresión parece exigir no uno, sino dos signos. «Posee un doble desarrollo: uno positivo, ya que expresa “lo que está penetrado por el poder divino”, el otro negativo, pues indica “lo que está prohibido para el contacto de los hombres”». Esto induce a distinguir dos significados de la palabra *sacro* (*heilig*), para el que el latín ha forjado las palabras *sacrum* y *sanctum*: dos acepciones que están «en íntima relación entre ellas porque santo es quien acepta lo sagrado y lo lleva a tal realización en su vida, que su vida se encuentra total-

¹¹¹ Cf. R. Otto, *Das Heilige*, 5-8, 147-153. Ver también Cf. D. Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, 93; U. Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, 110-111; J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, 36-37.



mente penetrada»¹¹². Ésta es también la línea de J. B. Lotz cuando afirma que «contradice a la esencia de lo sacro como invulnerable o también intangible, el ser lesionado o tocado, disminuido e incluso destruido de cualquier modo», ya que en la intimidad de lo sacro habita una dignidad que es necesario respetar; en esto se apoya la apelación a la invulnerabilidad»¹¹³.

Exaltado por algunos, tampoco el término sacro se encuentra eximido de críticas o de rechazos emocionales que pueden ser incluso violentos. En primer lugar, se observa que este término, especialmente si se entiende en la acepción de R. Otto (*das Heilige*), gramaticalmente es un sustantivo neutro que, en cuanto tal, se refiere a una abstracción que se adecua mal a la mentalidad de los pueblos primitivos, que, en las realidades que veneran, ven seres personales sumamente concretos. En segundo lugar, no se puede ocultar que la denominación tiene acepciones diferentes que van desde lo sacro-tabú a lo sacro-mágico y a lo sacro-religioso. La consecuencia es que puede resultar equívoco y determinar reacciones legítimamente opuestas. Por último, también en su significado más noble, parece designar no tanto la divinidad en sí misma, como el horizonte global en el que madura la experiencia religiosa. Propiamente, indica la dimensión que connota lo que de objetivo (ritos, dogmas e instituciones) y de subjetivo (afectos, estados de ánimo, comportamientos) entra en relación con la divinidad¹¹⁴.

D. *Lo santo, lo místico, el misterio*. Merecen una atención especial tres denominación hoy particularmente de moda. Para algunos autores el término *santo* posee el mérito de resaltar, junto a la riqueza axiológica (*summum bonum*), el carácter de voluntad eminentemente salvífica y santificadora, con la que se experimenta lo divino. Por esto tendría el valor no sólo de poner en evidencia la dimensión ética, sino también la personalista de la divinidad¹¹⁵.

¹¹² Cf. A. Nesti, «Il sacro. Il nome, le teorie, i dilemmi» en *Le forme del sacro*, 21-24. Ver también A. Ales Bello, «Archeologia fenomenologica del sacro e del religioso» en *Le forme del sacro*, 41-52.

¹¹³ Cf. J. B. Lotz, *Dall'essere al sacro. Il pensiero metafisico dopo Heidegger* (Brescia 1993) 124-125.

¹¹⁴ Cf. V. Miano, *Filosofia della religione*, 206; *Processo alla religione*, 10-11, 24-26; Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 74-79.

¹¹⁵ Cf. G. Widengren, *Fenomenología della religione*, 118-119. Sobre las relaciones entre sacro y santo ver A. Molinaro, «El sacro e il Santo» en *Le forme del sacro*, 81-92.

Otros prefieren designar la esfera de lo sagrado recurriendo al término *místico*, entendiendo con ello algo que se sitúa más allá de la oposición entre lo sacro y lo profano: un ámbito que sobrepasa toda objetivación, que no tiene necesidad de rodearse de tabúes, sino que penetra y ennoblece desde dentro, de modo misterioso pero real, el sagrario mismo de la conciencia¹⁶. J. Martín Velasco propone el término misterio, entendido no sólo en sentido noético, sino global; es decir, no tomado en su acepción exclusiva de verdad supra-racional, sino según su alcance entitativo-axiológico de realidad trascendente dotada de valor supremo¹⁷.

A propósito del término *santo* se puede observar que pone en evidencia un aspecto que no es capaz por sí mismo de definir de modo unívoco la divinidad, pues la santidad puede ser participada también por criaturas racionales y libres. Además, definir la religión como *ordo ad sanctum*, significa relegar las formas que divinizan el principio de las tinieblas externo al ámbito sagrado. También resultan problemáticos los términos *místico* y *misterio*. El primero no parece ser exclusivo de Dios, pues más que designar la divinidad, señala el ámbito en el que se encuentra el conjunto o el horizonte de realidades y acciones que entran en relación con el ser divino. La voz misterio, por su parte, se encuentra excesivamente ligada, semántica y existencialmente, al orden del conocimiento como para no llevar a comprensiones reductivas que designan, de modo prevalente aunque no único, las verdades de orden trascendente, los conocimientos que exceden las capacidades de captación del hombre.

2.2. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

A. *Precariedad congénita*. El análisis realizado revela la precariedad de cualquier denominación, la insuficiencia de cualquier término para calificar adecuadamente la realidad divina. No resulta fácil, aún más, no es teóricamente posible, encontrar sustantivos que, por un lado, no

¹⁶ Cf. G. Baget Bozzo, *Dal sacro al místico. Parlare del cristianesimo come se fosse la prima volta* (Milano 1981).

¹⁷ Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 95-115.

empobrezcan el rostro objetivo de lo sagrado y, por otro lado, no lo configuren con rasgos que excluyen *a priori* del ámbito religioso, determinadas expresiones históricas. En el primer caso, se distorsionaría la realidad de Dios; en el segundo, las manifestaciones a través de las que la religiosidad se ha encarnado existencialmente. Sin embargo, la insuficiencia semántica de los términos no equivale a que sean igualmente inadecuados. La cautela que se impone ante los nombres divinos no comporta indiferencia en el uso que se hace de ellos. Ni todas las voces son iguales, ni todas igualmente inadecuadas.

B. *Inadecuados por defecto.* Existen términos que se revelan, desde el punto de vista histórico antes que fenomenológico, sustancialmente falsificadores. Por ejemplo, sería radicalmente erróneo definir la religión como una relación entre la comunidad de creyentes y el *mana*, el *tabú*, el *fetiche*, el *poder* o las fuerzas sobrehumanas impersonales. Todos estos términos, a pesar de tener correspondencia parcial en la historia de las religiones, resultan gravemente inadecuados por defecto, pues ni agotan las formas primitivas de religiosidad ni califican lo suficiente la fe de las grandes religiones, desde el politeísmo pasando por el dualismo, hasta el monoteísmo profético (judaísmo, cristianismo, islamismo) o el monoteísmo hindú¹¹.

C. *Inadecuación por exceso.* Inadecuada por exceso resulta, al comienzo de la investigación, la utilización del término *Dios*, tomado en sus significado de ὁ θεός, es decir, ser divino trascendente y personal. Definir la religión como *ordo ad Deum* significa sacar del ámbito de la religión al budismo hinajana (en el que propiamente no existe divinidad), al hinduismo upanishad (que niega el carácter trascendente y personal de lo divino, en su concepción teística), además de múltiples manifestaciones de la religiosidad primitiva como el manismo, el totemismo, el preanimismo, el animismo, etc.

¹¹ Cf. J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, 108: «Dumézil no ha dejado de subrayar [La religione umana arcaica, Milano 1977] un hecho de importancia: la palabra *deus* designa un ser individual, personal [...] Dumézil ha deshecho las teorías de algunos sociólogos y etnólogos para quienes los dioses inspirado-europeos habrían salido del *mana*».

D. *Equivalencia sustancial*. Se pueden utilizar, como sustancialmente equivalentes y aceptables, términos como *divino*, *sacro*, *santo*, *numinoso*, *místico* y *misterio*; pero con una doble condición: utilizarlos con la conciencia de su relatividad y corrigiendo los que se vean más expuestos. Por ejemplo, *divino* y *numinoso* deben ser despojados de cualquier connotación positivamente neutra y abstracta. *Sacro* hay que entenderlo en sentido religioso y no mágico, de un modo que no sea intrínsecamente personal aunque abierto a la personalidad, de una forma no universal (extensible a todas las realidades que se relacionan con lo divino), sino restringida a ser o seres supremos. También *místico* y *misterio* poseen, cuando se toman en su acepción principal y se entienden en un sentido no sólo ético y cognoscitivo, una indudable validez expresiva.

3. DIMENSIÓN DE REALIDAD DE LO SACRO

3.1. EL PROBLEMA Y SUS DIFICULTADES

A. *Un interrogante específico*. La pregunta que nos hacemos sobre el carácter realista de lo sagrado no debe entenderse en sentido ontológico, sino fenomenológico; no se refiere a la experiencia teórica del filósofo, sino a la experiencia salvadora del hombre de fe.

1. El problema no se refiere al interrogante sobre *si la existencia en cuanto tal es sagrada*. La pregunta no es si el ser en cuanto tal posee connotaciones sagradas, o si la sacralidad representa una dimensión trascendental y, por tanto, congénita al simple existir. Como es evidente, este problema es de orden metafísico e interpela la conciencia del filósofo más que la fe del creyente; concierne al hombre en busca de sabiduría más que al fiel en busca de salvación; se refiere al trabajo de la conciencia del pensador, más que a la vivencia que experimenta el hombre de fe¹⁰⁰.

2. Este problema tampoco concierne al interrogante de si el ser divino, término último de intencionalidad religiosa, *existe verdadera y objetivamente*. Esta cuestión, de hecho, a pesar de comprender la experiencia

¹⁰⁰ Cf. S. Beasley Murray, *Towards a Metaphysics of the Sacred* (Macon 1982).

religiosa, se refiere al problema del alcance de la verdad del acto de fe y, en cuanto tal, es un interrogante de orden metafísico, no fenomenológico, que se refiere al último ser en sí de la realidad, al verdadero ser de las cosas, no al φαίνόμενον, lo que se muestra. Su alcance es decisivo, insuperable y, justamente por esto, supera el ámbito de la actual investigación.

3. La cuestión es saber si el creyente, pertenezca a la religión que pertenezca, considera y *experimenta* (dentro de su propia vivencia de la conciencia) la divinidad como auténtica realidad, es decir, como ser no puramente imaginario e hipotético. Entendido así, el problema pertenece al orden puramente fenomenológico, pues se refiere al modo como se experimenta la divinidad en el ánimo de quien cree. Por sí mismo, este interrogante no sobrepasa el reino de la subjetividad. Sin embargo, el modo de percibir no carece de incidencia teórica, sobre todo cuando se encuentra basado en las estructuras genuinas e universales de la conciencia.

B. *Dificultades contra el carácter realista de la divinidad.* Junto a la marea en alza de objeciones, realizada desde múltiples puntos, contra la existencia de realidades que sean radicalmente distintas del orden profano, hay dos dificultades que discuten, también desde el punto de vista fenomenológico, el carácter realista de la divinidad.

1. Según Kant, el hombre no puede alcanzar con la razón pura ninguna certeza de orden metafísico; por esto se encuentra constitutivamente inhabilitado para demostrar con rigor crítico la existencia de Dios, y tampoco puede madurar certeza teórica alguna en relación con la verdades religiosas. La existencia de Dios es sólo un *postulado de la razón práctica* al que se llega por exigencias de orden moral. Esto no quita que la fe religiosa, la religión natural, no la histórica, tenga validez, pues la fe no necesita que el creyente conozca con certeza que Dios existe; al creyente le basta, le puede bastar, *la admisión problemática de la divinidad*. En otras palabras, para que madure un auténtico acto de fe, es suficiente vivir y actuar como si Dios existiese. Para que haya experiencia religiosa basta con el *como si*, no es necesario saber *que*¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Cf. el escrito ya citado de Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*

2. También el pragmatismo intenta eludir el problema de la verdad objetiva de la religión a favor de su utilidad práctica. En esta corriente, para que surja la experiencia religiosa basta la existencia de juicios axiológicos que impulsen a vivir de modo piadoso, no porque Dios exista de verdad y así lo pida, sino porque su aceptación resulta útil en concreto para organizar la existencia fructuosamente. En ausencia de juicios sobre la verdad fundamentados, el creyente suple la carencia de certezas teóricas con la conciencia de que la admisión de la existencia de Dios (con todo lo que comporta) resulta útil para vivir la propia existencia y configurar la convivencia civil de una manera eficaz y utilitariamente adecuada¹⁵¹.

3.2. MOTIVACIONES A FAVOR DEL CARÁCTER REALISTA DE LA INTENCIONALIDAD RELIGIOSA

Entre las motivaciones que llevan a considerar el carácter realista de la divinidad recordamos de modo particular las siguientes.

A. *Los datos fenomenológicos.* En primer lugar, son los datos de la conciencia religiosa, vividos aquí y ahora por el creyente, los que lo testimonian de forma irrefutable. La intencionalidad del acto de fe no se descubre dirigida hacia verdades abstractas, entidades ideales o puramente imaginarias. No se comprende que el ser divino se pueda entender como comprendido enteramente en el puro *ser percibido* del acto de la conciencia, ni es vivido como proyección subjetiva de los propios deseos. Lo que interesa al ánimo del creyente *no es acunarse en un sueño bonito*, no es imaginar una realidad fantástica que fascine el corazón y seduzca la inteligencia, no es construirse un mundo imaginario que dé sentido y sabor a la existencia cotidiana¹⁵².

Quien cree, en la medida en que cree, está marcado por la *certeza de la existencia* de lo que es el objeto de su acto de fe. La intencionalidad de la experiencia religiosa tiende hacia realidades que se entienden como objetivas y dotadas de ser-en-si. Lo que interesa en primer lugar a la *pietas* reli-

¹⁵¹ Cf. W. James, *The Variety of Religious Experience. A Study in Human Nature* (New York 1902); W. James, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking* (New York 1907).

¹⁵² Cf. A. Hammer, *Vom religiösen Erlebnis* (Würzburg 1939).

giosa es que el término de las propias aspiraciones sea verdaderamente real, para poder entrar positiva y eficazmente en relación con él¹¹¹.

B. *Los datos históricos.* El análisis histórico confirma que no hay nada que resulte más extraño para la fe auténtica que la sugestión de encontrarse ante seres imaginarios, arquetipos mentales o realidades hipotéticas.

1. La experiencia real testimonia, como dato *universalmente comprobado*, la certeza sobre la existencia del ser divino, como fundamento insuperable de la actitud de fe. El creyente venera, adora y se inmolaba por el absoluto, porque está persuadido de su existencia. No cree en la divinidad porque le parezca útil, sino que la considera útil en la medida en que es verdadera y plenamente vivida. Tal como justamente Mircea Eliade observa, el deseo del hombre religioso de vivir sumergido en lo sagrado se identifica con la voluntad de tener que vérselas con eventos reales, no con experiencias ilusorias. Junto a la realidad profana, empírica, el creyente reconoce la existencia de otras realidades o, por lo menos, de una nueva dimensión real y efectiva, un nuevo sentido del ser, más profundo y verdadero, que constituye el alma y la cima del universo¹¹².

2. Esto se comprueba en los pueblos iletrados, lo mismo que en los de elevada civilización. En concreto, tanto para los pueblos primitivos como para las sociedades premodernas, lo sacro (*das Heilige*) es entendido como fuerza (*Kraft*) y realidad *simpliciter* (*Realität schlechthin*). «Lo sacro se sacia de ser. El poder de lo sagrado significa a la vez realidad, eternidad y fuerza eficaz». Su consistencia entitativa es tal que, en relación con él, el mundo profano parece irreal o, por lo menos, derivado¹¹³. Entre los njmesis, una tribu bantú de África sudoriental, el ser supremo, Mulungu, es designado como Matunda (el creador), Lintangalula (el destino), Likuve (el ente universal); se trata de la realidad primordial de la que se origina el mundo, la vida, la muerte¹¹⁴. Lo mismo sirve para las *religiones politeístas*. Sobre esto, Van der Leeuw observa: «los dioses del politeísmo no son quimeras infantiles, son

¹¹¹ Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 80-81.

¹¹² Cf. M. Eliade, *Il sacro e il profano*, 14-16, 127-128. Ver también *Phenomenology of Religion*, 203. G. Magnani, *Filosofia della religione in compendio*, 129.

¹¹³ Cf. M. Eliade, *Il sacro e il profano*, 14-16; M. Scheler, *L'eterno nell'uomo* (Milano 1972) 277.

¹¹⁴ Cf. R. Pettazzoni, *Miti e leggende*, vol. 1, 95-96.

potencias reales»¹⁴⁷. Su presencia teje toda la vida del creyente, su realidad es de tal modo tangible que hace que sean percibidos dotados de ojos, manos, corazón, miembros concretos.

La *Chandogya-Upanishad*, en uno de los grandes discursos que la componen, testimonia la misma convicción cuando afirma: «Oh querido, al principio sólo estaba el Ser, solo y sin segundo. Es cierto que algunos dicen: al principio sólo estaba la Nada, sola y sin segundo, y de esta Nada ha nacido el Ser. Pero, ¿cómo, querido, podría haber sucedido eso? ¿cómo podría el Ser nacer de la Nada? Sólo el Ser, querido, estaba al principio, solo y sin segundo»¹⁴⁸. «Él es aquel germen de oro, fuente de todas las cosas». «Él es quien, por su grandeza, domina y rige todo lo que respira». «Es él quien da la luz a los espacios y solidez a la tierra; es él quien ha desplegado los cielos y el más alto firmamento»¹⁴⁹. «El inmortal Brahma es la morada del mundo y de todo lo que es. Es vida, intelecto, realidad, inmortalidad»¹⁵⁰.

En el contexto budista, la doctrina mahajana se distingue de la theravada porque supera la tentación del agnosticismo y reconoce la existencia de un absoluto, que es indicado con los más variados términos. Se puede definir como identidad del ser (*bhuta-tatha*), la cosa en sí (*vastu-matra*), realidad de las realidades (*dharmanam-dharmata*) verdad suprema (*paramartha*), auto-existente (*svayambhu*)¹⁵¹. Para la misma corriente theravada, el Nirvana, aunque no se pueda decir, es algo real, efectivo. No es una utopía, no es una pura nada. Las palabras de Buda: «existe, monjes, un algo no nacido, que no ha llegado a ser, no creado, no procedente de las fuerzas creativas», reafirman con fuerza la realidad del Nirvana¹⁵². Para la Biblia, y las religiones que se inspiran en ella, Dios es quien se ha revelado a Moisés y su nombre se autodefine: «Aquél que es». Igual, para el Corán, Alá es el Ser absolutamente trascendente que se pone como principio creador y meta última de todo lo que existe¹⁵³.

¹⁴⁷ Cf. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 138.

¹⁴⁸ Cf. G. Morra, *Dio senza Dio*, 272.

¹⁴⁹ Cf. M. Dhavanony, *La luce di Dio nell'induismo*, 44-45.

¹⁵⁰ Cf. M. Dhavanony, *La luce di Dio nell'induismo*, 61.

¹⁵¹ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 214.

¹⁵² Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 238.

¹⁵³ Cf. Éxodo 3,14; A. Schimmel, *L'islamismo*, 217-293; Ver también R. Manstetten, *Esse est Deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes* (Friburg 1993) 284-288; A. U. Müller, *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins*, 49-54.

C. *Argumentos deductivos*. El alcance realista de la intencionalidad religiosa encuentra una confirmación en algunas reflexiones de tipo racional que ponen en evidencia que la experiencia sagrada no sería inteligible más que admitiendo la fe en la existencia objetiva de lo divino.

1. *Más allá de hacer el papel*. Quien negase o quien dudase de la real existencia de la divinidad no podría adoptar actitudes de veneración o sometimiento filial. ¿Cómo sería posible doblar la rodilla con humildad ante las imágenes de los dioses, cómo sentirse de verdad polvo y ceniza en relación con el Dios del cielo si, en lo profundo de la conciencia, lo sagrado no constituyese una realidad indudable, si la existencia de lo divino fuese sólo hipotética, posible, deseable, pero no efectivamente real? Como se ha observado justamente, el actuar *como si* Dios existiese, todo lo más haría posible *representar un papel*, pero de ningún modo una adoración auténtica, una veneración convencida, una súplica sincera⁴¹.

Una confirmación llega desde la oración. Rezar, «no es el recogimiento interior, no es la contemplación, llena de asombro, ante los profundos misterios del alma humana o de la naturaleza, sino estar ante el Dios vivo, saberse llamados por él y responderle». Quien reza es consciente de que no está imaginando. No juega con las ideas, sino que cree, cree con firmeza en una realidad divina que está presente y le escucha⁴².

2. La vida religiosa comporta coherencia de comportamientos, testimonio radical, observar sin matizarlos los preceptos, entendidos como leyes e imposiciones divinas. La fe exige el *testimonio del martirio*, don definitivo de la propia vida hasta derramar la sangre. Todo esto no sería posible, no sería sensato, si el creyente no estuviese seguro de la existencia del aquél que le pide esas elecciones radicales. «Si Cristo no hubiese resucitado verdaderamente, vana sería nuestra fe y seríamos los más infelices de los hombres», exclama el apóstol Pablo. Con razón, pues ningún criterio de utilidad resistiría el impacto de la *inmolación personal* y definitiva⁴³.

Ver en la fe en Dios una elección basada en motivos de orden utilitario, individuales o colectivos, termina en estos casos en un desacuerdo insuperable con el principio mismo de utilidad. Por otra parte el com-

⁴¹ Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 80-82.

⁴² Cf. B. Häring, *Il sacro e il bene*, 28-31; F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* (München 1969) 491.

⁴³ Cf. I Corintios 15,12; A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 80.

portamiento religioso está, no raramente, en antítesis con los intereses intramundanos del creyente y de la comunidad a la que pertenece. Sólo la certeza en la existencia real de un reino ultraterreno puede resistir el impacto de praxis marcadas por la ascesis y la mortificación; sólo ella puede resistir el imperativo de «perder la vida con tal de salvar el alma»¹⁶⁷.

3. Por otra parte, aunque lo veremos mejor hablando de la dimensión subjetiva, el acto religioso rechaza quedar reducido a *medio para una finalidad superior*. «No es verdad, por tanto», dice A. Lang, «que se afirme la existencia de objetos religiosos porque se necesitan; lo cierto es lo contrario: tenemos necesidad de esos objetos porque existen»¹⁶⁸. Por esto, «una religión que sea practicada sólo por los servicios que presta a los valores de la vida o de la cultura, deja de ser una religión, porque rebaja el valor supremo, incondicionado y último de lo sacro, a instrumento de valores subordinados»¹⁶⁹. No hay nada más contrario al modo de sentir del creyente que considerar que la realidad divina está sometida a valores extrínsecos; nada hay más absurdo a sus ojos, en el plano existencial antes que en el intelectual, que un bien *absoluto subordinado* a los intereses del hombre.

4. LA DIMENSIÓN DE TRASCENDENCIA DE LO SAGRADO

A. *Importancia de la dimensión trascendente*. A juicio de muchos autores el aspecto de trascendencia no constituye sólo un atributo que caracteriza el objeto religioso, sino la propiedad más específica de lo divino. Según Max Scheler, en la experiencia religiosa Dios es siempre percibido como algo radicalmente superior. De acuerdo con Mircea Eliade, la experiencia de fe comporta inevitablemente una rotura del nivel de orden esencial entre la esfera de lo sagrado y la de lo profano¹⁷⁰. La importancia de esta dimensión es reconocida también por quienes niegan la existencia de realidades auténticamente trascendentes.

¹⁶⁷ Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 81.

¹⁶⁸ Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 81.

¹⁶⁹ Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 82.

¹⁷⁰ Cf. M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, 3-41; M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, 277, 308-309

B. *Alcance omniabarcador de la dimensión trascendente.* El aspecto de alteridad radical que comporta lo divino revela, según J. Martín Velasco, su alcance más fundamental en el hecho de que se plantea no tanto como un atributo junto a otros atributos, sino como *dimensión que informa por sí de todos los aspectos que distinguen lo sagrado.* De modo particular, esto se refiere al orden gnoseológico, ontológico, operativo y axiológico¹⁷¹.

En el *orden gnoseológico*, el objeto religioso se denota trascendente con un doble título: en el sentido en que no se puede resolver en un puro *ser percibido* (desde este prisma se entiende como ser real); en el sentido en que no sólo supera toda posibilidad de experimentación, sino que excede de modo radical las capacidades cognitivas del hombre (desde este punto de vista se concibe como oculto, misterio inescrutable). En el *orden ontológico*, no menos que en el axiológico y el operativo, sacro dice trascendencia en cuanto que es vivido como realidad de un orden radicalmente diferente (*totaliter aliud*); como ser eminentemente bueno (*summum bonum*); como presencia sumamente eficaz (*salvator optimus*).

C. *Trascendencia e inmanencia de lo sacro.* El carácter de trascendencia de lo divino, a pesar de comportar una diferenciación infinita en relación con las demás realidades, no excluye, sino que incluye, la presencia de lo infinito en lo finito. Debido a que entre el trascendente por antonomasia y las realidades trascendidas existe un salto o una dificultad sin límites, el ser trascendente se sitúa en un plano absolutamente diverso del de los seres limitados. La consecuencia es que, mientras que, en lo que se refiere a los entes finitos y contingentes, el «espacio entitativo» ocupado por uno queda excluido para el otro (la «porción de ser» participada por uno está, precisamente por ser propia de uno, ausente en el otro), esto no sucede así entre la realidad absolutamente trascendente y los existentes finitos.

La diversidad radical del ser supremo no coarta el espacio existencial ocupado por el ser finito, sino que, más bien, lo fundamenta. La plenitud de ser, propia del trascendente, no significa empobrecimiento de las realidades contingentes. Al contrario, es la fuente o, mejor, la causa eficien-

¹⁷¹ Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 98-101.

te productora de las mismas riquezas de las criaturas: causa que no puede estar presente entre los efectos puestos en el ser por éstas¹⁷².

D. *Precisión metodológica*. En este párrafo examinamos el carácter de trascendencia ontológica (*valde aliud*) de lo sacro, mientras que analizaremos la dimensión noética (*mysterium maximum*) en el siguiente. Del alcance axiológico y operativo trataremos en el capítulo siguiente. También a propósito del aspecto que nos interesa aquí, es necesario hacer notar que no se trata de demostrar la existencia objetiva del ser trascendente. Esta tarea, de orden metafísico, se sale de la finalidad de un estudio fenomenológico. Se trata de responder al interrogante de si es propio de la experiencia religiosa en cuanto tal, vivir, sentir y concebir la divinidad en términos de trascendencia real y efectiva.

4.1. PROBLEMAS DE LA DIMENSIÓN TRASCENDENTE

A. *Objeciones teóricas*. Las dificultades más significativas contra el carácter de trascendencia de la divinidad proceden de parte de quienes excluyen la capacidad del hombre de abrirse al mundo de la trascendencia. Para éstos, no sólo la percepción del completamente otro no es constitutiva de la experiencia religiosa, sino que esa atribución resulta una ingenua ilusión, un autoengaño maléfico del espíritu, una auténtica *contradictio in terminis*. Esta perspectiva encuentra una expresión paradigmática en los múltiples promotores del *reduccionismo antropológico* y en todos los que proclaman que no es posible superar el reino intramundano. Según esta opinión, no es posible representarse a Dios bajo la forma de una alteridad radical desde el momento en que todo ser no puede pensar más que en las categorías que le son propias. Esto es lo que da a entender Xenófanes cuando sostiene que bueyes y caballos representarían la divinidad con rasgos similares a ellos si tuviesen la capacidad de pintar. Es lo mismo que, de modo menos pintoresco, pero igualmente radical, proclama Feuerbach cuando dice que no fue Dios quien hizo al hombre a su semejanza, sino que «el hombre creó a Dios a su propia imagen»¹⁷³.

¹⁷² Cf. A. Alessi, *Sui sentieri dell'Assoluto*, 335-339.

¹⁷³ Cf. L. Feuerbach, *Essenza del cristianesimo*, 23-52. En términos de reduccionismo antropológico.

Los motivos son serios. ¿Cómo podría un ser trascender la propia esencia?, ¿cómo podría ir más allá de su piel para aprehender lo que, por definición, es *el más allá* por excelencia? La razón no puede sobrepasar-se a sí misma. No está en condiciones de percibir lo que la supera infinitamente. Una inteligencia, y lo mismo se podría decir del corazón o de cualquier otra facultad, que fuese capaz de alcanzar el infinito, sería ilimitada ella misma y, por eso, divina. Ésta es la conclusión a la que llega Feuerbach en *La esencia del cristianismo*, donde antes de resignarse a aceptar la relatividad de lo finito, el filósofo intenta convertir en absoluto lo contingente, divinizando al ser humano¹⁵¹.

B. *Dificultades históricas*. A pesar de no negar la capacidad del hombre de abrirse al mundo del más allá, algunos pensadores consideran que la dimensión trascendente no constituye una nota integrante, que no se pueda suprimir, de la experiencia de lo sacro. Para éstos, existirían formas religiosas en las que Dios es vivido de un modo no trascendente. Es más, dice Schleiermacher, existen religiones sin Dios, que resultan mejores que aquellas en las que domina la fe en realidades distintas al orden de la creación¹⁵².

1. Los hechos históricos a los que se refiere son esencialmente tres. Primero, se dice, dentro de las religiones politeístas existe la tendencia a convertir en dioses a reyes, héroes y otras personalidades ilustres. En estos casos, resulta evidente que las divinidades no poseen un carácter de trascendencia real, congénita, absoluta, sino que son el resultado de procesos de idealización de la realidad de las criaturas. Además, las mismas divinidades politeístas que poseen poderes y naturaleza sobrehumanas, incluyendo las que lo son por nacimiento o por constitución intrínseca, presentan rasgos fisonómicos demasiado similares al hombre y a su mundo. ¿Cómo sostener entonces que pertenecen a un orden radicalmente diferente? ¿Cómo pretender que lo sagrado se entienda como integrado por realidades de orden eminentemente trascendente?

gico también se expresa H. Hatzfeld en el volumen *Les racines de la religion. Tradition, rituel, valeurs* (Paris 1993) 261-263.

¹⁵¹ Cf. A. Alessi, *L'Atesmo de Feuerbach. Fondamenti metafisici* (Roma 1975).

¹⁵² Cf. F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Vermählern* (Leipzig 1920) 80.

2. Todavía más. Las religiones que poseen concepciones panteístas o monistas de forma flagrante rechazan el carácter de trascendencia del objeto religioso. Por ejemplo, el hinduismo, en su *versión upanishad* no admite una distinción ontológica efectiva entre el *atman*, el *brahma* y el verdadero ser de las cosas. El reino del *maya* es evidentemente el reino de la ilusión; no es del ser, sino de la apariencia. Las diferencias, aunque no se excluyen totalmente, pertenecen a la esfera del epifenómeno. El fondo, el corazón de las cosas, es único e idéntico. Por esto, una verdad suprema es la afirmación: «tú eres el *brahma*». Todo es expresión de la divinidad única que todo lo penetra, todo lo vivifica, todo lo sostiene.

De una forma no menos radical, aunque con vetas coloreadas de sabor agnóstico y escéptico, el *budismo theravada* niega no sólo el carácter de trascendencia de Dios, sino la misma consistencia entitativa de un ser distinto del universo. Más allá de cada dios contingente y, por tanto, marcados por el sufrimiento y por el ciclo del nacimiento y de la muerte, no existe espacio para un verdadero θεός ni para un auténtico Θεῖον. No hay lugar ni para un tú divino, personal y absoluto, ni para potencias sagradas impersonales e incondicionadas. El Nirvana, más allá del halo de misterio que lo rodea, no se puede concebir en términos de ser o de sustancia divina, sino como una nueva modalidad de existir del universo, como cesación o apagamiento de cualquier llama de pasión existencial¹⁷⁶.

3. El carácter de trascendencia es negado (al menos indirectamente) también por los *deístas*, es decir, por quienes, a pesar de admitir la existencia de un ser divino absoluto, excluyen cualquier posibilidad de relación y, por tanto, de comunión entre Dios y las criaturas. Dios vive inaccesible en un mundo propio y ni se interesa, ni puede ser comprometido en los asuntos humanos. En este caso, la dimensión de alteridad no es negada en sí misma, es más, se podría decir que es exaltada hasta su mayor grado, pero sólo en apariencia. En realidad se interpreta de un modo demasiado humano para ser auténtica. Entendida como indiferencia y lejanía, la trascendencia ve en la cercanía salvífica un sinónimo de vecindad ontológica, como si la acción divina en el mundo comportase que lo sacro se manchase las manos, como si una intervención de la providencia contaminase lo divino con el reino de las criaturas.

¹⁷⁶ Cf. G. Granens, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 20, 56-57.

4.2. ALTERIDAD RADICAL DE LO SACRO

4.2.1. *Signos de la dimensión de trascendencia*

Las dificultades mencionadas no contaminan el testimonio, que se comprueba fenomenológicamente, de la conciencia religiosa que manifiesta la existencia de indicios ciertos a favor de una auténtica fractura de nivel, de una diferencia infinita de calidad entre la realidad de lo sagrado y el hombre.

A. *Experiencia fundamental de lo sacro*. La dimensión de trascendencia encuentra una confirmación en *la experiencia original de lo divino* entendida, en la enseñanza de Otto, como *Ehrfrucht* o temor reverencial. Ante el irrumpir de lo sacro, el creyente reacciona con actitudes de temor y temblor, cualitativamente diferentes de cualquier otro tipo de miedo. Estas actitudes son el resultado de la toma de conciencia de que el encuentro con lo divino cuestiona, sin posibilidad de apelación, los fundamentos de nuestro ser. Se trata de un ideograma, o de un reflejo subjetivo, de la absoluta inaccesibilidad de lo sacro, que se presenta como un *tremendum*.

En el *Erlebnis* religioso, el hombre se siente en relación intrínseca con algo que le supera infinitamente, algo (o alguien) que podría ser definido como numinoso (*numen luminum*). Por esto, el término de la intencionalidad se caracteriza como *das ganz Andere*, el completamente otro, realidad infinitamente trascendente que comporta una diferencia cualitativa radical en relación con el hombre. En cuanto tal, se reviste de *maiestas*; es vivido y percibido como δεινός (portentoso), *augustum* (digno de supremo respeto), *tremendum et fascinans*¹⁷⁷.

B. *Ritos y tabúes*. Lo que sirve para la experiencia religiosa en general, se ve confirmado por manifestaciones que poseen una importancia particular. Nos referimos a los *ritos de iniciación y conversión*, y a los mismos tabúes. Los ritos de iniciación testimonian de modo patente que la incorporación a la comunidad de creyentes comporta el comienzo de

¹⁷⁷ Cf. R. Otto, *Das Heilige*, 5-81. Ver también M. Eliade, *El sacro e el profano*, 13-14.

una nueva vida, el paso de una situación de muerte a un renacimiento, una crisis, un giro radical del antiguo modo de ser y de actuar. Por esto, no raramente se expresan con formas de culto dolorosas, comprometidas, que conllevan sacrificio: un signo de la voluntad de renunciar a las fuerzas del mal para sumergirse en el reino de la luz.

De modo análogo, los ritos de conversión son aquellos mediante los cuales el creyente-pecador pasa de las tinieblas de una existencia marcada por la condena divina, a la purificación a través del agua y del fuego, el espíritu y la sangre, que realizan en quienes los viven una auténtica *metanoia*, una inversión de tendencia, un renacimiento a una vida nueva, pura y santa. También los tabúes testimonian, con el sentido de lo prohibido, de lo separado, de lo peligroso, de lo inviolable, de lo que de ningún modo debe ser profanado, la naturaleza radicalmente diferente de la realidad divina. Lo sacro se convierte en tabú, debido a que la majestad de la que se reviste aborrece quedar contaminada por lo que no es puro, de lo que es radicalmente diferente y completamente en oposición¹⁷⁸.

C. *Testimonios históricos*. Entre las religiones, escribe F. Heiler, la realidad divina se presenta «como un misterioso poder sobrehumano, que se indica en la moderna ciencia de las religiones con los nombres que le han puesto los pueblos primitivos, en Malasia *mana*, en Polinesia *tabú*, en la India *orenda*; a los que corresponden en el mundo semítico, el hebreo *el* (fuerza) y *kabod* (grandeza), el árabe *baraka* (fuerza que bendice), en el mundo indogermánico de la India *brahma* (poder mágico), en el persa *hwerenach* (magnificencia), en el griego *dynamis* (fuerza) y *charis* (gracia), el germánico *heil* (salvación)»¹⁷⁹.

1. Entre los pueblos politeístas, el sentido de la trascendencia está bastante vivo. Desde la antigüedad más remota, la insignia característica de los seres divinos era una tiara con cuernos. En Sumer, como en cualquier otro sitio de Oriente Medio, el simbolismo religioso del toro, atestigüado desde el Neolítico, ha sido transmitido sin interrupciones. La modalidad divina la define «la fuerza y la trascendencia espacial, es decir, un cielo en tempestad, en el que resuena el trueno»¹⁸⁰.

¹⁷⁸ Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 79-90.

¹⁷⁹ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 29.

¹⁸⁰ Cf. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 1, 70.

La estructura «trascendente», celeste, de los seres divinos, está confirmada por el signo de determinación que precede sus ideogramas y que, en su origen, representaba una estrella. Según los diccionarios, el significado peculiar de esta determinación es el «cielo». Como consecuencia, las divinidades eran imaginadas como seres celestes, por lo que dioses y diosas irradiaban una luz fortísima¹¹¹.

En la religión de Babilonia, la epopeya de Gilgamesh, el héroe que busca la inmortalidad, está recorrida por un pensamiento trágico que revela el abismo que existe entre el hombre y la divinidad.

Gilgamesh, ¿dónde corres? ¡La vida que buscas no la encontrarás! Cuando los dioses crearon la humanidad, le asignaron a los hombres la muerte y se reservaron para sí mismos la vida¹¹².

2. Los *Isha-Upanishad* celebran la grandeza de la divinidad con las siguientes palabras:

Lo que está presente por sí en todas partes, sin cuerpo, sin músculos, sin mancha ni pecado; radiante, pleno y puro, ve todas las cosas, conoce todas las cosas, comprende todas las cosas. [...] Mueve, pero no se mueve; está lejano y a la vez cerca; está dentro de todos y por encima de todo¹¹³.

En la misma línea, *Kathara-Upanishad* proclama:

Con enseñanzas no se alcanza el *atman*, ni con la razón, ni con mucha sabiduría literaria; sólo quien *él* elige, sólo éste comprende. a éste le desvela el *atman* su esencia¹¹⁴.

Para el ánimo hindú, observa M. Dhavamony, el problema religioso nace de la consideración del carácter transitorio de las cosas y de la tris-

¹¹¹ Cf. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 1, 70.

¹¹² Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 156.

¹¹³ Cf. M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 63.

¹¹⁴ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 193.

teza de la vida. Lo transitorio (*anityam*) se opone a lo permanente y a lo eterno (*nityam*), lo irreal (*asat*) a lo real (*sat*). Por esto el fiel suplica:

Llévame de lo irreal a lo real, de las tinieblas condúceme a la luz,
de la muerte llévame a la inmortalidad¹⁸⁵.

3. También los creyentes budistas de la época más antigua experimentan positivamente la trascendencia del Nirvana. Lo llaman con muchos nombres como «puerto de refugio, gruta fresca, isla en medio de las corrientes del mar, lugar feliz, emancipación, liberación, seguridad, la realidad más grande, trascendente, increada, el silencio, casa de la alegría, paz, final del dolor, medio de salvación de todo mal, realidad imperturbable, néctar, realidad inmortal, realidad material, realidad duradera, realidad estable, la otra orilla, lo que nunca se acaba, felicidad, descanso de las fatigas, la alegría más alta, lo que no se puede nombrar, el abandono de toda apariencia, la ciudad santa, etc.»¹⁸⁶. En el budismo malajaya la experiencia religiosa de la trascendencia tiene un amplio desarrollo y está enriquecida con numerosos elementos. La filosofía de Nagarjuna reconoce que del vacío, del *ku* sale una senda directa que lleva al *mu*, a la nada del Zen.

El *ku* y el *mu*, interpretados en el sentido de la teología negativa, se convierten en cifras de la realidad última y trascendente¹⁸⁷.

4. La religión islámica está empapada por el concepto de la absoluta superioridad de Alá. La sura 112 proclama:

Dios es uno, Él es eterno. No ha sido engendrado ni ha engendrado. Nadie es igual a Él¹⁸⁸.

Por esto, el deber del hombre es dedicarse con todo el corazón, con toda el alma, con todos sus sentimientos, al único Dios, al omnipotente.

¹⁸⁵ Cf. M. Dhavamony, *Iudonismo et foi chrétienne* (Paris 1993) 26-27.

¹⁸⁶ Cf. J. Dumoulin, *Buddismo*, 78.

¹⁸⁷ Cf. J. Dumoulin, *Buddismo*, 79.

¹⁸⁸ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 2, 223.

al misericordioso, al caritativo. La misma palabra *Islam* significa dedicación completa a la voluntad de Dios, y quien demuestra esa dedicación es el *muslim*. La sura 53 narra que durante un éxtasis el profeta Mahoma proclama:

Dios es la luz del cielo y de la tierra. Su luz se parece a un nicho en el que brilla una lámpara. La lámpara está encerrada en un cristal, y el cristal es semejante a una estrella brillante. [...] Dios conduce a quien quiere a su luz¹⁰⁰.

D. *Alteridad e intimidad de lo sacro*. El creyente vive la dimensión de trascendencia como algo que implica una doble polaridad complementaria, que se despliega en dos direcciones inseparables de las que se destaca una u otra sin que, en esa relación mutua, una termine eliminando la otra.

1. En primer lugar, trascendencia indica *fractura de nivel* entre el reino de lo sagrado y el mundo de las realidades intramundanas. Esta novedad hay que entenderla no sólo como que sobrepasa el dominio de la esfera empírica, sino como dimensión congénita de realidades que se encuentran a la vez *más allá del tiempo y más allá de lo terreno*; también expresa alteridad radical. En la experiencia religiosa la divinidad se presenta con los signos del *más allá*, de lo *anterior*, de lo *más alto*¹⁰¹. Es vivida como *Gegeben*, dado (donado) que responde a las exigencias del corazón humano; y como *Gabe*, don inesperado que irrumpe en la existencia del hombre más allá de sus anhelos y de sus esperanzas. El divino se experimenta como *das ganz Andere*, el enteramente otro por excelencia, el *tremendum*, la realidad absolutamente suprema ante la que el hombre se siente como aplastado (Rudolf Otto); el ser ante el cual el creyente percibe su propia dependencia infinita (Schleiermacher)¹⁰².

2. La novedad radical de lo divino se revela porque aquí diversidad y cercanía (a diferencia de lo que sucede en las criaturas) no se excluyen, sino que se implican una a otra. La trascendencia de lo sagrado y, por tanto, su alteridad absoluta, no impide, sino que exige una estrecha inti-

¹⁰⁰ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 2, 277.

¹⁰¹ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 139-141.

¹⁰² Cf. R. Otto, *Das Heilige*, 31-39; Cf. F. D. E. Scheleiermacher, *Über die Religion*; F. D. E. Scheleiermacher, *Dialektik* (Berlín 1903).

midad de relaciones (ontológicas y operativas) entre lo divino y lo humano. Este dato de la experiencia fenomenológica ha sido entendido por san Agustín cuando afirma que Dios es *intimior intimo meo*¹⁰². Para los esquimales primitivos la presencia del dios es tan misteriosa «que está cerca de nosotros y, a la vez, infinitamente lejano»¹⁰³.

Poniendo el acento en el ser del hombre, el pensamiento religioso de Acad destaca la distancia existente entre hombres y dioses, pero a la vez concibe una ciudad en la que los templos y los zigurat garantizan la comunicación con el cielo. Babilonia era una *Bab-ilani*, una «puerta de los dioses», porque en ella los dioses bajaban a la tierra¹⁰⁴. Un texto de la religiosidad sufi, surgida de la profundización en la revelación del Corán, profesa la cercanía de Alá: «Tu corres entre el corazón y su piel, lo mismo que las lágrimas corren sobre las pestañas»¹⁰⁵. En un famoso himno de la literatura religiosa hindú, el *Purusasukta*, el gigante primordial Purusa es a la vez víctima y divinidad del sacrificio, precede y sobrepasa la creación, aunque el cosmos, la vida y los hombres procedan de su cuerpo; a la vez es trascendente e inmanente, naturaleza paradójica, característica de los dioses cosmogónicos de la India¹⁰⁶.

Janabai, una esclava de la casa de Nam Dev, de la raza sudra, reconoce la presencia de Visnú en medio de la vida cotidiana.

De Dios hago mi comida y mi bebida, Dios es mi lecho, sobre el que me acuesto. Dios es todo lo que doy y todo lo que tomo, estoy en comunión continua con Dios. Porque Dios está aquí y dios está allí, y no existe lugar alguno en el que no se encuentre¹⁰⁷.

En la misma línea se puede leer en *Isha-Upanishad*:

Se descansa y, no obstante, es sin descanso, lejano y, sin embargo, tan cercano, es interior a cada cosa y, a pesar de ello, está fuera de todo.

¹⁰² Cf. Agustín de Hipona, *Confesiones* III,6,11.

¹⁰³ Cf. J. Goetz, *L'esperienza di Dio nei primitivi*, 75.

¹⁰⁴ Cf. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 1, 96-97.

¹⁰⁵ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 2, 277.

¹⁰⁶ Cf. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 1, 246-247.

¹⁰⁷ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 322.

El creyente no se puede ocultar a sus ojos, no existe el lugar en el que pueda refugiarse sin que Dios esté presente¹²⁶.

4.2.2. Más allá de las dificultades teóricas

El carácter de trascendencia no resulta comprometido por las dificultades de las que acabamos de hablar.

A. *Anhelos del más allá*. A la objeción de Xenófanes, «si los caballos y los bueyes fuesen capaces de pintar, representarían la divinidad a su semejanza», se podría responder con Rudolf Otto: «Xenófanes tiene razón: así se comportarían los caballos y los bueyes»¹²⁷. Más allá de su carácter satírico, la respuesta subraya que el hombre manifiesta, con la apertura al ser que marca su inteligencia, una capacidad de trascender la propia naturaleza finita. El hombre, tal y como resulta en la investigación antropológica y metafísica, es capaz de abrirse a lo que lo supera esencialmente: no en el sentido de que él, realidad creada y finita, pueda comprender o concebir el infinito. Desde este punto, ninguna realización humana (noética o extrateórica) puede alcanzar lo que es trascendente por antonomasia. Desde este prisma, no hay un verdadero *conceptus* de Dios; no se da la posibilidad de que lo humano conciba lo divino.

Esto no quita que la inteligencia, abriéndose al horizonte indefinido del ser, no se encuentre a gusto en ninguna de las comprensiones de lo real que posee y se encuentre siempre impulsada a continuas trascendencias. Ciertamente así, de este modo, pero no siempre así: más, siempre más. Siempre más, hacia horizontes que ya no se puede conceptualizar, hacia metas inexplicables pero que por ello no dejan de poseer afirmación real. Un camino hacia lo *in-comprensido* (nunca realizado enteramente), que lleva en sí el ansia perenne del más allá. Desde este punto de vista, nuestros conceptos, nuestras ideas, nuestras imágenes de Dios, a pesar de no poder con-prender nada de la realidad de lo sagrado, indican con verdad

¹²⁶ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 192-193. Ver también G. Granens, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 56-57; F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 34; H. P. Owen, *Le concezioni del divino*, 50-51.

¹²⁷ Cf. R. Otto, *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis)* (München 1932) 213.

la dirección en la que está: más allá de cualquier figura, infinitamente más allá y, no obstante, en la línea indicada. Dedos apuntando a lo alto que no pretenden tocar el umbral del infinito, sino indicar la dirección en la que se oculta⁵⁰⁰.

B. *Id quod cognoscitur et modo quo cognoscitur* (lo que se conoce y el modo como se conoce). El conocimiento humano no puede ser más que antropomórfico, está constitutivamente ligado a nuestro modo de ver, a nuestros límites de criaturas finitas, a nuestras categorías maduras en contacto con la experiencia sensible. El hombre no puede ver más que sirviéndose de sus propios ojos. Esto no quita, dentro del conocimiento que tenemos de la divinidad, que sea posible distinguir un doble aspecto: el modo de representar (necesariamente antropomórfico, ya que no podemos pensar más que en términos de espacio y tiempo, no podemos concebir nada fuera de la falsilla del ser humano); la misma realidad representada (que, como se destaca en la teología filosófica, no se puede afirmar más que indirectamente, es decir, con la mediación de las realidades creadas).

Ahora bien, a este nivel, el creyente es muy consciente de los límites de sus propias imágenes. Sabe que el Dios que adora es infinitamente superior a sus representaciones; por ello posee un antídoto seguro contra las tentaciones profanadoras y desacralizadoras. Precisamente en esto se encuentra su grandeza: en tener conciencia de los propios límites, en ser consciente de la precariedad de sus conceptos. Éstos, sin ser falsificadores, le parece que son infinitamente inadecuados para expresar las riquezas interiores de la vida divina.

4.2.3. *Más allá de las dificultades históricas*

La respuesta a los interrogantes que la historia formula sobre el problema de la dimensión trascendente requiere algunas observaciones generales.

...

⁵⁰⁰ Cf. A. Alessi, «Dieu sans l'être?», 45-52.

A. *Dos formas antitéticas de trascendencia.* El aspecto de alteridad radical, implícito en el concepto de trascendencia, puede ser visto bajo dos modalidades diferentes.

Por un lado, se encuentra *la modalidad trista*. En este caso, lo divino se entiende como realidad totalmente diferente de la mundana, considerada en sus dimensiones tanto fenomenológicas como profundas. Desde esta perspectiva, la alteridad comporta no sólo avance horizontal, sino también superación vertical. La infinita diferencia cualitativa que se da entre lo divino y lo humano asume la forma de una *diferencia ontológica radical*. Dios y las criaturas se distinguen tanto en lo que se refiere al ser como a nivel entitativo o de sustancia, sin posibilidad de mezcla.

En la vertiente opuesta está la modalidad *monista o pantrista*. También en este caso, divino quiere decir alteridad y, en algunos aspectos, diferencia cualitativa infinita en relación con el dato empírico, fenoménico, cotidiano. También en esta perspectiva se da fractura de nivel entre el ser verdadero (el *brahma*) y el aparecer (fenómeno, el *maya*). Esto último, precisamente por ser apariencia, no es ser verdadero, pero tampoco es la nada. La identidad del todo con lo divino, al no ser inmediata, sino fruto de una interiorización, no excluye una cierta trascendencia en la línea de la profundización o, si se prefiere, una trascendencia en el sentido pleno de la palabra³¹.

B. *Dos modalidades no equivalentes.* Los dos conceptos de trascendencia, a pesar de ser posibles formalmente, no son sustancialmente equivalentes. No sólo no son intercambiables, sino que no poseen una dignidad igual, ni en el plano metafísico ni en el fenomenológico. A nivel ontológico se impone una alternativa: o la apariencia es, y entonces pertenece al ámbito del ser, o *no es*, y en este caso desaparece en la nada. En el primer caso existiría una diferencia entitativa entre el *maya* y el *brahma*, dando la salida para la superación del monismo. En la segunda hipótesis, el fenómeno *simpliciter* no existe y, asimismo, tampoco existe ninguna oposición (no sólo ontológica, tampoco fenomenológica) entre lo sacro y lo profano, entre lo divino y lo humano, entre salvados y necesitados de redención.

³¹ P. Rossano habla de «trascendencia tística» y de «introspección monística». Cf. *Religioni* (Secretariado para los No Cristianos, Fossano) 90-91, 40-41.

A nivel fenomenológico, la trascendencia de tipo monista se descubre eidéticamente menos pura que la teísta, pues, a pesar de admitir una diferencia cualitativa entre el plano de la apariencia y el plano de la «esencia de las esencias», no introduce distinciones al último nivel, el que en definitiva cuenta en lo que se refiere al ser. La infinitud de la diferencia encuentra en este caso un límite congénito, decisivo, insuperable.

C. *Una consecuencia significativa.* El concepto de trascendencia, en su acepción paradigmática (o teísta) pertenece *ad bene esse religionis* (al bien del ser de la religión), no estrictamente *ad esse simpliciter religionis* (al ser en sí de la religión). Si es cierto que la experiencia de lo sagrado asume manifestaciones más adecuadas en la medida en la que la divinidad apela a la trascendencia en la línea de la superación vertical o entitativa (y, por tanto, en su modalidad teísta), también es verdad que puede revestir formas que, a pesar de ser objetivamente más pobres y precarias, siguen siendo suficientes para dar vida a una auténtica experiencia sagrada. Éste es el caso que se da cuando no se concibe la diversidad de lo divino de modo que comporte una alteridad ontológica, como sucede con la modalidad monista. Esto es mucho más posible debido a que la religión, a pesar de incluir una *Weltanschauung* específica, no es, ni busca ser en primer lugar, una concepción del ser, sino un itinerario de salvación.

D. *Consideraciones finales.* A la luz de lo dicho resulta menos arduo responder a las dificultades que surgen del tejido en que se ha sedimentado la experiencia religiosa de la humanidad. Primero, en lo que se refiere a las religiones monistas, tanto las positivas (como el hinduismo, que reconoce que *atman* y *brahma* son un único principio divino efectivo), como las negativas (como el budismo para el que el *nirvana* no es una divinidad) admiten, aunque sea dentro de los límites indicados, la necesidad de llegar a un orden radicalmente diferente y, en este caso, que trasciende el ámbito de lo cotidiano, de lo profano, del epifenómeno¹⁰².

Es cierto que el ánimo hindú profesa: «Cuando la sal se disuelve en el agua, ¿se puede distinguir todavía? Así me he convertido en uno con-

¹⁰² Cf. A. N. Terrin, *Scienze delle religioni e teologia nel pensiero de Rudolf Otto* (Brescia 1978) 152-153

tigo: me he perdido a mí mismo en Ti. Cuando el alcanfor se une con el fuego, ¿deja quizás un residuo negro? Dice Tuka: tú y yo somos una llama»⁵⁰⁷. A pesar de esto, en otros momentos no puede dejar de reconocer: «No encuentro satisfacción en la doctrina del monismo. Dame esa gracia que me hace digno. Oh, qué suave es tu nombre y repetirlo. La relación entre Dios y su devoto es la fuente de la felicidad suprema; házmela sentir, conservándome diferente a Ti»⁵⁰⁸.

En cuanto a las *religiones politeístas*, normalmente no veneran divinidades que proceden de la divinización de héroes; esto es más bien típico de fases de degeneración. Sin embargo, es verdad generalmente que cada uno de los dioses es concebido de forma excesivamente antropomórfica, lo que no quita que también en estos casos esté presente la conciencia de que la imagen que el creyente tiene de la divinidad es esencialmente inadecuada para expresar su verdadero rostro; es decir, la fe del politeísta supera sus propias representaciones⁵⁰⁹.

En cuanto al deísmo, que excluye cualquier relación salvífica entre la divinidad y las criaturas y concibe lo sagrado sobre la falsilla de la diosa razón, no constituye una religión, sino un sistema filosófico que ha dado vida a pensadores iluminados, pero no a santos. Ha encarnado un *eros* teórico indiscutible, pero no se ha expresado en un *pathos* religioso auténtico. Como justamente observa L. Ziegler, se manifiesta como la forma de ateísmo con mayor señorío que se conoce⁵¹⁰.

5. LA DIMENSIÓN DE MISTERIO DE LO DIVINO

5.1. PROBLEMAS DE LA DIMENSIÓN MISTERIOSA DE LO SAGRADO

A. *Interrogantes teóricos*. El carácter de misterio, que es un reflejo en el plano del conocimiento de la dimensión de trascendencia, se encuentra sometida a objeciones análogas a las precedentes. Las dificultades se

⁵⁰⁷ Cf. M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 150.

⁵⁰⁸ Cf. M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 150.

⁵⁰⁹ Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 199.

⁵¹⁰ Cf. L. Ziegler, *Gestaltwandel der Götter* (Darmstadt 1922) 806.

pueden resumir en el interrogante de si es contradictorio afirmar la existencia de un ser que, por definición, resulta misterioso, es decir, que excede las capacidades de captación del hombre. ¿Cómo conocer lo que por esencia es incognoscible, inefable, inexpresable?

1. Hay que observar que el misterio de lo divino no es parcial, o *secundum quid*, sino radical y completo. Se refiere a toda la realidad de Dios: tanto a su existencia como a su esencia, a su ser no menos que a su naturaleza íntima. Carece de sentido distinguir en el absoluto entre esencia y existencia, como si sólo la primera fuese desconocida mientras que se podría alcanzar la segunda. No tiene fundamento hablar de presencia de realidades de las que se ignora únicamente su estructura intrínseca. Si lo sacro excede netamente las capacidades cognoscitivas, el hombre no está en condiciones de afirmar su existencia, del mismo modo que no puede hablar de su naturaleza.

2. Es ilusorio pensar en obtener por una *vía atórica* lo que está cerrado para la razón. La no-cognoscibilidad de Dios, para ser digna de lo sagrado, no sólo incluye la imposibilidad de concebir lo divino, de organizarlo en categorías conceptuales y de expresarlo en intuiciones racionales, también rechaza la posibilidad de alcanzarlo con factores de orden *extrateórico*. Ni los caminos del corazón, ni las sendas del sentimiento, ni las intuiciones de la afectividad, ni cualquier otra dimensión, consiguen superar la distancia abismal que separa lo divino de lo humano. No hay que engañarse. Todo lo que es creado es intrínsecamente limitado, finito, contingente y, como tal, es constitutivamente inhábil para expresar el misterio de Dios. El hecho de que las vías del sentimiento sean menos circunscritas que las ideas claras y distintas, hace que posean mayores márgenes de indefinición, pero los productos del corazón, las manufacturas de lo erótico, aunque estén menos definidos, no dejan de ser por ello finitos, y tampoco se encuentran en condiciones de alcanzar, aunque sea tangencialmente, a aquél que, por definición, se encuentra oculto en el misterio de lo inaccesible.

B. Dificultades históricas. Poseer el calificativo de arcano es un carácter congénito y, por tanto, no eliminable de la experiencia de lo sagrado, que parece encontrarse en contradicción con algunas formas históricas de la religión de cuya autenticidad no parece lícito dudar.

1. El testimonio de algunas expresiones de la *religiosidad politeísta* hace surgir el interrogante de cuáles son los aspectos de misterio que los

dioses de Homero poseen, que verdaderamente sirven para distinguirlos de los hombres. Ciertamente, se encuentran dotados de particulares poderes, viven en un reino reservado, gozan de la inmortalidad, se alimentan con una bebida particular, la ambrosía, que nadie fuera de ellos puede saborear; pero, ¿es esto suficiente para hablar de seres auténticamente misteriosos, de realidades que sobrepasan absolutamente las capacidades cognoscitivas del hombre? Por el contrario, ¿no son en muchos aspectos semejantes a nosotros, iracundos, celosos, despiadados? ¿No poseen vicios y virtudes que no poseen nada realmente original, si se prescinde del hecho de que en ellos, bondad y malicia adquieren formas mucho más acentuadas que en el hombre?

2. El carácter antropomórfico de la divinidad es superado por la enseñanza del *hinduismo* que se expresa en *Upanishad*. Además de los dioses concretos que tienen crédito en la religiosidad popular, se encuentra la realidad divina, que todo lo abarca, del *brahma*, sopro vital que todo lo penetra, viento sacro que todo lo vivifica: no hay nada que parezca más extraño para lo cotidiano, nada más misterioso que esta fuerza energética que constituye la sustancia última de la realidad. Sin embargo, ¿qué aspecto de lo arcano compete al *brahma*, cuando el principio de la subjetividad del hombre, el *atman*, en último término se identifica con él? Su trascendencia noética se refiere sólo al modo profano de conocer. El yo, que a través de la meditación y la iluminación llega a la comprensión plena de sí mismo, se descubre como cosustancial con el principio divino y, por consiguiente, su conocimiento iguala la realidad misma de Dios.

3. Tampoco el ser incondicional que los *deístas* profesan posee nada que sea verdaderamente superior a la inteligencia del hombre. Posee de modo infinito lo que la criatura posee de modo limitado. La diferencia que separa uno y otra es auténtica, pero puramente cuantitativa; real, pero no cualitativa; objetiva, pero no radical. El dios de la religión natural no es más que una exaltación de la diosa razón, la sublimación del pensamiento del hombre. Por esto, todo lo que excede la racionalidad humana es expulsado del ámbito de la religiosidad; no queda espacio para revelaciones de orden sobrenatural ni para verdades dogmáticas. En el iluminismo teísta, misterio se convierte en sinónimo de absurdo, lo superrracional en equivalente de irracional.

5.2. INACCESIBILIDAD DE LO SACRO

A. *La conciencia religiosa del misterio.* Las motivaciones que, en el plano fenomenológico, se encuentran a favor de que lo divino es arcano, son análogas a las que se refieren a la trascendencia de lo sagrado. De modo general, se puede decir que el sentido religioso del misterio, como reflejo de la infinita diferencia cualitativa que distingue a Dios del mundo, constituye la consecuencia noético-cognoscitiva de una única intuición de fondo. En la experiencia fundamental que el hombre posee de lo sagrado se encuentra implícita, junto a la conciencia de la alteridad absoluta, la conciencia de la diversificación radical que existe entre la grandeza de Dios y la capacidad de entenderla del hombre.

1. Un testimonio lo constituyen las llamadas religiones del misterio, en las que el sentido del arcano se convierte en fuente de ritos y doctrinas tremendamente secretas y, también, la importancia que posee en las diferentes religiones la práctica del silencio sagrado. Sobre este punto, F. Heiler escribe:

Por muy grande que sea la palabra sagrada, no hay que considerarla unilateralmente; la palabra es sólo un aspecto de lo divino y no puede abarcar la divinidad en su plenitud⁵⁰¹.

Por esto, Eurípides dice: «Existe un lugar donde el silencio es mejor que la palabra», e Ignacio de Antioquía habla de la palabra que proviene del silencio. En resumen, «detrás del Dios que se manifiesta en el Logos, detrás del *deus revelatus*, se encuentra el Dios escondido, *deus absconditus*, con su misterio impenetrable»⁵⁰². En la religión egipcia, la adoración que el hombre debe a la divinidad está marcada por el mandamiento de callar. En la enseñanza de Anii se puede leer: «La casa del Señor aborrece los gritos. Debes rezar con corazón amoroso, y sus palabras permanecen todas escondidas»⁵⁰³.

2. Las grandes almas religiosas son bien conscientes de que la esencia divina no se puede agotar ni con conceptos causales ni con definicio-

⁵⁰¹ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 340.

⁵⁰² Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 340.

⁵⁰³ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 140.

nes de valor. Por esto, no se cansan de subrayar que Dios está por encima de cualquier cosa valiosa, más allá de cualquier valoración. Sobre esto, Heiler escribe: «Entre los términos preferidos por los místicos encontramos las proposiciones *anyatra* (diferente de), *apekeina* (más allá) y *hupper* (encima)»¹⁰. «Más pequeño que el pequeñísimo, más grande que el grandísimo» (*Kathara-Upanishad*), «siempre actuando, siempre tranquilo (*semper agens, semper quietus*)» (Agustín), «Dios es un relámpago que brilla y una oscura nada, que ninguna criatura contempla con su vista». Es «algo escondido, que no se puede definir con nombre alguno, inexpresable, inescrutable, en una palabra, incomprendible» (Lao-tzu). Es el «no, no» (*neti, neti*) de *Upanishad*, el absolutamente diferente, el enteramente otro de todo esto (*aliud valde ab istis omnibus*) de Agustín, el vacío perfecto (*sunyata*) del budismo, el no-Dios del Maestro Eckhart¹¹.

En *Kena-Upanishad* se lee:

El ojo no consigue acercarse, ni la voz, ni la mente. No lo conocemos ni podemos describirlo. Es diferente de cualquier conocido y está más allá de cualquier desconocido. [...] Quien lo entiende, entiende que no lo comprende; quien lo comprende no entiende nada. Porque es desconocido para el hombre sabio, sin embargo, para el ignorante es conocido¹².

B. *Las hierofanías*. La dimensión de misterio viene corroborada por el significado que las hierofanías adquieren dentro de las diversas formas religiosas. Mircea Eliade destaca que la experiencia de lo sacro se califica como vivencia de la conciencia en la que el creyente percibe que *algo de lo sacro se muestra*. No obstante, lo sacro nunca se manifiesta por sí mismo, sino siempre y sólo a través de hierofanías que asumen *formas más o menos perfectas*, que van desde las hierofanías elementales, en las que lo divino se revela en los objetos más variados, a la hierofanía suprema, constituida por la manifestación de lo sacro por excelencia en Cristo.

¹⁰ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 474.

¹¹ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 474-475.

¹² Cf. M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 66.

Las hierofanías, a pesar de ser diferentes en la forma, manifiestan una *idéntica estructura de fondo*. Ésta contiene un doble elemento. Las hierofanías son *manifestaciones de algo enteramente diferente* y, por tanto, de realidades que no pertenecen a este mundo, *a través de objetos y realidades que forman parte del mundo profano*. Son el revelarse de una potencia trascendente que aprovecha y, a la vez, se oculta detrás de los rasgos de las realidades terrenas. Desde este punto de vista, no anulan, sino que reafirman el carácter de misterio de lo sagrado; en ellas, la divinidad, también cuando se muestra, no puede dejar de ocultar su más verdadero rostro⁵¹¹.

C. *Multiplidad de formas para expresar el misterio*. El hecho de que la dimensión de la trascendencia constituya en el plano noético un aspecto típico de la experiencia religiosa, no quita que sea representada con formas profundamente diferenciadas. El sentido del misterio, que es congénito a la experiencia de lo sacro, se traduce en múltiples términos culturales, cuya precariedad no anula la instancia de hacerse cifras del absoluto.

1. A veces, la trascendencia se expresa a través del recurso a *realidades dotadas de cualidades particulares*. Al no saber cómo expresar el mundo con el que se siente relacionado, el creyente recurre a lo que encuentra en el reino intraterreno que posea un mayor exceso. Entonces se convierten en criterios de discernimiento *lo raro y lo extraño*: animales, plantas, seres fantásticos, se convierten en signos de la alteridad que distingue lo divino y lo profano. Otras veces se trata de *lo inaccesible, lo inmenso y lo eterno* que, por sugestionar el ánimo, son entendidas como expresiones de lo sagrado. Se venera la inaccesibilidad del cielo, que los astros son inalcanzables, las cimas inviolables de los montes. Un tema que se repite es el de la montaña sagrada, que es tabú por ser un lugar donde habita la divinidad. Un estribillo que se repite insistente es el del dios del cielo, que domina entre los pueblos iletrados.

Otras veces, la fascinación se dirige hacia la dimensión de *eficacia y fertilidad* que los creyentes convierten en el paradigma de la grandeza y

⁵¹¹ Cf. M. Eliade, *El sacro e il profano*, 13-18; M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, 10-34. Ver también J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 116-123.

la potencia operativa de lo sacro. El agua adquiere caracteres de sacralidad particular. La tierra se transfigura en la madre que genera todas las cosas. Ríos, lagos, fuentes, extensiones marinas, adquieren eficacia ultraterrena y se convierten en el hábitat privilegiado de la divinidad¹⁴.

2. En algunas religiones el creyente expresa la trascendencia de Dios (y el sentido de misterio que le acompaña) no tanto recurriendo a realidad particulares como a través de *hechos prodigiosos*. Estos eventos se concretan en las *magnalia Dei*, las grandes empresas realizadas por la divinidad a favor de su pueblo. En estos casos surgen auténticas historias sagradas, típicas especialmente de las grandes religiones proféticas. Todas las vicisitudes humanas, insertadas en el devenir del universo, se convierten en lugar privilegiado en el que Dios revela su voluntad de salvación para con el hombre. Desde el inicio, desde que Dios creó el cielo y la tierra, hasta los eventos escatológicos que marcarán el fin del mundo, estamos ante un entrecruzarse de intervenciones celestes que se prolongan en el tiempo para concluirse en la eternidad. Esto, que sirve para las grandes religiones, encuentra una comprobación en las formas primitivas de religiosidad. Mitos cosmogónicos y narraciones sagradas recuerdan de modo solemne los eventos primordiales que marcaron la génesis, el desarrollo, y los destinos metahistóricos de un pueblo, de una estirpe o de toda la humanidad¹⁵.

3. El sentido de la falta de adecuación de la palabra se traduce también en la proclamación de lo inefable de lo sagrado y en actitudes de afasia teológica. Ante la *maiestas Dei*, el silencio se impone como salida inevitable de la búsqueda y de la adoración humana. La conciencia de la alteridad se expresa en el rechazo categórico de cualquier representación. No hacer imágenes, aun más, ser iconoclasta, el agnosticismo, se convierten en las únicas actitudes que no son profanadoras para expresar la sublimidad de lo divino. Esta reacción, que encuentra su expresión emblemática en el budismo theravada, no es rara; impregna las mismas religiones proféticas, cuyas elaboraciones teológicas, a menudo complejas y organizadas, no excluyen el reconocimiento de que cada palabra está atravesada por un silencio de adoración¹⁶.

¹⁴ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 8-9.

¹⁵ Cf. los cuatro volúmenes de la obra ya citada de R. Pestazzoni, *Miti e leggende*.

¹⁶ Cf. G. Morra, *Dio senza Dio*, 221-226, 281.

5.3. VERDAD Y LÍMITES DE LAS CONSIDERACIONES CRÍTICAS

A. *Incomprensibilidad divina y valor analógico del conocer humano.* Dios es inefable, incomprensible, su realidad no soporta escisiones ni contraposiciones entre su *quoad se* (su naturaleza íntima) y el *quoad nos* (lo que de su ser emerge ante nuestros ojos). Su ser escapa a las capacidades de captación del conocer, y también a los enganches afectivos, volitivos, emocionales. Sencillamente es «in-comprensible», intangible, no reductible a conceptos. Esto no significa que, de algún modo, el hombre no esté en condiciones de conocer la dirección en que se encuentra lo divino. No todas las afirmaciones son equivalentes, no todos los conocimientos son iguales, no todos los discursos son intercambiables.

Las sendas de la analogía y del conocimiento simbólico tienen el valor de indicar la trayectoria en la que se encuentra la divinidad, sin pretender abarcarla, ni siquiera parcialmente, ni siquiera por un instante⁵¹. Constituyen ese conocimiento *in speculo* del que el apóstol Pablo se hace portador. Se trata de un conocimiento que niega en el absoluto cuanto de imperfecto encuentra en las criaturas (*via negativa*). Un conocimiento que afirma en Dios la presencia de atributos que, por no comportar imperfección intrínseca, afirman pura positividad, riqueza ontológica, valor existencial (*via positiva*). Un conocimiento que, al negar los límites cualitativos y cuantitativos con los que las perfecciones se encuentran en las cosas, extiende hasta el infinito (y, por tanto, de un modo que ya no se puede tematizar ni conceptualizar) las riquezas entitativas propias de las criaturas (*via eminentiae*)⁵². El resultado es una exigencia de ir más allá que, precisamente porque es así, no se puede representar, aunque se puede afirmar con fundamento. El punto final es la conciencia de un algo más, infinitamente algo más de lo que el hombre experimenta todos los días.

B. *Politeísmo y sentido de lo arcano.* La posibilidad de concebir la realidad en términos de misterio desemboca en la percepción de la dimen-

⁵¹ Cf. A. Alessi, *Sui sentieri dell'Assoluto*, 255-269.

⁵² Cf. I Corintios 13,11-12. Ver también W. Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehr.* 32-35; H. De Lubac, *Sur les chemins de Dieu* (Paris 1956) 142; S. Kusar, *Dem göttlichen Gott entgegen denken*, 173-175.

sión de inaccesibilidad que marca desde dentro la experiencia religiosa. El carácter universal y congénito del arcano no es contradicho por el fenómeno politeísta. Es preciso no olvidar que las modalidades a las que la comunidad recurre para expresar la propia fe asumen formas que denotan, dentro de la limitación de los términos culturales que utilizan, la voluntad de designar una realidad que pertenece a un orden nuevo, un mundo radicalmente diferente.

Más allá de las acentuadas formas antropocéntricas, típicas, por ejemplo, de los poemas de Homero (aunque en este caso no es fácil saber cuánto es fruto de la dramatización del relato y cuánto es reflejo de una religiosidad genuina), sigue apareciendo la conciencia del carácter inadecuado de las representaciones. Una cosa es la representación que se utiliza y otra la *intentio* a la que objetivamente hace referencia. De todos modos, la rudeza de las formas expresivas produce, no sólo de hecho sino también de derecho, una carencia para expresar el carácter sobrehumano de lo sacro. Éste, desmenuzándose en tantos dioses diferentes, realiza, de una forma fenomenológicamente imperfecta, la trascendencia de lo divino, cuya novedad exige una irrepetibilidad entitativa absoluta.

C. *Hinduismo e identidad monista*. La identidad sustancial entre *atman* y *brahma*, entre el principio último de la subjetividad y la raíz dinámica de la objetividad, comporta en lo que se refiere a los fundamentos, no sólo la plena identificación ontológica, sino la total homogeneidad cognoscitiva entre el reino de lo humano y el de lo divino. En línea de principio, no existe heterogeneidad cualitativa entre Dios y el hombre, entre autoconciencia del *brahma* e iluminación del *atman*. La novedad radical de Dios resulta gravemente comprometida; no realiza la pureza eidética del *valde aliud*. En lo que se refiere a la realidad que fundamenta la alteridad, cede el puesto a la no dualidad (*advaita*), la diversidad a la consustancialidad, el misterio a la gnosis.

Esto no quita que también en el *Upanishad* existe una distancia incolmable entre el orden del ser y el fenoménico. En el mundo de la iluminación, el pensamiento del hombre se pierde en el de Dios, el sujeto se sumerge en lo absoluto descubriendo lo ilusorio de la distinción dualista. En el reino del *maya* la divinidad permanece como un misterio insondable, la identidad se fracciona en la pluralidad, lo divino se contrapone a lo humano; esto basta para fundar el sentimiento religioso; pues es suficiente la percepción de la distancia, aunque sea fenoménica.

entre el orden profano y el sagrado, para determinar el surgir del sentido del misterio, del amor a lo arcano, de la percepción de la trascendencia inefable.

D. *Deísmo y racionalidad humana.* Por el contrario, queda completamente reducido el espacio que el misterio tiene en la concepción deísta; en ésta se dan sólo realidades temporalmente desconocidas para la inteligencia del hombre. Ni existen ni son posibles verdades de orden trascendente que excedan *de derecho* las capacidades cognoscitivas de la razón. La realidad divina, personificación de la racionalidad humana, no sobrepasa cualitativamente el ámbito cognoscible por el hombre. A diferencia de lo que se verifica en las concepciones panteístas, no existe un diafragma posible entre el orden de la apariencia y el del ser, por lo que no existe espacio, ni siquiera ficticio, ni siquiera imaginario, ni siquiera presunto, para realidades que excedan la comprensión humana. En este caso, no hay lugar para actitudes religiosas. La religiosidad cede el paso a la reflexión racionalista, el *pathos* sagrado se apaga ante el *eros* especulativo, la adoración se disuelve en un frío razonamiento, la religión se convierte en ideología.

IV

**CARÁCTER PERSONAL Y SALVÍFICO
DE LA DIVINIDAD**

1. LA DIMENSIÓN PERSONAL DE LO DIVINO

El análisis fenomenológico de la vivencia religiosa ha localizado en los caracteres de realidad y trascendencia dos dimensiones constitutivas de lo sacro, dos rasgos fisonómicos imprescindibles, a través de los cuales, el creyente, con formas más o menos adecuadas objetivamente, pero subjetivamente satisfactorias, vive y experimenta el encuentro con lo divino. El interrogante que nos planteamos ahora es si pertenece a la esencia de la experiencia religiosa dirigirse a un ser que, lejos de calificarse como puro objeto, se revela como dotado de caracteres personales, es decir, se manifiesta como un tú, un compañero especial que interpela al hombre. Hay que darse cuenta de que este interrogante posee por el momento un espesor puramente fenomenológico y no se refiere a la existencia objetiva de Dios o de una pluralidad de dioses personales, sino al modo subjetivo con que el ánimo percibe la divinidad. No obstante, no se limita a constatar los puros datos de hecho, sino que intenta descubrir su estructura esencial, el εἶδος, su forma constitutiva y necesaria.

1.1. COMPARACIÓN DE PUNTOS DE VISTA

Sobre el rostro intrínsecamente personal de lo sacro, las posiciones de los estudiosos son divergentes. Las razones adoptadas a favor de las diferentes tesis son numerosas y reflejan la dificultad de ofrecer una respuesta que sea a la vez teóricamente legítima e históricamente fundamentada.

A. *Posiciones favorables a la hipótesis personalista.* Entre los autores que ven en la dimensión personal un atributo esencial de lo divino, figura en primer plano Max Scheler. Para Scheler «todo espíritu es también, por necesidad esencial, personal», por lo que «la idea de un espíritu "impersonal" es un sinsentido»¹⁰. A este propósito, escribe B. Häring:

¹⁰ Cf. M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, 122-123; M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* (Milano 1944) 159-203.

En Max Scheler la absoluta autonomía de la religión se basa en la altura axiológica absoluta del valor del «santo», aunque, en su raíz más profunda es en la persona de Dios. La fe en la absoluta, santa Persona-Valor de Dios garantiza no sólo que la religión no se puede derivar de otra realidad, sino que confiere también al bien moral amplitud, profundidad, consagración y dignidad⁵²⁰.

W. Jülich afirma que «el viviente Divino a quien reza no es un “Es”, sino un “Tú”; no es una fuerza ciega, no es un destino que gobierna con la ley de la necesidad». De modo similar W. Schmidt considera que la religión consiste esencialmente «en el reconocimiento de uno o más seres personales que se levantan por encima de las situaciones terrenas o temporales, y en sentirse dependientes de él o de ellos»⁵²¹. El psicoterapeuta V. E. Frankl declara que la religión comienza sólo «cuando se siente a Dios como un ser personal, aún más, como la Persona por excelencia, como su prototipo o, se podría decir también, como el primer y último Tú. Para el hombre religioso experimentar a Dios significa simplemente experimentar el Tú primigenio»⁵²².

B. Posiciones contrarias a la dimensión personalista. Entre los pensadores que rechazan la concepción personalista de la divinidad se encuentran Spinoza, Schleiermacher, Bidermann y von Hartmann. La aversión de Spinoza ante el carácter personal del absoluto fue tal que Jacobi propuso designar al Dios de Spinoza con términos gramaticalmente neutros: *das Gott*. No existiendo nada fuera de sí mismo, cuya idea pueda acompañar el sentimiento de una perfección acrecentada, el Dios de Spinoza es pura potencia: *agendi potentia* y *cogitandi potentia*, causa infinita de toda inteligencia, pero no inteligencia él mismo.

F. D. E. Schleiermacher en los *Discursos sobre la religión* expresa el convencimiento de que la personalidad de Dios «no es parte integrante de la experiencia sagrada»⁵²³. A su juicio existen *religiones sin Dios* que

⁵²⁰ Cf. B. Häring, *Il sacro e il bene*, 218.

⁵²¹ Cf. W. Jülich, *Zur Bedeutung religiöser Gemeinschaft im Christentum* (Würzburg 1933) 22; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. 1, 5.

⁵²² Cf. V. E. Frankl, *Logoterapia e analisi esistenziale* (Brescia 1972) 67-68.

⁵²³ Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 94; K. Leese, *Die theologische Prinzipienlehre im lichte der Kritik I. Feuerbachs* (Leipzig 1912) 51.

se revelan mejores que aquellas en las que domina la fe en divinidades entitativamente distintas del orden de las criaturas. En este contexto, la experiencia de lo sagrado se entiende esencialmente como puro *sentimiento y gusto por el infinito*; se funda en la aspiración, connatural al hombre, de intuir el universo. Sobre la base de una intuición profunda, *sentimiento pánico*, el espíritu toma su propia inmersión en el infinito, percibe que todas las cosas no son más que parte y expresión del todo.

A. E. Biedermann, en su obra *Christliche Dogmatik*, rechaza la idea de un «tú» divino, ya que a la persona pertenece necesariamente el atributo de la finitud. Por tanto, hablar de persona absoluta constituye una flagrante contradicción en los términos⁵¹. E. von Hartmann tiene la opinión de que la dimensión personalista ha sido pensada para ofrecer al creyente la posibilidad de emprender una relación de tú a tú con la divinidad. Autoconciencia y espiritualidad son, sin embargo, imposibles por un doble título. Primero, porque el desconocimiento del espíritu absoluto es condición esencial para dar vida a una filosofía de la identidad en contraposición con cualquier forma de dualismo metafísico (infinito-finito). En segundo lugar, porque la conciencia representaría una limitación indigna del ser perfectísimo⁵².

C. *Motivaciones históricas contrarias al carácter personal de lo sagrado*. No son pocos los autores que ven en la historia una prueba del carácter no necesariamente personal de la divinidad. Se subraya la existencia de religiones no-personalistas, no sólo en los estados inferiores de la religiosidad, sino también en los culturalmente desarrollados, algo que atestigua que la experiencia de lo sacro puede subsistir también sin que lo divino sea vivido en términos intersubjetivos.

I. Según H. Schneider, «lo Divino es más antiguo que Dios, lo Divino, un "Es" que ha sido sentido, temido, venerado, antes que un Ser de algún modo concebible». Ésta es también la opinión de R. R. Marett, que ve en la creencia en realidades de orden impersonal la *fase inicial*, anterior al mismo animismo, de la evolución religiosa del hombre⁵³. Los orígenes de la humanidad están marcados por la fe en una fuerza

⁵¹ Cf. A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik*, § 717 (Zurich 1869); U. Neunschwander, *Protestantische Dogmatik und das Problem der biblischen Mythologie* (Bern 1949) 69-70.

⁵² Cf. M. Huber, *E. von Hartmanns Metaphysik und Religionsphilosophie* (Winterthur 1954) 28, 52, 107.

⁵³ Cf. H. Schenieder, *Die Götter der Germanen* (Tübingen 1938) 1.

sobrenatural presente en algunas personas, animales u objetos inanimados. Esta potencia, que se considera transferible de una realidad a otra, es, en su raíz, un *quid* impersonal que asume nombres diferentes como *wakenda*, *orenda*, *manitu*, *mana*⁵²⁷. También G. Van der Leeuw ve en la *potencia* la realidad constitutiva fundamental, el denominador que reúne las varias creencias religiosas. Por esto afirma que «la representación de un Dios que sea personal, de un modo u otro, no es necesaria para la religión». Esto no quita que «cuanto más la experiencia inmediata de la potencia va seguida por una segunda experiencia que tiene figura propia, más se refuerzan los rasgos personales»⁵²⁸.

2. Observa U. Bianchi que, a diferencia de las religiones de tipo mono-teísta-creacionista, en las que, desde los inicios, emerge una divinidad creadora de rostro personal, no faltan concepciones en las que la divinidad va precedida por *archai* cósmicas de tipo impersonal o semipersonal. Este hecho es, a juicio del historiador italiano, característico, no sólo de los sistemas monistas, sino también de muchas culturales politeístas⁵²⁹. Aquí dice, las divinidades «se encuadran en una serie planteada genealógicamente que, en su mayor parte, comienza con entidades originales de carácter semipersonal y de figura indeterminada. En el ámbito de esta serie genealógica, se realiza a menudo también una cosmogonía, es decir, la llegada a la existencia de entidades naturales, la primera de todas el cielo y la tierra que, en otros sitios, en los sistemas creacionistas, se atribuyen a la obra creadora»⁵³⁰.

En esta línea se sitúan también las consideraciones de F. Heiler: «Por encima de los dioses personales se eleva una potencia impersonal, la regularidad cósmica, la ordenación ética del mundo, el destino». Así, «por encima de los dioses de los griegos está la divinidad del destino, pensada como femenina y llamada *Tuche*, *Moiras*, *Aisa*, *Eimarmene*, *Pepromene* (que en latín se traduce con el término *Fatum*)». La fe en el destino está desarrollada especialmente en la religión germánica antigua, en la que se asiste a un extraño oscilar entre la afirmación de divinidades personales y la creencia en un poder impersonal (*urd*)⁵³¹.

⁵²⁷ Cf. M. Dhavanony, *Fenomenologia storica della religione*, 23.

⁵²⁸ Cf. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 112-113.

⁵²⁹ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 83, 90-91.

⁵³⁰ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 84-85.

⁵³¹ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 466-467; Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 29, 88-89.

Escribe R. Pettazzoni:

En el taoísmo, el *tao* es el principio absoluto, impersonal, autocreado, incorpóreo, del que todo emana, y el Cielo es la primera de sus manifestaciones. [...] Al tao se atribuye, quizá por reflejo del T'ien, una especie de omnisciencia, pero se trata de una omnisciencia trascendental, sin analogía con el conocimiento humano⁵³².

Entre las religiones védicas de la India, «por encima de la divinidad de la naturaleza y de las divinidades éticas, se alza la ley moral del mundo superpersonal, libre de cualquier antropomorfismo (*ṛtman* “la verdad”) cuyo hijo es Visnú y cuyos custodios son Mitra y Varuna. Es la suma de todas las leyes y de todos los Mandamientos»⁵³³.

3. El aspecto personalista de la divinidad es discutido por la religiosidad que emerge de los libros sagrados de los *Upanishad*. En el hinduismo clásico no raramente se suele distinguir entre *brahma superior* (*Nirguna Brahman*) y *brahma inferior* (*Saguna Brahman*). El primero está representado por la eterna realidad divina, que es autoexistente y se sitúa por encima de todas las perfecciones humanas, comprendiendo la dimensión personal. El segundo es la misma divinidad en cuanto está en relación con el hombre y dotada de aquellos atributos, como personalidad, omnipotencia, bondad, amor y omnisciencia, que sirven para expresar esa relación⁵³⁴.

Según Sankara (que es el más autorizado exponente de la llamada *mística oriental*, teórico oficial del monismo indio, y «cabeza reconocida de la escuela del puro *Vedanta*»), esto da origen a dos grados de ciencia fundamentales. El *brahma* inferior se presenta distinto y trascendente, objeto de formas de saber todavía imperfectas. El *brahma* superior, que es uno con el alma del hombre y del mundo, aparece sólo cuando se ha alcanzado la plenitud de la iluminación⁵³⁵. También la salvación escatológica está caracterizada por aperturas de sabor no-personalista. Yainavalkya observa que

⁵³² Cf. R. Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive*, 53.

⁵³³ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 179.

⁵³⁴ Cf. *Contemporary Philosophy of Religion*, 287; Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 89-99.

⁵³⁵ Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 78-81.

después de la muerte no existe conciencia. El ingreso de lo finito en lo infinito es similar al grano de sal que se disuelve en el agua. Otro escrito compara el fin de las almas que se sumergen en lo divino a los jugos que las abejas, al preparar la miel, amasan juntos como alimento. En *Chandogya-Upanishad* se lee que «todas estas criaturas, cuando entran en el ser, no tienen conciencia del hecho de que entran en el ser»⁵¹⁶.

4. El carácter personal encuentra opositores también dentro de la *concepción budista*, especialmente en la línea therevada, en diversos niveles y por diversas razones. En la argumentación sobre el no-yo, que recoge el código pali, Buda enseña que en los cinco agregados no se encuentra yo alguno, porque esos cinco grupos o componentes (corporidad, sensaciones, percepciones, formaciones mentales, conocimientos) son no permanentes y dolorosos⁵¹⁷.

Después, el creyente, que a través de la meditación del Zen llega a la salvación, entra en la dimensión de la unidad absoluta que no admite dualidad de ningún tipo. Esta unión, de acuerdo con la visión maharaja del mundo, se entiende como contacto personal con la realidad absoluta. La exclusión del elemento intersubjetivo se justifica porque el concepto de persona, que necesariamente implica dualidad, no se puede aplicar al grado más alto de la experiencia mística.

El yo y el cosmos forman, en su experimentada unidad, la realidad última, impersonal⁵¹⁸.

Los budistas rechazan, por último, aplicar al absoluto la noción filosófica de persona tal y como ha sido elaborada en Occidente, debido a que implica limitación. «Si Dios fuese una persona», explica Buddhassa. «sería algo finito». «Al Ser Supremo no se le pueden adscribir ni atributos, ni formas, ni características»⁵¹⁹. Según Nishitani, «el elemento personal presupone un más Profundo, un Fundamental, un Transpersonal que lo preceda y del que derive la personalidad»⁵²⁰.

⁵¹⁶ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 193.

⁵¹⁷ Cf. J. Dumoulin, *Buddismo*, 57.

⁵¹⁸ Cf. J. Dumoulin, *Buddismo*, 145.

⁵¹⁹ Cf. J. Dumoulin, *Buddismo*, 167.

⁵²⁰ Cf. J. Dumoulin, *Buddismo*, 167. No hay que olvidar que, para el budismo, el carácter inefable

1.2. ELEMENTOS DE VALORACIÓN

Una respuesta ponderada al problema del que nos estamos ocupando supone recurrir a reflexiones que hacen referencia a datos de orden racional, fenomenológico e histórico.

1.2.1. *Consideraciones teóricas preliminares*

Ante el interrogante de si la realidad de lo sagrado puede o debe ser comprendida en términos personalistas, es necesario destacar que la respuesta depende, en primer lugar, del modo en que se entienden los términos de que se trata.

A. *Perspectiva antropomórfica.* Resulta claro que, si por persona se entiende una realidad que implica necesariamente los límites de la subjetividad humana, es decir, el modo como la dimensión personal se realiza en el hombre, entonces la divinidad no sólo no es, sino que ni siquiera puede ser concebida como un tú sobrehumano. En este caso, una religión que expresase la fe en un dios teísta o en una pluralidad politeísta, sería no sólo inadecuada, sino indigna del ser divino y, por tanto, intrínsecamente incapaz de satisfacer la imagen idealizada que el creyente tiene de la divinidad. En esta hipótesis, las religiones monoteístas, politeístas, dualistas, etc., resultarían tergiversadoras de la formalidad ideal, o *eidos* paradigmático, de la instancia religiosa que, por su propia naturaleza, tiende a ver en lo divino al ser absolutamente incontaminado.

B. *Más allá del antropomorfismo.* Por el contrario, mientras que por persona se entienda que la divinidad es percibida como una *realidad eminentemente dotada de conciencia y libertad*, soberanamente inteligente y libre, supremamente consciente y capaz de querer y amar, entonces es necesario reconocer que el creyente recoge en la divinidad algo radi-

adopta el rostro de una afasia tan acentuada que niega valor semántico a cualquier atribución a lo divino. Cualquier perfección creada, cualquier concepto humano resulta inadecuado, de tal modo que no se puede decir del Nirvana ni que sea ser ni que sea nada, ni que sea personal ni que sea impersonal.

calmente diferente, tanto de la espiritualidad humana como de las fuerzas ciegas que circulan en el todo. En este caso, el hombre de fe no puede dejar de ver en lo sacro, y en aquél que es su encarnación sustantivizada, una persona especial, auténtica y también original en grado supremo, real y juntamente sobrehumana, verdadera aunque a la vez no se puede describir en categorías. Tiene conciencia de que el antropomorfismo, que está unido al concepto de persona, no es un material peor que el del absoluto impersonal y neutro, que también es cultural y limitado. Sobre esto escribe J. B. Lotz:

Si el hombre es persona, lo divino es más que nada personal, ya que, como ser que en su yo más íntimo carece de cualquier huella de auto-extradición, es la realización expresa del ser en su absoluta perfección⁵⁴¹.

C. *Exigencia de superar los prejuicios*. Tampoco se puede decir que la alternativa entre la primera y la segunda concepción es aparente, como si la noción de persona comportase límites insuperables que la hacen, en cualquier caso, indigna de la divinidad. Mientras no se acepte como un prejuicio un concepto de autoconciencia que, por identificar individualidad con finitud, el yo que piensa con el sujeto finito, vea en conocer un signo intrínseco de limitación; mientras no se considere que conocer comporta *ipso facto* dualidad y, por tanto, la oposición de la diarquía sujeto-objeto, ser y pensamiento, materia y espíritu, no hay motivo para considerar que el concepto de persona, aplicado a lo divino, comporta inexorablemente limitación o rotura insuperable entre lo sacro y las criaturas⁵⁴².

Más bien al contrario. No es posible que en Dios no se encuentre, aunque sea de un modo eminente y, como hemos dicho, inefablemente superior, cuanto de positivo poseen las criaturas. Ahora, ¿qué hay de más noble y precioso que la capacidad de conocer, querer y amar? Los riesgos de un conocimiento dicotómico, de un querer condicionado, de un amor que convierta en esclavo del objeto amado, son decididamente

⁵⁴¹ Cf. J. B. Lotz, *Dall'essere al sacro*, 137-138. Ver también R. Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion* (Leipzig 1920) 148.

⁵⁴² Cf. A. Alessi, *Sui sentieri dell'Assoluto*, 341-350.

inferiores a los innatos al carácter de no-personalidad y, por tanto, a la incapacidad radical para conocer, querer y amar⁵⁰.

1.2.2. La enseñanza de la fenomenología

El carácter personal de lo sacro encuentra una confirmación en algunos datos que se pueden obtener con el análisis fenomenológico de la conciencia humana en general y de la experiencia religiosa en particular.

A. *Primado de los valores personales.* Un elemento positivo de la filosofía de los valores, que se inspira en Max Scheler, procede del reconocimiento de la existencia de una jerarquía dentro de los mismos valores. Según Scheler, la primera modalidad es la de los valores sensibles (agradable y desagradable, gozar y sufrir, etc.); la segunda, los valores de la civilización (útil y dañino); la tercera, los valores vitales (salud y enfermedad, vejez y muerte, etc.); la cuarta, los valores espirituales (estéticos, jurídicos, gnoseológicos, etc.); la quinta, la suprema, los valores religiosos (felicidad, desesperación, sacralidad, amor, etc.)⁵¹. Si se prescinde de la validez de la distinción que el autor pone entre bien, valor y ser, y se renuncia a convertir en absoluta la escala propuesta, como si fuese la única posible, hay dos afirmaciones verdaderas: primero, que el mundo de los valores está jerárquicamente estructurado según una dignidad cualitativa y, segundo, que los valores personales se revelan como indudablemente más nobles que los infrapersonales.

En el orden de las criaturas no hay nada superior en dignidad a la persona y, en lo que nos concierne, a la persona humana. La consecuencia es que el hombre religioso no debe sentirse cuestionado por la presencia de realidades que, por pertenecer a un orden inferior a lo personal, se le presentan como radicalmente inadecuadas para responder a sus esperanzas. Si la experiencia religiosa es, como vamos a precisar a continuación, *una función del yo*, una vivencia de la conciencia en

⁵⁰ En este contexto nos parece insuficiente, a pesar de lo sugestivo del enfoque, la afirmación de H. Zahmt (*Gotteswende*, 83-88) para quien la divinidad no es persona, sino que se entiende como relacionada de un modo fuertemente personal (*nicht Person, aber höchst persönlich*).

⁵¹ M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, 99-107; G. Morra, *Die sechs Dio*, 150-165; B. Welte, *Religionsphilosophie* (Friburg 1978) 132-142.

la que el sujeto se siente sacudido hasta los cimientos de su ser, esto no se puede producir más que en relación con una realidad vivida también como personal. El yo no se puede sentir vinculado de un modo irrefutable más que por un tú trascendente. La persona no puede percibirse subordinada más que ante otra persona⁵⁴⁵.

B. *La fe religiosa es la experiencia de una llamada que postula una respuesta.* Lo que hemos dicho para el mundo de los valores en general, vale en particular para la experiencia de lo sagrado como conciencia del irrumpir de una potencia trascendente en la vida del hombre. El dato religioso es, antes de nada, *la experiencia de una llamada*, de un requerimiento por parte de alguien que, no sólo es libre de revelarse, sino que además sabe lo que hace. No hay nada más extraño para la conciencia religiosa que sentirse en presencia de fuerzas, aunque sean mágicas, que no sean libres y dueñas de sus intervenciones. Si la divinidad llama, si habla, si invita o amenaza, halaga o seduce, es porque libre y conscientemente ha decidido hacerlo⁵⁴⁶. «Él todo lo ve, todo lo conoce, todo lo comprende»⁵⁴⁷. «Quién está y quién camina, quién se pone al lado, quién se esconde y huye, lo que entre dos planean, el rey Varuna lo sabe [...]. Desde el cielo sus espías vienen aquí y con mil ojos espían la tierra. Varuna ve todo lo que hay entre el cielo y la tierra y lo que está más allá»⁵⁴⁸.

Precisamente por sentirse interpelado por una presencia que se configura como personal, el creyente experimenta que debe ofrecer *una respuesta*. Sea la que sea ésta, positiva o negativa, de aceptación que adora o de rechazo blasfemo, quien cree saber que está llamado a reaccionar en términos personales a quien le interpela debe dar una respuesta comprometida y responsable, una respuesta de la que dependen sus destinos eternos⁵⁴⁹. «T'ien», se lee en *Shu King*, «excelso allá arriba, sin prevención, perfectamente justo sublime e inteligente, todo lo oye sin escuchar,

⁵⁴⁵ Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 113-115.

⁵⁴⁶ Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 93; W. Keilbach, *Religion und Religionen Gedanken zu ihrer Grundlegung*, 10-11; S. Kusar, *Dem göttlichen Gott entgegen denken*, 220-223, 316-317.

⁵⁴⁷ Cf. M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 63.

⁵⁴⁸ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 178.

⁵⁴⁹ Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 114-115.

todo lo ve sin mirar... Lo que se hace a oscuras y en secreto y allí donde no hay oídos ni ojos, nada escapa a su conocimiento»⁵⁶⁰.

Ahura Mazda conoce las acciones más secretas, los pensamientos más íntimos de los hombres.

Los hechos manifiestos o escondidos que son perseguibles con pena, o también si por un mínimo error alguien pretende el más alto castigo: atrapando todo esto con tu ojo resplandeciente, lo consideras según la ley⁵⁶¹.

También Mithra está insomne, vigila, no se le puede engañar. Tiene diez mil ojos, diez mil espías y mil oídos. Descubre a quien engaña. Des-enmascara a quienes le ofenden.

Con sus brazos, Mithra aferra a quien viola el pacto; aunque esté en el oriente, lo agarra; aunque se encuentre en occidente, lo abate⁵⁶².

Zeus, dios del cielo, es «clarividente» y no se le puede engañar, castiga a los hombres que en asamblea deciden contra la justicia.

A quienes practican la violencia malvada y obras tristes, el clarividente Zeus, hijo de Cronos, prepara el castigo⁵⁶³.

C. *La fe religiosa es experiencia de oración y conciencia de pecado.*

Entre las manifestaciones en las que se expresa la respuesta del creyente, una posición de primer plano le corresponde a *la oración* y al *sentido del pecado*. La oración, sea oración de alabanza, de adoración, de acción de gracias o de súplica, siempre habla de un *coloquio* con la realidad de lo sagrado y, en cuanto tal, expresa, junto a la confianza de ser escuchado, la conciencia de tener que ver con realidades de orden personal. F. Heiler subraya que «hay tres momentos que constituyen la estructura de la experiencia de la oración, la fe en un Dios personal y vivo; la fe en su pre-

⁵⁶⁰ Cf. R. Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive*, 23.

⁵⁶¹ Cf. R. Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive*, 22: «También el Dios de Zatustra es omnisciente; su nombre Ahura Mazda significa "el Señor que sabe"».

⁵⁶² Cf. R. Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive*, 42.

⁵⁶³ Cf. R. Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive*, 43.

sencia real e inmediata y la relación dramática en la que entra el hombre con un Dios experimentado como presente». Por esto, la oración carece de sentido, a no ser como relación viva del hombre piadoso con un Dios pensado como persona y «experimentado como presente»⁵⁵¹. «Oh, sabio Indra», reza el fiel hindú, «ven a nuestras oraciones; que se apresuren tus caballos uncidos. Que todos los hombres te invoquen; escúchanos, oh omnipresente»⁵⁵⁵.

Esto se ve confirmado también por la conciencia de la situación de pecado, con la que el hombre de fe se percibe ante la divinidad. El creyente no sólo tiene conciencia de vivir en una condición de error objetivo; entiende trágicamente que se encuentra inmerso en una situación de desacuerdo en relación con una voluntad santa que positivamente ha transgredido y ofendido. Pecar no es sólo no respetar normas trascendentes, no es sólo violar un orden cósmico supremo; es más que un sencillo encontrarse en condiciones de efectivo desorden. Pecar es tener la conciencia de haber transgredido positivamente un precepto divino, de haber menospreciado la sagrada voluntad de la divinidad. Por esto el ánimo creyente invoca: «El sabio, el impecable Varuna nos perdone con certeza las culpas que él ve»⁵⁵⁶; y suplica: «Sálvame, porque en este mundo me siento como un renacuajo en una fuente sin agua»⁵⁵⁷.

D. *Le fe religiosa es un anhelo de salvación.* El hombre que entra en relación con la divinidad se encuentra animado por la esperanza firme de poder encontrar, a pesar de la propia indignidad, la plenitud de realización en la unión mística con lo sagrado. Ahora: no hay nada que pueda aquietar el corazón y la inteligencia a no ser una realidad que fuese ella misma personal. Cualquier bien, por grande y noble que sea, no estaría en condiciones de satisfacer las esperanzas del hombre si no fuese capaz de entrar en un diálogo con él, diálogo que necesariamente comporta conocimiento recíproco, comunión de afectos, sentimientos, voluntad, intercambio personal de lo que se es, antes incluso de aquello que se tiene.

⁵⁵¹ Cf. E. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 576-577; Ver también B. Haring, *Il sacro e il bene*, 28-31; C. Skalicki, *Alle prese con il sacro*, 17.

⁵⁵² Cf. M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 40.

⁵⁵³ Cf. M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 40.

⁵⁵⁴ Cf. M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 40.

1.2.3. Puntualizaciones históricas

A. *Las religiones primitivas.* El carácter personal de la divinidad no es negado por la fe en el *mana*, por varios motivos. En primer lugar, no faltan autores para los cuales la creencia en una o en varias potencias impersonales no constituye el aspecto más característico de la religiosidad de los pueblos iletrados. Junto al *mana* o, mejor, por encima de todo, se sitúa un Ser supremo, cuya eficacia operativa, aunque parcialmente fuera de las vicisitudes cotidianas, no es secundaria. A él se recurre en los momentos supremos de la existencia.

El primitivo percibe realidades y fuerzas, tanto sobrenaturales como naturales, sólo en la medida en que influyen sobre él y entra en relación personal con ellas. De esta manera, esas fuerzas adquieren a sus ojos un carácter de algún modo personal. Este aspecto es siempre el primero, mientras que un ser divino neutro no es más que una abstracción filosófica¹².

Según los estudios de H. Codrington y de F. R. Lehmann, el *mana* mismo no es sinónimo de potencia anónima; por el contrario, procede, en su origen, de seres dotados de subjetividad. «Por tanto, hablando con rigor», concluye G. Widengren, «se trata de una capacidad que surge en seres personales, dioses, espíritus u hombres, capacidad que en su desarrollo exterior deja que aparezca algo de extraordinario o sensacional». «Una capacidad de ese tipo es la antítesis exacta de algo impersonal»¹³. Se pueden hacer consideraciones análogas sobre la realidad del *manitú*. Sobre esto J. Goetz escribe:

La palabra *manitú* es prácticamente intraducible en términos occidentales. Pertenece a un sistema de ideas que no coincide con nuestra sintaxis, ni con nuestras categorías lexicográficas. Para comenzar, tanto es atributo como sujeto, tanto puede indicar una cualidad como un ser. Ciertamente se aplica a Dios, pero no en el sentido de

¹² Cf. W. Baetke, *Das Heilige in Germanischen* (Tubingen 1942) 14-15.

¹³ Cf. G. Widengren, *Phänomenologie della religione*, 78-80, 104-105.

nuestros términos espiritual, divino, sobrenatural o sagrado. En particular, y aquí está el nudo del problema, ni excluye ni incluye la noción de persona⁵⁶¹.

B. *Los «archai» impersonales de las religiones dualistas y politeístas.* En cuanto a las creencias religiosas (de tipo dualista y politeísta) que aceptan la existencia de principios primordiales situados por encima de los dioses, se pueden hacer las siguientes observaciones. Antes de nada hay que hacer notar, con U. Bianchi que, no raramente, estas potencias no se encuentran verdaderamente desvinculadas del poder de las divinidades teístas. Así, por ejemplo, en los textos avésticos más antiguos, Asha (el orden universal) tiene como padre a Ahura Mazda (el Señor). Varuna es el vindicador y el intérprete omnisciente del *ṛta*, Zeus es el padre de Dike, el castigador de la ὕβρις de los hombres y de los dioses. También en el politeísmo de Homero, el concepto de δίκη (justicia), al igual que su contrario ὕβρις (arrogancia), permanece en unión con la voluntad de Zeus y con su equivalente, representado por las voluntades divinas⁵⁶¹.

No constituyen prueba contraria, también a juicio de Bianchi, algunas alusiones míticas a la paternidad del tiempo con respecto al dios de Zoroastro. Según el historiador italiano, esas referencias responden más a preocupaciones de naturaleza especulativa que a instancias propiamente religiosas⁵⁶². Por tanto, dejando aparte el caso en el que el creyente se deslice hacia soluciones de tipo monista o panteísta, la admisión de una ley universal o de un principio sobrenatural original y autónomo, de rostro impersonal y débilmente personificado, se presenta más como fruto de procesos de teorización que como expresión de una actitud religiosa hecha de veneración y amor reverente.

El *es* divino, por otra parte, no es tan carente de subjetividad como se podría creer. Por ejemplo, el *tao*, se concibe como origen y fuente de

⁵⁶¹ Cf. J. Goetz, *L'esperienza di Dio nei primitivi*, 162, leemos: «Con una buena aproximación se podría decir que *manitú* indica una cualidad de las cosas, su capacidad de manifestar algo más, sobrehumano, divino. Y las cosas que poseen esta calidad son llamadas también *manitú*: *manitú* adjetivo se convierte en sustantivo».

⁵⁶² Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 88-89.

⁵⁶³ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 88-89.

todos los valores. De él derivan todas las cosas a través de un proceso que tiene los rasgos de la *emanación teofanista*, entre otras, la de la creación personal. «De tal modo», observa F. Heiler, «se adscribe al *tao* un carácter de divinidad personificada que por amor ha creado el mundo y siempre por amor, lo mantiene en vida». «El *tao* ama y cura a toda criatura y no se hace sentir su dominio». «El *tao* es como el progenitor de todas las cosas»⁶⁴. Lao-tse clarifica el lado personal de lo divino con la imagen de la madre.

El *tao* es la madre del cielo y la tierra, [...] la procreadora de diez mil seres. [...] Nutre y protege los seres, [...] reconoce los propios hijos y salva a los pecadores⁶⁵.

C. *El monismo hindú*. Más complejo es el juicio sobre la dimensión personal dentro de la religiosidad monista en general e hinduista en particular. También en este caso, son posibles puntualizaciones que hacen menos rígida la antinomia entre panteísmo y personalismo.

1. Primero, es necesario recordar que el rechazo de atribuir caracteres personales a la divinidad está en gran parte determinado por el hecho de que el hinduismo tiene una noción bastante imperfecta y negativa de la persona. En segundo lugar, hay que subrayar que la *enseñanza* del *Upanishad* corre en paralelo a la *praxis* de la gran mayoría de los creyentes, que admite, junto al principio divino absoluto, una pluralidad de dioses de rostro marcadamente individualizado. Lo que sirve para la masa de los fieles se comprueba en los grandes intérpretes del pensamiento religioso monista. De modo general se podría decir con C. Formichi que «el *atman* es inmanente, pero *intuido y sentido en su unidad y totalidad* es trascendente y como tal adquiere los atributos de un Dios personal»⁶⁶. A juicio de J. Borckington, la identificación realizada por los escritores del *Upanishad* entre los principios básicos del hombre, el *atman*, y el principio fundamental del cosmos, el *brahman*, hace que

⁶⁴ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 96.

⁶⁵ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 96. «Con el concepto de *tao*», observa el autor en la p. 97, «Lao-tse une el de virtud. Este último concepto no es para el sólo cumplir las leyes morales o realizar un ideal humanitario o social, sino caminar sobre el sendero místico de la salvación».

⁶⁶ Cf. C. Formichi, *Il pensiero religioso dell'India* (Bologna 1925) 252-256.

este último no se pueda entender ni en un sentido puramente inmaterial, ni con valores neutros, sino que debe ser concebido «en el sentido de un ser super-personal o, en términos de P. Tillich, transpersonal».

2. En cuanto a Sankara, el valor religioso de sus efusiones brota de un nivel panteísta cuyas fuentes remotas se encuentran en un teísmo más profundo. En esta perspectiva, R. Otto llega a afirmar que, «obligado a elegir, Sankara habría optado por el teísmo». De acuerdo con su mentalidad hindú, Sankara prefiere, no obstante, navegar entre dos dimensiones antitéticas sin que nunca una prevalezca sobre la otra⁵⁶⁶. Una situación análoga se encuentra en Ramakrishna. Así escribe este autor: «Fuese cual fuese el lugar al que dirigiese los ojos y por lejos que empujase las miradas, por todas partes veía las olas gigantescas de un mar luminoso; impetuosas y bramando espantosamente, se abatían sobre mi, como si quisieran engullirme [...]. Entonces sentí que me sumergían los flujos de un océano de felicidad inexpressable. En lo más profundo del ánimo tuve la certeza de la presencia de la madre divina [la diosa Kali]»⁵⁶⁷. Y en otro sitio: «Lo impersonal y lo personal constituyen el mismo ser. Como la leche y su blancura, el diamante y su esplendor, la serpiente y su deslizarse. No se puede pensar uno sin la otra. La madre divina y el Brahma son una sola cosa». Además, refiriéndose al mismo Brahma, Ramakrishna afirma que «todo ser es conciencia y toda conciencia ser»⁵⁶⁸.

3. Tampoco en las expresiones más rigurosamente monistas, la religiosidad *Upanishad* anula la dimensión personal de la divinidad. Ésta se entiende, en cuanto a intuición mística, como subalterna a la suprapersonal. En lo existencial, sin embargo, debido precisamente a la supervivencia de la dimensión teísta, también el panteísmo asume valores religiosos: se hace oración, contemplación, adoración y súplica.

D. *El budismo theravada*. Una valoración análoga la proporciona la religiosidad budista. Hay múltiples elementos que impiden concebir el budismo siguiendo la clave de un rechazo neto de la dimensión personalista.

⁵⁶⁶ Ver también G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*.

⁵⁶⁷ Cf. H. Halbfas, *La religione*, 20-21.

⁵⁶⁸ Cf. H. Halbfas, *La religione*, 20-21; G. Wall, *Religious Experience and Religious Belief* (Lanham 1995) 9.

1. Sobre la doctrina del no-yo, H. Dumoulin afirma que «ya en el primer budismo es necesario distinguir entre un yo empírico cotidiano y el Sí oculto y, secundariamente, si Buda ha afirmado perentoriamente que no existe un yo empírico, nunca ha afirmado la no existencia del verdadero Sí»⁵⁷⁰. La negación del yo parece estar en función del descubrimiento del Sí. El estudioso japonés Jaime Nakamura afirma que Buda no admitió la existencia de almas y sustancias metafísicas, aunque afirmó la realidad del Yo como sujeto del comportamiento en sentido práctico y moral. No obstante, a éste «no le pertenece sustancia alguna ni caracteres propiamente personales»⁵⁷¹.

2. A propósito de la relación que los fieles establecen con el absoluto, es necesario distinguir entre la fe del simple creyente, que adora y reza reconociendo la existencia de múltiples divinidades personales, y el conocimiento de elite del iluminado que ha intuido lo sublime e inefable del Nirvana. Uno y otro expresan ardor religioso en la medida en la que no eliminan la distancia entre el yo empírico y el yo sagrado, aunque reconocen en este último un interlocutor sabio y amoroso, o por lo menos lo tratan concretamente como si lo fuese. Es sintomática la oración de augurio, llamada «morada del *Brahma*», con la que un monje atraviesa el universo con la fuerza de la bondad, de la compasión, la amistad y la ecuanimidad, deseando que todos los seres vivos, libres de preocupaciones, enfermedades y dolores, finalmente puedan alcanzar la paz del Nirvana. «La oración», comenta H. Dumoulin, «no va dirigida a un Ser superior, y en esto se diferencia sustancialmente de la oración cristiana, pero se debe notar la seguridad por parte de quien reza de ver cumplido su deseo»⁵⁷².

3. V. Miano observa que en la base de la fe budista se encuentra a menudo la reacción contra formas antropomórficas de concebir lo divino. Está el rechazo a incluir los límites con los que el concepto de persona se realiza en el hombre. Por esto también en el budismo típico del pequeño vehículo, la dimensión apersonal parece ser sinónimo de superpersonalidad eminente más que de impersonalidad degradante⁵⁷³. J. Era-

⁵⁷⁰ Cf. J. Dumoulin, *Buddismo*, 14.

⁵⁷¹ Cf. J. Dumoulin, *Buddismo*, 61: «Al "yo" fundamental no se le atribuye ningún tipo de existencia en el mundo objetivo».

⁵⁷² Cf. J. Dumoulin, *Buddismo*, 134.

⁵⁷³ Cf. V. Miano, *Filosofia della religione*, 204.

de recuerda que la concepción que Buda tiene del no-yo (*anatman*) se contraponen a la visión sostenida por la escuela brahmánica, para la que la noción del sí mismo se refiere a algo que permanece idéntico debajo del cambio de formas mudables e ilusorias. Para el Iluminado, más bien todo es un llegar a ser sin identidad inmutable. Esto no quita que, si el Buda rechaza afirmar la existencia del sí mismo, algo a lo que llama el «extremo del eternalismo», también rehúsa el extremo opuesto, el del nihilismo, para el que no hay nada después de la muerte. También en este caso, Buda proclama querer recorrer el «camino intermedio»: el ser, una vez llegado al Nirvana, se encontrará en un estado intermedio, inconcebible para nuestro espíritu, liberado del doloroso ciclo de los nacimientos y las muertes⁵⁷¹.

4. A esto se añade que, si entre los componentes fundamentales del antiguo budismo se encuentran principios personales como el *karma* (la inexorable ley de la retribución que determina el ciclo constante de los renacimientos) y el *dharma* (el deber o la doctrina que lleva a la salvación), el *dharma* toma cuerpo en Buda, lo mismo que Buda se manifiesta en el *dharma*. Esta relación entre Buda y *dharma*, llevada hasta la identidad, hace evidente la relación paradigmática entre lo impersonal y lo personal. H. Dumoulin afirma:

Si Buda se encuentra en el *dharma* y el *dharma* en Buda, significa que Buda viene a incorporarse en el *dharma* hasta despersonalizarse (esta tendencia desemboca en la doctrina del *dharma* cósmico del cuerpo de Buda) mientras que, a su vez, esa relación significa también que el *dharma* recibe a través de Buda una nota personal⁵⁷².

1.2.4. Reflexiones finales

La existencia de formas de religiosidad que viven de maneras diferentes la relación con el absoluto en términos impersonales es susceptible de ser reajustada, pues no es tan clara, neta, unívocamente

⁵⁷¹ Cf. *Paroles du Bouddha*, 42-43.

⁵⁷² Cf. J. Dumoulin, *Buddismo*, 144.

orientada, como se podría pensar a primera vista. No obstante, esas formas no pueden ser completamente dejadas de lado, lo mismo que tampoco se puede negar que, tanto a nivel de la reflexión teológica como del análisis fenomenológico, la experiencia religiosa manifiesta una tendencia neta hacia el carácter personal. ¿Cuáles son las consecuencias?

A. *Exigencia de evitar un doble peligro.* Ante el testimonio de los diferentes credos históricos, es necesario superar el riesgo de detenerse en definiciones minimalistas. La preocupación de no relegar formas auténticas de religiosidad fuera del ámbito de lo sagrado o, si se prefiere, la preocupación de encontrar una definición que se pueda aplicar con plenitud también a las formas pre y post-personales (como son algunas manifestaciones de la religión primitiva, del hinduismo y del budismo), no debe llevar a considerar accidental una dimensión que, por el contrario, tiene tanta importancia en la mayor parte de las experiencias religiosas concretas. Por otro lado, es necesario evitar el peligro de considerar como no auténticamente religiosas, expresiones de fe que carecen de la percepción de uno o más aspectos esenciales. No es ni sabio ni legítimo considerar que el budismo y el monismo hindú desbordan la esfera religiosa sólo porque en ellos la conciencia de la dimensión personal resulta en algunos aspectos seriamente afectada.

B. *Exigencia de hallar una perspectiva equilibrada.* Una solución ecuánime se puede encontrar introduciendo la distinción, propuesta ya con respecto al aspecto de trascendencia, entre lo «esencial *ad bene esse religionis* (para ser una perfecta religión)» y lo «esencial *ad esse simpliciter religionis* (para ser una religión)». Primero, la afirmación clara y explícita del carácter personal de la divinidad constituye un elemento que no sólo está normalmente presente *de hecho* en las formas religiosas históricas, sino que pertenece *de derecho* a la experiencia de lo sacro. Es algo constitutivo de cualquier credo que se realice de forma adecuada. Sólo en la medida en que el hombre se dirige a un ser divino concebido como realidad eminentemente personal, puede encontrar una respuesta plena a su sed de salvación escatológica. Todo ser de naturaleza infrapersonal no puede igualar en dignidad, ni tampoco responder a adecuadamente a las esperanzas del hombre. También resulta radicalmente insuficiente una

realidad suprapersonal de la que estén excluidos los tesoros de sabiduría, inteligencia, bondad y libertad, expresados por el Tú trascendente⁷⁶.

Carece de sentido introducir la distinción entre la parte sobresaliente de la divinidad (dios para nosotros), entendida en clave personalista, y el corazón recóndito de lo sagrado (dios en sí), concebido como neutro y suprapersonal. Carece de sentido ver en la divinidad la síntesis inescindible de personalidad e impersonalidad. En el primer caso, de hecho, se introduciría en el ser absoluto una fractura entre el *en sí* y el *para nosotros*. En el segundo, se predicen de la misma realidad atribuciones contradictorias. En la primera hipótesis, el dios del creyente sería diferente del dios en sí mismo; en la segunda, la contradicción se insinúa en el corazón mismo de la divinidad.

El prejuicio antipersonalista de algunos credos no excluye que sigan existiendo en ellos instancias de personalización incoadas que, a pesar de ser inadecuadas, resultan suficientes para calificarlas como verdaderas experiencias religiosas. Perdónese lo pedestre de la comparación: un hombre cojo sigue siendo un ser humano, aunque la modalidad con que se realiza la humanidad en él tenga carencias desde el punto de vista físico. De modo igual al hecho de estar enfermo, las formas religiosas que niegan o disminuyen el alcance personal de la divinidad resultan objetivamente inadecuadas para expresar la relación con lo sagrado; por esto tienen necesidad, quizá sin saberlo, pero realmente, de crecer, de realizar un proceso de purificación, que, sin caer en los riesgos del antropomorfismo, recupere un valor supremo: ver en la divinidad un tú que interpela libremente, ama libremente y conscientemente atrae hacia sí.

2. LA DIMENSIÓN DE SACRALIDAD, SANTIDAD Y SALVACIÓN DE LO DIVINO

El aspecto de trascendencia, en conjunto con el axiológico, origina tres nuevas atribuciones que merecen ser examinadas. En el plano entitativo lo

⁷⁶ Cf. S. Beasley Murray, *Towards a Metaphysics of the Sacred*, 35; S. Kusar, *Dem göttlichen Gott entgegen denken*, 318, 323-327.

trascendente toma el nombre de *sacro*; a nivel personal se experimenta como *santo*; en la perspectiva dinámico-operativa se revela como *salvador*.

2.1 ASPECTOS PROBLEMÁTICOS

La capacidad de penetración de la trilogía que se propone no está exenta de graves interrogantes que se alimentan tanto en dificultades de orden teórico, como en el testimonio de datos históricos. Primero están las críticas que provienen del *reduccionismo antropológico*, que niega dignidad axiológica a la religión, pues sostiene que cualquier credo comporta necesariamente la aceptación de un padre-señor-dueño que se convierte en alienante para la dignidad del hombre. Aparte de estas críticas, no son pocas las perplejidades que surgen de consideraciones de *tipo histórico-fenomenológico*. Estas dificultades no se refieren a la *existencia* de una realidad suprema que se configure como *sacra*, *santa* y *salvífica*, sino que la pregunta es si es parte integrante de la experiencia religiosa *concebir* la divinidad en términos de *santidad sagrada* y *redentora*.

2.1.1. *El aspecto maldito de la divinidad*

A. *Ambivalencia de lo sacro*. No son pocos los autores que, siguiendo a Mircea Eliade, consideran que el modo como lo sagrado es vivido por el creyente, está intrínsecamente marcado por la ambivalencia y la *ambigüedad axiológica*. A su juicio lo divino se percibe como *realidad sacrosanta* y, a la vez, como *potencia abominable*¹⁷⁰. En el *Tratado de la historia de las religiones*, Mircea Eliade observa que, desde las antiguas religiones, el miedo a lo sacro induce al hombre a protegerse, rompiendo con el mundo de la divinidad. El hombre se hace irreligioso por el miedo a seres que le parecen amenazadores y terroríficos. Así escribe:

¹⁷⁰ Cf. T. Goethevaagen, *Anfrat der Religion. Grundriss der Religionsphilosophie*, 22-23; G. Gruners, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 24-25; M. Westphal, *God, Guilt, and Death. An Existential Phenomenology of Religion* (Bloomington 1984) 24-68; G. Zuniini y A. Puppi, *Psicología della religione*, 834.

La ambivalencia de lo sagrado no es sólo de orden psicológico, es decir, en la medida en que atrae o rechaza, sino también de orden axiológico; lo sacro es a la vez «sagrado» y «manchado» [*souillé*].

El hombre percibe en lo sacro una potencia terrible y nefasta, una fuente de impureza y de contaminación, además de santidad e inocencia, de destrucción y muerte, de salvación e inmortalidad⁵⁷⁷.

La distinción entre puro e impuro no se establece entre órdenes de realidad opuestos, lo sacro y lo profano, sino que pasa y marca desde dentro la esfera misma de la divinidad. Como Durkheim repite:

Lo puro y lo impuro no constituyen dos géneros separados, sino dos variedades de un mismo género que abarca todas las cosas sagradas. En lo sacro hay dos especies: lo fausto y lo infausto, y no sólo no existe una interrupción entre ambas formas opuestas, sino que un mismo objeto puede pasar de una a otra sin cambiar su naturaleza. Lo puro se hace impuro y viceversa⁵⁷⁸.

Es sintomática la religión de los mayas, en la que la concepción del mundo, explícitamente dualista, no se expresa sólo en la dualidad de potencias benignas y malignas, sino que el contraste desemboca en una naturaleza doble de la divinidad. Sobre este punto hemos recordado que el dios de la lluvia, Chac, no sólo es un ser benéfico, sino también la divinidad que lleva los signos de la muerte⁵⁷⁹.

B. La configuración maligna de lo sacro. Según el parecer de varios estudiosos, la ambigüedad axiológica de lo sacro se encuentra confirmada en la historia de las religiones desde las formas primitivas hasta las más cultas.

⁵⁷⁷ Cf. M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, 19-29, 354-358. Ver también R. Otto, *Das Heilige*, 55. En la misma línea J. Rues, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, 50-51, afirma la ambivalencia de lo sagrado como simbiosis de un carácter benéfico y maléfico a la vez.

⁵⁷⁸ Cf. B. Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Oxford 1982) 92-105; Cf. E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, 588; J. J. Wunenburger, *Le sacré* (Paris 1981) 82-85.

⁵⁷⁹ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 82.

1. U. Bianchi reconoce dentro de las concepciones politeístas la presencia de *entidades primordiales* poco benévolas hacia la creación. Así escribe:

Hay que distinguir los planteamientos que parten de la creación, que se centran en la figura de una divinidad primordial, de cuya iniciativa creadora procede el mundo, y los planteamientos de tipo elemental teogónico y evolutivo. En éstos se da normalmente la figura de un ser divino que realiza el mundo actual como un demiurgo, en contra de entidades primordiales de carácter elemental y egoísta que constituyen, por ser derrotadas y trascendidas, sólo un antes: como por ejemplo Apsu (el abismo) de la cosmogonía babilónica, que constituye la base de toda existencia: sobre él. Ea construye su palacio en el que nace Marduk, el demiurgo, pero a la vez es enteramente extraño al culto y a la religiosidad actuales⁵⁰¹.

2. Muchas religiones están rodeadas por la presencia de *seres divinos violentos*, crueles, a veces decididamente malvados. El sentido crispado del *tabú* refleja la fe en la existencia de un *mana* negativo que convierte a lo sagrado en algo extremadamente peligroso. Entre los germanos se veneraba a Donar, dios de las tempestades, que llevaba una hacha y un martillo, un ser forzado y bonachón, pero a la vez salvaje y violento. En el ambiente celta se encuentran divinidades que se caracterizan por rasgos de crueldad y por ser sanguinarios hasta llegar al extremo: la guerra santificada por sacrificios humanos⁵⁰². No es rara la figura del llamado *dios-trikster* (engañador, canalla), como el germano Loki o el dios azteca Tezcatlipoca. En la India, el dragón Ahí encarna la potencia del mal en lucha con el dios bueno Indra. Entre los babilonios Ma, la fuerza maligna, se encuentra en una guerra despiadada con Marduk, que de todos modos es derrotado⁵⁰³.

Uno de los temas más notables del pensamiento religioso hitita es el del «dios que desaparece». En la versión más conocida el protagonista es Telipinu que, quizá por encontrarse irritado por la conducta de los hom-

⁵⁰¹ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 141.

⁵⁰² Cf. K. Goldammer, *La religione dei Germani*, 14-15; K. Goldammer, *La religione dei Celti*, 21.

⁵⁰³ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 30; G. Lanczkowski, *La religione degli irammani*, 354-355.

bres, decide eclipsarse; las consecuencias se dejan sentir enseguida: el fuego en los hogares se apaga, los dioses y los hombres se sienten abatidos. Un día una abeja, que encuentra al dios durmiendo en un bosquecillo, lo despierta con su aguijón. Telipinu, enfurecido, provoca tal cantidad de calamidades que los dioses se asustan y recurren a la magia para calmarlo. Escribe Mircea Eliade:

El rasgo característico de Telipinu es su rabia «demoníaca», que amenaza destruir todo el país. Se trata de la furia caprichosa e irracional de un dios de la fertilidad contra su misma creación, la vida en todas sus formas⁵⁹¹.

También en las religiones superiores, escribe F. Heiler, «junto a lo divino se encuentran innumerables falanges de espíritus buenos y malvados, los ángeles y los demonios. De las multitudes de estos últimos se eleva la figura unitaria de un maligno que domina el mundo, el indio *Mara*, el persa *Angra Mainyu*, el hebreo *Satan*, el griego *Diabolos*»⁵⁹².

3. El carácter de santidad de lo sagrado es negado por las *religiones dualistas*. Aquí, al principio positivo, al dios del bien y de la luz se contraponen un ser que toma el papel de divinidad antagonista. No se trata sólo de una realidad sobrehumana, malvada y corrompida, sino de una auténtica entidad divina que, aunque inferior al dios bueno, ejerce poderes de orden incluso creativo. También, aunque se revelase fundamentada la hipótesis de U. Bianchi sobre zoroastrismo, maniqueísmo, bogomilismo, catarismo, etc., que afirma que «el antidios es la figura contraria a Dios, no un segundo dios», sigue siendo cierto que esas formas de religiosidad atentan contra el señorío universal del principio del bien y contra la bondad intrínseca de la potencia divina⁵⁹³. La lucha permanente entre el dios negro y el dios rojo de los masai es un claro testimonio.

⁵⁹¹ Cf. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 1, 160-161.

⁵⁹² Cf. W. L. Rowe, *Philosophy of Religion* (San Diego 1978) 79-95; Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 102-103; G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, 158, 231-246.

⁵⁹³ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 108-109.

2.1.2. *La crisis de la dimensión salvífica*

A. *Inercia operativa de lo sagrado.* El aspecto salvífico es discutido basándose en un doble hecho. Por un lado, no es raro encontrar formas primitivas de religiosidad en las que el ser supremo, después de haber puesto los cimientos del universo, se retira al propio cielo y encarga a las divinidades inferiores la tarea de llevar a término la obra comenzada. El creador básico, el verdadero y único ser soberano de lo creado, se transforma en un dios ocioso, que no manifiesta intereses particularmente acentuados por el bien de las criaturas.

Una posición análoga, incluso más radical, la expresa el *deísmo*. En este caso, el principio divino, creador de todo lo que existe, está intrínsecamente inhabilitado para intervenir en los asuntos del cosmos en general y del hombre en particular. En el iluminismo deísta no hay espacio para acciones salvíficas. Cualquier hipótesis de revelación sobrenatural, cualquier intervención redentora resulta indigna de la trascendencia de Dios, contradictoria con su naturaleza de realidad totalmente absoluta: *ab-soluta* de cualquier nexo, desvinculada de cualquier condicionamiento, fuera de la historia.

B. *Carácter peligroso de lo sacro.* Con la intención de interpretar el carácter ocioso que marca al ser supremo de los pueblos sin escritura, R. Pettazzoni conjetura que el motivo es que intervenciones posteriores del creador básico hubieran sido no sólo inútiles, sino incluso peligrosas, ya que habrían trastocado los fundamentos de la creación primigenia³⁰⁰. El hecho de que el reino de lo divino se presente a los ojos del creyente como realidad de la que hay que protegerse, confirma el aspecto tremendo, amenazante y peligroso que lo distingue.

Sobre esto, T. Goedewaagen escribe: «la desventura (*Unheil*) está contenida como elemento esencial en lo sagrado (*Heil*) mismo. No son sólo sagradas las potencias divinas que salvan, sino también las que amenazan con la condenación, como las griegas Erínias, los demonios del reino de los griegos, los diablos del mundo cristiano, los hijos de Urano y Gaya, los Titanes. La envidia y los celos pertenecen a la esencia de los dioses griegos. A la esencia de Yahvé pertenecen no

³⁰⁰ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 142-143.

sólo la justicia y el amor, sino también la ira, la rabia, la venganza y la furia»⁵⁶⁷. Incluso el Dios del cristianismo es descrito por Lactancio, Duns Scoto, Lutero y Calvino como «misterio tremendo»⁵⁶⁸. Escribe G. Barbaglio:

Tanto en la historia del antiguo Israel, como en la del Jesús de la Iglesia primitiva, la imagen divina que se percibe y se vive presenta un Dios con dos caras, un duplicado del Jano de la mitología romana, que da la vida y la muerte, premia y castiga, da la gracia y condena⁵⁶⁹.

C. *Ausencia de un salvador divino*. La escisión de lo divino y lo salvífico asume en el budismo una configuración específica, pero que no por ello resulta menos radical. No se manifiesta a nivel de determinaciones modales (para la fe therevada, fe dice salvación; la inmersión en el Nirvana comporta ausencia de dolor), sino en lo que se refiere a la realidad o a la *sustancia* concreta. Aquí lo absoluto, entendido como ser divino supremo, sea personal o impersonal, desaparece. Si existe salvación, ésta no es debida a un θεῖον o a un θεός particular. Se da salvación sin salvador, don sin donador, situación divina sin divinidad. Para el budismo, la divinidad no es constitutivamente salvífica porque no existen realidades trascendentes capaces de aportar redención en condiciones de revelarse a través del don gratuito de la palabra trascendente y providencial. Los dioses se encuentran marcados por el sufrimiento porque se hallan sometidos a la ley de la no permanencia. El Nirvana no es una divinidad.

⁵⁶⁷ Cf. T. Goedewaagen, *Aufrut der Religion. Grundr. der Religionphilosophie*, 23. «El problema», escribe G. Barbaglio (*Dio violento? Lettura delle scritture ebraiche e cristiane*, Anissi 1991, 5) «se remonta a la antigüedad cristiana: ya en la mitad del siglo II, Marción, escandalizado por el Dios violento y sanguinario de las Escrituras hebreas, le habría excluido, a él y a las Escrituras, de la experiencia de los creyentes para encontrar al Padre de Jesucristo de los escritos apostólicos, por otra parte reducidos al testimonio del apóstol Pablo, un Dios de puro amor que se puede reconocer sin temor alguno».

⁵⁶⁸ Cf. T. Goedewaagen, *Aufrut der Religion. Grundr. der Religionphilosophie*, 23.

⁵⁶⁹ Cf. G. Barbaglio, *Dio violento?*, 21.

2.1.3. *Consecuencias nefastas*

Ex fructibus eorum (por sus frutos [los conoceréis]). Elementos contrarios al carácter axiológicamente positivo de la divinidad, se obtienen también de algunas manifestaciones sagradas que se repiten en la historia de las religiones, como la *fuga Dei*, la demonolatría y la amplia gama de destrozos realizados por la humanidad en nombre de la fe.

A. *La fuga Dei*. G. Graneris observa que la historia conoce «pueblos que se han dejado hundir excesivamente en el lado negativo de la religiosidad, hasta presentar prácticas rituales destinadas a mantener alejados a los dioses. Ya no se trata de abstenciones o escrúpulos, es más, las prácticas de las que hablamos son en sí mismas materialmente positivas. No obstante, un espíritu de negación y miedo domina todo el cuadro, proyectando sombras espantosas»¹⁰⁰. Estas formas culturales están en gran parte dirigidas a divinidades inferiores, a espíritus, a seres malignos, caprichosos y temibles, siempre dispuestos a dañar, siempre sedientos de sangre, de violencia, de venganza y de engaño. La principal preocupación de los adoradores de estos dioses es mantener alejada la divinidad o, al menos, tenerla a raya. Su comportamiento está marcado por la «fuga de Dios», que toma el rostro de la demonolatría o del cacodemonismo¹⁰¹.

B. *Violencia*. Muchas expresiones religiosas presentan aspectos desconcertantes de violencia que se traducen en ritos orgiásticos, sacrificios humanos, guerras de religión, múltiples formas de persecución e intolerancia. También la motivación de la fe se encuentra en la raíz de las actitudes de fanatismo, que degeneran en un voluntad de exterminio de todo lo que se entiende como encarnación de las potencias del mal. R. Girard interpreta que la violencia social se encuentra inextricablemente trenzada con una cierta perspectiva histórica de la religión y la sociedad. A sus ojos, «el juego de lo sacro y de la violencia forman una unidad». El *mana* de Durkheim se convierte en el chivo expiatorio que fundamenta en la violencia ritual la misma realidad del grupo social¹⁰².

¹⁰⁰ Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 94.

¹⁰¹ Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 94-96;

¹⁰² Cf. G. Bataille, *Teoria della religione* (Bologna 1978) 66-686; R. Girard, *La violenza e il sacro*

De un modo similar, D. Miller afirma:

La imagen de Dios como guerrero constituye el auténtico escándalo del Antiguo Testamento para el hombre moderno, incluyendo al cristiano⁵⁴¹.

En su estudio sobre la venganza en la Biblia hebrea, W. Dietrich dice «el problema de la venganza es un punto neurálgico en la cuestión de la normatividad del Antiguo Testamento para los cristianos y la Iglesia»⁵⁴². Según N. Lohfink «el Antiguo Testamento es uno de los libros más llenos de sangre de la literatura universal»; «también en el Nuevo Testamento el acontecimiento central es una monstruosa acción de sangre: la muerte de Jesús»⁵⁴³.

C. Prostitución. Además, no faltan situaciones en las que «empujado por el deseo por la cuesta resbaladiza del placer, el hombre se precipita con lamentable facilidad hasta el fondo, llevándose consigo su concepto de Dios, y reduciéndolo a instrumento de satisfacción hedonista. El principio: “el contacto con Dios es alegría y placer” se transforma insensiblemente en su contrario: “el placer es contacto con Dios”»⁵⁴⁴.

La India con su «sendero del amor», Occidente con sus cultos misteriosos, han realizado la vergonzosa experiencia de la invasión del recinto sacro por el sensualismo. Junto a ritos bastante comedidos y velados por un simbolismo prudente, vemos aparecer la repetición de repugnantes escenas orgiásticas. Queríamos que fuese posible cubrir con un espeso velo las vergonzosas faltas de pudor de algunos cultos, de las que es un ejemplo el Asia menor de la época helenística, donde se usó y se osó simular crudamente la unión sexual con la divinidad, abriendo las puertas a la prostitución, que se denominó sagrada⁵⁴⁵.

(Milano 1980); P. Grassi, *Modelli di filosofia della religione*, 189-210.

⁵⁴¹ Cf. D. Miller, «God the Warrior. A Problem in Biblical Interpretation and Apologetics» en *Interpretation* (1965) 40.

⁵⁴² Cf. W. Dietrich, «Rache. Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema» en *Evangelische Theologie* (1976) 453.

⁵⁴³ Cf. N. Lohfink y R. Pesch, *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit* (Düsseldorf 1978) 13. Ver también G. Barbaglio, *Dio violento?*, 12-13.

⁵⁴⁴ Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 104.

⁵⁴⁵ Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 104-105.

Según la doctrina de los *Tantra* y de los *Agama*, la comunión mística con la divinidad «sucede por medio de los cinco sacramentos esotéricos: *mada* (embriaguez), *matsya* (pez), *mamsa* (carne), *mudra* (gesto mágico), y *maithuna* (intercambio carnal). El vértice máximo de esta mística sacramental consiste en el *hieros gamos* (matrimonio sagrado) en el que el hombre toma el puesto de Siva y la mujer el de Sakti. En la ceremonia del *Sricakra* (rueda sublime) del *Rudrayamala-tantra*, mujeres de cualquier origen y de cualquier casta se convierten en representantes de Sakti. Las parejas se sientan en una fila variopinta en los círculos mágicos (*mandala*); después de que las mujeres han recibido la consagración, los hombres se unen carnalmente con ellas»¹⁰⁶.

2.2. DATOS FENOMENOLÓGICOS

Además de las dificultades examinadas, el análisis fenomenológico manifiesta que la relación que liga al creyente con lo divino se puede calificar estructuralmente como tensión hacia una realidad concebida como sagrada, santa y salvadora.

2.2.1. El carácter de sacralidad

A. *La realidad divina se presenta marcada por una dignidad axiológica.* A los ojos del creyente, el objeto de la experiencia religiosa resulta dotado no sólo de una dignidad ontológica insuperable, sino también de una excelencia axiológica irrepetible. No se manifiesta sólo un *summum ens*, sino un *summum bonum*, un *mirum*, un *sacrum*. Se presenta como valor por excelencia. «Alabo a aquél que es un mar de bondad sin medida»¹⁰⁷. La confirmación la proporciona el profundo sentido de adoración que el hombre de fe siente tener que tributar a la divinidad, más allá de todo y por encima de cualquier otra cosa: adoración que a la vez constituye un acto único, irrepetible y exclusivo. A los ojos de quien cree, nada merece una veneración similar a la del propio dios; nada es sentido como un valor absoluto, radicalmente diferente y superior, comparable a la divinidad.

¹⁰⁶ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 328.

¹⁰⁷ Cf. M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 112.

Tú eres grande, o diosa del sol de Arinna. No existe otra divinidad más noble o grande que tú; tú eres la señora que da juicios justos, tú ejercitas benignamente tu señorío sobre el cielo y la tierra¹⁰⁰.

Tanto se trate del *brahma*, que todo lo vivifica y sostiene, tanto se trate del Nirvana hacia el que va el ánimo del budista, tanto se trate del Dios personal de las religiones del Libro, o del ser supremo de los pueblos iletrados, o del principio del bien del dualismo religioso, o de la pluralidad de los dioses politeístas, el reino de lo absoluto se encuentra revestido de una dignidad axiológica eminente. Es percibido como *summum bonum*, valor sin igual¹⁰¹. En este sentido, R. Otto tiene razón cuando ve en lo sagrado no sólo un simple sinónimo de lo divino, sino la denominación específica que evidencia la dimensión de absoluta trascendencia axiológica de la divinidad, su aspecto de realidad máximamente fascinante y tremenda. En esta línea, no sin razón, Max Scheler subraya que la realidad absoluta se presenta como eminentemente sagrada, ya que constituye la modalidad suprema dentro de la escala de valores¹⁰².

B. *La realidad divina se revela como un valor en sí, un valor absoluto, fundamento de todos los valores.* Por ser *summum bonum*, lo sagrado presenta prerrogativas que lo distinguen de cualquier otro bien. En primer lugar, en la conciencia de quien cree, lo divino se experimenta como algo que no vale por lo que proporciona, sino por lo que en sí mismo es. En otras palabras, se presenta como un valor en sí, un valor intrínseco, incondicionado, absoluto. Sería un grave error subordinar el valor religioso ordenándolo a otros valores. Esta actitud, propia del pragmatismo, desconoce el significado más profundo del objeto sagrado, que no está disponible ni puede quedar sometido a otros fines¹⁰³.

La realidad divina se percibe como un valor no condicionado que se presenta rodeado por la sublimidad arcana que lo convierte en un auténtico *tremendum*. Su superioridad no es sólo *cuantitativa*, no es sólo el vértice insuperable de todos los valores, sino que es también *cualitativa*. Pertenece a un orden de la realidad radicalmente original y superior.

¹⁰⁰ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 159.

¹⁰¹ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 470-473.

¹⁰² Cf. M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, 287. Ver también G. Morra, *Dio senza Dio*, 150-151.

¹⁰³ Cf. R. Guardini, *Fede, religione, esperienza. Saggi teologici* (Brescia 1984) 62; B. Häring, *Il sacro e il bene*, 189.

Ante ella, todos los demás bienes no sólo son percibidos como inferiores, sino que se presentan como radicalmente mezquinos. El Nirvana se describe como una región no penetrada, un terreno agradable, una isla incomparable, la otra orilla, el sitio inmóvil difícil de ver, lugar de descanso, asilo, lugar inmortal. Es infinito, lo carente de medida, lo inexpressable, lo que no se puede indicar, lo difícilmente visible, el no nacido, el no creado, el no condicionado, lo que no envejece, el inmortal, el sin pecado. Es el único, lo cierto, lo extraordinario, lo perfecto, el bueno, el maravilloso, el sumo bien, el tesoro, la joya por antonomasia⁷⁶⁴.

Debido a pertenecer a un orden de alteridad radical, es más, precisamente porque entra en el ámbito de lo trascendente en el que heterogeneidad y cercanía no se excluyen, sino que se implican mutuamente, lo divino se vive como valor que funda, misterio que atrae y fascina: realidad arcana que fundamenta la consistencia de lo que hay de válido en las mismas realidades creadas⁷⁶⁵. «Él es el germen de oro, la fuente de todas las cosas». «él es quien, por su grandeza, domina y dirige todo lo que respira»⁷⁶⁶. Mo-Ti, filósofo del siglo V d.C., espiritualmente afin a Lao-Tse, proclama: «el amor del cielo se extiende a todo el mundo y busca hacer partícipe de sus beneficios a todos los seres»⁷⁶⁷.

Todo lo que existe en el universo de bien y de positivo se experimenta, por tanto, como un don que proviene de la bondad divina.

Quando Dios pronuncia sus encantamientos de los no seres que no tienen ni ojos ni oídos, éstos comienzan a moverse y a temblar, y los Hijos de la Nada por sus encantamientos rápidos corren en tropel hacia los territorios de los Seres, bailando de alegría. Y cuando de nuevo recita los encantamientos de los Seres, éstos, como rápidos corceles, corren todavía en la Nada. ¡Ha susurrado algo al oído de la Rosa y ésta se abre a la sonrisa; murmura algo a la Piedra y la convierte en una preciosa gema que brilla en la mina.⁷⁶⁸

⁷⁶⁴ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 237.

⁷⁶⁵ Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 104.

⁷⁶⁶ Cf. M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 44.

⁷⁶⁷ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 102.

⁷⁶⁸ Cf. G. V. Cappelletto, *L'uomo verso l'assoluto. Corso elementare di storia delle religioni*, vol. 1 (Torino 1990) 150.

Ante la generosidad desbordada de lo divino, el creyente suplica: «Desde el no ser hazme llegar al ser; desde las tinieblas hazme llegar a la luz; desde la muerte hazme llegar a la inmortalidad»⁶⁰⁹.

2.2.2. La dimensión de santidad

A. La realidad divina es percibida como la fuente y el culmen de toda santidad. Otro aspecto que marca la experiencia religiosa está constituido por la dimensión de santidad augusta e inviolable con que se experimenta lo divino⁶¹⁰. Lo sagrado se percibe como lo santo por excelencia⁶¹¹.

El Señor es amor por naturaleza, plasma el cuerpo del amor externamente (a sí mismo); es amor antes y después de su actividad extrínseca como Señor de los místicos; reside en el amor, su realidad suprema; es el auxilio para quienes le aman⁶¹².

Por ser ternura santa, la realidad divina se convierte en *fuente de santidad*. Éste es un dato propio de cualquier experiencia religiosa: la conciencia de encontrarse ante una voluntad santa e inviolable que interpela al hombre y atrae a sí mismo.

Se presenta como amor, conocimiento, buena conducta; se presenta como felicidad y unión entre los amantes; se presenta como amor en el tiempo y en la acción⁶¹³.

⁶⁰⁹ Cf. M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 56. En los himnos al dios egipcio Atón, el sol «es el principio de la vida», sus rayos «abrazan todas las tierras». «Aunque estés muy lejano, tus rayos están sobre la tierra; aunque estén en el rostro de los hombres, tus huellas son invisibles». cf. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 1, 123.

⁶¹⁰ Cf. T. Goedewaagen, *Aufruf der Religion. Grundr. der Religionphilosophie*, 20-21; G. GRANERIS, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 122-123; R. Otto, *Das Heilige*, 6-7, 28-29.

⁶¹¹ «R. Pettazzoni ha establecido que celeste y ético son dos atributos conectados: al Ser Celeste, *omni et soli*, le corresponde la omnisciencia visual y auditiva que se refiere a la conducta de los hombres»: J. Goetz, *L'esperienza di Dio nei primitivi*, 49. Ver también W. Schmiedt, *Manuale di storia comparata delle religioni*, 208-209.

⁶¹² Cf. M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 97.

⁶¹³ Cf. M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 97.

La conciencia de la santidad de lo sagrado se expresa de varias formas. A veces se tiene un *reconocimiento negativo* de la excelencia divina. En este caso, se toma el absoluto en su dimensión de inviolabilidad, como testimonia la presencia de los tabúes. No es lícito violar el recinto sagrado. No está consentido tocar con manos impuras las realidades conectadas con lo divino, porque eso resultaría profanador y blasfemo¹¹⁴. Junto a las prescripciones y a los tabúes se tiene el *reconocimiento positivo* de la santidad del absoluto, reconocimiento que asume las modalidades de la alabanza, de la adoración, del sacrificio, de la invocación. «Alabo a quien es inmenso e incommensurable, alabo a aquél que, sin medida, es un mar de bondad»¹¹⁵. La piedad hacia los dioses representa la expresión suprema de la actitud religiosa politeísta. La obediencia filial a la santa voluntad de Alá constituye la suprema virtud del islamismo. El amor a Dios y al prójimo es la respuesta más característica del cristianismo. La benevolencia y la compasión hacia todas las criaturas distingue la actitud más connatural al budista¹¹⁶.

B. *La realidad divina hace al hombre tomar conciencia de su condición de indignidad y pecado.* Ante la santidad incontaminada del absoluto, el hombre tiene conciencia, no sólo de que carece de valor, sino de un *positivo contravalor*. Adquiere la conciencia de ser una realidad limitada, frágil, precaria. Aún más, positivamente se percibe como pecador. Es pecador en cuanto que ha violado una voluntad augusta, ha roto un pacto de amor, se ha comportado de un modo indigno de la santidad de lo divino. Por esto el fiel hindú suplica: «Perdona los pecados cometidos por nuestros padres, perdona también los que nosotros mismos hemos cometido». «¡Oh Señor del trueno, ten piedad de mí, protégeme, oh Señor poderoso!»¹¹⁷. La invocación a Sankara se considera una oración que impetra el perdón.

¹¹⁴ Sobre esto escribe J. Goetz, *L'esperienza di Dio nei primitivi*, 224: «Una vez más hay que constatar que, mientras que se consideran aisladamente los tabúes, y las especulaciones derivadas a menudo parecen irracionales, el sistema del que forman parte constituye, por el contrario, una verdadera ética, y de tipo religioso».

¹¹⁵ Cf. M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 112.

¹¹⁶ Cf. M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 31; G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, 118-119.

¹¹⁷ Cf. M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 26-27.

¡Oh madre, madre del mundo! No he honrado tus pies y no te he ofrecido ricos dones. Sin embargo, tú me has demostrado un amor sin fin^{61a}.

El pecado adquiere significado sólo con referencia a lo sagrado. Únicamente por ser trasgresión y rechazo a obedecer a un querer santo trascendente, la infracción de la norma moral, el mal ético, se convierte en una ofensa personal. Por esto, el sentido del pecado decae y se atenúa con la decadencia y el atenuarse de la experiencia del absoluto. El pecado, además, antes que ser un acto particular de desobediencia, es una *situación global* que impacta en el hombre. Se trata de la experiencia de un elemento negativo, de un obstáculo insuperable, de un abismo que se interpone entre el hombre y la divinidad. Es la conciencia de la propia condición como situación no salvadora, de perdición, de incapacidad de encontrar la salvación en uno mismo. Por consiguiente, es percepción de uno mismo como realidad necesitada de un salvador^{61b}. «Lo mismo que un esclavo paga la multa a su dueño, así querría hacer yo con el dios impaciente», se puede leer en los *Rig Veda*⁶². Entre los Arapahoes, el creyente confiesa: «Soy pobre de espíritu y por esto quiero pedirlos, ¡oh Seres Espirituales!, para que esta cintura sea pura e instrumento de misericordia para nuestro pueblo»^{62c}.

C. *La realidad divina es fuente de obligación moral.* Por ser una voluntad santa que se impone por la fuerza de su misma santidad, el valor religioso (*das Heilige*) alimenta el deseo de superar la situación de pecado para participar en la santidad de lo divino. Se sigue que lo sagrado no se presenta sólo como un valor para ser admirado, sino que incluye una tarea para realizar, un compromiso que esencialmente consiste en reconocer, con la totalidad y la coherencia de la vida, la eminente dignidad del absoluto y de todo lo que se encuentra intrín-

^{61a} Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 327. La *fatiha* que significa «la oración que abre» y constituye la invocación que es dirigida a Alá más a menudo, proclama; «Sea alabado Dios, el Señor de los Mundos, el misericordioso, el piadoso, el rey de nuestro juicio» (p. 230).

^{61b} R. Otto, *Das Heilige*, 71-77; J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, 43.

^{61c} Cf. M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 26.

⁶² Cf. J. Goetz, *L'esperienza di Dio nei primitivi*, 99.

secamente conectado con ese reconocimiento. En el planteamiento de carácter fuertemente ético que marca la religión babilónica, también la falta de misericordia y las omisiones valen como pecados. F. Heiler observa:

Los mandamientos éticos, que comprendían el temor de dios, la protección de los débiles, evitar las carencias morales, obedecer las leyes y las prescripciones rituales, ante todo eran considerados como deberes ante el dios Schamasch⁶².

A diferencia de otros valores (biológicos, lógicos, éticos, estéticos, sociales, políticos, etc.). que pertenecen a la esfera del *deber ser* y que exigen ser hechos realidad, lo sagrado es un bien plenamente subsistente, es la realidad suprema, que no tiene necesidad de ser realizada por el hombre; es el ser pleno incontaminado, que no necesita ser complementado, sino que por la fuerza de su perfección exige ser reconocido a través de la adoración y la alabanza⁶³. F. Heiler comenta: «Quien ama verdaderamente no busca méritos ni recompensas en Dios, sino únicamente a Él. Pero precisamente este amor libre de motivos e intereses, es lo que libera las almas del ciclo de los nacimientos [...]. Quien es atrapado por el amor divino no es por ello alejado de la humanidad en un egoísmo espiritual, sino que más bien se llena de “un amor misericordioso hacia todos los seres”» y de ese modo «purifica el mundo»⁶⁴.

2.2.3. *El aspecto salvador*

A. *Lo divino es vivido como presencia redentora*. En conexión con los aspectos de sacralidad y santidad, se da el calificativo de trascendencia activa o, lo que es lo mismo, la dimensión salvadora con la que se expe-

⁶² Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 157. Sobre la figura del Ser Supremo como legislador moral y juez que premia y castiga ver también W. Schmidt, *Manuale di storia comparata delle religioni*, 210-212.

⁶³ Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 88-89; M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, 282-283.

⁶⁴ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 321.

rimenta lo sagrado. Se trata de un dato del análisis fenomenológico confirmado por innumerables testimonios históricos, que lo divino es vivido como una presencia activa y, por sí misma, intrínsecamente benéfica. Dentro del *Erlebnis* de la conciencia, lo sacro no es percibido como un puro arquetipo mental, ideal estático e inerte; por el contrario, es experimentado como una presencia activa y eficaz que, precisamente por serlo, sacude y conmueve profundamente el ánimo. «Yo soy en este ciclo perpetuo de la existencia como una rana en un pozo seco; ¡oh Señor! tú eres el camino que me lleva a la salvación»⁶²⁵. «El rey Varuna, cuya voluntad es pura, considera el abismo la más alta cima del árbol, sus rayos se dirigen hacia abajo, su base está en lo alto: vienen para penetrar en nosotros». Por esto el creyente le invoca: «Tú, oh Rey, tienes ciento y mil medicinas. Que tu favor sea grande y profundo. Relega lejos al mal. lejos de aquí. Quítanos el pecado que hemos cometido»⁶²⁶.

El hombre de fe concibe la experiencia religiosa como respuesta a una llamada previa. Según el testimonio de Pascal, confirmado por numerosos testimonios religiosos, no es el hombre quien se pone a buscar a Dios, sino que es Dios quien irrumpe en la vida humana y atrae al hombre hacia sí, suscitando en él el deseo de conocerlo mejor y amarlo. El hombre no buscaría la divinidad si Dios previamente no le hubiese buscado⁶²⁷. En este sentido, R. Otto habla de lo numinoso como elemento de energía, «vida, pasión, sensibilidad, voluntad, fuerza, movimiento, excitación, actividad, impulso». De modo diverso a lo que parece indicar, no se trata de una fuerza vital, orgiástica, que se puede orientar en diferentes direcciones, salvadoras o malélicas⁶²⁸.

La divinidad, da lo mismo que se trate de religiones primitivas o de la espiritualidad de los pueblos cultos, se entiende como dios del destino que juzga con justicia la suerte de las criaturas y dirige con sabiduría los pasos de los hombres, atrayendo a todos hacia sí. Para contradecir esta afirmación no bastan unos cuantos casos contrarios. Es célebre el mito de los cuscitas (pueblo del cuerno de África) que narra la historia de un héroe que va buscando a Dios. Después de haber recorrido en

⁶²⁵ Cf. M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 70.

⁶²⁶ Cf. M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 22.

⁶²⁷ Cf. B. Pascal, *Pensieri, opuscoli, lettere* (Milano 1978) 716.

⁶²⁸ R. Otto, *Das Heilige*, 28-29.

vano el mundo entero, cansado se detiene y piensa para sí: «No tengo qué comer, sólo agua. No puedo seguir. He atravesado muchos países pero no he encontrado a Dios. Con seguridad Dios no vive en la tierra, sino allá arriba en el cielo. ¿Si pudiese llegar allí!». «He aquí que Dios le envió una liana, que crecía en una selva virgen y era tan alta que no se veía el extremo»¹²⁹.

B. *Lo divino se demuestra activo en los modos más variados.* Las formas salvadoras, a través de las que la divinidad se hace presente en la vida del hombre, están bastante diversificadas. Desde el punto de vista cuantitativo se va, como ha observado Mircea Eliade, desde las hierofanías más elementales a las más personales y sublimes. Se pasa desde la manifestación de lo sagrado en los elementos de la naturaleza (por ejemplo la hierofanía de Yahvé en la zarza ardiente o en la nube que guiaba al pueblo de Israel errante en el desierto), a las formas de unión mística, a las manifestaciones del principio divino en las almas santas, a la iluminación que caracteriza a Buda, hasta el *Verbum caro factum est* (el Verbo se hizo carne) del Dios trinitario en Cristo¹³⁰. Desde el punto de vista cualitativo la intervención divina asume tres modalidades de expresión que revisten una importancia capital dentro de la experiencia religiosa.

1. *La modalidad universal*, que engloba todas las demás, viene dada por el hecho de que la divinidad se presenta como *dios providente*, señor de la suerte del hombre, padre solícito y bueno. Lo sacro interviene, con poder y sabiduría, en la vida de los individuos y de las comunidades, del hombre y del cosmos, decidiendo la suerte de todos, dando el ser a quien no era, previendo y proveyendo a las necesidades de quienes acuden a él con confianza. Como G. Widengren ha puesto en evidencia, las representaciones del ser supremo entre los pueblos primitivos manifiestan rasgos de una realidad de la que depende el bien y el mal y, por lo tanto, el destino de los individuos y de los pueblos. La misma prerrogativa se encuentra en el dios supremo de las religiones politeístas, Zeus, Júpiter y Odín¹³¹.

¹²⁹ Cf. R. Pettazzoni, *Miti e leggende*, vol. 1, 334-335.

¹³⁰ Cf. M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, 3-41.

¹³¹ Cf. G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, 121-188; F. Heiler, *Das Gebet*, 119-120.

En la enseñanza que el faraón Achtoes II imparte a su hijo Merikare, se lee:

Los hombres, el rebaño de Dios, están bien custodiados. Dios ha creado el cielo y la tierra para agradecerlos, ha amordazado la fuerza original de las aguas, ha creado los aromas de vida para su olfato; son imágenes de él, procedentes de su cuerpo. Surge en el cielo por sus corazones y gira alrededor para mirarlos. Para ellos ha creado las plantas y los animales, los pájaros y los peces para alimentarlos... Ha creado para ellos príncipes desde el seno materno, para hacerlos dominadores, para sostener los hombros de los débiles... Ha matado a los malvados de entre ellos... Mira, Dios conoce todo nombre⁶².

E. O. James afirma que la idea de providencia no sólo representa un atributo de Dios en las religiones en las que la noción de lo sacro se encuentra muy elaborada, sino que constituye una de las primeras formas de representación de la divinidad. Sólo en la medida en que se percibe la grandeza del absoluto como fuente de bienes trascendentes, la idea de la divinidad adquiere valores religiosos; deja de ser una percepción abstracta para convertirse en una presencia redentora que interpela y estremece⁶³.

2. En armonía con la *modalidad kerygmática* que se refiere de modo primario, aunque no exclusivo, al aspecto noético, la divinidad manifiesta su presencia salvadora revelándose al hombre; habla de sí misma y de sus proyectos de salvación, se convierte en *revelación* explícita y abierta. *logos* que se comunica sirviéndose de la mediación de los profetas, sabiduría que se participa con la forma de una iluminación interior santificante y trasfiguradora. Independientemente de las diferentes formas con las que se actualiza el proceso de la revelación, sea que la divinidad hable cara a cara, sea que se convierta en *logos* interior iluminador, se desarrolla como un don totalmente gratuito, trascendente, no debido, mediante el cual la humanidad se abre a los recónditos tesoros de la sabiduría divina.

⁶² Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 136.

⁶³ Cf. E. O. James, *The Concept of Deity. A Comparative and Historical Study* (London 1950)15-30.

El creyente es llevado a través de un camino a veces lento y fangoso, como en el ejemplo de los ocho senderos en los que se organiza la vía budista que lleva al Nirvana, otras veces inmediato y estremecedor, como en el caso del apóstol Pablo en el camino de Damasco, desde el reino de las tinieblas hasta el mundo de la luz, desde la ignorancia que es fuente de perdición, hasta la sabiduría que abre las puertas de la vida⁴¹. Quien ha llegado a la salvación eterna puede repetir con el iluminado: «Lo mismo que un ciego que encuentra una perla en un montón de fango, así ha nacido en mí el pensamiento de la iluminación, no sé por qué milagro»⁴².

3. Según la *modalidad esotérica*, que concierne al plano práctico-operativo, la divinidad revela características de presencia activa, aportando *salvación escatológica*, una salvación que no es extrínseca, accesoria, sino intrínseca y constitutiva. La divinidad salva comunicándose a sí misma y su propia vida. La vida eterna a la que el creyente es llamado consiste de modo eminente en esto: ser introducido en las praderas celestes, participar en el banquete ultraterreno, sumergirse en la vida de luz y felicidad propia de lo divino. Para que el hombre pueda alcanzar esa meta, para que pueda conseguir los bienes prometidos, la divinidad interviene con el don de su gracia, lucha contra las fuerzas del mal, otorga esa sabiduría interior que libera de las cadenas del pecado, del sufrimiento y de la muerte, se hace carne para sumir y expiar las culpas del hombre pecador. Toda la historia de las religiones es un testimonio de la fe en la voluntad salvadora de lo divino; es una confianza que se hace petición; es una certeza que se traduce en alabanza y acción de gracias⁴³.

⁴¹ Hechos de los Apóstoles 9,1-9.

⁴² Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 238.

⁴³ Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 130-136. Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 31: «La aspiración a la santidad en la India y en el orfismo griego tiende a la liberación del recurso doloroso de los nacimientos; el deseo de santidad israelita, cristiano y musulmán tienden a la unión de vida y amor de cada uno con Dios [...]; el deseo de redención del budismo-amida del Japón aspira a la remisión de las culpas y a la entrada en el paraíso de "Budha, del esplendor inenarrable"».

2.3. CONSIDERACIONES FINALES

2.3.1. Premisas

A. *Facticidad y deber ser.* Historia y fenomenología constituyen dos ámbitos epistemológicos formalmente distintos, que hacen referencia uno al otro. El análisis fenomenológico resulta vacío de contenidos si no asume como punto de partida los datos hallados históricamente en la conciencia tanto *in actu exercito*, como en *in actu signato*. La historia es ciega, y en último término incomprensible, si no es sometida a la criba de la reflexión siguiendo parámetros objetivos de valoración. Los datos religiosos, según su alcance histórico, se manifiestan ambivalentes y ambiguos; testimonian la existencia de formas sagradas en las que lo divino es entendido no sólo como forma de felicidad, sino también como fuente de desventura. Por ello, surge, advierte G. Cristaldi, «la necesidad de discernir fenomenológicamente lo “auténtico” de lo “derivado” y sólo se puede llamar auténtico, si es “conforme” al original»⁶⁷.

Ante la multiplicidad de testimonios es necesario cribar lo que está de acuerdo con el *eidos* (la forma esencial) de lo que es una derivación inadecuada, parcial, distorsionada. Si la existencia de personas enfermas constituye un criterio suficiente para concluir que la posibilidad de estar enfermo pertenece a la esencia de ser hombre, no es, no obstante, índice de equivalencia entre estar bien y estar mal.

B. *Exigencia de clarificación.* Por otra parte, los datos históricos adoptados para impugnar el carácter de sacralidad, santidad y salvación no tienen fuerza de prueba. Algunos resultan problemáticos, otros son unilaterales, otros se apoyan en comprensiones equívocas de los términos de que se trata. Por tanto, para evitar malas comprensiones parece oportuno introducir algunas distinciones sobre el concepto de ambivalencia de lo sagrado. Distinciones que permiten resumir alrededor de cuatro puntos fundamentales los principales criterios que han surgido.

⁶⁷ Cf. G. Cristaldi, *Prospettive di filosofia della religione*, 34-35.

Con más precisión examinamos:

- La ambigüedad axiológica como intrínseca malignidad de lo divino.
- La ambivalencia esotérica como peligrosidad positiva de lo sagrado.
- La ausencia de valor y de alcance salvador de la divinidad.
- La sacralidad como causa de comportamientos éticamente aberrantes.

2.3.2. *Ambigüedad y ambivalencia de los sagrado*

A. *La intrínseca malignidad de lo divino.* Hay que precisar el hecho de que existen creencias que dan testimonio de que se cree en realidades divinas intrínsecamente malas. No es correcto considerar equivalentes los casos en que la maldad y la bondad entablan una relación dialéctica dentro de la misma divinidad, de aquellos en que originan realidades contrapuestas.

1. La historia de las religiones testimonia que a veces bondad y maldad, ira y benevolencia, amor y odio, constituyen, a modo de *Jano bifronte*, expresiones complementarias de un mismo dios. Esto sería apoyado no sólo por la existencia de divinidades primitivas, que alternan bondad e irritabilidad, sino también por el Dios del Islam y el mismo Señor de los ejércitos del Antiguo Testamento. Sobre este punto es necesario insistir en la distinción entre el sentimiento profundo que el creyente tiene de la divinidad y el modo antropomórfico, a veces exageradamente antropomórfico, de expresarlo. No hay que tomar literalmente el rostro airado de Dios; es un signo, aunque paradójico, de la aversión que el absoluto alimenta en relación con todo lo que es pecaminoso; es una expresión de la exigencia de fidelidad incondicional que lo sagrado reivindica.

El rey Unas, una de las divinidades más feroces de la religión egipcia, se describe como «un ser que come hombres y vive de dioses». Devora «a todos lo que encuentra en su camino, trozo a trozo». «Es un dios más antiguo que todos los dioses antiguos... Nunca se le quitarán sus características al rey Unas». ¿Por qué motivo? «Porque se ha tragado la esencia de cada divinidad. La vida del rey Unas será la eternidad, sus límites, el infinito»¹¹⁴. La exigencia de purificar el concepto de lo sagrado

¹¹⁴ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 134. El hecho de devorar hombres y dioses es una cruda expresión antropomórfica para simbolizar la naturaleza única e irrepetible del dios Unas.

se acentúa en las formas en las que el sentimiento moral se va afinando. Esto sirve en particular en relación con las divinidades de las religiones superiores. En la medida en que el hombre purifica sus propios conceptos de bien y de mal, rechaza atribuir a lo absoluto todo lo que sabe tiene el sabor de lo impuro o de lo manchado. Y al contrario, a medida que se afina el sentido trascendente de lo divino, se agudiza la necesidad de vivir una vida pura y santa⁶⁰.

2. La oposición entre bien y mal da origen a veces a divinidades antitéticas. Al dios bueno se oponen los malvados, que luchan por la perdición del hombre. A lo sagrado positivo, manantial de salvación, fuente de vida, principio de sabiduría, se presenta como el altar opuesto, lo sagrado negativo, concebido como causante de desgracias. Tampoco en este caso existen motivos suficientes para hablar de ambivalencia axiológica de lo sagrado, debido a diversas razones. En primer lugar, muchos espíritus malignos que pueblan las religiones *no son* considerados *divinidades auténticas*. A pesar de poseer poderes sobrehumanos y, en este caso, sobrenaturales, en su mayor parte se entienden como divinidades inferiores, cuando no son reconocidos explícitamente criaturas de Dios que han traspasado la línea transformándose de ángeles de luz en espíritus tenebrosos. Ahura Mazda es padre de muchas entidades (Asha, Vohu Manah, Aramaiti) y de uno de los dos espíritus gemelos, Espenta Mainyu, el espíritu benéfico. El otro gemelo, Angra Mainyu, el espíritu destructor, también deriva de él, pero su maldad no es producto de su naturaleza, sino fruto de una elección libre⁶¹.

La interpretación que W. Schmidt da de la fe primitiva en la existencia de espíritus malvados confirma la certeza en la bondad radical del sumo dios.

⁶⁰ Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 24-26; J. J. Wunenburger, *La sacré*, 85-87. Poco fundamentada la interpretación de G. Barbaglio (*Dio violento?*, p. 24) para quien «la imagen de un Dios como *mysterium* sólo fascinante surge fatigosamente, pero con destellos luminosos sobre la concepción de un Dios bifronte, partiendo de la acentuación progresiva de esta cara hasta llegar a su afirmación exclusiva». Por dos motivos: no nos parece correcto considerar las divinidades de las religiones precristianas como seres constitutivamente bifrontes, ni tampoco anular en el Dios evangélico el aspecto objetivo de ser «tremendo».

⁶¹ Cf. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 1, 337.

Por considerar todas estas religiones al ser supremo como un ser absolutamente bueno, que carece de cualquier elemento en común con el mal, moral o cósmico, les parece indudable que el mal sea asignado y causado por otro ser, que [...] es puesto en oposición al Ser supremo¹¹¹.

También cuando, como sucede en las formas más rígidas de religiosidad dualista, el principio de las tinieblas es elevado a rango de divinidad antagonista, coeterna y dotada de poderes creadores, resulta inferior al principio del bien. La lucha que emprende contra el reino de la luz, por muy terrible que sea, está destinada a la derrota, aunque nunca total y definitiva.

A esto hay que añadir que las potencias del mal son excluidas en su mayor parte del culto, aunque, si se puede hablar de culto, se trata normalmente de cultos apotropaicos, dirigidos a proteger al hombre de las desventuras que los espíritus malignos traen¹¹². En cuanto a los cultos demoníacos en los que el príncipe de las tinieblas es objeto de alabanza y adoración, más bien constituyen una perversión del sentimiento religioso, en la que se atribuye con el culto a quien se considera más poderoso, por ser el más peligroso, lo que sólo se debe a la divinidad¹¹³.

B. *La peligrosidad de lo sagrado*. A favor de la ambivalencia axiológica del ser divino se aduce el motivo de que el hombre, de hecho, percibe la realidad sagrada no sólo como fuente de salvación, sino también de condenación. La divinidad no siempre es benéfica, y puede resultar para el hombre extremadamente peligrosa. Esto puede ser debido a dos razones principales: o porque lo sagrado es visto como algo que posee una naturaleza intrínsecamente malvada que lo hace estructuralmente nocivo, o porque su trascendencia es tal que hace que el contacto se pueda asimilar al de la paja que se acerca al fuego. En la primera hipótesis el peligro es debido a la *maldad objetiva* de lo divino; en la segunda, la ambigüedad no se refiere a una intrínseca carencia de valor, sino a su

¹¹¹ Cf. W. Schmidt, *Manuale di storia comparata delle religioni*, 202.

¹¹² Signo, por tanto, de que a los ojos del creyente existe una diferencia radical entre el dios del bien y el principio del mal.

¹¹³ Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 24-26; J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, 50.

incidencia operativa *en relación con el hombre*. A pesar de que en sí misma la divinidad es buena, puede resultar nociva para aquel que se le acerca de un modo no apropiado.

Cualquiera que sea la forma bajo la que se presenta, el peligro de lo sagrado no llega al punto de legitimar un carácter de ambigüedad de lo divino. En el caso de la *maldad objetiva*, la capacidad de dañar queda *relativizada* por lo que hemos dicho, es decir, porque las potencias malignas de las que deriva, a pesar de estar dotadas de poderes sobrenaturales, o no son verdaderamente divinas o están subordinadas al Dios supremo. En el caso de la *peligrosidad de lo sagrado*, ésta es real, pero no es debida por sí misma a la divinidad, sino a la impropia relación que la criatura establece con ella. La sublimidad arcana del ser absoluto es tal que hace que el contacto con él pueda ser con facilidad objeto de profanación. El hombre no es digno de acercarse al recinto sacro si la divinidad no le habilita para realizar ese paso que es, a la vez, solemne y tremendo.

En una de las múltiples tribus bantúes, el mito del ser supremo se concluye con una declaración amarga: «Todos nuestros males nos vienen de Nzakomba, que no es bueno, sino malo, muy malo y nos desea el mal». Sin embargo, el motivo es la maldición que el dios dirige al hombre y a sus hijos por la ingratitud e infidelidad que se le han demostrado¹⁴⁴. W. Schmidt observa:

El ser supremo de los yamana es bueno y acude en ayuda de quien le dirige oraciones. No obstante, el rigor con el que manda también la muerte motiva que se le haga la recriminación de ser «duro y cruel»; la misma recriminación hacen a Kari los pigmeos semang; pero la recriminación hecha en el ímpetu de la pasión es rectificadora rápidamente por el pensamiento de que ambos seres supremos no hacen otra cosa que castigar el mal¹⁴⁵.

Como conclusión se puede decir que, aparte los arrebatos, queda sustancialmente confirmada la fe en la santidad augusta de la divinidad.

¹⁴⁴ Cf. R. Pettazzoni, *Miti e legende*, vol. 1, 145-146.

¹⁴⁵ Cf. W. Schmidt, *Manuale di storia comparata delle religioni*, 208-209.

santidad que castiga a cualquiera que se atreva a profanarla acercándose con labios impuros o con corazón no limpio¹⁶⁶.

C. Ausencia de valor y alcance salvador. El carácter santo de la divinidad es rechazado tanto por quienes consideran que lo sacro no expresa necesariamente ni valor ni carencia de valor, como por quienes afirman que intrínsecamente no aporta salvación. La primera posición encuentra apoyo en el pensamiento de Van der Leeuw, quien, al interpretar el *mana* en términos de poder, afirma que no reviste necesariamente dignidad moral: «una flecha envenenada posee *mana*, lo mismo que la medicina europea»¹⁶⁷. La segunda se remonta a la fe budista en la que la escisión entre salvación y divinidad queda sancionada por el rechazo a reconocer la existencia de un principio divino absoluto (θεός, θεῖον).

Sobre este punto hemos observado ya que la fe de los pueblos primitivos no se puede reducir a una simple creencia en potencias sagradas (*mana*, *orenda*, *wakanda*, *tótem*, etc.) impersonales o semipersonales; en ella siempre está presente, de forma más o menos acentuada, pero efectiva, un ser supremo que se configura como padre, juez justo, dios del destino. Por tanto, reducir esa fe a la creencia en fuerzas anónimas, es convertir en unilateral una experiencia que es compleja en su origen y en la que magia y religiosidad se entrelazan profundamente. En cuanto a la religión budista vivida por la elite de inspiración *hinajana*, niega la posibilidad de identificar el Nirvana con cualquier divinidad concreta, pero no excluye una condición existencial que es a la vez divina y salvadora. En otras palabras, la identificación entre sacro, santo y salvador, sin realizarse dentro de una realidad divina trascendente, tiene lugar en el Nirvana mismo, entendido como modalidad nueva de existir del individuo en el todo.

Rudolf Otto, en una época en la que entre los estudiosos europeos aún predominaba una interpretación negativa del Nirvana, descubrió el atributo positivo de la alegría que los budistas sacan de la experiencia del

¹⁶⁶ El tema recurrente del diluvio muestra cómo los castigos que se infligen a la humanidad son reflejo de un comportamiento inadecuado del hombre hacia la divinidad. Ver, entre otros, R. Pettazzoni, *Miti e legende*, vol. 1, 334.

¹⁶⁷ Cf. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 9, 75.

Nirvana. Así escribe: «Sólo en relación con el concepto, el Nirvana es negativo, mientras que en lo que se refiere al sentimiento es un positivo en su máximo grado y un algo fascinante que puede llenar de entusiasmo a sus fieles»⁶⁸.

D. *Lo sacro, fuente de aberraciones morales.* La última objeción se apoya sobre los comportamientos éticamente deformes que los credos religiosos han originado a lo largo de los siglos. Fanatismo e intransigencia, violencia e intolerancia, prostitución y sexo, constituyen actitudes corrientes que se encuentran en el origen de las guerras de religión, de la caza de brujas, de la aversión y la lucha contra el progreso, de la tendencia al sadomasoquismo o, en su opuesto, del libertinaje enmascarado con los rasgos del amor cósmico. Ante estas acusaciones, la respuesta no puede estar constituida ni por un *mea culpa* generalizado ni por una defensa altanera.

1. Es necesario reconocer que el hombre, históricamente, se ha hecho culpable de graves daños realizados en nombre de la divinidad. No se trata sólo de males realizados debido a la incoherencia con las exigencias genuinas del propio credo, pues no siempre las aberraciones son el resultado de comportamientos que se salen del conjunto, contrarios a los dictados de la fe que se profesa. Algunas aberraciones, se puede pensar en la prostitución sagrada o en la exigencia ritual de sacrificios humanos, han sido realizadas como *muestra de fidelidad* a la imagen divina. Se puede objetar que es una imagen objetivamente distorsionada, pero lo cierto es que se hace, al menos en parte, profundamente alienante y deshumanizadora. Los males realizados en nombre de la religión no sólo han sido cometidos por accidente; a veces son intrínsecos a la naturaleza de la fe profesada y, en cuanto tales, hay que reconocerlos y denunciarlos⁶⁹.

2. Esto no quita que una visión equilibrada de la historia comporte la necesidad de reajustar las acusaciones dirigidas a la religión. Antes de nada, hay que subrayar la función positiva que la fe ha ejercitado a favor del progreso global del hombre. Carecería de generosidad, además de no

⁶⁸ Cf. J. Dumoulin, *Buddismo*, 166.

⁶⁹ Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 147.

tener fundamento objetivo, desconocer la contribución dada por las religiones a la elevación moral, social, de la humanidad en su conjunto. Sería engañoso engrandecer la presencia de los aspectos negativos, de los hechos aberrantes, exagerando su alcance y su extensión. Si se han realizado crímenes en nombre de Dios, aberraciones no menores se han realizado en nombre de la razón o, más en general, en nombre de una fe laica en el hombre, en la raza, en la lucha de clases, en el dinero, en el progreso. A esto hay que añadir que hay que juzgar al pasado con los ojos del pasado, no con los del presente.

3. También en el caso de encontrarse ante auténticas desviaciones, el mal no es *ipso facto* reconducible a *lo divino en cuanto tal*, sino precisamente a *la fe* de la concreta comunidad creyente. *Lo sacro no es por sí mismo* la causa objetiva de los males, sino la *percepción subjetiva* que el creyente tiene de ella. Ciertamente, dentro de un análisis fenomenológico no se puede llegar más allá de la vivencia de la conciencia. No obstante, tampoco en este ámbito todas las vivencias son equivalentes. No todo lo que es experimentado merece con el mismo título la designación de religioso. La consecuencia es que tampoco las desviaciones que proceden de creencias desviadas son imputables, sin más, a la religión en cuanto tal, sino al grado de inadecuación con la que la fe concretamente se explicita. El hecho de que un ciego no pueda ver no se puede atribuir a la esencia humana, sino al modo carente con el que la humanidad se realiza en ese individuo concreto.

2.3.3. Últimas implicaciones

Lo mismo que no toda experiencia humana es experiencia religiosa, no toda experiencia religiosa lo es con el mismo título. No toda vivencia de la conciencia se adecúa de un modo igual al *idos* o forma ideal, que indica el encuentro con lo divino. Lo parámetros que distinguen lo ideal de los hechos, lo original de lo derivado, lo auténtico de lo carente, pueden resumirse en tres principios fundamentales.

A. *Exigencia de no contaminación*. Toda experiencia religiosa tiene las características, ideal y fácticamente, del encuentro de un *yo que cree* con una *realidad creída*. Esta realidad se presenta como eminentemente dotada de los caracteres de trascendencia, infinita diferencia cualitativa y

alteridad radical, en relación con cualquier otro ser. Se sigue que la experiencia de lo divino sólo puede ser verdaderamente adecuada a su forma ideal, si no excluye la *copresencia contradictoria* y tampoco la *mezcla axiológicamente insoportable* de bien y mal. Una divinidad dividida en sí misma, aunque sea dialécticamente, en un polo positivo y uno negativo, resulta constitutivamente no sólo contradictoria, sino excesivamente similar a las criaturas para poder alcanzar la pureza eidética de la divinidad.

B. *Exigencia de perfección absoluta.* También contradice la naturaleza de lo sagrado la fe en absolutos intrínsecamente malvados. Lo sagrado, precisamente por ser alteridad radical, reclama idealmente la plenitud de vida, plenitud de ser, el conjunto incondicionado de perfecciones. La plenitud de lo divino, para serlo verdaderamente, comporta un reflejo en cada nivel. En el plano del conocimiento necesita ponerse como omnisciencia, en el plano operativo como omnipotencia, en el plano entitativo como ser supremo, en el plano personal como el «tú» por excelencia, en el axiológico como santidad y fuente de salvación.

C. *Exigencia de redención.* La experiencia religiosa, por comprender la realidad del yo que cree, se revela (lo veremos en el próximo capítulo) como deseo de salvación, necesidad de redención, exigencia insaciable de alegría y felicidad infinitas. Ahora bien, todo esto no es posible adecuadamente, a no ser en la medida en que lo divino se entienda como realidad intrínsecamente sagrada, santa y salvadora. Esperar la felicidad de seres malvados es resignarse a una alegría perversa que no puede satisfacer las exigencias de felicidad que anidan en el corazón humano. Confiar en dioses caprichosos es hacer precaria la propia confianza en el ser supremo y en la esperanza escatológica que la acompaña. Admitir la existencia de un principio sagrado antagonista es coartar la excelencia del señor de la luz, minando la confianza que se posee en él. Eliminar la presencia de un salvador hace precaria la consecución de una salvación que esté llena de realidad y sea radicalmente superior a las esperanzas del hombre.

V

**LA DIMENSIÓN DE INTIMIDAD
DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA**



1. VERTIENTE SUBJETIVA DE LA EXPERIENCIA DE LA FE

A. Desde «lo creído» hasta «el creyente». El fenómeno religioso es esencialmente una relación dialógica entre un *yo que cree* y una *realidad creída*, que abarca una doble polaridad que no se debe escindir de ningún modo, so pena de que desaparezca la experiencia de fe. La consecuencia es que el análisis fenomenológico comporta, junto a la clarificación de los trazos esenciales con los que se vive lo divino en el ánimo religioso, la toma de conciencia de las modalidades concretas, de las formas específicas, de las características distintivas, de las dimensiones fundamentales que marcan el modo peculiar de experimentar del *sujeto creyente*. Después del análisis de lo sacro, entendido como término último de la intencionalidad religiosa, la atención se dirige ahora a la vivencia de la conciencia para centrar la realidad del creyente. La atención primaria por lo divino es sustituida por la atención a lo humano. La centralidad noética del absoluto es sustituida por el interés crítico en el sujeto religioso, entendido como interlocutor ineludible de una relación dialógica que incita a expresar la fe a través de las sendas de la intimidad y a través de múltiples formas de exteriorización.

B. *El primado de la intimidad*. «En la base de las religiones», escribe P. Rosssano, «está la dimensión personal y subjetiva de la religión». De hecho, observa E. Zunini, «no se puede buscar la religiosidad fuera del hombre, sino solamente en él: se trata de un modo particular de ser, una toma de posición, una actitud que se refleja en los objetos más diferentes»¹⁵¹. «Los contenidos de la religión objetiva», subraya A. Lang, «se convierten en objetos religiosos sólo cuando el hombre los acoge con fe y ardor y con su personal religiosidad los vivifica con una vida intensa». Según R. Seeberg, «la religión sólo florece cuando los hombres la viven como fuerza y contenido del alma», de modo que, añade A. Lang, «en el

¹⁵¹ Cf. la afirmación de P. Rosssano en *Religion*, 26; G. Zunini, *Homo religiosus* (Milano 1966) 156.

momento en que una religión se convierte en puramente objetiva y el lado subjetivo se apaga, se muere»⁶¹.

La intimidad constituye el punto de partida de la experiencia religiosa, y también su sede más propia, la única en la que formalmente madura. Sin ella, la relación con lo divino se transforma en parodia, en una comedia, en representar un papel, que no tiene ni autenticidad ni espesor vital. Con la intimidad, el encuentro con lo sagrado se convierte en una experiencia genuina, vivida, participada; con ella la fe se traduce en actividad propiamente humana que convoca y pone en movimiento las dimensiones más propias del espíritu.

C. *Además de la simple actitud y antes de la conducta religiosa.* Dentro del sujeto religioso es necesario distinguir tres niveles que dan origen a tres ámbitos de investigación que, aunque se encuentran conectados, comportan una efectiva distinción formal.

1. Antes de nada se encuentra el plano de la *actitud religiosa*. Con ella se designa la capacidad radical del hombre de abrirse al encuentro vivencial con lo sagrado. A ella le corresponde, como potencialidad congénita, la *prioridad en el orden ontológico*, desde el momento en que es precisamente esa actitud la que constituye la condición metafísica indispensable para la realización de la experiencia religiosa. Situada en el plano ontológico, la actitud religiosa indica *posterioridad noética*, o cognoscitiva, respecto a su efectiva actualización. De hecho, igual que cualquier otra potencialidad, no es ni directamente cognoscible ni deducible trascendentalmente, a no ser a partir de los actos religiosos en los que se explicita. Análogamente a la capacidad visual, que no se puede comprobar más que con el hecho fáctico de ver, tampoco la existencia y la naturaleza de la actitud religiosa se pueden deducir más que a partir del análisis de experiencias concretas de fe. De ella se habla en la parte conclusiva de este trabajo.

2. En continuidad con la actitud sagrada, se sitúa la *experiencia religiosa* en sentido estricto. Esta experiencia indica la dimensión psíquica interior, y por tanto dentro de la conciencia, experimentada conscientemente y vivida temáticamente, del fenómeno religioso. En cuanto tal, la

⁶¹ Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 49.

experiencia, mientras que supone la actitud religiosa como prerrequisito, constituye el lugar privilegiado en el que se efectúa la apertura del hombre a lo divino. Desde este punto de vista, la experiencia religiosa, lo mismo que el acto en relación con la potencia, no sólo indica anterioridad noética, sino también riqueza entitativa particular, superior a la encarnada en la actitud religiosa. La primera es a la segunda como el ser real al simple poder ser. De ésta se habla en el ámbito de este capítulo.

3. Por fin se encuentra *la conducta religiosa*. Con esta denominación se entienden las manifestaciones exteriores, de carácter individual o colectivo, a través de las que se expresa, sedimentándose, el fenómeno religioso. En cuanto tal, la conducta religiosa es el reflejo de una experiencia concreta, vehículo no siempre transparente, pero auténtico, de una interioridad vivida con formas más o menos genuinas y según graduaciones más o menos profundas. De acuerdo con el lenguaje de algunos autores, la conducta religiosa circunscribe de modo propio el campo específico de la religión, en contraposición con la instancia sagrada que expresan las dos dimensiones que acabamos de enumerar. La conducta está conectada con el proceso de exteriorización, que se comprueba históricamente, que la fe ha ido originando a lo largo de los siglos. De ella hablamos en el capítulo siguiente⁶⁴.

D. *Múltiples interrogantes*. La importancia fundamental que la dimensión de la intimidad posee dentro de la experiencia de lo sagrado no anula, sino que acentúa la seriedad de los interrogantes que plantea a la inteligencia. De modo particular, hay tres preguntas que surgen de un modo imperioso.

1. Se trata de determinar los trazos esenciales que marcan, por parte del sujeto, la experiencia de lo sagrado o, si se prefiere, la cuestión es individualizar *las dimensiones constitutivas y las tonalidades específicas* que caracterizan la reverberación interna de la conciencia producida por el impacto de lo divino con el alma humana. Esta investigación permitirá localizar los elementos que hacen posible una respuesta al interrogante sobre si la experiencia religiosa es una forma de psicosis colectiva, si es la fuente de actitudes moralmente degradantes, si promueve comporta-

⁶⁴ Cf. W. Dupré, *Einführung in die Religionsphilosophie*, 150-151.

mientos socialmente marcados por la intolerancia, el fanatismo, la violencia, si se alimenta de miedos paralizantes, si genera un rencor sordo hacia las realidades terrenas o si, más bien, se alimenta de una intimidad benéfica y positiva para el hombre.

2. Se trata de comprobar el ámbito específico de las *facultades* que se ponen en juego en el encuentro con lo absoluto y la profundidad con la que el yo se encuentra implicado en la maduración del acto religioso. Las hipótesis de partida son múltiples: los puntos de vista que ven la experiencia de lo sagrado como producto de una erupción exuberante de irracionalidad, sentimiento, emotividad; las posiciones que reducen la fe religiosa a formas específicas (superiores o inferiores) de gnosis y, por último, las concepciones que subordinan la religión a las exigencias de los imperativos de la esfera moral. El análisis de las facultades que se encuentran implicadas en la elaboración del acto de fe constituye la premisa indispensable para poder realizar una toma de posición sin prejuicios antes esas alternativas, que tienda a soluciones equilibradas.

3. Sobre el fundamento de lo que se va establecer, se trata de responder al interrogante que se refiere a la formalidad última, en la que se basa y de la que depende la *especificidad* de la experiencia religiosa. También sobre esto hay muchas preguntas y puntos de llegada diferentes. Por ejemplo: ¿existe una diversidad específica que marque de modo exclusivo la experiencia de lo sagrado y lo diferencie de cualquier otro hecho de la experiencia humana? Si la respuesta es sí, ¿en qué consiste esa especificidad? ¿Hay que buscarla en la vertiente objetiva o en la subjetiva? ¿Se encuentra en elementos de tipo cualitativo o cuantitativo? ¿Pide la existencia de una facultad especial o se enraíza en el ejercicio de potencialidades ordinarias del ser humano? Se trata de preguntas que esperan una respuesta, cuestiones que iluminan con nueva luz la complejidad de la problemática que hemos afrontado.

2. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA, UNA RESPUESTA MARCADA POR TEMOR Y AMOR

A. *Crear es, antes de nada, responder a una interpelación que procede de lo alto.* La primera característica a que nos lleva la experiencia religiosa es el aspecto de respuesta a una llamada inesperada, turbadora, que procede de una potencia superior. Tanto en las formas primitivas de reli-

giosidad como en las más evolucionadas, el creyente se siente interpelado por una realidad diferente, totalmente otra. La iniciativa no procede del hombre sino de lo sacro, que irrumpe en la cotidianidad solicitando una toma de posición *a favor o en contra*. Profetas, gurúes, santones, místicos, sacerdotes, chamanes, almas iluminadas, tienen la conciencia común de que su experiencia tiene su fundamento en una iniciativa que les trasciende, en una llamada cuyo punto de partida se encuentra en lo completamente otro. Es el absoluto lo que se revela; lo sagrado es lo que constituye el *primum movens*⁶⁵³.

No obstante, la actitud del creyente no se puede reducir a pura receptividad; no es pura pasividad, sino que, precisamente por ser la causante de una *re-acción*, implica imperativos, compromisos para la acción⁶⁵⁴. La religión asume, por tanto, el semblante de una *relación de diálogo*. No sólo en los casos en que el componente personal está claramente acentuado, sino en los mismos casos en los que dominan rasgos impersonales o suprapersonales, el hombre de fe se siente llamado a responder entrando en diálogo con la potencia que le interpela: una relación de diálogo que se establece entre sujetos capaces de dirigirse libremente la palabra.

B. *La doble coloración de la respuesta de fe*. Del mismo modo que la vida ordinaria oscila entre polaridades antitéticas, el temor que rechaza y la confianza que acerca, la experiencia de lo sagrado resulta estar marcada por una reacción polivalente en la que emergen dos tonalidades contrapuestas. El temor de Caín al rostro de Dios y la alegría del alma (*sicut cervus ad fontes aquarum*: como el ciervo ansía las fuentes de las aguas) no son más que dos ejemplos de un paradigma constante, que se refleja en toda experiencia de lo divino⁶⁵⁵. San Agustín describe la experiencia de Dios en los siguientes términos:

⁶⁵³ Cf. M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, 373. A este propósito afirma F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 581: «Para el hombre religioso esta relación no es una invención humana, de lo mismo que se trate de una inspiración de la mente o del corazón, se basa en una iniciativa que no es humana, sino divina».

⁶⁵⁴ Cf. J. Wach, *Types of Religious Experience, Christian and No Christian* (Chicago 1951) 32-33.

⁶⁵⁵ Cf. Génesis 4,16; Salmos 41,1.

¿Quién me deslumbra y me golpea sin herirme? Y tengo miedo y me atrevo. Tengo miedo, porque no soy semejante a él. Me atrevo, porque soy semejante a él⁶⁶.

R. Otto en su obra *Das Heilige* evidencia la estructura bipolar, o la armonía de contrastes, que caracteriza la reacción humana en relación con lo sagrado. El misterio tremendo y fascinante se encuentra, como reflejo intrasubjetivo, ante una ambivalencia de sentimientos que se puede describir como atracción y repulsión, un conjunto de terror y fascinación, de temblor y alegría. Se trata de dimensiones inseparables⁶⁷. No se pueden escindir, so pena de que decaiga la experiencia religiosa. Se trata de componentes de toda experiencia de lo divino. Aparte de las diferentes acentuaciones que poseen, el temor reverencial y el amor confiado, de modo inseparable, caracterizan el acto con el que los creyentes de todas las épocas reaccionan ante la potencia absoluta⁶⁸.

2.1. LA DIMENSIÓN DE TEMOR

2.1.1. *Crispaciones interpretativas y carencias existenciales*

A. *Aspectos problemáticos*. La incidencia que el componente de miedo ejerce en el ánimo del creyente es tal, que se producen crispaciones a nivel interpretativo y en el de las vivencias existenciales. Entre los puntos de vista más extremos que, a nivel de interpretación, acentúan el papel del temor en el surgir del fenómeno religioso, hemos recordado la posición de Petronio, que normalmente se atribuye a Lucrecio, para quien el temor en el mundo hizo primero a Dios (*primus in orbe deos fecit timor*). De acuerdo con la interpretación que se da normalmente, Dios sería creación de los miedos del hombre ante los fenómenos de la naturaleza que le superan o, como propone Hume, exteriorización del senti-

⁶⁶ «Quid est illud, quod interlucet mihi et percutiet eor meum sine lesione? Et inhorresco et inardesco. Inhorresco in quantum dissimilis ei sum. Inardesco in quantum similis ei sum». Agustín de Hipona, *Confesiones* XI,9,1.

⁶⁷ Cf. R. Otto, *Das Heilige*, 13-50.

⁶⁸ Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 44-45.

do del temor que el individuo, y también la colectividad, experimenta ante todo lo que a sus ojos le supera⁶⁵⁹. Hay también algunos *datos históricos* que testimonian la existencia de formas religiosas para las que la *fuga Dei* y el cacodemonismo no son otra cosa que la consecuencia aparente de actitudes interiores en las que el terror a lo sagrado adquiere decididamente la preeminencia. Los ritos apotropaicos, con los que la comunidad y los individuos intentan ganarse a la divinidad, se presentan, especialmente en las formas sagradas primitivas, entretrejidas de sentimientos de ansia obsesiva en relación con el poder divino⁶⁶⁰.

B. *Más allá de las crispaciones*. Las desviaciones que aparecen en la historia no deben ser absolutizadas, ni tomadas como la medida insuperable de la esencia del fenómeno religioso. Las interpretaciones reduccionistas desconocen que el fenómeno de lo sagrado posee el carácter de irreductible; es decir, a pesar de presentar elementos que se conectan con la psique del hombre, no se puede interpretar íntegramente sobre la base de factores como miedo y temor. Estas perspectivas confunden la ocasión con la causa, el efecto con el principio causal; toman como causa de la idea de Dios lo que es una circunstancia favorable para que surja; consideran como móvil de la experiencia religiosa efectos concomitantes: el miedo que el yo experimenta ante el poder superior. En cuanto a los hechos que testimonia la historia, nada impide que resulten ser manifestaciones desviadas, crispadas, de sentimientos vividos de forma frenética. No es correcto elevar a paradigma lo que pertenece al plano de los hechos y resulta ser, en concreto, desviado y deforme.

2.1.2. *Una dimensión constante*

A. *Testimonios autorizados*. Independientemente de las crispaciones, sigue siendo cierto que el encuentro con lo divino determina reacciones marcadas por actitudes inequívocas de temor reverencial. En este contexto, Schleiermacher habla de temor santo (*heiligr Ehrfurcht*), R. Otto

⁶⁵⁹ Cf. P. P. Stazio, *Tebasde*, 3, 661; G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 85

⁶⁶⁰ Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 94-95; Cf. F. Heiler, *Le voci della umanità*, 10-11, 188-189.

de un temblor ante lo indecible (*Schauern vor dem Ungeheuren*), de un sentido del *mysterium tremendum* y de lo arcano que produce escalofríos (*Gefühl des "mysterium tremendum", des schauervollen Geheimnisses*). Por su parte, J. Wach afirma que «no existe religión auténtica sin el temor santo (*heilige Scheu*)»; mientras que F. Heiler sostiene que el respeto religioso (*Ehrfurcht*) constituye el sustrato de toda experiencia sagrada⁶⁶¹.

B. *Confirmaciones históricas*. F. Heiler escribe: «La experiencia religiosa básica, todavía no diferenciada, sustrato de todas las que van detrás, es la reverencia (*awe*) o temor sagrado». Desde este punto de vista, «la experiencia religiosa es fundamentalmente idéntica en todos sus niveles; los grados superiores se distinguen de los inferiores únicamente por una mayor finura y diferenciación»⁶⁶²; y dentro de sí compendia el temor, el horror, la autohumillación, la sorpresa; y encuentra una expresión espontánea en el gesto de tumbarse en el suelo en oración, en permanecer inclinados ante la divinidad, en ponerse de rodillas como signo de adoración. El silencio sagrado, que tanta parte tiene dentro de las religiones, es otra expresión tangible del sentido de respeto que el absoluto inspira en el ánimo del creyente. «En el culto», escribe F. Heiler, «el silencio es una expresión de la reverencia más profunda. El ser de Dios es inexpresable, es superior a cualquier discurso; ante la majestad de Dios el hombre enmudece»⁶⁶³.

En concreto, el sentido de reverencia se encuentra presente desde las formas sagradas arcaicas hasta las más evolucionadas. La opinión de R. Otto es que también donde la fe en los demonios se ha ido purificando con la aceptación de divinidades personales, los dioses siguen conservando, ante los ojos del sentimiento, algo de espectral (*etwas Gespenstliches*), de terrible y terrorífico (*unheimlich Furchtbares*). Este aspecto no desaparece en las manifestaciones más purificadas de la fe en Dios⁶⁶⁴. Para Hegel, el temor de Yahvé domina en la religión del Antiguo Testamento, pero tampoco está ausente de la religión cristiana. Dios, en el

⁶⁶¹ Cf. K. Albert, *Vom Kult zum Logos*, 88-89; G. Morra, *Dio senza Dio*, 281; R. Otto, *Das Heilige*, 8-9; F. Wagner, *Was ist Religion?*, 310-311.

⁶⁶² Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 34.

⁶⁶³ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 341.

⁶⁶⁴ Cf. R. Otto, *Das Heilige*, 15.

cristianismo, sigue siendo el altísimo, el omnipotente, que habita en una luz inaccesible. «Esperad vuestra salvación con temor y temblor», advierte el apóstol Pablo en la carta a los filipenses. «¡Es terrible caer en las manos del Dios vivo!», exclama el autor de la carta a los hebreos⁸⁸⁸.

También en Mahoma está muy vivo el sentido del apocalipsis y del aspecto terrible del Dios único, señor y dominador del cielo y de la tierra. Un único pensamiento domina sus primeras profecías: la inminencia del final de los tiempos.

Esa hora está cercana y en poco tiempo llamará a la puerta, asustará a los hombres, atrapados en sus negocios terrenos, carentes de cualquier presentimiento, y les pondrá ante Dios mismo⁸⁸⁹.

Actitud análoga se encuentra en la religión taoísta. El comportamiento del hombre piadoso ante el cielo es de veneración profunda: «El cielo está alto, y nosotros sólo nos atrevemos a estar inclinados», proclama el *Libro de los cantos*⁸⁹⁰. Sentimientos similares se encuentran en el hinduismo y en el budismo, para los que la contemplación del absoluto desemboca en el enmudecer del ánimo creyente⁸⁹¹.

2.1.3. Una dimensión original

A. *Más allá del simple miedo.* Una característica fundamental que marca el temor religioso es su *diferenciarse* de cualquier otra forma de miedo terreno. En este sentido, los autores hablan, no sin razón, de temor santo, de reverencia, de respeto sacrosanto. El sentimiento que suscita el contacto con el *tremendum*, a pesar de situarse en la línea del temor, se distingue de todas las manifestaciones de miedo humano, *no sólo por la intensidad, sino también cualitativamente*. Por ser un eco subjetivo de la aparición del misterio, por ser «un ideograma de la absoluta inaccesibilidad», la *Ehrfurcht* religiosa expresa el reflejo emotivo,

⁸⁸⁸ Flp 2,12; Heb, 10,31; Cf. K. Albert, *Vom Kult zum Logos*, 88-89.

⁸⁸⁹ Cf. A. Schimmel, *L'islamismo*, 221.

⁸⁹⁰ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 89.

⁸⁹¹ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 340-341.

original por novedad de acentos e intensidad de vibración, de los interrogantes que la presencia de lo divino plantea al hombre.

El impacto con lo numinoso se convierte en fuente de una trepidación especial, ya que lo sagrado sacude al ser humano en sus mismos cimientos. Le hace radicalmente inseguro, poniendo en cuestión, sin posibilidad de apelación, sus destinos supremos. En concreto, el irrumper de la divinidad se traduce en dos tomas de conciencia diferentes: la conciencia de la propia dependencia absoluta de lo sagrado y la conciencia de la propia positiva carencia de valor⁶⁶⁹.

B. *El sentido de dependencia infinita y el sentimiento de ser criatura.* En el plano entitativo, el hombre religioso madura la conciencia de lo que, con Schleiermacher, aunque de una forma diferente a la del filósofo alemán, se podría llamar el sentimiento de la propia *infinita dependencia*, la percepción de la propia dependencia radical, hasta la vida o la muerte, el ser o no ser, de la realidad sin confines de lo absoluto. En términos de R. Otto, se podría hablar también del surgir del *sentimiento de ser criatura (Kreaturgefühl)* a condición de que tal forma de sentir no sea considerada por entero una pura percepción emocional⁶⁷⁰.

El sentimiento de ser criatura consiste en la experiencia vivida de la propia nulidad en relación con la realidad divina, de la propia *inconsistencia entitativa* ante lo que se alza infinitamente por encima de todo. Se trata de lo que los místicos de todas las religiones expresan con un lenguaje paradójico, cuando a la proclamación *Tu solus Sanctus!* ponen como contrapunto el reconocimiento trepidante de la nulidad del hombre (pura nada). No ciertamente en el sentido de que la criatura sea una nada absoluta (lo que a nivel metafísico sería un puro absurdo y una contradicción *in terminis*), sino un ser que, en relación con el absoluto, se constata a sí mismo como vaciedad existencial y, en este sentido, como nada⁶⁷¹.

⁶⁶⁹ Cf. G. Morra, *Dio senza Dio*, 206-207; C. Skaliccki, *Alle prese con il sacro*, 192-194.

⁶⁷⁰ Cf. la posición de R. Otto, (*Das Heilige*, p. 8-12) y las críticas que dirige a Schleiermacher.

⁶⁷¹ Cf. G. Morra, *Dio senza Dio*, 200-201.

C. *La conciencia de pecado.* Además de la propia inconsistencia entitativa, el creyente reconoce, en presencia de la divinidad, su intrínseca *indignidad axiológica*. No sólo percibe la propia existencia como un valor inferior (ínfimo si se compara con la excelencia del absoluto), sino como una positiva carencia de valor. Se descubre como un pecador auténtico. Vive en una situación radical de desgracia. Tiene la conciencia de haber violado positivamente una voluntad santa. Por esto, a la conciencia del *Tu solus Sanctus!* hace eco el grito de David: *¡He pecado!* Exclamación que resuena dramáticamente en el ánimo religioso, generando un sentido de temor angustia, auténtico terror de ser condenado, una vez dejado a sí mismo, a una condenación irremediable, eterna⁶⁷².

Se trata de una constante confirmada por la interpretación etimológica que san Agustín hace del término *religión*. Para el obispo de Hipona, *religio* es el acto con el que hombre vuelve a elegir (*re-eligere*) a Dios, después de haberle abandonado con su conducta pecaminosa⁶⁷³. Por esto, todo creyente vive, con modalidades y *expresiones diferentes*, teniendo claro el sentido de la propia impureza, sintiendo con fuerza el deseo de purificación, ascesis, renovación del espíritu. El sentido de la impureza, como percepción de la propia indignidad moral, deseo de redención, ritos de purificación y ascesis, no son más que algunas de las expresiones que traducen la necesidad de renovación interior que anima el corazón del creyente⁶⁷⁴.

El sentido del pecado, de modo contrario a las afirmaciones de algunos estudiosos, está presente en los pueblos primitivos. También en las religiones arcaicas se tiene conciencia del mal que afecta al hombre y a lo creado. También en ellas, aunque la dimensión comunitaria de las culpas prevalezca sobre la personal, surge la conciencia de situaciones que ensucian, manchan, hacen pecaminosa la existencia. La otra cara de esta idea afirma que la divinidad juzga con justicia. «En la puerta de la tierra de los muertos», recita un canto tradicional de Dahomey, «pasarás ante un juez que investiga; su

⁶⁷² Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 338-343; Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 195-196; S. Kusar, *Dem göttlichen Gott entgegen denken*, 204-205.

⁶⁷³ Cf. Agustín de Hipona, *De vera religione*, 55,113: «Religere ergo nos religio uni omnipotenti Deo: quia inter mentem nostram qua illum intellegimus Patrem, et veritatem, id est hanc nostram mentem per quam illum intellegimus, nulla interposita creatura est».

⁶⁷⁴ Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 342-345.

justicia es auténtica y examinará tus pies, sabrá encontrar todas las manchas, sean visibles o estén escondidas debajo de la piel»⁶⁷⁵.

Los *hindúes* insisten en el ejercicio de las virtudes y las buenas obras y en la necesidad de evitar el mal. En los himnos de los Vedas, especialmente en los que se dirigen a Varuna y en los más recientes, el pecador es consciente de que el pecado destruye la amistad original entre el hombre y la divinidad. De modo similar, para el *budismo* los múltiples senderos que llevan a la salvación constituyen la cara positiva de la conciencia de que la situación humana está necesitada de redención por encontrarse marcada por culpas y pecados. Por esto la primera vía es la de la moralidad (*sila*) que se resume en el recto hablar, en el recto actuar, y en la vida recta⁶⁷⁶. A su vez, las religiones dualistas acentúan de tal modo el sentido del mal, que lo convierten no sólo en una dimensión negativa de lo real, sino en un principio entitativo por sí mismo.

En el *islamismo*, la idea de pecado se especifica porque se pone en contraste con los mandamientos de Alá y con sus decretos. Aunque para el Islam el mal moral no es hereditario, sino adquirido, el pecador debe acordarse de Dios, pedirle constantemente perdón por sus propias ofensas y desistir de las acciones pecaminosas. Para la religión judeocristiana, la culpa insidia la humanidad desde su origen histórico y es realizada por cada generación a través de la infidelidad al pacto de alianza que Dios ha establecido con su pueblo. En particular para el cristianismo, el pecado es la oposición arrogante del hombre con el amor misericordioso de Dios⁶⁷⁷.

2.2. LA DIMENSIÓN DEL AMOR

2.2.1. Aspectos problemáticos

A. *Múltiples interrogantes*. Lo mismo que la dimensión de temor, también el aspecto de ágape de la experiencia sagrada se encuentra

⁶⁷⁵ Cf. M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 66-67.

⁶⁷⁶ Cf. M. Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, (Roma 1973); M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 68-73.

⁶⁷⁷ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 2, 69-173.

sometida a críticas que se conectan con interpretaciones de tipo psicológico y sociológico y con hechos históricos.

1. *A nivel ideológico interpretativo.* En el ámbito de la concepción freudiana, el fenómeno sagrado es entendido como fenómeno de sublimación de instintos reprimidos, que se resuelve en la manifestación subconsciente de un *sufrimiento narcisista* que adquiere las notas de una psicosis colectiva. Hablar de amor, alegría o paz interior se encuentra enteramente fuera de lugar, es pura ilusión, ambigüedad engañosa, que hace imposible la remoción de las causas que impiden la satisfacción de los impulsos sexuales y, por consiguiente, alcanzar el auténtico equilibrio interior. En la vertiente sociológica, no son pocos los autores que subrayan el estrecho nexo que existe entre fe religiosa e intolerancia, fanatismo o intransigencia. El fenómeno de la violencia, individual y colectiva, la explosión de irracionalidad que alimenta las guerras, encuentra alimento y apoyo en la creencia en Dios. Odio y violencia convierten al creyente en un extraño a cualquier genuino sentimiento de amor.

2. *A nivel histórico-fáctico.* También el análisis histórico evidencia la presencia de manifestaciones sacras que convierten en problemática la asunción de la dimensión de ágape como elemento constitutivo de la experiencia de la fe. Por un lado, se encuentra el fenómeno, que no se encuentra tan limitado en el tiempo y en el espacio, del *dualismo religioso*. Es evidente que, en relación con el principio de las tinieblas, fuente y encarnación de los males que reinan en el mundo, el hombre no se encuentra penetrado por sentimientos de amor y júbilo. Quizá puede prestar culto al espíritu maligno, pero si lo hace es por temor, no por amor. Lo hará para protegerse, en una atmósfera de continuo miedo y de angustia oscurecedora. Por otro lado, no faltan testimonios en los que el amor asume formas crispadas y degradantes. La *prostitución sagrada* y las diferentes *vías del amor* hacen trágicamente sarcástica la exaltación de la dimensión de ágape, como reflejo subjetivo del encuentro con lo sagrado.

B. *Más allá de las rigideces doctrinales y de las crispaciones históricas.* Aunque esas objeciones poseen seriedad, no son decisivas ni denuncian el fundamento del análisis que vamos a realizar. Las interpretaciones de tipo psicológico y sociológico, que reducen la esencia del fenómeno de lo sagrado a factores patológicos, como la represión de instintos sexuales

o la exaltación del instinto de muerte, se descubre que se hallan apoyadas en prejuicios que las hacen inhábiles para alcanzar la esencia del fenómeno religioso. Crispando o generalizando algunas manifestaciones límite de la experiencia de lo sagrado, se terminan asumiendo como terreno de investigación las clínicas psiquiátricas y los campos de batalla, en vez de templos e iglesias.

En cuanto a los *hechos históricos* que se han mencionado, no hay que generalizarlos ni deben ser tomados como una dimensión congénita de la experiencia de lo absoluto. El hecho de que el hombre enferme se debe a su corruptibilidad o a la posibilidad de corrupción de su naturaleza. A pesar de esto, el enfermo sigue siendo sustancialmente una realidad positiva, es decir, un ser rico en dignidad, aunque necesita curación. De modo similar, las posibles degeneraciones a las que el fenómeno religioso ha estado sometida a lo largo de los siglos no logran alterar el valor intrínseco del encuentro con lo divino; simplemente reafirman la necesidad universal de salvación por parte de las experiencias de fe.

2.2.2. Una dimensión congénita

A. *La irradiaciones naturales del amor religioso.* En correlación estrecha con la dimensión del temor se sitúa, dentro de la experiencia de lo sacro, la percepción, no menos vívida, nítida y existencialmente comprometedora, del amor beatificante. El ser divino, observa R. Otto, se experimenta no sólo como *mysterium tremendum*, sino como realidad fascinante (*mysterium fascinans*).

Por muy terriblemente caprichoso que se pueda presentar ante el sentimiento lo demoníaco-divino, también es, a la vez, igualmente embaucador y fascinante. Y la criatura, que tiembla ante lo sacro con la conciencia de su ser fracasado, siente siempre también el empuje de dirigirse hacia lo sacro, es más, de unirse de algún modo con ello⁶².

⁶² Cf. R. Otto, *Das Heilige*, 43-45.

Junto al sentido de fascinación, el encuentro con lo sagrado determina el surgir de la fe religiosa. Sobre esto afirma F. Heiler: «La experiencia contraria al temor es la de la fe, la confianza, el fiarse, como esperanza y como certeza concreta y sentido de seguridad»¹⁷⁹. La confianza se apoya en el poder y la bondad, disponibilidad a la ayuda y alegría de dar propias de la divinidad. El sentido de seguridad que surge se afirma, sobre todo, en medio de los peligros: «Aunque pase por valle tenebroso, ningún mal temeré, porque tú vas conmigo; tu vara y tu cayado, ellos me sosiegan» (Sal 23,4). Confianza y seguridad se transforman en *esperanza*, que no es otra cosa que la fe dirigida al futuro.

Percibida como valor supremo y fuente de todo bien, voluntad salvadora benevolente y misericordiosa, la presencia del absoluto genera en el creyente sentimientos de *amor* intenso hacia la divinidad. «El amor místico», escribe F. Heiler, «es dedicación afectiva de la realidad divina puramente espiritual: a la verdad, a la belleza, a la bondad de Dios». De modo similar, el amor profético-evangélico (*ágape*) es amor sobre todas las cosas, amor «con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas» (Dt 6,4)¹⁸⁰. Fe, esperanza y amor determinan a su vez un estado de ánimo que puede ser definido como paz. Paz mística, que los *Upanishad* y el budismo antiguo entienden como ausencia de afectos y pasiones; paz profético-evangélica, vivida como resultado del perdón obtenido de los propios pecados¹⁸¹. A la paz está estrechamente ligada la *alegría*, que anticipa la felicidad eterna. Alegría interior, profunda, que constituye el *hábitat* natural en el que reside el ánimo reconciliado del redimido¹⁸².

B. Ejemplificaciones históricas. La historia de las religiones confirma la presencia de un colorido de *ágape* como dimensión recurrente de las diversas experiencias sagradas. Es sabido que el ideal ético del *budismo* está marcado por la benevolencia, el amor, la amistad hacia todas las crea-

¹⁷⁹ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 559-561.

¹⁸⁰ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 559-561.

¹⁸¹ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 35: «Esta paz posee un color diferente dependiendo de las diversas experiencias: en la mística aparece como *apatheia*, carencia de pasión, "impartubilidad" y "ecuanimidad", en la fe más evolucionada aparece como un sentido de confianza, de tranquilidad debido a la certeza del amor divino».

¹⁸² Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 35; G. Morra, *Dio senza Dio*, 202;

turas: la actitud de quien con ternura materna comparte alegrías y dolores, de quien está pronto a sacrificarse por el bienestar de los demás existentes.

Igual que la madre protege a su hijo, a su único hijo, incluso con la propia vida, así el discípulo de Buda debe alimentar un amor infinito por todas las criaturas⁶⁶¹.

Se podría decir con F. Heiler que la particularidad principal del concepto divino del mahayana es el amor liberador que todo lo abraza, "el corazón de la gran misericordia" (*mahakaruna-citam*)⁶⁶².

«La verdadera fuerza de la religiosidad hinduista», observa M. Dhavamony, «está constituida por la *bhakti*: el amor lleno de fe y de confianza en el Señor, el Dios salvador personificado». «El primer libro sagrado importante de esta *bhakti* es el poema del Bhagavad-Gita (200 a.C.), que originalmente era una parte de la epopeya heroica del mahabharata. Krishna, una encarnación de Visnú, enseña la vía de la fe confiada y del amor que se entrega. La fe y el amor liberan al hombre del mal de la reencarnación, le hacen alcanzar la unión eterna con Krsilma mismo y así le hacen entrar en la salvación eterna»⁶⁶³. Mahoma no sólo amenaza y avisa, sino que anuncia una alegre novedad. El piadoso, aquel que vive según los mandamientos de Dios, entrará en el paraíso, donde a través de jardines frescos y perfumados corren arroyos de leche y miel, y donde le esperan vírgenes amantes⁶⁶⁴.

La alegría es el fin de todas las religiones superiores: de las religiones del misterio, del misticismo, de la religión profética y evangélica fundada en la fe. En los ritos festivos de los misterios se anticipa la felicidad eterna; un ejemplo son las *hilaria* del culto de Atis, la *inventio* del culto de Isis y Osiris⁶⁶⁵.

⁶⁶¹ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 228.

⁶⁶² Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 245.

⁶⁶³ Cf. M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 74.

⁶⁶⁴ Cf. A. Schimmel, *L'islamismo*, 222.

⁶⁶⁵ Cf. A. Schimmel, *L'islamismo*, 222.

La alegría está presente también en las formas religiosas arcaicas. En los estadios inferiores es mantenida viva por los cultos de fiesta, en primer lugar el baile. En *Taittiriya-Upanishad* se lee: «En la alegría se generan todos los accesorios, mediante la alegría se conservan, en la alegría entran cuando parten de aquí». A esta afirmación hace eco la exclamación de Romanos 14,17: «El reino de Dios es paz y alegrías»¹⁰⁰.

«Dios es amor» es el anuncio festivo del creyente cristiano. Por esto el apóstol dice: «No recibisteis un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre!» (Rom 8,15). El contrapunto de este estado de ánimo es la confianza de los profetas en el Dios poderoso y misericordioso: «Pues mi roca eres tú, mi fortaleza, y, por tu nombre, me guías y diriges» (Sal 31,4). «A ti, Yahvé, me acojo, ¡no sea confundido jamás!» (Sal 71,1)¹⁰¹.

2.2.3. Una dimensión original

A. *El reflejo interior de un encuentro impactante.* El amor religioso, con las dimensiones que lo integran: fe, confianza, confidencia, esperanza, paz, alegría, felicidad, revela, además de las semejanzas con el amor profano, características de indudable originalidad. Este amor, que se especifica por el encuentro con una realidad absolutamente irrepetible y totalmente otra, reproduce en sí elementos de novedad que son la marca y el signo de la heterogeneidad absoluta de lo sagrado. Lo demuestran las modalidades concretas con las que el amor, la fe, la esperanza, la paz interior, se reflejan en el corazón del creyente. Absoluta y radical, total y exhaustiva, son algunas de las características especiales, originales, que marcan de un modo irrepetible la dimensión de ágape de la experiencia sagrada. Una confirmación particularmente significativa se encuentra en dos expresiones de la experiencia religiosa: el sentido de adoración y la búsqueda de salvación escatológica.

¹⁰⁰ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 562.

¹⁰¹ En la religión judía, observa F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 2, 90: «con el reconocimiento de la santidad de Dios y de la pecaminosidad de los hombres va siempre unida la oración confiada que pide el perdón al Dios misericordioso».

B. *La sumisión adorante*. «Hay», observa van der Leeuw, «un fenómeno que sin exteriorizar la fe misma, es su consecuencia y delata su presencia: la adoración. Quien cree adora». «La oración [de petición, indicamos nosotros] procede de la preocupación; la angustia hace rezar, pero, como bien ha dicho Scheler, no enseña a adorar. Quien adora olvida su oración y no sabe hacer otra cosa que glorificar a Dios»⁶⁰⁰. Por esto la adoración es el punto máximo del culto. Sus acentos, casi mudos, resuenan no sólo en el cristianismo, sino en Israel, en el Islam, en la India. R. Otto ha realizado una recopilación admirable de himnos numinosos que expresan adoración. Según Van der Leeuw, también la costumbre se realiza en plenitud y *transforma la vida entera* en alabanza y acción de gracias⁶⁰¹.

El término *ad-orar* significa literalmente «llevar la mano ante la boca» y se trata de una traducción que deriva del griego προσκεχειν, que indica:

En acto de postración de todo el cuerpo, llevar la mano a la boca y, con un beso, dirigirla hacia la realidad divina o hacia la realidad llena de poder divino, para expresar así la propia veneración, el propio respeto, la propia total donación⁶⁰².

Este acto asume formas exteriores similares a las que se encuentran en la vida profana, como en la postración o la genuflexión ante los poderosos de la tierra. No obstante, se diferencia porque el sentido de reconocimiento festivo y adorante de la divinidad no tiene símil: ante ningún otro ser, el hombre enmudece lleno de respeto, de alabanza y de admiración, como ante la realidad divina. Cada criatura, por noble, excelsa y potente que sea, no está ni estará nunca en condiciones de despertar del mismo modo el asombro maravillado del hombre. Ninguna otra realidad obtiene el aplauso o genera actitudes de confianza verdaderamente radicales y absolutos.

⁶⁰⁰ Cf. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 416.

⁶⁰¹ Cf. R. Otto, *Das Heilige*, 225-237; Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 417.

⁶⁰² Cf. E. Heck, *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin*, 161.

C. *La búsqueda de la salvación escatológica.* Una de las ideas centrales que definen la naturaleza de la religión está constituida por la idea de *salvación*. La necesidad de redención representa el reflejo subjetivo de la toma de conciencia de que el mundo de la divinidad crea un nuevo orden de valores, absolutamente trascendentes e irrepetibles. Desde este punto de vista, la salvación religiosa es un reflejo del carácter de sacralidad y santidad de lo divino. Se identifica con la realidad misma de lo sagrado sentida como *summum bonum*, como valor supremo y absoluto, perfectísimo en sí y, por lo tanto, capaz de perfeccionar a cualquiera que se comunique con ella.

La salvación religiosa reviste caracteres de salvación absoluta y postula una perfección total, absoluta, definitiva. Sus atributos constitutivos son:

- *La dimensión de totalidad:* aspecto que no hay que entender en un sentido puramente cuantitativo o acumulativo, sino cualitativo; el bien absoluto, que el creyente espera de lo divino deja a la luz lo inadecuado de los bienes terrenos, individualmente o tomados en su conjunto.

La dimensión definitiva: ante la salvación religiosa, todos los valores de las criaturas parecen no últimos o provisionales, sólo la salvación que procede de lo sagrado es un valor definitivo que da sentido a los demás valores; desde este punto de vista, el *alcance escatológico* de la salvación divina no indica sólo una dimensión temporal que se refiere a realidades más allá de la historia, sino una instancia ontológica y axiológica insuperable¹⁰¹.

La salvación religiosa se concreta en la aspiración a la unión con el mundo de la divinidad. Una manifestación concreta de este anhelo es la fe en la prolongación de la vida del hombre después de la muerte. La creencia en la inmortalidad es tan antigua como el hombre y no comporta sólo el alargamiento de la existencia terrena, sino una novedad de vida radical: la vida de comunión con lo sacro¹⁰². Las modalidades concretas a través de las que la aspiración a la salvación se vive, están diferenciadas lo mismo que lo están los credos sagrados.

¹⁰¹ Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 130-136;

¹⁰² Cf. Van der Leeuw, *Fenomenología della religione*, 219-246.

En *las religiones místicas*, por ejemplo el budismo y el hinduismo monista, se exalta la renuncia a los bienes temporales, percibidos en su vaciedad esencial. El anhelo de unirse al bien divino se experimenta en su modalidad de liberación del mundo y de unificación ontológica con la divinidad. El individuo se pierde en la totalidad del Brahma. El yo se hunde en el océano indecible y suprapersonal del Nirvana. En *las demás religiones* (primitivas, politeístas, dualistas y monoteístas), la unión con el absoluto no excluye, a pesar de la distancia, la comunión con los bienes de la tierra, ni comporta por sí misma que desaparezca la alteridad entre creador y criatura. El reino de los cielos se puede comparar a un banquete eterno, una unión nupcial, un diálogo perenne de amor y felicidad, en el que el alma se sacia de las delicias divinas, aún conservando su propia identidad¹⁰⁰.

3. ESTRUCTURA PSÍQUICA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

3.1. OBSERVACIONES INTRODUCTORIAS

A. *Carácter de globalidad de la experiencia religiosa*. Ya hemos aludido a la complejidad con la que se presenta el contacto con lo sagrado. Se trata de una globalidad al mismo tiempo transeúnte e immanente.

La *globalidad es transeúnte* porque la experiencia de lo divino tiende a unificar y a impregnar toda la existencia humana en sus diferentes manifestaciones. Cultura, arte, política, economía, etc., se convierten para el creyente en materia con la que expresar y dar forma a la propia fe. Esto resulta evidente en *las religiones proféticas*, es decir, en todas las expresiones sagradas que implican la realidad terrena, humana y cósmica, dentro de un único plan salvador de comunión con lo sacro. La fe en la divinidad se convierte, en este caso, en el poco de levadura que hace fermentar toda la masa de la existencia. La *liturgia de alabanza*, cuyo término inmediato es la veneración de la divinidad, va acompañada por la liturgia de la vida, entendida como reintegración de todo lo creado dentro del proyecto redentor de Dios. También en *las religiones místicas*, en

¹⁰⁰ Cf. M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 64-74.

las que la fe se expresa en formas de fuga del mundo, toda la existencia humana resulta trasformada. También en este caso, bajo la modalidad del abandono y del desprecio, del tedio y la renuncia, toda la vida sigue estando profundamente comprometida y transfigurada.

El carácter de *globalidad inmanente* consiste en el hecho de que la experiencia del absoluto tiende a poner en movimiento todas las facultades psíquicas del hombre. Desde este punto de vista se suele decir que la vivencia religiosa no responde a necesidades viscerotónicas (o sectoriales), como el hambre, la sed, el sueño, sino a *necesidades psicógenas*, necesidades que implican existencialmente la totalidad de la persona¹⁰⁰. Por esto, cualquier interpretación reduccionista que busque explicar el dato de lo sacro sólo sobre la base del intelecto, o de la voluntad, o del sentimiento, o de los instintos de naturaleza sexual, es inadecuada, porque descuida el carácter de riqueza existencial de la experiencia de lo divino.

B. *Dificultad de análisis*. Tratándose de un *Erlebnis* de la conciencia que se explicita en las profundidades del ser humano, la experiencia del absoluto no resulta fácil de analizar. No resulta sencillo distinguir con exactitud el papel y la función que cada facultad ejerce en la realización del acto de fe. De modo particular, no resulta fácil individuar el alcance existencial que poseen las tres dimensiones básicas del ser humano: la razón, la voluntad y el sentimiento. Entre las posiciones extremas, marcadas por modos diferentes de ser unilaterales, hay tres que merecen ser recordadas. Por un lado está la concepción de quienes absolutizan el papel de la razón. Se trata de la perspectiva de cuantos, de formas múltiples y convergentes, se conectan con interpretaciones sustancialmente *racionalistas*. En este contexto, el acto religioso es esencialmente una *gnosis Dei*, una forma de conocimiento que tiene como objeto primario el reino de lo divino.

A estos autores se confronta la multitud, aunque menor, de quienes, con Kant, ven el fenómeno de lo sagrado como una modalidad concreta, ni siquiera la más perfecta o más noble de las que buscan realizar la ins-

¹⁰⁰ Cf. G. Zunini, *Homo religiosus*, 17. Ver también R. Guardini, *Fede, religione, speranza. Saggi teologici*, 60-61.

tancia ética del hombre. En este contexto, el *pathos* religioso resulta subordinado esencialmente al *ethos* humano y la voluntad es la facultad principal. Para este punto de vista, la religión es, de modo eminente, libre, *optio Dei*: un autodeterminarse libre del hombre a favor de la divinidad. La tendencia que predomina hoy, aunque es tan antigua como el hombre, está constituida por la propensión a hacer del sentimiento la sede última de la experiencia religiosa. En este caso, por parte de algunos, se habla de tendencia mística, por parte de otros, de predominio de lo irracional (o, por lo menos, de lo que se encuentra fuera de lo racional) como el componente específico que marca el acto de fe. La religión se convierte en *sensus numinis*, una especial vibración del sentimiento ante la divinidad.

3.2. PRESENCIA Y FUNCIÓN DE LA DIMENSIÓN NOÉTICA EN LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

3.2.1. *Más allá del irracionalismo*

A. *Testimonios significativos*. Contra la interpretación irracionalista escribe F. Heiler:

La religión no es simplemente una concepción de Dios, sino que es un trato habitual con Dios, presente en múltiples manifestaciones. Cualquier relación con Dios, sin embargo, va acompañada por determinadas formas conceptuales: las ideas de Dios, mundo, hombre, revelación, salvación, más allá y perfección⁶⁷.

También A. Lang observa que «toda vida religiosa madura, aunque sea irreflexiva en algunos aspectos, está sostenida y guiada por reflexiones racionales y está ligada a presupuestos metafísicos tácitos»⁶⁸.

Por el hecho, subraya K. Albert, de que las verdades religiosas contienen en su germen un momento filosófico no tematizado, fue posible la derivación misma de la filosofía de la religión. Por esto se hizo posible el

⁶⁷ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 463. Ver también L. Dewart, *Religion. Language and Truth* (New York 1970); V. Miano, *Filosofia della religione*, 200-201.

⁶⁸ Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 17.

desarrollo desde el mito al Logos⁶⁹⁶. G. Graneris afirma a su vez que «la religión tiene necesidad de verdad; tiene necesidad de luz intelectual que le aclare el camino». Con seguridad «no sabe qué hacer con teoremas áridos, fríos, inertes»; no obstante, «tiene necesidad de la luz que libera calor; tiene necesidad de la verdad que se transforma en energía vital»⁷⁰⁰.

B. *Confirmaciones racionales*. La superación del irracionalismo se ve confirmada por el hecho de que la experiencia religiosa se revela como marcada intrínsecamente por innegables dimensiones noéticas. Como obsequio razonable, tampoco la fe puede prescindir de apoyos cognoscitivos con los que expresarse y organizarse en categorías. Sólo de este modo, la religión, además de don divino, se convierte en acto a la medida del hombre, que comprende sus capacidades intelectuales. Sólo haciendo explícitos sus valores noéticos, la adhesión a la divinidad satisface la necesidad congénita del yo de comprender la racionalidad de su fiarse de lo sacro, de su reconocer una trascendencia absoluta, de su expresar la inefabilidad radical a través de enfoques conceptualizadores que, a pesar de ser inadecuados, sin embargo, no son equívocos. Don trascendente de gracia, verdad fundada sobre la palabra divina, la fe no se puede convertir en un acto personal a no ser convocando, aunque con formas nuevas y originales, todas las potencias intelectivas del hombre⁷⁰¹.

La fe es, ante todo, confianza en Dios; confianza que comporta no sólo un fiarse absoluto del *mysterium tremendum et fascinans*, sino también certeza firme de que lo que la divinidad manifiesta sobre sí misma es digno de fe y, por lo tanto, verdadero sin carencia alguna. Se sigue que, si creer que Dios existe es diferente de creer en Dios, creer en la divinidad comporta la aceptación de toda una serie de verdades que no se pueden dudar. Lo testimonia el mismo florecer de los mitos y las elaboraciones teológicas dentro de las religiones; unos y otras no son más que manifestaciones de una voluntad común de expresar la propia concepción de lo divino y del mundo en su relacionarse con lo sagrado⁷⁰².

⁶⁹⁶ Cf. K. Albert, *Vom Kult zum Logos*, 5.

⁶⁹⁷ Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 364.

⁶⁹⁸ Cf. W. Keilbach, *Religion und Religionen*, 11, 166.

⁶⁹⁹ Cf. A. Di Caro, «Filosofía del lenguaje e linguaggio della religione» en P. Grassi (ed.), *Filosofía della religione. Storia e problemi* (Brescia 1988) 245-298; A. Plantinga, «Rationality and Religious Beliefs» en S. M. Cahn y D. Shatz (eds.), *Contemporary Philosophy of Religion* (Oxford 1982) 255.

D. *Datos histórico-fenomenológicos*. La presencia de elementos racionales dentro de la experiencia religiosa se comprueba en todas las formas concretas de religiosidad. Ya hemos hecho notar cómo se ha revelado presuntuoso considerar la religiosidad primitiva como una forma sacra esencialmente diferente de la del hombre civilizado, como si para los pueblos arcaicos no fuese posible un auténtico pensamiento lógico. Para estas expresiones vale la conclusión de R. Cantón cuando, en una introducción al pensamiento de E. Durkheim, afirma que también en esos casos «la experiencia religiosa es ya una visión ordenada y coherente que organiza dentro de cuadros provisionales de universalidad y racionalidad el mundo fragmentario de la experiencia sensible e individual»⁷⁰¹.

La exigencia de racionalidad no está tampoco ausente del hinduismo, del budismo y de aquellas formas de religiosidad que terminan con la proclamación de la afasia como actitud suprema ante lo divino. En estos casos, el agnosticismo y el silencio sacro no son un reflejo de una carencia de inteligibilidad, como el reconocimiento explícito, quizá paradójico pero auténtico, del carácter superracional del absoluto. Hablando de la concepción no-dualista del hinduismo, M. Dhavamony afirma:

Toda la técnica de la meditación en esta corriente tiene precisamente la finalidad de eliminar la ilusión de dualidad y multiplicidad. Los seguidores de esta escuela meditan sobre Dios como ser puro, conciencia pura y felicidad pura, hasta llegar a la identificación completa de sí mismos con el Absoluto⁷⁰².

A propósito del budismo hinajana, J. Dumoulin recuerda:

No es por casualidad que en la cuarta noble verdad, la verdad que indica la vía para alcanzar la salvación como medio último y más adecuado para llegar a la liberación, se habla de «recta concentración». Se

⁷⁰¹ Cf. R. Cantoni, «Introduzione» en E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, XIX.

⁷⁰² Cf. M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 17. También M. Eliade, (*Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 2, 53) afirma: «La ignorancia, que es de hecho una ignorancia de uno mismo, puede ser comparada con el olvido del verdadero Yo (*atman, parusa*). La gnosis (*jnana, vidya*), eliminando la ignorancia o rompiendo el velo de la *maya*, hace posible la liberación. La verdadera "ciencia" equivale a un "despertar", y el "despierto" por excelencia es el Buda».

podría decir aún más, que la meditación y la concentración no son sólo medio, sino que son ya también liberación, salvación, el Nirvana, lo inalcanzable que está ya aquí y ahora⁷⁰.

En las religiones dualistas, politeístas y, de modo eminente, en las monoteístas-proféticas, la presencia del elemento racional asume contornos precisos e incisivos. Desde los mitos cosmogónicos primordiales a los escatológicos, desde las elaboraciones teológicas germinales a las sumas teológicas doctrinales más complejas, existe todo un esfuerzo de comprensión y transmisión del mensaje revelado dentro de categorías accesibles para la inteligencia humana. Esto no sirve sólo para el dogma, también el culto, que se expresa en ritos, danzas, sacrificios, cantos y oraciones, pone en evidencia (como testimonian en el cristianismo los estudios del filósofo protestante Karl Jaspers y del teólogo católico Romano Guardini) la presencia explícita del *logos* en los mismos ritos litúrgicos⁷¹.

3.2.2. Más allá del racionalismo

A. La «*pietas*» religiosa no se puede reducir a elaboración nortica. Con todo esto, el acto religioso no es, ni única ni principalmente, algo de la inteligencia. Como justamente observa R. Otto, a lo sagrado no se llega propiamente por vía de conceptos o de intuiciones racionales. Desde este punto de vista, «un Dios concebido no es un verdadero Dios» (*Tersteegen*)⁷².

En primer lugar, la religión es un encuentro personal con el mundo de lo divino que, mientras que interpela la inteligencia del hombre, se apoya sobre su modo profundo de sentir y de querer. De modo eminente, más que un discurso sobre Dios, es un conversación con Dios, un coloquio a la vez terrible y fascinante, que se establece entre el hombre y el reino de lo completamente otro, un encuentro personal con la divini-

⁷⁰ Cf. J. Dumoulin, *Buddismo*, 19. En la p. 117 se puede leer además: «Mientras que la ignorancia (sánscrito: *avidya*, japonés *mumyo*), como primer momento de los doce elementos del nexo causal, pone en movimiento el ciclo de los renacimientos, la última y definitiva liberación se alcanza a través del conocimiento salvador».

⁷¹ Cf. K. Albert, *Vom Kult zum Logos*, 5.

⁷² Cf. R. Otto, *Das Heilige*, 31.

dad marcado por actitudes de reverencia y abandono filial⁷⁰⁸. La realidad de la oración, en su múltiples manifestaciones de súplica, alabanza, adoración y acción de gracias, las expresiones de fe, confianza y confianza que caracterizan la piedad religiosa, los sentimientos de esperanza, terrena y escatológica, que animan el corazón del creyente, los estremecimientos de amor alegre y beatificante que distinguen el encuentro con lo divino, no pueden ser reducidos a expresiones derivadas de un impacto preliminar que encuentre en la razón su sede más propia.

En la experiencia religiosa lo divino es vivido como realidad numinosa y sacra. Esta percepción, sin estar en antítesis con el conocimiento de la verdad en cuanto tal, se distingue de ella formalmente. Una es la formalidad del *verum* y otra la del *numinosum*. Se sigue que el reino del absoluto no es ni exclusiva ni propiamente objeto de saber, sino término último de una toma de conciencia más compleja y elaborada. Lo mismo que la dimensión de lo sacro no se identifica con la de la verdad, el intelecto, en cuanto facultad de la verdad, no es la única facultad que entra en juego en la captación del ser divino.

B. *La experiencia religiosa no se puede reducir a búsqueda racional del significado último de la existencia.* Existe una diferencia radical entre la piedad religiosa y la búsqueda, aun apasionada, de la filosofía. La exigencia de superar los intentos del *reduccionismo gnóstico* está ya implícita en la insuficiencia, que es la marca de las formas de *religión filosófica*, como las expresiones inspiradas en la *filosofía religiosa*. Una y otra acababan por equivocarse, no sólo con la religión, sino también con la misma investigación racional. Desde este punto de vista tiene razón Max Scheler cuando afirma que la religión tiene un ámbito de valores autónomo y que, por consiguiente, no se puede deducir de la filosofía. «La fe en Dios no vive, tampoco como fe de la razón natural, debido a la metafísica»⁷⁰⁹. Ciertamente hay una semejanza entre religión y filosofía en cuanto a su objeto o, por lo menos, al *objeto material*. De hecho, tanto la filosofía, que es ciencia de las últimas causas, como la religión, se dirigen en último término al mismo Dios. Objetivamente el Dios de los filósofos y el

⁷⁰⁸ Cf. F. C. Copleston, *Religion and Philosophy*, 48; G. Zammì y A. Puppi, *Psicología della religione*, 841.

⁷⁰⁹ Cf. M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, 69-71, 86-87, 373-375, 424-425.

Dios de los creyentes es el mismo Dios. No obstante, en cuanto al *objeto formal*, la divinidad es aprehendida desde prismas diferentes. La investigación filosófica tiende al absoluto como *ratio*, fundamento, justificación de todas las cosas. La religión se dirige a Dios como *sacrum*, numinoso, salvador.

La distinción se hace más espesa cuando se examina la vertiente subjetiva. Desde este punto de vista, la diversificación se hace macroscópica, esencial. La filosofía es eminente teorización humana. Su finalidad la constituye la consecución de la verdad; por esto se encuentra dominada por el *eros* de la objetividad y posee caracteres problemáticos. La religión es esencialmente don divino de comunión, encuentro existencial, diálogo de vida con lo sagrado; y se encuentra guiada por la exigencia del ágape, con caracteres que en su mayor parte comprenden la totalidad del ser humano⁷¹⁰.

3.2.3. *Precisiones posteriores*

A. *Presencia de la función intelectualiva en los albores de la experiencia religiosa.* Siendo irreductible al saber filosófico, la experiencia religiosa conserva un carácter inteligible congénito que, en cuanto tal, no es ni sucesivo, ni posterior, ni consiguiente al *Erlebnis* de la conciencia, sino concomitante, inmanente e intrínseco. La función que la razón ejerce en relación con el acto de fe no consiste únicamente, como algunos querrían, en confirmar desde fuera, en un momento posterior, las razones del impacto con el absoluto. El *conocer* no es *extrínseco* al creer. No es un añadido accidental. La inteligencia es una exigencia de la fe religiosa, precisamente para que ésta pueda constituirse. La *tarea* de la razón no queda reducida a confirmar apológicamente certezas maduradas con otros fundamentos. Toda verdad de fe comporta autoevidencia interior que, aunque de orden trascendente, pone en juego todas las capacidades cognitivas del hombre, potenciándolas, no desautorizándolas⁷¹¹.

⁷¹⁰ Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 107-112.

⁷¹¹ Cf. G. Morra, *Dio senza Dio*, 297.

No resulta suficiente reafirmar la inderogabilidad del *logos*, convirtiendo la razón en un *momento dialéctico* de una experiencia compleja que encuentra en el *eros* su fuente original. También en este caso, aunque con contextos más matizados, la función del pensamiento es sucesiva a la verdaderamente fundadora, verdaderamente decisiva, que es ejercida por otros⁷¹². También en este caso la razón acude en ayuda, para dar inteligibilidad a lo que en sí mismo, en su formalidad más propia, carece de inteligibilidad.

B. Primado inicial del momento intuitivo. El pensamiento, que es inmanente al acto religioso desde sus comienzos, se expresa, inicialmente sobre todo, con la forma de una intuición profunda, inmanente, consciente, pero todavía en parte inexpresada, sin tematizar. El error del racionalismo es, por tanto, doble. Reduce la experiencia de lo sagrado a la medida de la inteligencia humana y privilegia el aspecto conceptual, deductivo, del saber religioso. La experiencia religiosa fundamental manifiesta, por el contrario, una indudable preponderancia del conocimiento intuitivo sobre el conceptual y discursivo. El acto con el que el creyente percibe la presencia de lo sagrado es, inicialmente, más un fruto de un aprehender intuitivo que de un reflexionar activo y nocional.

Sólo de modo gradual, la intuición original se clarifica, dando lugar a ideas claras y distintas, con comparaciones tematizadas, con deducciones orgánicas y rigurosas⁷¹³. Sólo poco a poco, la razón se eleva sobre el intelecto. Sólo progresivamente, la intuición cede el paso a la reflexión sistemática. La fe vivida se convierte en *teo-logia*. Sin embargo, únicamente en la medida en que el conocer no se disocia de la intuición original, y sólo mientras que continúa sacando de ella inspiración y contenidos, conserva un valor efectivo de verdad y un valor existencial concreto. En caso contrario, el proceso de racionalización decae en lo abstracto; y en la gélida región de lo abstracto y desvinculado de la fuente de la que ha brotado, la experiencia religiosa se seca y muere⁷¹⁴.

⁷¹² Cf. C. Cantone, *Introduzione al problema di Dio*, 77-78, 88-89.

⁷¹³ Cf. W. Keilbach, *Religion und Religionen*, 169; G. Morra, *Dio senza Dio*, 246.

⁷¹⁴ La claridad y la distinción de la que se habla son evidentemente la claridad y la distinción propia de los conceptos análogos que se predicán de Dios sólo a distancia.

⁷¹⁵ Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 19; E. Mondin, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi* (Brescia 1971).

C. *Funciones de la componente racional.* Independientemente de los riesgos que comporta, el pensamiento desarrolla un papel múltiple y benéfico dentro de la experiencia religiosa. En concreto, a pesar de asumir como punto de partida los datos sensoriales, la inteligencia no sólo abarca al cosmos como hierofanía o manifestación de lo sacro, sino que intuye la presencia de lo divino que interpela al hombre y le llama a una respuesta de amor. Además, anota A. Rizzi, el momento intelectualivo:

- Desarrolla una tarea de *conservación*: «la experiencia está ligada al tiempo, es fugaz; la idea, recogiendo y fijando el contenido objetivo, lo custodia para el mañana como germen de nuevas experiencias».

- Aún más, tiene un papel en el ámbito de la *comunicación*: «el sentimiento como tal queda inexpressado, mientras que la experiencia de fe es un don que exige ser proclamado y participado».

- Ejerce una función de *control y purificación*: «Lo sagrado es una realidad ambigua; para la afectividad es constante el peligro de adherirse a sus manifestaciones más atractivas pero menos genuinas; la inteligencia tiene el poder de cribar, de seleccionar».

- Tiene una tarea de *confirmación*: «La reflexión sobre la experiencia de fe le confiere un suplemento de validez, encuadrándola en una elaboración racional y cultural, necesaria, sobre todo, en los períodos de contestación y crisis».

- Tiene una función en relación con la *praxis*: «La experiencia religiosa está llena de implicaciones existenciales en el plano del actuar; corresponde a la inteligencia desplegarlas, organizarlas, hacerlas operativas»⁷¹⁶.

3.3. PAPEL DE LA VOLUNTAD EN LA EXPERIENCIA SAGRADA

3.3.1. *Más allá de la apatía religiosa*

A. *La actuación del hombre ante lo sagrado.* En el análisis fenomenológico, la experiencia religiosa se descubre marcada por una polaridad doble, divina y humana, no sólo en el plano del ser, sino también en el

⁷¹⁶ Cf. A. Rizzi, *Il sacro e il senso*, 42-43.

del actuar. Ya hemos subrayado que a la iniciativa del absoluto sigue la *respuesta* del hombre; respuesta que, aunque marcada por la voluntad de escucha y consentimiento, no se puede reducir a actitudes de pura pasividad. El acto religioso, en cuanto humano, es intrínsecamente consciente y libre. No se actualiza de un modo determinista, sino que exige tomas de posición personales que comporten la superación de fuerzas internas contrarias. Sobre este punto observa V. Miano: «Aunque las fuerzas emotivas empujan al hombre a asumir una posición religiosa, ésta no se puede explicar sólo mediante un *eros* irracional». En resumen, la religiosidad se explica no sólo en términos de pasividad, sino como reactividad, como respuesta activa de la persona²¹⁷.

Debido a que interpela al hombre en la esfera que le es más propia, la experiencia de lo sagrado no puede prescindir de incluir la libertad del creyente y, con ella, su responsabilidad. Así se transforma, de dato de hecho, de evento histórico contingente, en *exigencia ética*, en imperativo moral. Esto explica el porqué la inserción del absoluto no se produce nunca sin una profunda transformación ética, esto da razón del porqué la tensión religiosa está intrínsecamente cargada de aspiraciones morales y se expresa en la búsqueda apremiante de la perfección.

La experiencia religiosa es una positiva *voluntad de donación* a lo sagrado. Comporta el darse consciente y libre al absoluto. La obediencia a lo divino, la docilidad a las inspiraciones interiores del espíritu, la consagración de la propia existencia al absoluto, el *servire Domino in laetitia*, son modalidades con las que se explica la respuesta que el creyente está llamado a dar a su Dios. Esto lo confirma el hecho de que la experiencia de fe va acompañada por múltiples formas de imperativos morales. Las tablas de la ley mosaica, el precepto evangélico del amor a los enemigos, los mandamientos de Alá, son expresiones paradigmáticas que revelan la estrecha conexión entre las hierofanías y los compromisos éticos que se derivan de ellas²¹⁸.

En la experiencia religiosa, lo divino se revela no sólo como *ser perfectísimo*, sino como *sumo bien*, realidad absolutamente santa. La consecuencia es que lo sacro o, por lo menos, lo que se percibe como tal, se

²¹⁷ Cf. V. Miano, *Filosofia della religione*, 200-201.

²¹⁸ Cf. E. Heck, *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin*, 144-146.

presenta como un valor que hay que preferir a todos los demás y que posee el derecho de pedir el sacrificio libre de cualquier bien. Éste es, observa Max Scheler, «el eterno principio de conexión entre religión y moral. El “sacrificio por lo sagrado” es la moral de la religión misma, y también la religión de la moral»⁷¹.

B. *Ejemplificaciones históricas.* Lo que el análisis fenomenológico revela se encuentra confirmado en los datos de la historia que comprueban que, cuanto más perfecta es una religión, tanto más íntimos se descubren sus vínculos con la ética⁷².

Se ha dicho que los primitivos carecían de sentido del pecado. No obstante, numerosos estudios revelan que la instancia moral está presente no sólo en los pueblos ancestrales de África, sino en los de diversas regiones del mundo. Como Pettazzoni y otros estudiosos han demostrado, la idea de ser supremo, que caracteriza gran parte de las religiones arcaicas, está marcada por rasgos éticos bien definidos que lo convierten en el garante supremo del orden moral. Las poblaciones de Ruanda, por ejemplo, son conscientes del mal realizado por el hombre. Un canto de Dahomey, al que nos hemos referido ya, habla explícitamente de un juez cuya justicia es auténtica y «que sabrá encontrar cualquier mancha, visible o escondida»⁷³.

También en las religiones *dualistas*, en las que se diviniza el principio negativo, el mal sigue siendo considerado tal: fuente de horror, perversión y desorden. La veneración y el culto que se le dirige a veces no anula la conciencia de la oposición que el maligno mantiene contra el reino de la luz. No se elimina la capacidad de distinguir el bien del mal, ni se hace intercambiable un comportamiento bueno con uno malo. Los hijos de la luz son diferentes de los hijos de las tinieblas; les está reservada una suerte radicalmente diferente. Escribe Mircea Eliade:

Zaratustra recibe la revelación de la nueva religión directamente de Ahura Mazda. Aceptándola recalca el acto primordial del Señor, la elección del bien, y no pide otra cosa a sus fieles. Lo esencial de la reforma de

⁷¹ Cf. M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, 283.

⁷² Cf. B. Haring, *Il sacro e il bene*, 48-53.

⁷³ Cf. la obra ya citada de R. Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive*.

Zoroastro consiste en una *imitatio dei*. Al hombre se le inculca que debe seguir el ejemplo de Ahura Mazda, pero es libre en su elección⁷²².

En cuanto a las religiones *monistas* que anulan la distinción entre voluntad ordenadora trascendente y sujeto humano, la vida de la moralidad sigue siendo un momento no eliminable del acceso a lo divino. También en estas experiencias, el itinerario de salvación conlleva compromiso, esfuerzo, voluntad, ascesis y mortificación. Por esto, junto a la mística del conocimiento de las *Upanishad*, surge la mística del ejercicio y de la voluntad creadora, la psicotécnica del yoga.

La doctrina del Karma está basada en el principio de causalidad, según el cual toda acción es retribuida, y sobre la consiguiente trasmigración de las almas. La suma de acciones buenas y malas realizadas a lo largo de la vida genera por sí misma el germen de una nueva existencia, que es determinada por el mérito o demérito moral de la vida transcurrida.

En la versión therevada del budismo, junto a la meditación y a la contemplación, el creyente es animado a recorrer los ocho senderos que, de modo progresivo, le liberan de todos los obstáculos que le impiden llegar a la felicidad final⁷²³. En el taoísmo, igual que Buda y Jesús, también Lao-Tse exige amor hacia los enemigos. «La enemistad», enseña, «hay que retribuirla con benevolencia». Las características del *tao*, observa F. Heiler, no sólo iluminan la vida religiosa y moral de cada sabiduría, sino que se convierten en norma de vida social.

El místico no debe quedarse parado con la calma inactiva del eremita, sino que debe volver a la comunidad de los hombres renovado en lo íntimo y transformado⁷²⁴.

⁷²² Cf. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 1, 336.

⁷²³ Cf. M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 11: «Aunque el destino de uno esté determinado por sus acciones en la vida precedente, su querer y su actuar actuales son libres. Quien comete el mal en esta vida nacerá como planta, animal u hombre de casta inferior; mientras que quien vive moralmente elevado podrá nacer en la próxima reencarnación como ser divino u hombre de una casta elevada».

⁷²⁴ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 195.

⁷²⁵ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 98.

En las *religiones politeístas* no son raros los comportamientos inmorales que se atribuyen a los dioses, o realizados en nombre de la divinidad. Esto no quita que, aparte de las degeneraciones, los dioses sean vistos como los garantes del orden ético, los que sancionan el bien y el mal que realizan los hombres. Zeus, Júpiter, Odín, Ra y las demás divinidades supremas son, al mismo tiempo, considerados como padres de los hombres y jueces inapelables de su comportamiento. El concepto de *metanoia* y de conversión, los ritos de purificación y los sacrificios de expiación encuentran un lugar de privilegio en las *religiones monoteístas*, en las que el sentido ético se afina progresivamente y se interioriza y absolutiza. La justicia de Dios no deja sin castigo el mal realizado por el hombre. Dios es legislador supremo al que se deben obediencia y respeto. El hijo de Dios se convierte, en el cristianismo, en el cordero inmolado que quita los pecados del mundo.

3.3.2. Más allá del eticismo religioso

Animada por instancias éticas y por posturas personales, la experiencia religiosa no se puede reducir a una libre opción de la voluntad, ni a un modo particular de configurarse de los imperativos morales.

A. *La religión es irreductible a una opción humana.* Resultan reductivos los intentos de interpretar la experiencia del absoluto en clave exclusiva de «opción a favor de Dios». Como hemos subrayado, el *Erlebnis* religioso se especifica como encuentro con una potencia divina que irrumpe en la existencia humana. Desde este punto de vista, el primado y la iniciativa le corresponden sin duda a lo sacro. Se sigue que, también en relación con el querer, la religión no es tanto o, al menos, no es primariamente, un elegir, sino un *ser elegido*; es en primer lugar una llamada que procede de lo alto, una vocación a la que debe corresponder una respuesta humana, personal y libre, pero posterior⁷².

⁷² Cf. B. Häring, *Il sacro e il bene*, 43; G. Morra, *Dio senza Dio*, 205.

B. *La religión es irreductible a la moral.* En relación con Kant y las posiciones que se remontan a él, es necesario observar que existe una distinción neta entre actividad ética y aspiración religiosa. En conjunto se puede decir que mientras que la ética tiende a la *realización de valores humanos*, la religión está dirigida al *reconocimiento del valor absoluto*. En la moral prevalece la iniciativa del hombre dirigida a traducir en la realidad el reino, por sí mismo hipotético, de los valores: justicia, bondad, paz. En la religión, lo sagrado se presenta como un valor absoluto, incondicionado, ya completamente en acto, que hay que acoger con la fe más que realizar con la acción. En la moral, lo divino es percibido (aunque es cierto que no siempre) como legislador absoluto en relación con el cual la actitud más idónea es la obediencia. En la religión, lo sacro se experimenta como realidad salvadora ante la que la respuesta más adecuada está constituida por la adoración temblorosa y confiada⁷⁷.

La *formalidad última* que caracteriza la experiencia moral se diversifica claramente de la vivencia religiosa de la conciencia. Sobre esto, R. Otto escribe que también los sentimientos de miseria e indignidad que el hombre experimenta ante lo sagrado «no son en absoluto valoraciones *morales*, sino que pertenecen a una categoría de apreciación específica». No son, en primer término, «el sentimiento de una trasgresión de la “ley moral”, aun cuando, en el caso que se produzca esa violación, ésta se encuentre naturalmente comprendida. Más bien se trata del sentimiento en profundidad de *lo profano*»⁷⁸. También donde la percepción de la propia carencia de valor manifiesta analogías singulares con la actitud ética, se establece una diferencia insalvable.

C. *Circularidad de religión y moral.* La diversidad no elimina la circularidad de intereses y la profunda conexión entre actividad religiosa e instancia moral. En lo que se refiere a la *religión*, la adhesión al absoluto que la distingue comporta la aceptación y el compromiso para realizar los valores derivados; valores que, para el creyente, encuentran en lo sacro fundamento y justificación definitivos. No por casualidad, el compromiso ético es más bien escaso cuando la instancia religiosa se debilita. De modo similar, no es casualidad que el precepto del amor a Dios vaya acompañado por el man-

⁷⁷ Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 174-178.

⁷⁸ Cf. R. Otto, *Das Heilige*, 67; R. Otto, *Aufsätze das Numinose betreffend. Sünde und Urschuld* (München 1932).

damiento del amor al prójimo. No es arbitrario que a la búsqueda del Nirvana se una la compasión misericordiosa hacia todos los existentes⁷⁸.

La *moral*, por su parte, hace referencia al absoluto como su último y definitivo fundamento. Si es verdad que los valores encuentran su justificación próxima en la dimensión de bondad propia de todo existente, es innegable que la legitimación completa del orden ético lleva a encontrar en el absoluto la garantía insuperable de su validez. Además un *ethos* sancionado, es decir, una conducta que no sólo sea conforme a las exigencias morales, sino que sepa armonizar la actuación recta con la obtención de la felicidad, comporta la existencia, no sólo de un legislador absoluto, sino también de un juez supremo que sea remunerador imparcial y generoso del actuar del hombre⁷⁹.

3.4. INCIDENCIA Y LÍMITES DE LA DIMENSIÓN EMOTIVA

3.4.1. *Los seguidores del primado del sentimiento*

En contraposición con la supremacía de la dimensiones noéticas y volitivas, no pocos autores afirman el papel preponderante de la esfera emocional. Entre éstos, algunos ven en la fe la respuesta a reacciones emotivas que remiten a sentimientos ordinarios del hombre, otros apelan a formas de sentir específicas, originales y exclusivas.

A. *La fe es un sentimiento ordinario del hombre*. Al primer modo de interpretar pertenecen pensadores como Hume, James, Freud, Ritschl y Müller. D. Hume ve en el terror (junto a la esperanza) la fuente más propia de la religión. En la *Natural History of Religion* escribe:

El temor y la esperanza entran ambos en la religión, porque ambas pasiones, en diferentes momentos, agitan el espíritu humano y cada una de ellas crea una especie de divinidad de acuerdo consigo misma⁸⁰.

⁷⁸ Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 364-365.

⁷⁹ Cf. B. Häring, *Il sacro e il bene*, 50-51; J. Schmitz, *Filosofía della religione*, 107-111.

⁸⁰ Cf. D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (New York 1959). Ver también G. Morra, *Dio senza Dio*, 53-57.

W. James concibe la experiencia religiosa como un contacto salvador y pacificador con lo divino, realizado por el sentimiento (*feeling*). No faltan, de modo más o menos elaborado, contenidos intelectuales, pero se trata de productos secundarios sin alcance existencial más que en la medida en que dependen del modo original de sentir. Se trata del sentimiento de que «hay algo pecaminoso (*wrong*) en nosotros», de la percepción emotiva de que «hemos sido salvados (*saved*) de la culpabilidad», el impulso fundamental que genera el dinamismo religioso⁷¹².

Sigmund Freud considera los impulsos sexuales como necesidades fundamentales que, reprimidos y sublimados, determinan el surgir de una neurosis colectiva que lleva al hombre a la aceptación del absoluto. A. Ritschl, después de introducir la distinción entre juicios de realidad (*Seinsurteile*) de naturaleza intelectual, y juicios de valor (*Werturteile*) de índole afectiva, afirma «la exclusiva atribución a estos últimos de todo el campo de la experiencia religiosa»⁷¹³. K. O. Müller sostiene que en el origen de la religión se encuentra el sentido general de lo divino (*das allgemeine Gefühl des Göttlichen*). El verdadero germen de la experiencia de lo sacro no es la reflexión intelectual sobre los fenómenos de la naturaleza, sino una aspiración original del corazón⁷¹⁴.

B. *La fe, sentimiento específico*. Autores como Schleiermacher, Otto y Scheler consideran que la experiencia religiosa remite a una dimensión emocional específica, *sui generis*.

El pensamiento de F. D. E. Schleiermacher está expresado sobre todo en dos obras de gran importancia: *Discursos sobre la religión* y *Dialéctica*. En los *Discursos sobre la religión*, la experiencia de lo sagrado se explica como sentimiento y gusto por el infinito, y se fundamenta en la aspiración connatural al hombre a intuir el universo. Sobre la base de una intuición profunda, el espíritu aprehende su propia inmersión en el infinito e intuye que las cosas no son más que expresiones del todo.

⁷¹² Cf. W. James, *The Variety of Religious Experience*, 498. Ver también F. Wagner, *Was ist Religion?*, 243.

⁷¹³ A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (Bonn 1870); A. Ritschl, *Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr* (Bonn 1881).

⁷¹⁴ Cf. K. O. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (Göttingen 1825). Una estrecha correlación entre el escalofrío religioso (*der religiöse Urschauer*) y el erótico (*der erotische Urschauer*) viene sostenida por W. Schubart en la obra citada *Religion und Erös*.

Como consecuencia, la experiencia religiosa resulta esencialmente un *sentimiento pánico* (del dios Pan), una intuición de orden emocional que entiende que, en el todo, coexisten intactas todas las realidades, es decir, son sólo una cosa a pesar de seguir siendo lo que son⁷⁵. La tesis fundamental expresada en *Dialéctica*, califica la religión en términos de sentimiento de dependencia o, mejor, como el sentimiento de dependencia infinita ante algo que nos trasciende infinitamente. La relación sagrada se convierte en un *sentirse* en relación absoluta con el infinito, sin por ello confundirse con él⁷⁶.

R. Otto, a pesar de criticar vivamente la dimensión subjetivista del pensamiento de Schleiermacher, sigue enclavado en posiciones que ven en el sentimiento y, con mayor precisión, en el sentimiento de lo numinoso (*Gefühl des Numinosen*), la esencia más auténtica del hecho sagrado. También para Otto, la experiencia religiosa no es primariamente de orden racional, sino emotivo. A lo sacro no se llega a través de los conceptos (en expresión de Tersteegen: *ein begriffener Gott ist kein Gott*: «un Dios concebido no es un verdadero Dios»), sino a través de enfoques de naturaleza sentimental, a través de un escalofrío original (*Schauern*) que se experimenta ante lo numinoso. En este sentido, el ponerse la piel de gallina tiene algo de sobrenatural. La experiencia religiosa es el sentimiento de ser criatura (*das Kreaturgefühl*) que el hombre experimenta ante lo sagrado: un modo profundo de sentir cuya dimensión irracional (o, mejor, aparte de lo racional) predomina sobre las instancias de racionalización y éticas en las que se desarrolla posteriormente⁷⁷.

También para Max Scheler la vivencia religiosa, irreductible a cualquier otra forma de experiencia, se especifica por estar dirigida hacia una realidad de orden trascendente y personal que puede ser designada con el nombre de sagrado. Sobre la existencia del absoluto, Scheler subraya que no se puede deducir con inducciones de tipo causal. A la existencia del ser divino no se llega con investigaciones de tipo racional, metafísico. La existencia de Dios no se demuestra, se muestra. A la existencia de lo

⁷⁵ Cf. F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion*, 30, 73-74, 84. Ver también B. Häring, *Il sacro e il bene*, 136-137; F. Wagner, *Was ist Religion?*, 61.

⁷⁶ Cf. el escrito citado de Schleiermacher *Dialektik*.

⁷⁷ Cf. R. Otto, *Das Heilige*, 3-31. Ver también G. Morra, *Dio senza Dio*, 104-105, 112-113; F. Wagner, *Was ist Religion?*, 314.

sacro se llega sobre la base *del sentimiento de dependencia y de sentirse criaturas*. Este sentir, no obstante, debe ser liberado tanto del subjetivismo de Schleiermacher como del psicologismo de Otto. Esto es posible en la medida en que se enraíza no sólo sobre un modo de percibir subjetivo, sino sobre el dato objetivo de la revelación. La finitud del mundo y el ser criatura del hombre es lo que constituye la experiencia de fe que sigue al dato revelado; ahí el hombre experimenta de forma directa, no pensada, sino simbólica, la certeza de la existencia de Dios y de sus atributos específicos⁷⁸.

3.4.2. Elementos para una solución

A. *El componente emocional de la experiencia religiosa*. El mérito de los autores mencionados consiste en haber subrayado que el componente emocional es inescindible dentro del acto de fe. Resulta innegable que la experiencia de lo sacro se encuentra intrínsecamente marcada por *coloraciones emotivas* que adquieren tonalidades, intensidades y características peculiares⁷⁹.

De ese origen son expresiones las mismas *dimensiones del temor y el amor* que marcan el encuentro con lo numinoso. Cada vez que el hombre entiende estar en presencia de lo divino experimenta en las profundidades de su ser un escalofrío peculiar que tiene, a la vez, el sabor del temor reverencial y del amor fascinado. Se trata de toda una gama de *emociones originales* que llenan el corazón humano. El sentimiento de la propia poquedad, la percepción de la carencia de valores, de la culpa y la indignidad, generan un movimiento espontáneo de miedo, de temor, a veces de auténtica angustia en relación con el Dios vivo; ante aquél cuya santidad no tolera manchas, ante aquél delante del cual los ángeles del cielo se perciben como miserables e indignos.

Junto al temor reverencial se encuentra mezclada la fascinación por la grandeza y la santidad de lo numinoso. Con la fascinación se emparenta

⁷⁸ Cf. M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, 36-41, 372-375.

⁷⁹ Sobre la relación estrecha entre necesidades, eros, muerte y experiencia religiosa, se puede ver S. Zucal, *Romano Guardini e la metamorfosi del religioso tra moderno e postmoderno. Un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche* (Urbino 1990).

la atracción amorosa. A la atracción siguen la confianza, la confidencia, la esperanza y el amor⁷⁰. Al amor vivido, experimentado, gozado, se une la alegría del corazón, esa alegría interior que hace decir al apóstol Pablo: «Estoy lleno de consuelo y sobreadundo de gozo en todas nuestras tribulaciones»⁷¹. La exclamación de Agustín, *inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* (nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti), expresa de un modo paradigmático el estado de ánimo del creyente: su modo interior de sentir marcado por una misteriosa mezcla de inquietud y deseo, de intranquilidad y anhelo. Expresión la primera del persistir de la separación entre lo divino y lo humano, signo la segunda de una cierta esperanza, que es el germen de la felicidad⁷².

El componente emocional se manifiesta en el *carácter eminentemente dialógico* que distingue la fe religiosa. Como encuentro vivido con lo divino, la experiencia de la fe no es una búsqueda teórica del absoluto ni elaboración racional *sobre* lo divino, sino coloquio amoroso *con* lo sagrado. Cara a cara con una realidad, que es normalmente percibida como personal y siempre entendida como término —interiorizado o trascendente— que hay que venerar, contemplar, alabar, el creyente adora y reza. Por esto la alabanza, la oración, la acción de gracias, la expiación, son expresiones significativas en las que toman forma los sentimientos que animan el diálogo con lo numinoso. También, cuando se apaga el diálogo en la afasia del Nirvana, sigue siendo siempre un sentimiento que deja el lugar a otro sentimiento: el sentimiento de alabanza al del silencio de adoración.

B. *Más allá de la simple emotividad*. Si no tiene sentido negar a la emotividad el derecho de acceso al templo, no es correcto convertirla en la raíz única de la experiencia de lo sagrado⁷³. Por varias razones.

En la percepción de lo numinoso, lo mismo que en cualquier experiencia humana, no hay *sentimientos en estado puro*. El hombre no puede

⁷⁰ Cf. E. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 321: «El amor de Krsna hacia sus amigos pretende representar el amor de Dios por las almas y viceversa, el amor de Gopi hacia Krsna representa el amor que las almas sienten por Dios».

⁷¹ Cf. Cor 7,4. Ver también el capítulo sobre la «compasión simpatética y sobre el amor» de J. Dumoulin, *Buddismo*, 103-116.

⁷² Cf. Agustín de Hipona, *Confesiones*, 1,1.

⁷³ Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 366-368.

sentir a no ser en correlación con modos auténticos, aunque embrionarios, de conocer, ricos en intuición más que conceptualizados con claridad. El ser humano no se deja descomponer en la multiplicidad de funciones de las que es capaz. Ciertamente, tomado en su formalidad, sentir no es conocer, conocer no es querer, pero el hombre que entra en contacto con la realidad, no deja de reaccionar con *la totalidad de su yo* y con la totalidad de su mundo interior⁷¹¹. También en el encuentro con lo divino se verifica una erupción de sentimientos que nunca pueden reducirse a emotividad abstracta. Por el contrario, siempre se trata de percibir al sujeto concreto que, a la vez, sabe auténticamente y conoce positivamente. Conoce de modo cierto e intuitivo que se encuentra en presencia de una realidad indudable: una realidad sentida como terrible y fascinante porque la intuye, emotiva y racionalmente, como suprema y absoluta.

La experiencia religiosa no excluye que también se den tomas de postura, libres y autónomas, ante la realidad que se cree. Ciertamente, *nihil volitum nisi praecognitum* (no se puede querer nada que no se haya conocido antes). Desde este punto de vista, la opción del creyente presupone la percepción, cognoscitiva y emocional, de la presencia de lo sacro. Desde esta perspectiva, el papel de la voluntad es constitutivamente posterior al de la toma de conciencia. Esta posterioridad, sin embargo, no comporta fractura alguna entre la percepción de lo numinoso y la autodeterminación del creyente. Puesto ante lo divino que irrumpe en la vida, el hombre tiene la conciencia de deber dar una respuesta decisiva, una respuesta de la que no puede evadirse, porque la fuga constituiría también una toma de posición en relación con lo sagrado.

3.5. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA, FUNCIÓN DEL YO

A. *Inclusión radical del yo*. De lo dicho resulta que la actitud religiosa se aclara con elementos de pensamiento, se anima con impulsos volitivos y está llena de ardor emocional. A. Lang afirma que «es todo eso junto, pero no es ninguno de esos momentos tomado aisladamente»⁷¹².

⁷¹¹ Cf. W. Keilbach, *Religion und Religionen*, 168; J. D. Robert, *Essai d'approches contemporaines de Dieu. En fonction des implications philosophiques du brau* (Paris 1982) 16-17.

⁷¹² Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 59-62.

La experiencia de lo divino brota de la acción sinérgica de las actividades superiores de la conciencia tomadas en su conjunto; y pone en juego todas las potencias del alma que se encuentran presentes y fundidas en unidad viva. Por tanto, no puede ser interpretada por la psicología elemental, que se ocupa de cada una de las facultades, sino por la psicología estructural, que considera la vida del yo en la integridad de sus funciones⁷⁴.

La experiencia de lo sagrado «no es ni simplemente afectiva, de modo que excluya el conocimiento, ni puramente subjetiva, de modo que saque fuera objetividad y trascendencia», pero tampoco es «un simple resultado combinatorio de datos elementales, sensoriales o lógicos, conectados con necesidad mecánica o de asociación». La unidad de conjunto de la persona y de su mundo de experiencias es cualitativamente mayor que la suma de las partes⁷⁵.

B. *En las raíces de la interioridad.* Desde esta perspectiva, la experiencia religiosa se puede definir, de acuerdo con algunos autores, como una *función del yo*. No porque el yo entre en actividad directamente por sí mismo sin la mediación de las facultades, sino porque se encuentra implicado en sus profundidades últimas, donde se diría que las potencialidades aisladas del alma se tocan y se cruzan unas con otras⁷⁶. La experiencia de lo divino interpela el centro de la persona, el yo radical del hombre. Cuando es auténtica y genuina no se realiza en la periferia del espíritu, sino en la intimidad más oculta de la conciencia. Movido por la conciencia de la importancia decisiva del encuentro con lo sacro, el sujeto reacciona desde lo más profundo de sí mismo, precisamente porque siente que se ha cuestionado su ser más íntimo y radical⁷⁷.

Esto no se produce sin contrapartida. La experiencia religiosa, en cuanto implica una toma de posición personal, comporta una *regenera-*

⁷⁴ Cf. T. Manferlini, *La filosofia della religione in Paul Tillich*, 74-75; Cf. M. Scheier, *L'eterno nell'uomo*, 368-369.

⁷⁵ Cf. G. Magnani, *Filosofia della religione in compendio*, 90; B. Mondin, *Paul Tillich e la trasmissione del cristianesimo*, 76-77; W. C. Tremmel, *Religion. What Is it?*, 69.

⁷⁶ Cf. E. Heck, *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin*, 142-143; W. Keilbach, *Religion und Religionen*, 168.

⁷⁷ Cf. A. Marchesi, *Esperienza religiosa e riflessione filosofica* (Milano 1979) 34; J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 137.

ción de todo el yo. Intelectualmente asombrado por la irrupción de una realidad turbadora y fascinante, emotivamente seducido por una presencia majestuosa y benéfica, impulsado, en el plano de la libertad, a ofrecer respuestas adecuadas a lo que le interpela, el sujeto sale renovado profundamente. Una nueva vida comienza y nuevas dimensiones se abren a sus ojos.

C. *Unir sin confundir.* La conexión que existe entre el ardor emocional, la incitación volitiva y la toma de conciencia noética, no llega a anular, ni siquiera cuando se está en las raíces de la persona, la distinción que existe entre las diferentes facultades y los actos consiguientes. No se trata de hacer ambiguos los límites de lo que a nivel fenoménico se presenta como distinto. También en las profundidades del sujeto, la inteligencia, la voluntad y el sentimiento desempeñan papeles diversificados, no intercambiables. Ciertamente, en el fondo se trata de una experiencia única, de conjunto y global; pero ésta, si se la analiza bien, revela una estructura compuesta auténticamente: la interacción que resulta de una *toma de conciencia* de orden básicamente intelectualivo (que, como hemos dicho, tiene más el sabor de una intuición espontánea que de reflexión temática) que va acompañada de una *reacción emotiva peculiar*, hecha de temor y de amor, que apela a la *libre capacidad de autodeterminación* del hombre.

Toma de conciencia y reacción emocional constituyen momentos esenciales de acercamiento a lo sacro: componentes inseparables que no se pueden ordenar posteriormente, ni temporal ni dialécticamente, en un antes y un después. Aprehendido intuitivamente por el intelecto como realidad efectiva, absoluta y santa, experimentado por el sentimiento como poder terrible y fascinante, lo sacro interpela al hombre a una respuesta libre, respuesta que no permite retrasos pero que no deja de ser posterior al impacto original con lo divino. Una vez más, *nihil volitum nisi praecognitum*.

4. ESPECIFICIDAD DE LA EXPERIENCIA DE LO SACRO

El análisis de la experiencia religiosa como proceso interior vivido en la intimidad de la conciencia hace surgir el problema de la especificidad del *Erlebnis* de lo sacro. Desde este prisma los interrogantes son muchos, lo mismo que muchas resultan las soluciones propuestas.

4.1. ASPECTOS PROBLEMÁTICOS Y PERSPECTIVAS HISTÓRICAS

A. *¿El primado corresponde a la objetividad o a la subjetividad?* La primera alternativa se refiere a la *vertiente* que es el origen y el fundamento de la especificidad del acto religioso. Según algunos autores, el carácter peculiar del acto de fe se debe en último término a que esa experiencia está correlacionada con un término intencional, *lo sagrado*, cuya irrepetibilidad garantiza una novedad cualitativa y una especificidad cuantitativa a la experiencia que toma como punto de mira. Ésta es la opinión de A. Lang y de F. Heiler, que afirma:

La diferencia entre experiencia religiosa y profana está únicamente en su relación con el objeto ultraterreno, trascendente, santo, de otro mundo⁷⁵⁰.

Defienden la opinión opuesta quienes consideran secundaria la vertiente objetiva y sitúan la especificidad de la religión en la *dimensión subjetiva* del acto de fe. Entre éstos se pueden distinguir dos orientaciones diferentes que se remontan o a la mediación de una facultad peculiar o a la particular intensidad con la que se realiza la experiencia religiosa.

B. *¿Primado de lo cualitativo o de lo cuantitativo?* El criterio de diversificación que, a juicio de estos autores explica la novedad de la experiencia del acto de fe, es doble. Para algunos la originalidad se encuentra en la particular intensidad psíquica con la que el hombre reacciona a lo divino. Ésta es la opinión de G. Simmel que, en el ensayo *Die Transzendenz des Lebens*, no sólo convierte en immanente el absoluto hasta hacerlo coincidir con la vida, sino que considera que la peculiaridad de la experiencia de lo sagrado se encuentra en la *prodigalidad del sentimiento*, en el entusiasmo, en el ritmo particularmente intenso de la vida creativa⁷⁵¹.

⁷⁵⁰ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 34; A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 74.

⁷⁵¹ Cf. G. Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Capitel* (München 1918); G. Simmel, *Die Religion* (Frankfurt 1912). Ver también la crítica de Max Scheler (*L'eterno nell'uomo*, 364-365).

P. Natorp tiene una opinión análoga, pues afirma que el signo distintivo de la experiencia religiosa es *la infinitud del sentimiento*, que no es el sentimiento del infinito del que habla Schleiermacher. Así escribe: «El infinito no es un objeto; el sentimiento no tiene objeto en ningún caso; el “sentimiento del infinito” en realidad significa sólo “infinitud del sentimiento”»⁷⁵². También W. James ve en la exaltación el aspecto más propio de la religión y la define como «comunidad exaltante»⁷⁵³.

La fundamentación de la originalidad en una facultad peculiar (o, por lo menos, en un modo original de percibir del ánimo) encuentra apoyos sobre todo en Schleiermacher, Feigl y Baetke. Para Schleiermacher la experiencia religiosa representa una región propia en el ámbito del espíritu. Con mayor precisión se expresa como gusto y sentido de lo infinito (*Sinn und Geschmack des Unendlichen*)⁷⁵⁴. También para Otto el sentimiento de lo numinoso constituye una forma de experimentar que remite a un fundamento psíquico particular. Ésta es al menos la interpretación que dan F. Feigl y O. Baetke cuando afirman que lo sacro, como categoría *a priori*, sólo puede ser interpretado en clave de psicologismo puro⁷⁵⁵.

4.2. ELEMENTOS DE SOLUCIÓN

4.2.1. Especificidad cualitativa de la experiencia religiosa

La experiencia de lo sacro se expresa a través de manifestaciones que denotan caracteres cualitativamente específicos. Más allá del temor reverente y del amor confiado, más allá del espíritu de adoración, del sentido del pecado, del deseo de salvación, el encuentro con el absoluto se encuentra marcado por una dimensión irrepetible: una tendencia que resulta exclusiva, *cualitativamente original* respecto a los atributos que califican

⁷⁵² Cf. P. Natorp, *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*, 52.

⁷⁵³ Cf. W. James, *The Variety of Religious Experience*; I. Mancini, *Filosofia della religione*, 41; A. Savignano, *Esperienza religiosa. Da James a Bergson* (Perugia 1985).

⁷⁵⁴ Cf. F. Wagner, *Was ist Religion?*, 60-61.

⁷⁵⁵ Cf. W. Baetke, *Das Heilige in Germanischen*; F. K. Feigl, *Das Heilige. Kritische Abhandlung über Rudolf Ottos gleichnamiges Buch* (Tübingen 1948); G. Fichera, *La filosofia della religione*, 114-115; A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 66-67.

las demás experiencias humanas. Esta nota de originalidad está constituida por la actitud estática. Reflejo subjetivo del carácter trascendente del término religioso, ésta se despliega en una doble toma de conciencia.

A. *La no disponibilidad del objeto religioso.* En la experiencia de fe, el creyente madura la conciencia de que el hombre no puede disponer de ningún modo del «objeto» religioso. No puede ni dominar ni verdaderamente poseer lo sagrado. No puede hacerlo con el pensamiento. El sujeto humano se da cuenta de estar en condiciones de objetivizar la esfera de lo divino desde el momento que en el mismo instante en que lo objetivizase dispondría de él, lo haría suyo, lo subordinaría a sí mismo y, con eso mismo, destruiría su carácter de absoluto. En este caso, el hombre tendría entre las manos (o entre las redes de la razón) una divinidad, pero sería una divinidad con la que ya no sabría qué hacer. El hombre no puede disponer de lo divino, ni siquiera siguiendo las vías del amor y del deseo. También en este caso, un Dios que fuera a la medida de la capacidad de amar o del deseo del hombre, sería un dios demasiado humano para reivindicar caracteres de auténtica divinidad.

B. *Exigencia de descentramiento.* La experiencia religiosa comprende una segunda conciencia. En la relación de conciencia que lo vincula con el absoluto, el hombre percibe la conexión con la divinidad como *relación de transcendencia*. Experimenta de forma vital que el centro de gravedad no es él, sino lo sagrado. Esto significa que si quiere entrar en contacto con la potencia superior, debe trascenderse, salir de sí mismo de algún modo (*ex-stare*) para encaminarse hacia el totalmente otro⁷⁶. De esto se desprenden algunas consecuencias significativas.

Precisamente porque impone una necesidad de sobrepasarse, el término de la experiencia religiosa es percibido como real, no dependiente del sujeto, no encuadrable dentro del simple *ser aprehendido* por la conciencia⁷⁷. En cuanto solicitada por instancias de autotranscendencia, la

⁷⁶ Cf. I. Mancini, *Filosofia della religione*, 360; T. Manfredini, *La filosofia della religione in Paul Tillich*, 200-201; M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, 370.

⁷⁷ Para H. Duméry (*Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, 141-142) el análisis crítico de la idea de Dios pone en evidencia que el absoluto no se deja ni eliminar de la conciencia ni circunscribir dentro de ella. A su juicio, hay que superar los antropomorfismos, aunque sea sea posible salir del teandrismo.

experiencia del absoluto se revela cualitativamente diferente de todas las demás formas de experiencia y relega al ámbito de lo inadecuado las interpretaciones reduccionistas. Orientada hacia una realidad que es enteramente indisponible, la experiencia religiosa desenmascara el error del pragmatismo, que hace de lo divino una hipótesis posible por su utilidad para la existencia humana.

4.2.2. *Peculiar intensidad psíquica de la experiencia religiosa*

A. *Un dato indiscutible.* El hecho de que la experiencia de lo sagrado manifieste una intensidad propia es algo que está admitido prácticamente por todos los fenomenólogos de la religión. En la experiencia de lo divino, el creyente, como hemos subrayado, se siente aferrado en la profundidad de su conciencia, lo que determina en él una vibración de intensidad particular. Lo confirman dos hechos significativos.

La experiencia de los *místicos*, lo mismo que la de los grandes fundadores religiosos, a pesar de constituir un dato de gran frecuencia en la comunidad de fe, reviste significados emblemáticos debido a la pureza con la que es vivido el encuentro con lo divino. En esas experiencias, las noches del espíritu van seguidas por momentos de fervor enteramente excepcional. Toda la existencia humana resulta radicalmente transformada. El cuerpo se espiritualiza, el ánimo se sublima en visiones y afectos celestes. El testimonio de los *mártires*, que en todas las religiones han profesado su fe con el precio de su sangre, confirma el grado de intensidad que posee el encuentro con lo sagrado o, por lo menos, con el que puede ser vivido. Sólo una grandísima pasión puede garantizar la capacidad de soportar sufrimientos atroces con tal de continuar siendo fieles al propio Dios.

B. *Más allá de las crispaciones.* Esto no significa que la exuberancia del sentimiento o, como otros dicen, la infinitud de la reacción emotiva, constituya la raíz última de la especificidad de la experiencia religiosa, y esto por diversos motivos. Primero, existen formas de experiencia humana (de tipo estético, político, social, etc.) en las que la intensidad del modo de sentir alcanza grados bastante elevados, un *pathos* casi religioso que tiene poco que envidiar con el entusiasmo místico de las almas consagradas. Desde este punto de vista, la prodigalidad del sentimiento

no es una exclusiva de la experiencia religiosa. Además, *no siempre es verdad* que toda vivencia sacra asuma tonalidades muy elevadas de fervor. La vida religiosa ordinaria se desarrolla, en su mayor parte, lejana de formas que posean un misticismo particular sin por ello pasar a ser inauténticas. La infinitud de vibración del espíritu no es algo propio de cualquier acto religioso⁷⁶.

No obstante todo esto, es innegable que la experiencia de lo sacro adquiere una intensidad psíquica propia. Esta intensidad no es necesariamente máxima en la intensidad, sino máxima en la apreciación que se hace de ella. No es necesariamente máxima en el orden del sentir efectivo, sino en el de la toma de conciencia de que ningún otro valor merece un compromiso tan pleno y definitivo por parte del hombre. Aunque haya eventos sociales, políticos, culturales, estéticos, que pueden determinar vibraciones emocionales más grandes que las sentidas en el acto de comunicar cotidianamente con la divinidad, para el creyente ninguna conquista humana alcanza el carácter de última, ni el valor (*appretiative summa*) propios de la experiencia sagrada.

4.2.3. *Irrepetibilidad del fundamento último de la originalidad de la experiencia religiosa*

A. *Inutilidad de una facultad de lo numinoso*. El hecho de que los actos religiosos presenten tonalidades cualitativas y modalidades cuantitativas propias, no significa que sean producto de una facultad específica, diferente. No existe una potencialidad del alma o, como pretendía Schleiermacher, un sentimiento del infinito esencialmente diferente del modo común de sentir del hombre. ¿Cuáles son los motivos?

Ante todo, una facultad así, situada junto a las capacidades originales del espíritu, crearía una fractura entre la esfera religiosa y el ámbito ordinario de la psique. Como justamente observa A. Lang, buscar para el acto religioso una facultad particular significa seguir una vía falsa. Significa separar la vida religiosa del resto de la vida espiritual, introduciendo

⁷⁶ Cf. R. Guardini, *Fede, religione, speranza. Saggi teologici*, 58-61; E. Heck, *Der Begriff religiöser bei Thomas von Aquin*, 94; A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 68-73.

en el yo una escisión insostenible⁷⁵⁹. Además, la existencia de un sentimiento específico, producto de una facultad especial, no está testimoniada por análisis alguno de tipo fenomenológico. Nada muestra de un modo convincente que la realización del *Erlebnis* religioso remita a una capacidad que no pueda ser conectada con el modo de percibir común del hombre.

B. *El absoluto irrepitable de lo sagrado*. Para legitimar la novedad específica de los actos religiosos, no está exigida una nueva facultad; es suficiente remitirse al carácter de originalidad incondicionada de lo divino. La originalidad se legitima lo suficiente mientras que se considere la experiencia religiosa como un modo cualitativamente peculiar de reaccionar del sentimiento, de la inteligencia o del querer del hombre: un modo característico determinado por la conciencia de sentirse en presencia del absoluto.

Entre otras cosas, esto explica por qué modos diferentes de concebir y vivir la realidad de lo divino dan origen a experiencias religiosas diferenciadas. Con seguridad, la sensibilidad del creyente contribuye a determinar la imagen divina, pero el conjunto de factores subjetivos es *conditio sine qua non*, circunstancia favorable, pero no causa del surgir de experiencias de fe. Desde el punto de vista fenomenológico, la causa se encuentra en el irrumpir mismo de la potencia absoluta. Por tanto, al absoluto, a lo sagrado, al enteramente otro, le corresponde en último análisis la especificidad de la vibración a la que el ánimo se encuentra sometido en la experiencia de lo divino. A la novedad irrepitable del santo, con la que en último término se relaciona, la experiencia religiosa debe su calificación como vivencia original y originaria del espíritu humano⁷⁶⁰.

⁷⁵⁹ Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 59; F. Wagner, *Was ist Religion?*, 243.

⁷⁶⁰ Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 368; Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 34; Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 66-67; F. Wagner, *Was ist Religion?*, 243-308-309.

VI

EL PROCESO DE EXTERIORIZACIÓN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

1. LA EXTERIORIZACIÓN DEL ACTO DE FE

A. *Desde la interioridad a la exterioridad.* El análisis fenomenológico ha puesto en evidencia que la experiencia del absoluto es una vivencia que pertenece eminentemente a la conciencia. Esta constatación nos ha llevado a profundizar tanto en la vertiente objetiva como en la subjetiva del fenómeno religioso en algunas dimensiones constitutivas. Ahora se impone un ulterior esfuerzo de comprensión que asuma como punto de referencia el proceso de exteriorización a través del que la experiencia de lo sagrado se solidifica y, exteriorizándose, se hace, al menos en algunos aspectos, susceptible de verificaciones fuera de la conciencia.

B. *Importancia del componente exterior a la intimidad.* Este análisis se revela tanto más necesario cuando se piensa en la incidencia, de ningún modo secundaria, accidental o susceptible de descuido, que la dimensión exterior reviste en relación con la *Erlebnis* sacra.

La experiencia religiosa, a pesar de explicarse formalmente (*formaliter*) en el ambiente de la conciencia, no encuentra la propia razón de ser de modo exhaustivo sólo en la dimensión de la interioridad. La vivencia de la conciencia tiene su origen en el encuentro con lo divino, que se especifica como un evento histórico paradigmático: un aquí y ahora concreto que, a pesar de sus desarrollos místicos, pretende estar comprendido, al menos en algunos aspectos, dentro de los datos verificables de la historia. Lo experimentado por el hombre remite a datos objetivos, a hierofanías o manifestaciones de lo sagrado que, en cuanto tales, sobrepasan el ámbito del evento psíquico para convertirse en datos exteriores, concretos eventos de salvación. Se puede poner como ejemplo el acontecimiento *de la zarza ardiente de Moisés en el monte Horeb; o los magnalia Dei* realizados en la pasión y la muerte de Cristo; en los hechos prodigiosos que determinaron la conversión de Mahoma o la iluminación de Buda⁷⁰¹. La vivencia interior remite por

⁷⁰¹ Sobre la exigencia de la fe de exteriorizarse e institucionalizarse cf. H. Duméry, *Phénoménologie et religion. Structures de l'institution chrétienne* (Paris 1958); H. Duméry, *La foi n'est structure pas*

tanto, como a su fundamento extrínseco, a eventos objetivamente circunscritos, a datos exteriores que sobresalen de la esfera de la intimidad y se hacen historia e historia sagrada.

Una vez en contacto con el absoluto, el hombre queda profundamente implicado, de modo que su experiencia tiende naturalmente a desbordarse en la exterioridad de la vida, sin residuos, sin posibilidad de reservas. Así se origina un proceso de exteriorización que, más que a posterioridad cronológica, apela a una concomitancia intrínseca con el evento interior a la conciencia. No existe propiamente un hiato entre el experimentar interior y el reaccionar externo. Uno y otro constituyen la dos caras inseparables de una única respuesta, compleja y vital, que el hombre da con la totalidad de su ser, individual y social, espiritual y corporal, cuando se siente interpelado por la presencia del absoluto. Desde este punto de vista, la exterioridad constituye la irradiación hacia fuera en la que la experiencia religiosa encuentra, material pero realmente, sede y encarnación. Materialmente, porque formalmente el experimentar no es humano si no es fruto de la conciencia y la interioridad. Realmente, porque se trata de una dimensión efectiva, integrante, ineludible de la experiencia global de lo sagrado⁷⁶².

La importancia del proceso de exteriorización se descubre además en el hecho de que, sólo en la exterioridad de datos verificables, el fenómeno sagrado puede ser analizado por quienes no han tenido una experiencia en primera persona. Únicamente a través la mediación de datos religiosos concretos es como las formas de experimentar de otros pueblos pueden ser alcanzados por creyentes de credos diversos. Se sigue que, cuando se quiere trascender el plano de la pura individualidad, se impone una ampliación del horizonte de investigación de modo que abarque las modalidades de exteriorización en las que se han solidificado las experiencias de lo divino a lo largo de los siglos.

C. *Problemática del proceso de exteriorización.* La importancia que el reflejo exterior ejercita en relación con el *Erlebnis* de lo sacro no anula

⁷⁶¹ *un cri: suivi de Foi et institution* (Paris 1959).

⁷⁶² Resumiendo se puede decir que la experiencia religiosa es fundamentalmente llamada divina y, esencialmente, respuesta integral del hombre que, a su vez, se explicita formalmente en las vivencias de la conciencia y materialmente en toda una serie de datos objetivos exteriores.

el carácter problemático que lo marca. Sobre este punto surgen numerosos interrogantes que exigen ser analizados para encontrar una concepción que sepa integrarlos en una síntesis armoniosa.

El primer problema se refiere a *los niveles y las formas* en las que se actualiza el proceso de exteriorización de la experiencia del absoluto. Nos preguntamos en concreto cuáles son las modalidades con las que se explicita, a nivel noético-racional y en el plano operativo y del culto, la reacción humana ante lo divino. Este interrogante conduce a examinar tanto el problema del significado de los mitos religiosos como el del valor de los ritos sagrados; además estimula a dirigir la atención a dos manifestaciones de la vida de fe, como son la oración y el sacrificio.

El segundo problema concierne a la dimensión corpórea y social de la religión. A este respecto, las preguntas se refieren tanto a la relación que se establece entre interioridad y exterioridad, entre espíritu que vivifica y carne que mata; como a la relación, que a veces se vive de modo traumático, entre el carácter eminentemente personal de la religión y su componente social.

2. LOS NIVELES NOÉTICOS Y DE CULTO DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Debido al carácter globalizante que le es propio, la vivencia religiosa de la conciencia tiende a expresarse a través de procedimientos que son a la vez necesarios y simbólicos. Son necesarios por encontrarse conectados estructuralmente con la naturaleza del acto religioso que, por sí mismo, tiende a llenar todas las manifestaciones de la existencia humana. Son simbólicos debido a que del absoluto no podemos poseer conocimientos y enfoques más que inadecuados. Desde este punto de vista, las experiencias de lo sagrado no permiten más que «una transparencia opaca del enigma»⁷⁶¹. Los niveles a través de los que la experiencia religiosa se expresa externamente son fundamentalmente cuatro: racional, emocional, operativo y comunitario. Ya hemos hablado del nivel emocional.

⁷⁶¹ Cf. S. Babolin, *Icona e conoscenza. Preliminari di una teologia iconica* (Padova 1990); W. Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, 9, 279-286; I. U. Dalferth, *Religión: Redir una Gott* (München 1981); B. Mondin, *Paul Tillich e la trasmissione del cristianesimo*, 195-196.

tocamos los otros tres en los puntos segundo, tercero y cuarto de este capítulo.

2.1. EL NIVEL RACIONAL: DE LOS MITOS A LAS «SUMAS TEOLÓGICAS»

A nivel noético-racional, la experiencia religiosa tiende a exteriorizarse bajo la forma de múltiples manifestaciones que se extienden desde las modalidades más elementales hasta las más complejas, desde los mitos primitivos de las sociedades arcaicas hasta las elaboraciones teológicas más perfeccionadas. Todas estas expresiones tienen en común el carácter simbólico o analógico. Todas, aparte de la sistemática conceptual a la que recurren, pretenden salvaguardar el misterio de lo sagrado y el carácter inefable del absoluto⁷⁶¹.

A. *Los mitos religiosos*. La revaloración del valor simbólico y, por consiguiente, del significado de los mitos, ha llevado a una toma de conciencia elaborada, sustancialmente positiva, de la capacidad de realizar mitos del hombre.

1. De hecho, G. Gismondi observa que «el reconocimiento del símbolo como expresión específica del *homo sapiens* sitúa al *homo religiosus* en el centro de la actividad consciente, de la hominización y de la humanización, de la construcción consciente y de las conquistas auténticas y no ilusorias del espíritu. Por lo tanto, la religión no debe ser relegada en la oscuridad y primitivismo de las “épocas religiosas”. Con la superación de la oposición artificial entre saber simbólico y saber científico, los significados y las aportaciones de los desarrollos, razonamientos e intuiciones que proceden de las religiones, de la fe y de las místicas, recuperan crédito. El “*homo religiosus*”, que los precedentes agnosticismos habían degradado a “epifenómeno y superestructura”, es reintegrado al centro de las problemáticas fundamentales del hombre, de la cultura y de las estructuras esenciales para el funcionamiento de la “ciudad de los hombres”»⁷⁶².

⁷⁶¹ Cf. D. Allen, *Mitrea Eliade et le phénomène religieux*, 120-121; J. B. Lotz, *Ateísmo e existencialismo*, 348-349; G. Morra, *Dio senza Dio*, 194-195.

⁷⁶² Cf. G. Gismondi, *Scienze della religione e dialogo interreligioso*, 22-23.

2. Esto ha determinado una revalorización global del mito, que no hay que entender en su *acepción peyorativa* como «forma rudimentaria y basta de conocimiento», como tradicionalmente ocurría en las corrientes racionalistas y gnósticas. No hay que confundir el mito ni con la *fábula* ni con la *leyenda*, ni, tampoco, con el relato puramente imaginario, fantástico y fascinante, sin valor objetivo de verdad. No se trata de una *mentira piadosa* dirigida a finalidades tergiversadoras o edificantes¹⁰⁴.

El mito, de modo particular el religioso, es un *modo auténtico, genuino, connatural*, con el que el hombre transmite significados a través de un lenguaje cifrado (hecho de *cifras*), verdades que trascienden las capacidades de definir de la razón. Desde este punto de vista, el mito es una expresión congénita del hombre, como animal *symbolicum* o *mythicum*. Por ser tal, se trata de una actitud constante que no se puede dejar relegada en formas arcaicas de saber, sino que posee valores cuya validez se extiende hasta nuestros días. La consecuencia es que todo proceso de desmitificación que no tuviese en cuenta este aspecto no constituye un progreso en humanidad, sino un grave atentado a la dignidad integral de la naturaleza humana¹⁰⁵.

No se debe creer que el valor de los mitos se puede reducir a su alcance *antropofánico* (de manifestación del hombre). En ellos no se exteriorizan solamente, como algunos pretenden, un modo irreflexivo de pensar y, por consiguiente, de ser de los individuos y de la sociedad que los han expresado. Ciertamente, observa J. Campbell, el material de los mitos es el material de nuestra vida, de nuestro cuerpo y de nuestro ambiente; por tanto, una mitología viva y fuerte es reflejo del modo de pensar de una determinada época histórica. Nacida de la vida, la mitología tiene la fundamental misión de meternos y mantenernos en una relación armónica y al unísono con el universo¹⁰⁶. No obstante, el mito resulta también un verdadero conocimiento de experiencia de lo divino, porque solidifica una *auténtica hierofanía*. Como Mircea Eliade ha

¹⁰⁴ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 147-151; R. Margreiter, *Zur Aktualität der Religionskritik Schopenhauers*, 66-67; G. Morra, *Dio senza Dio*, 471.

¹⁰⁵ Cf. K. Albert, *Vom Kult zum Logos*, 13; D. Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, 120-121; S. Beasley Murray, *Towards a Metaphysics of the Sacred*, 72-73; A. Piras, «Misticazioni del mito e demonia del sacro nelle ideologie nazionaliste: «Il quadernu Avalloni» 6 (1984), 113-137.

¹⁰⁶ Cf. J. Campbell, *Mythen der Menschheit* (München 1993) 7. Ver también H. Hausfeld, *Les mythes de la religion*, 262.

puesto en evidencia, los mitos son relatos de una *historia sagrada*: narraciones emblemáticas con valor de revelación de eventos divinos primordiales y que configuran una concepción de lo sagrado y de la relación que el hombre debe mantener con la divinidad⁷⁶⁹.

3. Desde este prisma, los mitos religiosos, majestuosos y severos, son la *expresión de una genuina experiencia religiosa*. Se distinguen de los mitos etiológicos, más fantásticos y prolijos, que buscan relaciones causales que expliquen el origen del mundo o de determinadas realidades. Se puede pensar en el mito de la manzana de Paris para explicar el origen de la guerra de Troya, o en los descarnados mitos cosmogónicos coleccionados por R. Pettazzoni.

Los panos, población de lengua *caddo* de América del norte, distinguen entre «historias verdaderas» e «historias falsas». «Historias falsas» son las que relatan las aventuras, nada edificantes, del *Coyote* o lobo de las praderas. En las «historias verdaderas» entran en juego, de modos variados, lo sacro y lo sobrenatural; las «falsas» tienen, por el contrario, un contenido profano, y el *Coyote* es muy popular en ellas y en otras mitologías norteamericanas como figura del engañador, liante, pícaro y sinvergüenza⁷⁷⁰.

En los mitos religiosos se trasladan al plano histórico eventos que se encuentran más allá del tiempo y que poseen un valor *paradigmático y decisivo*. Su alcance de revelación es perenne y normativo: sirven para los creyentes de todos los tiempos y abarcan la totalidad de la existencia, comprometiéndose en comportamientos éticos y culturales coherentes⁷⁷¹.

Otra dimensión de los mitos religiosos está constituida por su *alcanace eficaz*; es decir, no se plantean sólo en términos de «anuncios de la ver-

⁷⁶⁹ Cf. D. Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, 138-141; Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 148-151; M. Eliade, *Miti, sogni, e misteri*, p. 8-9; H. Halbfas, *La religione*, 202; G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, 58-59.

⁷⁷⁰ Cf. R. Pettazzoni, *Miti e legende*, vol. 1, VII.

⁷⁷¹ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 148; M. Eliade, *Mito e realtà*, 28-29, 40-41; M. Eliade, *Il sacro e il profano*, 60-66; M. Eliade, *Miti, sogni, e misteri*, 8-9; G. Lanczkowski, *Le religioni delle culture superiori dell'America precolombiana*, 70-71; Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 322-326; G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, 263-279.

dad», sino como «palabras dotadas de *poderes intrínsecos*» de transformación y sacralización de lo real. Desde este punto de vista, el mito es un relato paradigmático que en la repetición del culto realiza efectiva, aunque misteriosamente, lo que expresa, y ayuda a revivir el contacto santificante con el misterio. Lejos de estar planteado como pura ficción (*fictum*) se revela como hecho auténtico (*factum*): relato de un evento salvador que sigue siendo un operador de la salvación⁷². R. Pettazoni escribe:

El mito es historia verdadera porque es historia sagrada, no sólo por su contenido, sino también por las concretas fuerzas sagradas que pone en marcha. [...] Relatar la creación del mundo ayuda a conservar el mundo, relatar los orígenes del género humano ayuda a mantener la humanidad en vida, es decir la comunidad, el grupo tribal. [...] En la antigua Mesopotamia, recitar el «Poema de la creación» en la fiesta del año nuevo (Akitu) era como repetir el acto de la creación⁷³.

Como palabra sagrada, palabra revelada, palabra dotada de poderes sobrenaturales, el mito está reservado naturalmente a los iniciados. Sólo las almas elegidas están en condiciones de escuchar con inteligencia los eventos divinos; sólo ellas son capaces de participar con fruto en los dones de la gracia, de la que las narraciones son mediadoras.

Las historias «verdaderas», a diferencia de las «falsas», no son de dominio público. Las historias «falsas» se pueden recitar indiferente e impunemente en todo tiempo y lugar; algo que no sucede con las historias «verdaderas», que se recitan casi exclusivamente en invierno o en otoño y sólo excepcionalmente en verano; en todo caso nunca de día, siempre por la noche o en la velada tradicional de la cena⁷⁴.

B. De las mitologías a las elaboraciones teológicas. Junto a las dimensiones que acabamos de recordar, los mitos religiosos poseen caracteres

⁷² Cf. M. Eliade, *Mito e realtà*, 40; M. Eliade, *Immagini e simboli*, 55-57; M. Eliade, *Il sacro e il profano*, 63-67; F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 20-22; F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 234-235, 275-291; Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 316-323.

⁷³ Cf. R. Pettazoni, *Miti e leggende*, vol. 1, X.

⁷⁴ Cf. R. Pettazoni, *Miti e leggende*, vol. 1, IX. Ver también J. Campbell, *Mythen der Menschheit*, 29.

unificantes que estimulan su crecimiento y su desarrollo hasta llegar a constituir auténticas mitologías.

1. Los mitos, a pesar de apelar a elementos heterogéneos, contienen una pluralidad de significados interconectados que permite organizarlos en un *sistema coherente*. Por ser expresión de la misma experiencia religiosa, encarnan una coherencia interior que coopera en el surgimiento de auténticas *colecciones*: verdaderas mitologías mediadoras de una concepción del mundo o, con mayor precisión, de una *visión de fe* en la que los componentes divinos, humanos y cósmicos se integran en un todo, que es sustancialmente unitario y que se encuentra interconectado⁷⁷¹.

Hay un dicho budista que afirma: «Es necesario un dedo para indicar la luna, pero sería absurdo confundir ese dedo con la luna»⁷⁷². Si se prescinde de las posibles desviaciones, el creyente está convencido de que el relato mítico no es el vehículo adecuado para expresar la riqueza de los hechos misteriosos de los que es portador. El ánimo religioso es consciente de que su comprensión de lo sagrado es susceptible de profundizaciones y mediaciones expresivas diversas. Sin abandonar su carácter cifrado o, en términos tradicionales, su alcance como analogía del conocimiento, el creyente experimenta la necesidad de expresar la propia fe, recurriendo a formulaciones en las que el componente noético-discursivo gradualmente se fortalece.

Junto a las mitologías, que representan un intento de sistematizar el saber religioso en un todo básicamente armónico y coherente, poco a poco surgen las diferentes *doctrinas de fe*, que encarnan la voluntad de elaboración conceptual de la visión religiosa que surge de los libros sagrados. Los contenidos fundamentales de las hierofanías son profundizados y traducidos gradualmente, no raramente bajo la dirección de una autoridad carismática o magisterial, a categorías noéticas cada vez más explícitas y complejas. De este modo se originan formulaciones doctrinales bajo la forma de doxologías litúrgicas, profesiones de fe, enunciaciones dogmáticas, sistematizaciones teológicas, que contienen una auténtica *teoría sobre Dios*⁷⁷³.

⁷⁷¹ Cf. D. Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, 140-145.

⁷⁷² Cf. H. Halbfas, *La religione*, 3.

⁷⁷³ Cf. H. Halbfas, *La religione*, 202-203; F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 308-309, 332-333; Cf. J. Hick, *Philosophy of Religion*, 78-93; L. Kolakowski, *Religion. If There Is Not God*, 161-206.

2. La relación que existe entre palabra revelada y dimensión de culto, convierte a las *doxologías litúrgicas* en la primera traducción concreta, no estrictamente mítica de los contenidos de la fe. Éstas son fórmulas sagradas para ser utilizadas en el ejercicio del culto con el fin de evocar la divinidad y ponerse en comunión con ella. Esta prioridad histórica, que se realiza de modo paradigmático en el cristianismo, aparece también en otras manifestaciones religiosas, comenzando con la fe en el Antiguo Testamento, hasta la experiencia sagrada islámica, hinduista, budista y en las mismas formas de la religiosidad arcaica.

También el desarrollo hacia formas complejas de doctrinas religiosas y de auténticas teologías se encuentra realizada, aunque de modo diversificado, en numerosas experiencias sagradas. Se puede pensar en la doctrina del «pequeño vehículo» o del «gran vehículo», en las que se reparte la interpretación teológica de la doctrina budista; también se pueden ver las numerosas escuelas de interpretación que se remiten a los libros sagrados de los Vedas, a las revelaciones proféticas del Corán, a las Sumas Teológicas de la Edad Media cristiana.

2.2. EN EL NIVEL DEL CULTO

La dimensión del culto posee en la vida religiosa una importancia grandísima. El culto constituye una expresión congénita e insustituible de la auténtica relación con lo sagrado. Tendencialmente llena la totalidad del comportamiento humano marcado por el encuentro con lo divino.

A. *El culto es ineliminable.* Existe una unión inseparable entre experiencia religiosa y culto, comprobada a nivel estructural, terminológico y de hecho.

En el *nivel estructural* el culto se revela como el modo espontáneo con el que la actitud religiosa se exterioriza en el nivel operativo. El hombre interpelado por la irrupción del absoluto reacciona con la totalidad de su ser. Responde a la abundancia de la vivencia interior, hecha de afectos, sentimientos, intuiciones, elecciones libres, con la capacidad de actuar y realizar. F. Heiler afirma que «la religión no es sencillamente un pensar en objetos trascendentes o una reflexión sobre ellos, sino que es

un “hacer”»⁷⁷⁸. «No es un hecho teórico, sino un hecho extremadamente práctico». Por esto, observa G. Morra, «sin rito no hay religión». En la expresión de Max Scheler «el conocimiento religioso es un conocimiento que no se produce *antes* de su expresión cultural y que encuentra en el culto el *vehículo* esencial y necesario del propio crecimiento»⁷⁷⁹.

Esto se encuentra confirmado a *nivel terminológico* en la etimología de la voz *religión* propuesta por Lactancio y Agustín. Según la interpretación de estos autores, la experiencia sagrada es de modo eminente un *re-ligare* el hombre a lo divino, un re-unir lo sagrado con lo humano que se actualiza a través de actos de culto adecuados⁷⁸⁰. El mismo Agustín ve en el término *λατρεία* (*servitus*) el correspondiente griego del latín *religio*; la religión es esencialmente servicio, un servicio litúrgico hecho a la divinidad⁷⁸¹. Esta equivalencia está confirmada por la experiencia religiosa hinduista, pues la voz *brahma* con la que se indica al ser supremo, originalmente significaba la fórmula del sacrificio utilizada para la ejecución de las acciones de culto⁷⁸².

La *historia* reafirma el vínculo que existe entre culto y religión. Por todo el mundo se encuentran lugares sacros y acciones sagradas. En todas las latitudes y en todas las épocas las representaciones litúrgicas se descubren como centrales para la vida de la comunidad de creyentes. Aunque las acciones de culto no se encuentran ausentes de ninguna forma histórica de religiosidad, no asumen siempre las mismas configuraciones. Pueden manifestarse con una gama extremadamente variada, que se extiende desde los complejos sacrificios brahmánicos, pasando por las múltiples formas de los ritos propias de la poblaciones primitivas, hasta las técnicas de meditación del budismo hinajana. El mismo yoga no es más que una mística del ejercicio que acerca al hombre a la condición de la felicidad absoluta⁷⁸³. En cuanto al islamismo, el culto comporta cinco

⁷⁷⁸ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 580.

⁷⁷⁹ Cf. M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, 386; G. Morra, *Dio senza Dio*, 211. Sobre el estrecho nexo entre culto, mito y religión ver Cf. K. Albert, *Vom Kult zum Logos*, 1; G. Morra, *Dio senza Dio*, 210-211.

⁷⁸⁰ Cf. Lactancio, *Divinae institutiones* 4,24; Agustín de Hipona, *De quantitae animae* 36,80; Agustín de Hipona, *De vera religione* 5,133; Agustín de Hipona, *Retractationes* 1,9.

⁷⁸¹ Agustín de Hipona, «Sex quaestiones contra paganos» en *Epistola* 102,3,20. Ver sobre este punto también F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 10-11.

⁷⁸² Cf. K. Albert, *Vom Kult zum Logos*, VIII.

⁷⁸³ Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 144-145.

obligaciones principales de las que la primera, la profesión de fe, es un presupuesto para las demás: la oración obligatoria, las limosnas, el ayuno en el mes de Ramadán, el peregrinaje a la Meca⁷⁶¹. En el cristianismo el culto, privado o público, asume manifestaciones muy diversificadas que encuentran en el sacrificio eucarístico su vértice máximo.

B. *Carácter polivalente y totalizador del culto*. «Cualquier actuación religiosa», sostiene P. Tillich, «es una actuación cultural»⁷⁶². Esta afirmación, que puede parecer paradójica si se refiere sólo a las acciones rituales externas, posee un alma profunda de verdad. Destaca no sólo que el concepto de culto se extiende a la alabanza que el creyente dirige a la divinidad en el santuario de su conciencia, sino también al hecho de que la religión se manifiesta concreta y principalmente a través de ritos. Como Mircea Eliade y otros historiadores han destacado, no sólo hay innumerables actos de culto, sino que todas las expresiones de la vida pueden convertirse en actos de culto, siempre que estén animadas por la tensión hacia lo absoluto.

Dejando aparte la importancia central que, como veremos, le corresponde al sacrificio y la oración, las celebraciones rituales se concretan en una pluralidad de manifestaciones entre las que destacan los ritos de iniciación, los ritos apotropaicos, los ritos de eliminación, los ritos de purificación, los ritos de unión. Los *ritos de iniciación* marcan la entrada oficial del creyente en la comunidad religiosa y actualizan un doble proceso que indica al mismo tiempo la muerte en la vida profana, en la vida de pecado y de condenación, y el renacer a formas nuevas transfiguradas de existencia: es decir, comportan una *metanoia* radical que se traduce en vivir en comunión con lo divino, lejos de las seducciones del mal⁷⁶³.

Los *ritos apotropaicos* tienen un carácter primario de protección. Consisten en acciones de culto como hacer ruido, escupir, ahumar, recurrir al círculo mágico, cuya finalidad es mantener alejados a los espíritus malvados y a las fuerzas peligrosas. Los *ritos de eliminación*, a diferencia

⁷⁶¹ Cf. A. Schimmel, *L'Islamismo*, 233.

⁷⁶² Cf. P. Tillich, *Religionphilosophie* (Stuttgart 1962) 105.

⁷⁶³ Cf. M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 48-51; Van der Lecuw, *Fenomenologia della religione*, 153.

de los apotropaicos que tiene valor defensivo, están dirigidos a alejar positivamente lo que es peligroso, trasfiriéndolo lejos. En África oriental, entre los bantúes, en el momento de la confesión, el pecado es puesto en un lazo con forma de lasca que es soplado a los cuatro vientos.

Los ritos de purificación en sentido estricto (*lustratio*) sirven para eliminar el tabú, el miasma, mediante sustancias dotadas de particulares poderes, como el fuego. Según Bundahish 30,17 «Cuando Cocihar cae desde el cielo sobre la tierra desde un rayo de luna, se funden el fuego y el metal [...], entonces todos los hombres entrarán en el metal fundido y serán purificados»⁷⁹⁷. Los ritos de unión expresan la voluntad de comunión con el elemento divino, a través de formas que van desde el contacto con la fuerza sacra, al beso del objeto religioso, a la comida sacramental.

C. *Significado fundamental del culto.* Independientemente de su multiplicidad de expresiones, los ritos poseen funciones y significados que se demuestran de gran importancia para la experiencia religiosa de los pueblos.

1. La importancia se deduce ante todo de los estrechos vínculos que se establecen entre mito y culto. Estos vínculos han sido subrayados con fuerza por numerosos estudiosos del fenómeno religioso. P. Tillich observa: «La relación que existe entre mito y culto es tal que cualquier acto de culto tiene un contenido mítico y cualquier objeto mítico encuentra una utilización en el culto»⁷⁹⁸. E. Durkheim descarta las definiciones de religión que insisten unilateralmente sobre el rito o sobre el mito y apunta a una recíproca concordia. Los fenómenos religiosos, dice, consisten en «creencias obligatorias y prácticas definidas que se refieren a objetos dados en estas creencias». En definitiva, no existen ni ritos sin mitos, ni mitos sin ritos⁷⁹⁹. Sin tomar esta afirmación como una máxima irrefutable, lo que necesitaría comprobaciones más detalladas, es innegable que la expresión mítica y la actividad de culto reflejan dos vertientes comple-

⁷⁹⁷ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 195. Sobre las variaciones de los ritos ver de nuevo: F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 188-270; G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, 325-382.

⁷⁹⁸ Cf. P. Tillich, *Religionphilosophie*, 106.

⁷⁹⁹ Cf. E. Durkheim, *De la définition des phénomènes religieux*, 140-141.

mentarias (la primera de índole noética, operativa la segunda) de una única actitud global con la que el creyente responde a la divinidad.

2. El significado fundamental que el culto reivindica en la vida religiosa se pone en correlación estrecha con la función ejercida por los mitos correspondientes. Este significado se puede resumir alrededor de las siguientes finalidades. El rito es, a la vez, la repetición en el culto y la *actualización mística de acciones divinas originales* que asumen un valor paradigmático de salvación. Desde este punto de vista, la acción sagrada no sólo evoca hechos divinos extraordinarios, sino que los hace eficazmente presentes, prolongando la hierofanía que evocan y haciéndose portadora de nuevas gracias celestes. El rito sagrado encuentra además su finalidad en situarse como un momento privilegiado del diálogo de amistad y comunión con lo absoluto: del encuentro con el mundo de la trascendencia, inalcanzable de otro modo. Mediante el culto, observa Van der Leeuw, el creyente se acerca a Dios. Mediante los ritos, el alma religiosa entra en el flujo de vida que procede de la divinidad⁷⁹.

3. Aparte de las crispaciones que se han sedimentado en los ritos mágicos, la capacidad de las acciones de culto para poner en contacto con la esfera de lo divino no se produce de un modo groseramente determinista. G. Widengren: «El fiel cree en el rito con todo su corazón, porque tiene la sensación de que en él actúa la divinidad». Según Lutero, «los sacramentos se cumplen no cuando son realizados, sino cuando son creídos» (*sacramenta non implentur dum fiunt, sed dum creduntur*). Esta afirmación resalta el peso que ejerce la fe para que el culto realice lo que significa⁸⁰. El creyente auténtico es consciente de que el rito no opera por ciega necesidad; es consciente de que su actuación no condiciona de tal modo que sea capaz de forzar las intervenciones de lo absoluto; sabe que la ejecución del rito debe realizarse en la fe si quiere mover a lo sagrado a entrar en comunión con él.

D. *Tiempo sagrado y espacio sagrado*. A través de las acciones de culto, la relación con lo divino abre a dimensiones nuevas que toman el nombre de *tiempo sagrado y espacio sagrado*. El ritual religioso reprodu-

⁷⁹ Cf. K. Albert, *Vom Kult zum Logos*, 2-13;

⁸⁰ Cf. G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, 331-332.

ce en el tiempo profano una historia auténtica que, precisamente por ser divina, tiene *un valor supra-temporal*. Con el culto, el hombre se traslada a una dimensión eterna, atemporal, a un aquí y ahora original que confiere sentido a la existencia humana. Con los ritos, el creyente transforma el tiempo profano, que en sí mismo carece de significado salvador, en tiempo sagrado, en un momento de salvación y redención. Este tiempo atemporal, a diferencia de la pura sucesión cronológica, no es irreversible y permite la actualización, a la vez misteriosa y real, de las gestas divinas; hace posible la consagración del tiempo ordinario en un aquí y ahora ultraterreno en el que se concreta el encuentro del hombre con lo absoluto⁷⁹².

En el culto encuentra su realización una de las más profundas aspiraciones del espíritu humano, testimoniada por la *religiosidad de muchos pueblos*. En la perspectiva de la reencarnación, propia de las religiones orientales, el tiempo constituye la triste rueda de la existencia a la que el hombre se encuentra fenoméricamente ligado. El culto representa el esfuerzo del creyente para romper esa cadena, trascendiendo el tiempo y alcanzando lo que es inmortal y eterno⁷⁹³. En el judaísmo y en el islamismo la historia es por excelencia el lugar donde se realiza la revelación del designio divino en relación con los hombres. A través de las acciones litúrgicas, el pueblo elegido se mete en la historia de la redención participando en ella y adquiriendo la vida eterna. En el cristianismo, la eucaristía es, por antonomasia, el memorial del Señor, que actualiza el misterio de salvación de la pasión, muerte y resurrección de Cristo: a través de esa representación, el alma participa en las gracias redentoras, que la sangre del Unigénito ha merecido.

De modo paralelo al tiempo sacro, la celebración de los ritos religiosos comporta la creación de una nueva dimensión espacial que toma el nombre de *espacio sagrado*. La existencia de lugares santos está confirmada en todo el mundo de las religiones. Estos recintos, observa María Dhavamony, «son suelos sagrados, lugares consagrados en los que el hombre religioso se comporta de modo diferente que en los lugares pro-

⁷⁹² Cf. K. Albert, *Vom Kult zum Logos*, 4-5; M. Eliade, *Immagini e simboli*, 54-58; M. Eliade, *Il sacro e il profano*, 46-52; G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, 77-81; Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 302-308.

⁷⁹³ Cf. M. Eliade, *Immagini e simboli*, 55-83.

fanos». En ellos, lo divino se manifiesta y entra en comunicación con el hombre y el mundo⁷⁴¹. «El objeto sagrado», observa F. Heiler, «está estrechamente ligado al espacio sagrado» entendido como recinto especial. También el espacio *abierto*, como bosques, montes y colinas, puede hacer de santuario. No obstante, sólo puede convertirse en templo en la medida en que queda delimitado únicamente en cuanto recibe un destino específico para el culto. Templo deriva, de hecho, de *θήμενος*, que significa *recortado* y, por ello, *reservado*⁷⁴². Como lugar de la divinidad, el espacio sagrado adquiere *valores cósmicos*. A pesar de la pequeñez material de los confines que los circunscriben, se convierte en paradigma de un universo nuevo, renovado por el contacto vivificante y salvador con lo absoluto⁷⁴³.

E. *Finalidades concomitantes*. Junto a las finalidades indicadas, el culto ejerce otras finalidades significativas. Primero posee *un alcance teórico* que no se puede marginar, porque es mediador no sólo de una concepción de lo sagrado, sino también de una visión de la realidad, humana y cósmica, para nada ingenua o grosera. Desde este punto de vista no se equivoca K. Albert cuando resalta que no sólo existe una evolución histórica desde el mito al *logos*, sino que también hay un camino inverso, que es legítimo recorrer, que lleva desde el culto religioso al *logos* filosófico⁷⁴⁴. Es exagerado sostener que la filosofía en general y la metafísica en particular constituyen por sí mismas un servicio divino (*Gottesdienst*)⁷⁴⁵. En cuanto tal, la investigación racional tiene finalidades diferentes de la religiosa. Por el contrario, está fundamentada la afirmación de que dentro de los ritos sagrados se ocultan concepciones germinales de la realidad, que merecen ser desarrolladas.

⁷⁴¹ Cf. M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 32.

⁷⁴² Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 13: «En su origen los santuarios eran lugares bien delimitados, al aire libre (círculos de piedras, montes, colinas, bosquecillos, tumbas o cavernas), más tarde construcciones hechas por la mano del hombre».

⁷⁴³ Cf. M. Eliade, *Il sacro e il profano*, 20-49; G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, 73-77; Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 308-316.

⁷⁴⁴ Cf. K. Albert, *Vom Kult zum Logos*, VII-VIII.

⁷⁴⁵ Cf. K. Albert, *Vom Kult zum Logos*, 88-89.

El culto cumple una función relevante dirigida a reforzar la fe religiosa. Tampoco desde este punto de vista la organización del culto es un fenómeno secundario, pues no puede desaparecer sin que la experiencia de lo absoluto resulte dañada seriamente. El rito hace revivir y refuerza las creencias vinculadas con los mitos, confiere profundidad de significado y de dinamismo a la vida religiosa. Max Scheler observa: «Quien reza de rodillas, reza con una idea diferente de Dios del que reza de pie»⁷⁰. Esto no quita para que el rito pueda comportar riesgos, incluso serios, en relación con lo genuino de la fe. La realización del ceremonial litúrgico puede degenerar en formalismo. El rito se puede degradar en ritualidad. La acción sagrada puede caer en representación estética. No es casualidad que no hayan faltado en ninguna de las grandes religiones presencias proféticas que han denunciado los límites de ritos vacíos de espiritualidad, oponiendo a una práctica del culto sin alma, la necesidad de un culto en espíritu y en verdad⁷¹.

Prescindiendo de las posibles desviaciones, la acción sagrada ejerce una función de cohesión social indiscutible. Este aspecto lo examinamos en un próximo párrafo; por el momento baste con subrayar que la dimensión de culto no es sólo constitutiva de la vida de las comunidades religiosas, sino, como observa Van der Leeuw, citando el pensamiento de R. Will, «reúne los sentimientos dispersos y transforma una religiosidad informe en una conciencia religiosa individual y colectiva»⁷².

3. LOS HECHOS FUNDAMENTALES DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Entre las formas concretas en las que la experiencia del culto se exterioriza, hay dos modalidades que adquieren un relieve particular: la oración y el sacrificio, que constituyen dos momentos privilegiados de encuentro con lo sacro que, por su universalidad y su incidencia, merecen ser examinadas.

⁷⁰ Cf. M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, 386-387.

⁷¹ Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 122-129; J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 145.

⁷² Cf. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 348.

3.1. LA ORACIÓN, ACTO CENTRAL DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

A. *Importancia de la oración.* El carácter fundamental de la oración está comprobado a dos niveles. Desde el punto de vista *extensivo*, pues se presenta en todas las formas históricas de religiosidad; desde el punto de vista *cualitativo*, se presenta como un acto de primordial importancia porque constituye la forma más inmediata y trasparente en la que se expresa la experiencia humana de lo absoluto.

1. El *alcance universal de la oración* se encuentra confirmado en todos los estudiosos de historia de las religiones. M. Dhavamony observa que la oración es, de una forma u otra, un fenómeno universal «desde el momento que brota de la disposición natural del hombre a expresar su pensamiento y su sentimiento en relación con lo divino. Por naturaleza el hombre comunica con su semejante por medio de la palabra, por esto se dirige a lo divino con el mismo medio de afinidad, con su creencia y convencimiento»³⁰².

La oración se encuentra entre las *poblaciones arcaicas*. Aunque un pueblo no tenga ni culto, ni sacrificio, ni santuarios dedicados al ser supremo, sino sólo a las divinidades inferiores, en momentos de una especial necesidad se dirige al *deus otiosus* como a su último recurso, como a una instancia suprema e inapelable. Se han encontrado numerosísimas plegarias dirigidas a las diferentes divinidades, en particular a Siva, Visnu, Brahma, en el *trismo hindú*. La oración es una de las cinco columnas del Islam y ocupa un espacio importante no sólo en el judaísmo y cristianismo, sino también en la experiencias sagradas politeístas y dualistas. También las formas religiosas que, como el *hinduismo monista* y el *budismo hinajana*, anulan la distinción entre lo divino y lo humano no dejan de conocer el valor de la plegaria. Esto es posible en la medida en que para estas formas tampoco está abolido el reino de lo absoluto, ni se identifica sin más con la subjetividad empírica del yo que reza, que medita, que eleva la propia alma hacia lo que radicalmente se encuentra por encima de sí misma³⁰³.

³⁰² Cf. M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 56. Ver también G. Graveris, *La role della religione nella storia delle religioni*, 161-200; J. Maritain, *Umanesimo integrale*, 150-160.

³⁰³ Cf. J. Bastide, *Il sacro selvaggio*, 116-137; M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'indusismo*, 20-151.

2. El *alcance central de la oración* procede del hecho de que la religión más que «una conversación sobre Dios» es un «dialogar con el absoluto». Como F. Heiler subraya, «la palabra de Dios encuentra eco en la palabra *dirigida a Dios*»⁵⁴. Al inicio de la experiencia religiosa, entendida como revelación o hierofanía que lo sacro hace de sí mismo a la humanidad, sigue la respuesta de oración del hombre. Interpelado por el poder divino, el creyente comienza un diálogo con su interlocutor, coloquio trenzado sobre sentimientos profundos, vivísimas emociones e intuiciones que exceden las capacidades cognoscitivas del espíritu. La estrecha relación que existe entre la plegaria y la experiencia religiosa se ve confirmada porque existen relaciones de *proporcionalidad directa* entre la primera y la segunda. La plegaria florece y prospera en la medida en que la instancia religiosa está viva y operante; cuando se marchita y se enturbia, también la actitud orante se atenúa y muere.

La importancia de la oración, reconocida por santo Tomás cuando afirma que la oración es el acto propio de la religión (*oratio est propria religionis actus*), se descubre también en el hecho de que en ella cuajan de modo trasparente las modalidades con las que se realiza la experiencia de lo absoluto⁵⁵. En oración se condensa y, por lo tanto, se refleja, además de la imagen que el creyente tiene de la divinidad, el tipo de relación que mantiene con ella, la incidencia que los componentes emocionales, éticos, intelectivos, individuales y sociales, juegan dentro del *Erlebnis* religioso.

B. Formas históricas de plegaria. La historia de las religiones manifiesta una multiplicidad poliédrica de formas de plegaria. Cada religión tiene modalidades de rezos que le son propias, con acentuaciones, características y matices que corresponden al tipo de relación que mantiene con lo sagrado.

1. No resulta fácil determinar la extensión del fenómeno de la oración, desde el momento en que no es fácil determinar límites discriminatorios que separen verdaderamente. Esto no quita que se puedan *sacar fuera del ámbito de la oración* las manifestaciones que sólo aparentemente son afines a ella. Nos referimos en concreto a las fórmulas mágicas y a la meditación filosófica. A pesar de las semejanzas exteriores, *las fór-*

⁵⁴ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 313.

⁵⁵ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 83, a. 30. Ver también E. Heck, *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin*, 150-160.

mulas mágicas se separan esencialmente de la oración debido a que (como vamos a precisar a continuación sobre la magia) van dirigidas a poseer y controlar lo sagrado. Esta voluntad de disposición de lo divino es radicalmente contraria a la intencionalidad religiosa, que ve en lo absoluto una realidad eminentemente trascendente y, en cuanto tal, totalmente indisponible⁴⁶. También la meditación filosófica, aparte de las semejanzas exteriores, denota diferencias esenciales en relación con la oración. Mientras que las finalidades de la primera son formalmente teóricas, la segunda las tiene estrictamente salvadoras. Una está ordenada a la adquisición de una *Weltanschauung* de valor sapiencial mientras que la segunda es un piadoso sumergirse de la mente en la contemplación de lo sagrado para comunicarse con él.

2. Entre las *modalidades* en las que se realiza la oración, se pueden distinguir las siguientes formas principales. La oración puede ser, en primer lugar, *activa o pasiva*. Según prevalezca la dimensión de escucha o de respuesta. Hablar y escuchar son necesarios para la oración como aspectos indistinguibles, pero se encuentran bien lejos de poseer siempre la misma intensidad y claridad. La oración puede ser *privada o pública* en la medida en que el diálogo con la divinidad se realiza individualmente o en compañía de otros. Tampoco en este caso la contraposición es absoluta, ya que no existe actitud orante que no sea personal, ni plegaria que no encuentre en la comunidad su punto de partida y su salida final.

La oración se puede distinguir en *espontánea y estandarizada*. En el primer caso prevalece un libre difundirse del alma, que desahoga los sentimientos que la agitan. En la segunda domina el recurso, vivido con acentos personales, a formas estereotipadas de particular fuerza y eficacia⁴⁷. Además existen la *plegaria del silencio* y la *plegaria del lenguaje*. La primera se expresa escindiendo la meditación y las palabras habladas y recurre sólo al verbo interior. La segunda se concreta en sonidos y gestos que configuran un auténtico lenguaje humano. Desde el punto de vista de los sentimientos, la oración puede ser de adoración o de alabanza, de acción de gracias o de súplica, de petición o de goce; en ella se puede expresar de modo preponderante el sentido del temor reverencial

⁴⁶ Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 157-158.

⁴⁷ Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 165-167, 178, 186.

y del amor fascinado, de la petición de perdón o de la intercesión de gracias, de la necesidad de salvación o del reconocimiento admirado de la grandeza de la divinidad⁹⁸.

C. *Niveles de oración.* Además se dan grados de intensidad más o menos profundos de rezar. La historia testimonia que la actitud orante puede expresarse en formas más o menos intensas, más o menos conformes con la naturaleza de la experiencia de lo sagrado. Los niveles se extienden desde modalidades elementales a expresiones más elevadas, hasta encontrar en la oración mística la expresión suprema.

Existen *formas embrionarias* de plegaria en las que, escribe F. Heiler, no se reconoce el acto de dirigirse a divinidades de algún modo personales. Existe «toda una serie de palabras que tiene en sí una fuerza sagrada, sin que no obstante se las pueda reconocer como palabra de Dios o dirigida a Dios. Se trata de *sonidos primordiales numinosos* que pueden ser interpretados como plegaria y que a continuación se unen con verdaderas invocaciones, pero que todavía no son propiamente plegaria»⁹⁹. R. Otto subraya que «en su primera aparición el sentido de lo numinoso encontró también sonidos, y en primer lugar sólo sonidos, no palabras» que constituyen la reacción inmediata al impacto con lo sacro. Así, por ejemplo, entre los brahmanes, *om* es la más sagrada de las sílabas, «el más breve compendio lingüístico del misterio de Brahma». Una semejanza con esto es el semítico *aun*, un sonido de horror numinoso que se convertirá en la definición de la magia malvada y del desorden demoníaco¹⁰⁰.

Aparte de las palabras está *el modo ingenuo, en algunos aspectos rudimentario*, de rezar del creyente sencillo, del hombre de fe elemental. Esta forma de oración está caracterizada por rasgos que van desde el acentuado realismo a la afectividad elemental e impetuosa, al eudemonismo (o búsqueda de bienes inmediatos y sensibles), a la repetición de invocaciones estereotipadas. Esta modalidad presenta aspectos que la acercan

⁹⁸ Cf. B. Welte, *Religionphilosophie*, 182-224.

⁹⁹ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 314-315. El hecho de que en los sonidos primordiales numinosos no aparezca la referencia a una divinidad personal no excluye que en germen el grito del creyente se entienda como cargado de poder sacro, como palabra o gemido sobrenatural: una palabra que por su misma naturaleza encarna dimensiones personales.

¹⁰⁰ Cf. la obra ya citada: R. Otto, *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis)*.

a las fórmulas mágicas por el predominio del aspecto del interés y la repetitividad; aunque en realidad está separada porque se encuentra animada por sentimientos de confianza, sumisión y confianza. La divinidad con la que se dialoga se percibe como una persona a la que hay enternecer, no como una realidad que hay que manipular. Éste es el modo preeminente de rezar que marca la religiosidad de los pueblos primitivos, y también es la oración que distingue, dentro de las expresiones sagradas más refinadas, la religiosidad popular¹¹¹.

Formas más purificadas de oración están caracterizadas por los siguientes rasgos. La petición de favores, sobre todo de orden temporal, va seguida por la acción de gracias. El empleo de fórmulas estereotipadas va seguido por la efusión libre y espontánea. La oración entendida como conjunto de momentos de súplica, va seguida por la voluntad de convertir la vida en una continua elevación del alma hacia lo absoluto. La unión con lo divino se convierte en marca de esta forma de rezar. La adoración, la alabanza, la acción de gracias, poseen el predominio. La impetración misma de gracias se vive no tanto en términos de petición de bienes como de reconocimiento y aceptación de la propia dependencia radical del absoluto¹¹².

El vértice de la plegaria está constituido por la *oración mística*, que se distingue por poseer un ulterior y radical deseo de unión con lo divino. Esta forma encuentra expresión en todas las grandes religiones y transforma la acción puntual de la oración en una dimensión constante, habitual, con la misma duración que la existencia. La oración mística tiende a sumergir de forma irreversible el alma en lo absoluto, a través de un profundísimo proceso de comunión vital. El espíritu se vuelve incandescente en el magma del fuego divino y se encuentra enteramente dirigido a formar una sola cosa con él. Esta unión, que a veces se vive con la forma de un perderse total del yo en el todo (religiones monistas), no anula la distinción entre criatura y creador (religiones teístas), y constituye una meta que, saboreada en el hoy de la historia, se encuentra destinada a realizarse en plenitud en la vida futura¹¹³.

¹¹¹ Cf. F. Heiler, *La religión dell'umanità*, 316-323.

¹¹² Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenología de la religión*, 157-162.

¹¹³ Cf. J. Maritain, *Distinzione per unire. I gradi del sapere* (Roma 1974) 293-340; J. Martín Velasco.

D. *Significado esencial de la plegaria.* Aparte de la multiplicidad de formas con las que se actualiza, la oración manifiesta una constante que se puede describir en los siguientes términos. Esencialmente es «un acto de recogimiento a través del que el hombre establece y cultiva la comunión con lo divino». «Mensajera de nuestra nostalgia ante Dios», la oración es un diálogo de amor con el absoluto. Al responder a una interpelación que le viene de lo alto, el espíritu desahoga libremente la plenitud de sus sentimientos¹¹¹. Esta respuesta se exterioriza en dos direcciones complementarias: explícita el *espíritu de adoración*, es decir, el reconocimiento tembloroso del carácter trascendente de la divinidad; encarna la actitud de confianza y confidencia con el que se expresa la experiencia de la dimensión salvadora de lo sagrado¹¹².

Irradiación de una situación de necesidad y de confianza, de confidencia y de alabanza, de reconocimiento y de adoración, la plegaria supone, de acuerdo con B. Häring, tres momentos estructurales. En primer lugar, quien reza *cree en la presencia real*, inmediata del ser al que se dirige. Sin esta certeza, el creyente no podría expresarse con sinceridad de afectos. Sin la persuasión de encontrarse ante un ser real podría quizá representar un papel, pero no rezar verdaderamente. En segundo lugar, la oración expresa, al menos como tendencia, *la fe en un Dios vivo y personal*. «Quien reza es consciente de que no está elaborando fantasías, que no juega con las ideas». Cree, y cree en un Dios vivo que, también cuando es proclamado como realidad inmanente, es vivido como un *interlocutor* diferente, trascendente. Por fin, la oración presupone la certeza de *la existencia de una relación efectiva*, de un intercambio (*commercium*) real entre lo divino y lo humano. Este diálogo no sería posible si la divinidad no hubiese tomado la iniciativa. El hombre es consciente de que lo sagrado no puede ser alcanzado por voz humana alguna, a no ser que se haya puesto previamente en actitud de escucha¹¹³.

Fenomenología de la religión, 162-166; J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, 40; W. L. Rowe, *Philosophy of Religion*, 60-78; Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 383-391; G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, 711-746.

¹¹¹ Cf. M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 56.

¹¹² Cf. E. Heck, *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin*, 156-157; F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 332.

¹¹³ Cf. B. Häring, *Il sacro e il bene*, 28-31, 126-127. Ver también. G. Graueris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 124-125; F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 252-253.

La plegaria, a pesar de instaurar un vínculo entre el creyente y la realidad creída, no constituye una relación paritaria, sino asimétrica. «Cualquiera que sea la forma en que se expresa, tanto el hombre se une a lo divino como al Señor, al Amigo, al Padre, al Esposo, siempre existe un sentido de dependencia»¹¹⁷. En esto la oración se distingue de las fórmulas mágicas; a pesar de entrar en contacto con lo sagrado, el hombre sabe que se encuentra ante una realidad no manipulable para su uso y consumo, sino con una potencia supereminente que ante todo pide ser venerada, amada y alabada. La misma respuesta de amor a la que el hombre es habilitado no es el fruto de una capacidad congénita, sino un don gratuito de la gracia.

3.2. EL SACRIFICIO, EXPRESIÓN PRIVILEGIADA DEL CULTO

A. *Importancia del sacrificio.* Lo mismo que la plegaria, el sacrificio posee una relevancia fundamental para la vida del hombre religioso. Esto es algo testimoniado por la amplia difusión que el sacrificio ha tenido dentro de las diferentes experiencias de lo sacro y por la riqueza de significados que encarna intrínsecamente.

Aunque es menos frecuente que la oración, el sacrificio constituye un fenómeno *bastante difundido*: si se prescinde de la oración, es la forma de culto más practicada y común, presente en todas las latitudes. La idea de sacrificio es una *expresión congénita* de toda religión, y también un acto que ocupa posiciones de primer plano. P. Tillich define el sacrificio como el símbolo central del culto. Otros lo consideran como la acción sagrada por excelencia. Para Max Hombel «es el resumen intenso de todas las aspiraciones y de todos los elementos fundamentales de la religión»¹¹⁸. Sin compartir la interpretación que ve en el sacrificio el elemento que más caracteriza la religión, debido a que, como observa F. Heiler, en su sentido más alto, religión «no es primeramente dar, sino tomar», resulta innegable que el acto del sacrificio es (así lo llaman las *Sata-*

¹¹⁷ Cf. M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 59.

¹¹⁸ Cf. K. Albert, *Vom Kult zum Logos*, 2; M. Hombel, *Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideo-logische Verwirklichung im Opfer Christi* (Friburg 1920) VIII; G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, 116-117; Cf. W. Schmidt, *Manuale di storia comparata delle religioni*, 450; Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 276-284.

phata-brahmana de la antigua India) la acción suprema a través de la que se expresa la fe del hombre en la divinidad¹⁹.

La importancia del sacrificio se deduce del hecho de que, en él, la experiencia religiosa se condensa de una forma muy expresiva y rica. En la acción de sacrificar, no menos que en la oración, se solidifica la fe del creyente. Precisamente por esto está vigente el axioma: *lex orandi, lex credendi*. Lo que vale para la oración se convierte en ley normativa para la fe. No obstante, existe una diferencia significativa; en el sacrificio, la experiencia de lo divino se realiza de una forma *menos inmediata* que en la oración. Desde este punto de vista es una manifestación religiosa *menos transparente* que la oración, menos fácilmente descifrable, menos interpretable inmediatamente en sus significados profundos. Sin embargo, en el sacrificio se condensan de un modo más rico y comprometedor los múltiples elementos que circunscriben la experiencia de lo sagrado; en él se engloban con mayor riqueza los factores que se conectan con la dimensión social y corpórea de la religiosidad. Debido a todo esto, resulta una manifestación de la fe más compleja y polivalente que la misma oración²⁰.

B. *Formas típicas del sacrificio*. La difusión que las prácticas sacrificiales han tenido en las diferentes religiones hace difícil su enumeración, aunque sea sólo aproximada. G. Van der Leeuw distingue entre el sacrificio verdadero y propio, el don o la oferta y la comida sacramental. M. Dhavamony resume las formas de sacrificio en «la oferta ritual de alimento o de bebida o de un animal a un ser sobrenatural para su consumo». G. Widengren distingue entre sacrificio de acción de gracias, sacrificio expiatorio y sacrificio de comunión²¹. Sin pretender ser exhaustivos, nos parece que el sacrificio asume tres formas más significativas, tres modalidades que acentúan uno u otro de los tres componentes esenciales de la acción sacrificial.

1. La primera modalidad la constituye el *ofrecimiento de dones*. La donación va dirigida a la divinidad o a la potencia sagrada y puede estar constituida por *el don más sorprendente*. Se ofrecen primicias de las plan-

¹⁹ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 214.

²⁰ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 581.

²¹ Cf. M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 51-54; Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 277; G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, 409-464.

tas; los primogénitos de los animales y a veces, incluso, de los hombres; se ofrece la melena, la castidad, bienes de la tierra. Se consagra la parte mejor de uno mismo a través de la renuncia a la libertad de querer (voto de obediencia). Las finalidades que llevan a la donación pueden ser diferentes; desde motivaciones bastas y primitivas (como la voluntad de dar de comer a los dioses o de infundirles nueva fuerza o vigor), hasta la necesidad de confesar la propia dependencia de lo sagrado. Todo proviene de la divinidad, todo pertenece a ella. El hombre, ofreciendo dones, no hace otra cosa que proclamar con amor y reconocer con alegría este dato elemental²².

Por el contrario, carece de fundamento la interpretación que ve en el don la realización de un contrato vinculante, un especie de *do ut des* (te doy para que me des) que se establece entre quien ofrece y la divinidad. Es cierto que el fiel que lleva una oferta, espera también una recompensa; no obstante, sabe que lo sagrado no está obligado a darle nada a cambio. Más que una acción que exija mecánicamente un recambio, la oferta es un don confiado al absoluto con la esperanza de que acepte benigno el don y, al aceptarlo, entre en una relación de amistad y de comunión con el oferente²³.

2. La acción sacrificial toma la forma también de *sacrificio de expiación*. En este caso se convierte en expresión de la conciencia que el creyente tiene de su propia indignidad y de su deseo de purificación. En esta modalidad, el objeto del sacrificio es una víctima, es decir, una realidad destinada a ser destruida durante el acto de culto, o a través de la inmolación directa o a través de la relegación a una situación existencial que equivale a la muerte. Éste es el caso del chivo expiatorio de la Biblia, que, a pesar de no ser muerto directamente, es expulsado al desierto una vez que se le ha cargado con los pecados de la comunidad y, por tanto se le arroja a un ambiente que marca irremediamente su fin²⁴. Se puede observar que, lo mismo que en la hipótesis del ofrecimiento de dones, en

²² Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 243; F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 17, 90, 169; F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 213.

²³ Cf. G. Bataille, *Teoria della religione*, 66-86; G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 241-245; Cf. J. Martín Velasco, *Fenomenologia de la religión*, 167-171; Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione* 276-281; G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, 414-415.

²⁴ Levítico 16,1-34.

el sacrificio expiatorio, la víctima sustituye al sujeto que sacrifica, el rey, el sacerdote, el pueblo. La diferencia se encuentra en la intencionalidad que una y otra encarnan. En la primera domina la voluntad de donación; en el segundo la necesidad de expiar los pecados y restablecer el pacto de alianza con la divinidad.

Una forma intrínsecamente anormal de sacrificio expiatorio está constituida por la inmolación de seres humanos, sobre todo de chicos jóvenes y vírgenes que son sacrificados para aplacar las iras celestes y alejar su venganza. También en estos sacrificios, aparte la monstruosidad de las acciones realizadas (anormalidad que una adecuada concepción del absoluto condena sin apelación), se oculta una necesidad de redención.

3. Una modalidad última está constituida por el *sacrificio de comunión* o, como otros prefieren llamarlo, la comida sacrificial. Esta forma posee caracteres fuertemente sociales y de cohesión y puede realizarse según dos modalidades principales. A veces asume el tipo del *banquete común*, en el que la divinidad y el oferente participan, aunque en funciones diferentes, de la misma víctima sacrificial. Éste es el caso de los antiguos sacrificios en los que la inmolación de toros y terneros, junto a las libaciones de bebidas, preveía una parte destinada al ser divino y una porción reservada a los sacerdotes y al pueblo. También los griegos ven a los dioses como huéspedes de los hombres durante las acciones rituales.

Otras veces el sacrificio de comunión se produce con la forma de una mesa en la que *la divinidad* representa al oferente y también la víctima. Éste es el caso del banquete eucarístico en el que el Hijo de Dios hecho hombre se hace a la vez sacerdote, víctima y alimento que nutre con su sangre las almas redimidas. En cada una de estas modalidades, que en la acción de culto se coma con la divinidad o que se alimente de ella, el sacrificio de comunión expresa una única intención de fondo: habilitar al creyente a unirse a lo sacro para revitalizar la relación y, a través de esta, con toda la comunidad de los santificados⁴⁵.

⁴⁵ Cf. K. Albert, *Vom Kult zum Logos*, 2; F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 260-261; G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, 436-449.

C. *Significado esencial del sacrificio*. La característica fundamental que marca al sacrificio está constituida por el hecho de ser un «hacer sagrado». Un *sacrum facere* que comporta dos aspectos inseparables, más bien complementarios que antitéticos.

1. Ante todo el sacrificio es un «hacer sagrado» en el sentido de que se resuelve en *acción sagrada*, en comportamiento de culto que, imitando una acción divina original, participa intrínsecamente de su carácter de santidad. Sin embargo, a diferencia de la acción mágica que encarna la potencia superior por el hecho mismo de ponerla en acto, la acción sacrificial es sacra con la condición de ser efectuada no sólo con corrección formal, sino con sentimientos de devoción y veneración. Por tanto, es sacra en la medida en que se realiza santamente. En segundo lugar, el sacrificio es un «hacer sagrado» en cuanto que el actuar del creyente se traduce en *consagración* de las realidades sacrificadas y, a través de ellas, en un proceso de divinización del sujeto que la realiza. En la acción de culto que tiene los rasgos del sacrificio, la actuación humana, al participar en el obrar trascendente del absoluto, es un hacer santo que santifica y consagra las realidades mediadoras entre la divinidad y el hombre⁵⁶.

2. Como resumen se puede decir que el sacrificio es *un acto sagrado y sacralizante* en el que se solidifica la voluntad de encuentro con lo absoluto a través de la mediación de algo que se ofrece o de una víctima. Hay tres aspectos constitutivos o componentes que resaltan en el acto del sacrificio: la voluntad de donación, la experiencia de la distancia y de indignidad, el deseo de comunicarse con el mundo de lo sagrado. La *finalidad suprema* es el esfuerzo por reestablecer, a través de un proceso de donación, purificación y consagración, el círculo de la comunión entre lo divino y lo humano. Para M. Dhavamony, el sacrificio no sólo crea nuevas solidaridades entre los participantes, sino que determina que surjan relaciones místicas entre donador y receptor⁵⁷.

También Van der Leeuw, oponiéndose a la interpretación mecanicista que se cifra en el contrato *do ut des*, sostiene: «Lo esencial no es que alguien reciba algo; lo importante es que el río de la vida siga fluyendo. Considerados desde este punto de vista, no sólo no hay oposición alguna entre el don del sacrificio y el don de la comunión, sino que el sacri-

⁵⁶ Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 237-241; F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 214-215; G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, 409.

⁵⁷ Cf. M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 51-54.

ficio se coloca en el centro de la vida; no es un *opus supererogatorium* (obra sobre-excedente), es la puesta en acto de la potencia vital misma. En vez del racionalista *do ut des*, deberíamos decir *do ut possim dare* (doy para que pueda dar)²⁸. En conclusión, el sacrificio garantiza la circulación del poder divino y, mediante la corriente que corre entre lo absoluto y lo humano, determina una profundísima comunión de vida.

3. A la luz de lo dicho, la acción sacrificial manifiesta las siguientes notas. En primer lugar, una intrínseca *eficacia trascendente*. No sólo imita, repite, reproduce acciones divinas paradigmáticas, sino que, al actualizarlas, hace la acción del oferente eficazmente presente y actualmente eficaz. Opera, aunque de modo no determinista ni mágico, lo que significa. Purifica, consagra, santifica²⁹. Lo mismo que toda acción de culto, incluso de modo eminente, transporta al fiel más allá del tiempo y del espacio profano, hasta dimensiones nuevas: las del tiempo y de los espacios sagrados donde el hombre se une con la divinidad en la alegría.

En segundo lugar, el sacrificio encarna valores de *reciprocidad asimétrica* entre el agente y su destinatario; comporta una *intrínseca* correlación ya que no hay acto consecratorio que no establezca un vínculo objetivo entre aquél que da y la divinidad a la que es dado; comporta una correlación *asimétrica* según varios títulos: primero, porque el don del hombre no obliga a la divinidad a acoger, ni mucho menos a agradecer la ofrenda; segundo, porque el mismo dar es más fruto de gracia divina que de generosidad humana; tercero, porque la ofrenda misma se traduce más en ganancia para el hombre que en honra de la divinidad³⁰.

Por fin, el sacrificio incluye una dimensión *dolorosa*, reflejo del sentimiento de temor y temblor que marca la experiencia religiosa. Tanto como ofrenda que va unida al aspecto de renuncia de los bienes terrenos, como en cuanto expiación propiciatoria, en la que el creyente inmola, a través de la mediación de una víctima, parte de su ser, como en la modalidad de la comunión, en la que el invitado se sacrifica absteniéndose de partes de la comida para reservarlas para la divinidad, el componente

²⁸ Cf. Van der Léeuw, *Fenomenologia della religione*, 277-279.

²⁹ Cf. K. Albert, *Vom Kult zum Logos*, 4; F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, p. 214-215.

³⁰ Cf. M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 52; G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, 414-415.

de renuncia se encuentra siempre presente y operante³¹¹. Ciertamente, este componente está sublimado en la esperanza de un don más grande: la perfecta comunión con lo sagrado. Sin embargo, esa esperanza no anula el aspecto doloroso, al menos en esta vida, hasta que la unión con lo absoluto se haya realizado en plenitud al final de los tiempos.

4. LAS DIMENSIONES CORPÓREA Y COMUNITARIA DE LA RELIGIÓN

La exteriorización de la vivencia de la conciencia no se realiza sólo a un nivel noético y operativo, sino que se configura siguiendo modalidades posteriores que conciernen tanto a la dimensión sensible o corpórea como a la social o comunitaria.

4.1. LA MEDIACIÓN DEL CUERPO EN LA VIDA RELIGIOSA

A. *La tensión entre la carne y el espíritu.* La inteligencia humana no se contenta con un puro *Vorhandensein*, no queda satisfecha con los simples datos de hecho, sino que intenta alcanzar el valor y el significado intrínseco de las cosas. Ante la exteriorización de la intimidad, el hombre se interroga cuál es la relación que existe entre carne y espíritu. La pregunta es: ¿existe *oposición o complementariedad* entre interioridad y exterioridad? ¿Existe una relación conflictiva entre las exigencias espirituales y las corporales o existen vínculos de mutua relación e interdependencia? En el caso de que la medición del cuerpo resulte imprescindible, ¿es fruto únicamente de una *amarga necesidad* o es expresión de capacidades intrínsecas, *básicamente positivas*, que la corporeidad posee para constituirse en mensajera de la interioridad del espíritu?

Hay una diversificación de respuestas a estos interrogantes, con dos actitudes opuestas. Por un lado, no resultan raros los testimonios de fundadores religiosos, profetas y hombres de Dios que invitaron a no detenerse en la letra, sino a alcanzar el espíritu del mensaje revelado. «El

³¹¹ Cf. M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 52-53; F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 582-583.

espíritu es el que da vida; la carne no sirve para nada»¹¹². Esta tendencia a la *contraposición* alcanza una forma arrebatada en las manifestaciones sagradas de índole dualista y maniquea, y en las gnósticas, promotoras de un espiritualismo desencarnado. No obstante, también encuentra conexiones con actitudes fustigadoras propias de las grandes religiones, como el hinduismo, el budismo y el mismo cristianismo.

En la vertiente opuesta se sitúan quienes, apelando a datos igualmente indiscutibles, consideran que la actitud religiosa no hay que buscarla originalmente en la mezclas de sentimientos interiores, sino en hechos concretos, corpóreos, tangibles. Lo que cuenta, lo que es verdaderamente sacro es, por definición, tabú, algo intocable. Lo que purifica o contamina no son las actitudes impalpables del alma, sino el hecho de tocar o de abstenerse de tocar, de pronunciar o de no proferir determinadas fórmulas, de realizar o no ritos o danzas específicas. La sacralidad del acto religioso está en la capacidad de realizar *ex opere operato*, no *ex opere operantis*. Desde este prisma, la participación interior es secundaria, accesoria, no esencial.

B. *La imposibilidad de prescindir de la mediación del cuerpo*. Más allá de las oposiciones, el carácter imprescindible del cuerpo se ve confirmado por motivaciones de diferentes naturalezas.

1. Entre los *fundamentos teóricos generales* emerge una visión correcta del hombre considerado en la integridad de su ser. Se trata de un dato de la antropología filosófica que «cada suceso psíquico y espiritual, todo lo que toca el alma, se exterioriza en la vida sensible y corpórea». Los movimientos expresivos son el único medio que informa de la actividad del alma. Lo espiritual no puede dejar de exteriorizarse en lo empírico. El alma plasma el cuerpo. Por esto la forma de andar y la propia caligrafía se convierten en expresión del carácter; por esto el rostro resulta el primer documento de identidad del hombre y la mirada *el espejo de su interioridad*¹¹³.

Palabra y lenguaje constituyen formas de expresión habituales con las que se explicitan los contenidos mentales y los significados puros.

¹¹² Cf. Juan 6,63.

¹¹³ Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 122-123; J. Mouroux, *Il senso cristiano dell'uomo* (Brescia 1966).

Las reacciones emotivas y las operaciones en las que se encuentra presente toda la personalidad, o porque se encuentra turbada o porque se encuentra comprometida, se exteriorizan en el gesto, en la mímica, en signos simbólicos, en acciones simbólicas⁴⁵¹.

Estas expresiones no son simples efectos de la causalidad interior. Actúan *de rebote* sobre el sentimiento, clarificándolo, estimulándolo, intensificándolo. La imagen corpórea no sólo es una imagen del espíritu, sino que confiere al alma una resonancia nueva, nueva entidad e impropria duradera.

2. Estas leyes encuentran también aplicación en el *campo religioso* y son confirmadas también en el nivel de los *fundamentos teóricos específicos*. También en el sector de lo sagrado, el sentimiento de lo absoluto no puede dejar de manifestarse en el comportamiento externo. Debido a que es *función de un yo* que está compuesto por un conjunto indisoluble de materia y espíritu, de alma y cuerpo, la experiencia de lo divino desborda los límites de la intimidad para derramarse en la dimensión sensible. Sobre este punto es sintomática la observación de Van der Leeuw, para quien en la experiencia de la potencia sagrada «todo exterior se apoya sobre un interior y, recíprocamente, no existe interior sin exterior; pues si éste existiese, se mostraría». Desde el momento que el sentimiento no existe sin palabra y sin gesto, ni hay pensamiento sin forma y acción; así como la mística misma tiene necesidad de palabra, carece de sentido contraponer la religión *institucional* a la intimidad de las vivencias de la conciencia⁴⁵².

Santo Tomás afirma que, igual que los actos interiores pertenecen al reino del corazón (*ad cor*), los externos pertenecen al dominio de la corporeidad (*ad membra carnis*). Ambos constituyen una unidad inseparable, que no hay que oponer, sino integrar armónicamente⁴⁵³. Max Scheeler dice: «En su raíz profunda, el acto religioso es un acto espiritual, pero en su expresión como unidad sigue siendo de naturaleza psicofísica y no

⁴⁵¹ Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 123.

⁴⁵² Cf. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 357.

⁴⁵³ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 81, a. 7, *sed contra*. Ver también E. Hecl, *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin*, 122-125; J. Maritain, *Umanesimo integrale* (Bohannon 1969) 139-142; J. Schmitz, *Filosofia della religione*, 129-134.

unilateralmente psíquica»¹⁷. El primado de lo espiritual sobre lo corpóreo no se encuentra en la línea de la oposición. Cuerpo y alma no son ingredientes de un *tertium quid* resultante, sino dimensiones indistinguibles de una única entidad concreta, el hombre, que no puede hacer actuar a no ser en la integridad de su ser psicósomático.

3. La imposibilidad de prescindir de la dimensión corpórea se ve confirmada también por una serie de *datos históricamente comprobables*. F. Heiler observa que algunos de los conceptos religiosos fundamentales derivan de actividades sacadas de la esfera sensible. *Pneuma* y *animus* se conectan con el soplo del viento. *Atman*, que procede de *atem*, designa primordialmente la respiración. El alemán *Geist* (espíritu) significa agitación (de *geisa*, enfurecer). *Seele* (alma) denota movilidad. *Gemüt* (ánimo) viene de *Mut* (coraje) y designa una agitación viva, ira, etc.¹⁸ Según la visión de fe de las religiones superiores (judaísmo, cristianismo, islamismo, budismo y mazdeísmo) existen, en la organización de los seres, junto a espíritus puros, ángeles (*deva* para el budismo), realidades dotadas de dimensiones corpóreas. Entre éstas, el hombre ocupa una posición destacada porque se manifiesta como un compuesto de alma y cuerpo. Por ello debe a la divinidad una dedicación no sólo total sino absoluta: un darse que no puede prescindir del sacrificio, de la inmolación, de la consagración de sus valores sensibles¹⁹.

4. Las doctrinas religiosas se ven convalidadas en el plano de la praxis. Dejando aparte las formas extremas de maniqueísmo, que constituyen más bien una excepción, *la práctica del culto* de la religión se resiste a manifestaciones de espiritualismo absoluto. Se dan diferentes grados de sublimación de la vida interior, no formas desencarnadas de espiritualismo. El mismo puritanismo profético, que rechaza la materialidad de los ritos, se justifica como reacción a los excesos de los elementos exteriores más que como desprecio auténtico del componente sensible. También Jesús, promotor de la religión de la interioridad, se sirve de medios tangibles. No sólo cura con la fuerza de la voluntad y de la palabra, sino mediante el contacto de la mano, utilizando tierra mezclada con

¹⁷ Cf. M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, 386-387.

¹⁸ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 32-33.

¹⁹ Cf. E. Heck, *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin*, 116-117; F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 31.

saliva. El apóstol Juan, que pone en boca de Cristo las palabras de la «adoración en espíritu y en verdad», celebra, en el discurso sobre el pan de vida, la grandeza de la cena sacramental¹¹⁰.

Lutero, adversario feroz del aparato ritual de la iglesia romana, reafirma la necesidad del elemento corpóreo: a su juicio, Dios puede ser percibido, oído o visto sólo bajo un velo sensible como el *Deus verbo indutus, vestitus* (el Dios investido en la palabra)¹¹¹. B. R. Wilson observa que «incluso en los sistemas religiosos intelectualmente más avanzados, que incluyen una concepción de la salvación más elevada, entendida como perspectiva espiritual, no se abandona la preocupación con respecto a la curación del cuerpo». También en estos casos el cuerpo no es sólo un destinatario de la salvación, sino también instrumento de redención¹¹².

C. *Significado religioso de la dimensión corpórea*. La relevancia de la carne en la actuación del proceso de exteriorización de la experiencia sagrada viene confirmada por numerosos datos.

1. El encuentro del hombre con la divinidad se actualiza siempre, con la excepción quizá de algunas experiencias místicas particulares, a través de mediaciones corpóreas y sensibles. «Nuestro ser en el mundo», subraya A. Rizzi, «se realiza a partir de la experiencia sensorial: los sentidos son el cordón umbilical que nos liga a la tierra como al seno materno». Tampoco «lo sacro se sustrae a esta ley de participación, también las hierofanías llegan al hombre a través de los sentidos», por ello «ver un rostro es ver un alma, lo mismo que oír una palabra es aprehender un significado»¹¹³. Esto no significa que los sentidos sean capaces de percibir la presencia de la divinidad: la dimensión trascendente de lo real, la exigencia de lo absoluto, no pueden ser alcanzadas por el hombre a no ser a través de las vías indirectas de la analogía y, por tanto, a través de la intervención de la facultad intelectual. En este sentido no se dan con propiedad experiencias sensoriales de la divinidad. El cuerpo, en cuanto tal,

¹¹⁰ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 32-34.

¹¹¹ Cf. A. Agnoletto, *Lutero. La vita, il pensiero, le opere*, Milano, 1974; C., Boyer, *Lutero. Su dottrina* (Roma 1970); F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 34.

¹¹² Cf. B. R. Wilson, *La religione nel mondo contemporaneo* (Bologna 1985) 42.

¹¹³ Cf. A. Rizzi, *Il sacro e il senso*, 42.

no puede ser garante del encuentro con lo divino; no obstante lo hace más pleno, vivido, sentido, gozado: en una palabra, a medida del hombre⁸⁴.

2. Las formas corpóreas ayudan y refuerzan la *experiencia interior*. Palabra y gesto tienen el poder no sólo de levantar el alma, sino de llevarla hasta vibrar con una particular intensidad. La expresión sensible es más que la simple repercusión del suceso interior. Por tanto, resulta errático considerarla un fenómeno concomitante de importancia secundaria. La expresión fuera de la conciencia comporta «una intensificación del contenido interior, el hacerse evidente de la personalidad en una impronta inconfundible». «Sólo en el expresarse de la experiencia se llega a la plena posesión de uno mismo, sólo en la lucha con lo sensible alcanza su profundidad»⁸⁵. La aridez misma sólo puede ser superada con el recurso a prácticas externas. J. Mouroux dice:

Quando reza oralmente, cuando canta el Credo, cuando con humildad se arrodilla, el hombre arrastra consigo el alma, hace más profunda su impetración... Distraída, atormentada o confusa, derrotada o triste, ignorante de su Dios, el alma aparece en algunos momentos como totalmente agotada o como deshecha. Entonces el cuerpo es el medio real y eficaz de la oración⁸⁶.

3. La mediación del cuerpo participa en *hacer verdaderamente integral el culto* que el creyente debe a la divinidad. Todo el hombre, con su totalidad de cuerpo y alma, es quien está llamado a entrar en comunión con el absoluto. Incluso una «altísima actividad espiritual es posible en el corazón de una concentración material: brota de estímulos materiales y empuja para obtener una expresión material». Por tanto, de modo espontáneo los contenidos buscan exteriorizarse en símbolos, los sentimientos en palabras, canto y culto.

La conmoción llama en su ayuda al gesto, la acción al drama. El temor de veneración y la conmoción que el encuentro con Dios lleva

⁸⁴ Cf. W. P. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience* (London 1991); R. W. Hood (ed.), *Handbook of Religious Experience* (Birmingham 1995) 144-160, 476-494.

⁸⁵ Cf. T. Litt, *Individuum und Gemeinschaft* (Leipzig 1927) 176-177.

⁸⁶ Cf. J. Mouroux, *Il senso cristiano dell'uomo*, 63 (más en general 47-63).

consigo, se exterioriza en el gesto del inclinarse, de ponerse de rodillas. Este gesto con el que el hombre expresa su nulidad ante Dios⁴⁷.

La materialidad no es contaminación o debilitamiento del espíritu, sino expresión integral de la devoción. En la invocación, en la esperanza, en el anhelo, los brazos se extienden, los ojos se levantan al cielo. Estas expresiones tangibles hacen de la adoración un culto verdaderamente integral: una acción verdaderamente humana que desborda los confines del espíritu para exteriorizarse en el cuerpo.

4. Las formas externas revisten además un función social. Sólo a través de la mediación de los sentidos, la experiencia religiosa como fenómeno subjetivo se hace comunicable y, por tanto, se hace *fructífera para la comunidad*. Según J. Essén, la actividad corporal es el vaso precioso que rige y custodia el contenido interior del encuentro con lo divino y constituye la modalidad indispensable capaz no sólo de conservar la vivencia religiosa, sino de difundir su valor estimulando la experiencia sagrada de los demás y reanimando la propia⁴⁸.

5. Sin embargo, las experiencias corpóreas comportan, como todas las realidades humanas, potencialidades negativas que pueden degradarse en pura exterioridad y en la fosilización de la experiencia religiosa. Entre los riesgos más comunes hay que recordar *el formalismo y el esteticismo*, es decir, la tentación de atrincherarse detrás del acto externo, que de por sí es más fácil que el interno, sin comprometerse en madurar en la interioridad el encuentro con lo absoluto. En este caso, la plegaria se convierte en charlatanería, el culto en ritualismo formalista y esteticista. Otro riesgo lo constituye el *magicismo*, es decir, la tentación de servirse de los ritos como si fuesen medios mágicos dotados de eficacia automática para disponer según el propio deseo del poder divino. Los peligros intrínsecos en el proceso de exteriorización no disminuyen ni su necesidad ni su importancia, desde el momento en que, como es sabido, la posibilidad de un abuso no infecta la validez del uso; es más, instan al empeño a buscar la correspondencia entre las manifestaciones exteriores y la experiencia vivida de lo divino⁴⁹.

⁴⁷ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 32; A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 125.

⁴⁸ Cf. J. Essén, *Religionphilosophie*, vol. 2 (Essén 1948) 197.

⁴⁹ Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 128-129.

4.2. MEDIACIÓN DE LA COMUNIDAD EN LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

A. *Aspectos problemáticos.* La experiencia de lo sagrado es vivida según parámetros que revelan, junto al componente individual y personal, una dimensión social y comunitaria. Este dato de hecho, aunque irrefutable, plantea cuestiones a la inteligencia que se pregunta sobre el significado intrínseco de las cosas. El *primer interrogante* concierne al valor del papel que la sociedad ejerce dentro del *Erlebnis* sagrado. La pregunta es si la dimensión comunitaria resulta inhibitoria y, en última instancia, alienante en relación con la experiencia del absoluto o si, por el contrario, se sitúa en línea de complementariedad y subsidiariedad con ella. El interrogante se especifica posteriormente en la pregunta sobre si esa función es accesoria o si, por el contrario, reviste un alcance esencial insustituible. En otras palabras, ¿la sociedad entra en el fenómeno religión con un papel secundario, por la puerta de servicio, o es un componente insuprimible de la relación creyente-creencia?

B. *Respuestas extremas.* Las respuestas dadas son múltiples y comprenden, en sus antípodas, dos soluciones que tienen los nombres de reduccionismo sociológico y solipsismo. Hemos examinado las tesis de los promotores del reduccionismo sociológico. Entre estos autores, que van desde Durkheim a Malinowski, el papel de la sociedad es exaltado de tal modo que ven en la religión un puro epifenómeno de las relaciones interpersonales o, por lo menos, una sedimentación cuyo origen se debe a estar elaborada en función de los intereses de la comunidad¹⁰⁰. La objetividad del encuentro con lo sagrado cede su sitio a los procesos de idealización del grupo social que de ese modo se convierte, a través de la mediación del *tótem*, en el verdadero fundamento y la sustancia última del hecho religioso.

En la vertiente opuesta está la posición de cuantos, deseando reivindicar el aspecto trascendente de la relación con el sacrificio, ven en la experiencia de lo absoluto un *Erlebnis* interior que, precisamente por serlo, no puede ser realizado a no ser en el sagrario de la conciencia

¹⁰⁰ Cf. N. Luhmann, *Funzione de la religione*, 15, 23-70.

cia. Solamente el sujeto, en la irrepitibilidad de su propio yo, puede entrar en contacto con el objeto religioso. Es sintomática sobre este punto la posición de Plotino. En la conclusión de las *Enéadas* presenta la religión como «fuga hacia el Solo». También Buda es el solitario por excelencia cuando, meditando bajo la higuera sobre la «imperturbabilidad sin dolor y sin alegría», contempla las santas verdades de la redención⁵¹.

C. *La dimensión comunitaria es imprescindible.* Aparte los extremismos interpretativos, la relación individuo-sociedad parece poderse encuadrar en una visión fundamentada tanto en la estructura global del hombre como en la naturaleza específica de la experiencia religiosa.

1. Es un *dato de la antropología* aceptado comúnmente, que la realidad del hombre está dotada de dimensiones intrínsecamente sociales. El hombre no sólo es un ser-en-el-mundo, sino constitutiva, esencial, congénitamente, un ser-con-los-demás. En el plano de la *naturaleza específica* «el yo adquiere su individualidad precisamente al sumergirse en el mundo de la comunidad». «Sólo quien se abre a la vida de los demás, despliega y da forma a la propia vida». En el *nivel operativo*, el ser humano puede alcanzar sus fines sólo en colaboración con sus propios semejantes. El hombre recibe todos los bienes de la vida, comenzando por la dimensión física y llegando hasta los valores de la ciencia y de la cultura, de la comunidad en la que está insertado. En el plano de los valores no hay realización que no esté condicionada socialmente.

Sólo como anillo de la comunidad, entrando en ella y siendo acogido, el individuo participa de los valores humanos. [...] Se sabe de verdad sólo lo que se puede expresar y comunicar a los demás. La alegría es alegría plena sólo cuando es compartida por los demás y cuando es participación en la alegría de los demás⁵².

2. Lo que sirve para el hombre en general se ve confirmado también en el *sector religioso*. Esas confirmaciones son múltiples. La relación

⁵¹ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 582.

⁵² Cf. H. Halbfas, *La religione*, 91; A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 130-141; Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 191-193.

entre hecho sagrado y sociedad es un *dato constante* que se presenta bajo diferentes formas. En las civilizaciones antiguas, y en gran parte todavía hoy en los países musulmanes, es preponderante la presencia de sociedades de tipo sacral, es decir de comunidades que poseen funciones a la vez civiles y religiosas. En estos casos la instancia religiosa penetra todos los sectores de la vida sin dar lugar a separaciones institucionales. En las sociedades modernas y contemporáneas, sin embargo, el original compenetrarse de religión y sociedad cede el puesto a diferenciaciones que pueden desembocar en formas de contraposición. No obstante, tampoco en estos casos la instancia religiosa se reduce a un asunto privado, sino que se solidifica en estructuras comunitarias, sociales e institucionales bastante elaboradas⁸⁵¹.

Una confirmación es la difundida presencia de códigos de derecho canónico y de múltiples legislaciones eclesiásticas, la organización de la vida religiosa en formas de comunidad diferentes (monjes y laicos); la naturaleza del culto que presupone comunidades de oración estructuradas alrededor de presencias diversificadas. Desde el padre de familia, que originalmente desarrollaba funciones de culto, a las figuras de profetas, sacerdotes (hombres y mujeres), chamanes, brujos, gnósticos, gurúes, ascetas y místicos, hay todo un florecer de personalidades que contribuyen a crear la comunidad sacra. También en las expresiones sagradas en las que el ascetismo lleva manifestaciones de vida de anacoreta, también donde, como en el budismo y en el hinduismo, parece dominar la búsqueda individual de la felicidad, no faltan elementos de agregación que se expresan en el florecer de comunidades de monjes, de sectas contrapuestas, de interpretaciones del mensaje revelado que exceden del ámbito de la iniciativa personal⁸⁵².

La compasión del discípulo de Buda no es sólo de naturaleza contemplativa, sino activa; se convierte en el consolador, auxilio y protector de todos los seres. Éste es el voto que hace: «para quien tiene necesidad de protección, querría ser un protector, para quien vaga en el desierto querría ser protección y guía; querría ser sendero y puente para quienes bus-

⁸⁵¹ Cf. C. Davis, *Religion and the Making of Society*, 2-3; H. Halbfas, *La religione*, 94-95; J. C. Livingston, *Anatomy of the Sacred*, 130-162; J. Maritain, *Umanesimo integrale*, 139-320.

⁸⁵² Cf. K. Albert, *Vom Kult zum Logos*, 109-110; Cf. H. Halbfas, *La religione*, 148-149; G. Lauer-Kowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, 81-82.

can la orilla; y querría ser una lámpara para quienes tienen necesidad de luz; y un buen lecho para quienes lo necesitan, un esclavo para todos los que tienen necesidad de un esclavo»⁵⁵.

3. J. O. Hertzler afirma que «la representación de una religión no institucionalizada es un sinsentido sociológico»⁵⁶. Aún más, es un absurdo que contradice la esencia de la experiencia de lo divino. Desde este punto de vista, para toda manifestación de lo sagrado es válido lo que se dice de la religión cristiana: *unus christianus, nullus christianus* (un cristiano, ningún cristiano)⁵⁷. ¿Por qué? Se trata de un dato de hecho que las disposiciones religiosas nacen y se desarrollan *dentro de la comunidad de fe*, aunque, de modo contrario a lo que sostiene la tesis sociológica de Durkheim, no son el resultado exclusivo de instancias sociales.

No es ocasional el hecho de que el amor a la divinidad introduzca en el amor al prójimo, mientras que el aislamiento, no el material de los anacoretas ordenado a una mayor comunión con Dios y, a través de él, con todas las realidades, sino el interior del egoísta, destruye las raíces de la divinidad. Es un error, fruto de desviaciones funestas, creer que el desarrollo de la piedad individual conduce al aislamiento; por el contrario, tiende a crear la comunión entre todos los creyentes y madura espontáneamente en la constitución de una *iglesia*⁵⁸. La comunidad religiosa necesita estructuras sociales para realizar los propios fines. Tiene necesidad de crear lugares sagrados y desarrollar una liturgia y un culto públicos, se sirve de «profesionales de lo divino», necesita códigos de vida, cánones interpretativos, formas de vida asociada, de personas carismáticas y autorizadas⁵⁹.

D. *Significado esencial de la dimensión comunitaria.* El alcance de la componente social no elimina los problemas que se refieren al fundamento, la función y los papeles que la sociedad ejerce dentro de la experiencia de lo divino.

⁵⁵ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 250.

⁵⁶ La cita se encuentra en E. Heck, *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin*, 125.

⁵⁷ Cf. M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, 387.

⁵⁸ Cf. E. Heck, *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin*, p. 119; J. Martín Velasco, *Frauenrolle der Religion*, 148-151.

⁵⁹ Cf. F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, p. 439-461; J. Waardenburg, *Religionem und Religionem. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft* (Berlin 1986) 177-188.

1. La raíz última, *causa prima* de la dimensión comunitaria, es, dentro del orden de los fundamentos intrínsecos, la naturaleza social del hombre y, en el de los fundamentos extrínsecos, la realidad absoluta de lo sagrado. Por ser expresión de un ser con elementos intrínsecamente comunitarios, la vivencia religiosa no puede dejar de interpelar a *la componente social del hombre*, tanto en sus potencialidades constitutivas, como en sus concretas realizaciones. Todo el hombre, persona individual y miembro de la comunidad, está llamado a relacionarse con el absoluto. En cuanto a la *realidad divina*, al ponerse como fuente de todos los valores creados, se convierte en la razón suprema que legitima la positividad del vivir asociado. Transforma el «tú» de los individuos en hermanos, hijos de Dios para amar y servir¹⁰¹.

2. La *función* que la comunidad religiosa cumple es doble. La *iglesia* es a la vez usufructuaria y mediadora de salvación. En primer lugar es la usufructuaria de salvación. No es que la sociedad sea el sujeto inmediato al que se dirige la llamada divina. Puesto que no es un estrato de la humanidad con identidad propia, la sociedad no puede ser una interlocutora directa de la divinidad. Desde este punto de vista, el encuentro con lo sagrado tiene como interlocutores el absoluto y el yo, tomado en la inviolabilidad de su santuario interior. No obstante, la sociedad es la auténtica destinataria de la salvación, en cuanto que es a ella, en sus estructuras supraindividuales, a la que se confía la tarea de garantizar, a través de las mediaciones institucionalizadas que hacen posible la realización del culto y la proclamación canónicamente fiable de las verdades de fe, el encuentro de lo divino con lo humano. Es destinataria de salvación en cuanto que la redención se revela, por lo menos en las religiones de planteamiento no monista, comunidad de vida inseparable con el absoluto y, a través de él, con la entera comunidad de los redimidos¹⁰².

Además, la comunidad religiosa es mediadora de salvación desde el momento en que a través de ella es como el individuo se convierte en un creyente ordinario; de la comunidad es de donde se recibe el *depositum fidei*; es en la comunidad donde se vive con plenitud el culto litúrgico; es

¹⁰¹ Cf. B. Malinowsky, *Religion as Social Function*, en J. Dabney Betts (ed.), *Phenomenology of Religion Eight Modern Descriptions of the Essence of Religion* (New York 1969) 179; M. Scheler, *L'etero nell'uomo*, 66, 387.

¹⁰² Cf. P. Grassi, *Modelli di filosofia della religione*, 71; F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, 439-441; Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 151-218.

en comunión con la comunidad como el fiel se dirige a Dios, también cuando vive en la soledad del desierto⁹².

3. Las *tareas concretas* que la sociedad realiza en relación con la instancia sagrada son múltiples. Además de aquellas a las que se ha aludido ya, se encuentran las siguientes. Cada hombre necesita de la *fuerza de sugestión de los demás* para corroborar la propia experiencia interior. Por esto, una adecuada celebración comunitaria de la oración puede ser un apoyo valioso para la propia religiosidad. Sólo la comunidad puede preservar al individuo de los riesgos de *unilateralidad* y *subjetivismo*, propios de experiencias de fe encerradas monísticamente en uno mismo. También es la comunidad, gracias a la participación en ella de una diversidad de sexos, edades y culturas, la que puede promover un *secundo intercambio de valores* y proporcionar a la religiosidad una apertura verdaderamente universal⁹³.

4. Sin embargo, el papel de la sociedad no carece de contrapartidas. También la religión cumple en relación con el componente social *múltiples influjos*. La religión es *promotora de cohesión* entre los hombres. El culto crea vínculos de fraternidad que trascienden el ámbito estrictamente cultural. Desde este punto de vista, no sin razón, Bacon afirma que *religio praecipuum humanae societatis vinculum est* (la religión es el principal vínculo de la sociedad humana)⁹⁴. Además la religión es *promotora de estabilidad* social, de orden, de compromiso moral, de tensión ideal. La religión colabora en conferir a la sociedad el rostro de la auténtica comunidad de seres sinérgicamente orientados hacia finalidades comunes⁹⁵.

5. Igual que la dimensión corpórea también la dimensión religiosa puede *comportar riesgos* en relación con la experiencia religiosa. Estos

⁹² También para el hinduismo, escribe M. Dhavamony, *La luce di Dio nell'induismo*, 15: «el guru es necesario porque es atrapado con mayor profundidad por un ideal cuando entra en contacto personal con alguien que encarna el ideal».

⁹³ Esto no quita, observa Boyer (*The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley 1994, 2-3), que a pesar del influjo ejercido por la socialización, los contenidos y la organización de las ideas religiosas, no son acogidas por los individuos pasivamente, de modo natural, espontáneo, determinista.

⁹⁴ Cf. Francis Bacon, *Francisci Bacon de Verulamio Sermones fideles ethici, politici, oeconomici sive interna rerum*, (Amsterdam 1662), 12; Francis Bacon, «Works Moral» en W. Ball y P. Ron (eds.) *The Works of Lord Bacon*, vol. 1 (London 1838) 262.

⁹⁵ Cf. K. Albert, *Vom Kult zum Logos*, 109; A. Grabner Haider, *Ideologie und Religion. Interaktion und Sinnsysteme in der modernen Gesellschaft* (Wien 1981) 152-153; F. Wagner, *Was ist Religion?*, 174-176; B. R. Wilson, *La religione nel mondo contemporaneo*, 51-55.

peligros están constituidos por el aplanamiento, el tradicionalismo, la conversión en *ghetto*. Primero el *aplanamiento*, porque existe el riesgo de que las exigencias comunitarias sofoquen la creatividad individual, aunque hay que reconocer que algunas limitaciones pueden resultar provechosas y formativas. Existe el riesgo del *tradicionalismo*, es decir, del peligro de que la tradición degenera en formas de cerrazón hacia las innovaciones: sólo el pasado es normativo, el futuro se encuentra en la repetición servil de lo que ya ha sido. Existe el riesgo de la *conversión en un ghetto*, que se verifica cuando la comunidad, olvidando su misión universal, se transforma en un *ghetto* cerrado, en una secta ajena a las instancias de integración. No obstante, del mismo modo que lo que decíamos a propósito de la dimensión corporal, en este caso sirve la máxima de que la posibilidad de abuso no impugna la necesidad de uso. Los riesgos no quitan la necesidad de una adecuada valoración de la dimensión social¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 132-137.

VII

LA ESENCIA DE LA RELIGIÓN

I. UNA MIRADA RETROSPECTIVA

A. *El problema de la esencia de la religión.* Al final del itinerario que nos ha visto embarcados en la localización de las estructuras esenciales del fenómeno religioso, creemos oportuno concluir nuestro trabajo con algunas reflexiones finales. Estas consideraciones han sido añadidas con la intención de indicar cuál es el punto de la situación, identificando algunos elementos significativos que han surgido a lo largo de la investigación. En concreto intentamos individuar el *significado eidético fundamental* del *Erlebnis* religioso, resaltando *negativamente* lo que no es la religión y delineando *positivamente* lo que es propiamente.

B. *Dificultades del problema.* Hemos subrayado varias veces que la complejidad del fenómeno de lo sagrado hace *incómodo distinguir* de un modo neto entre lo que es y lo que no es religión. En el impacto con los datos históricos concretos, los confines entre lo auténtico y lo espurio terminan no raramente por diluirse en zonas de claroscuro que suscitan perplejidades, pues lo que es propio de una religión es repudiado por otra; lo que es esencial para determinar experiencias de lo divino es accesorio, cuando no contraproducente, en otras experiencias.

Ante estas dificultades surge un doble peligro. Por un lado, el riesgo de considerar religioso únicamente lo que aparece en todas las manifestaciones de lo sagrado, dando origen a definiciones que *confunden el carácter de univocidad con la pobreza extrema* de contenidos. En estas definiciones, esencial se convierte en sinónimo de común o genérico, el *eidós* se confunde con lo que se encuentra cuantitativamente omnipresente. En la vertiente opuesta, la fidelidad a los datos de la experiencia puede caer en el riesgo de considerar equivalente todo lo que de hecho ha tenido una realización histórica. En este caso, *lo fáctico se convierte en norma suprema de la religiosidad* y la definición se resume en una descripción que comprende todas las formas, incluyendo las más heterogéneas y anormales, que el encuentro con el absoluto ha encontrado en la historia del hombre. La riqueza de contenidos se paga con el precio de la ausencia de criterios de discernimiento que puedan diferenciar lo auténtico de la imitación, lo genuino de lo corrupto, lo puro de lo impuro.

C. *Aparte de las dificultades.* La seriedad del obstáculo no es tanta que haga vanos los intentos de superarlo. El análisis del fenómeno religioso ha llevado a individuar que, más allá de los márgenes de fluctuación, existen elementos que pertenecen a la definición correcta de religión, lo mismo que hay manifestaciones de la experiencia que, a pesar de los puntos de contacto, no se pueden equiparar con el hecho sagrado.

2. LO QUE NO ES RELIGIÓN

2.1. MÁS ALLÁ DE LAS PERSPECTIVAS REDUCCIONISTAS.

Resumiendo lo que ha surgido a lo largo de la investigación, en primer lugar, podemos decir lo que no es la religión. Primero, la religión no es una pura proyección de la subjetividad humana. No es un simple producto de la psique, y tampoco un resultado o hipótesis de la dimensión social del hombre.

A. *La religión no es una pura proyección antropológica.* Hemos aludido ya a los límites de las interpretaciones que ven en la experiencia de lo absoluto, en particular, la aceptación de la existencia de Dios, el producto de una proyección, más o menos consciente, de las riquezas constitutivas del ser humano. En este contexto desaparece el espacio para eventos de gracia, para irrupciones gratuitas de lo sobrenatural, para verdades de orden trascendente, para salvaciones de tipo escatológico. Todo queda a la medida del hombre, por lo menos todo queda a la medida de nuestros deseos inconscientes, de nuestros pensamientos inexpresados, de nuestras esperanzas ocultas.

Ahora, nada es más extraño a la vivencia sacra que perspectivas que únicamente sean proporcionales a nuestro ser. El creyente vive de la *certeza* de estar ante potencias divinas que le superan radicalmente, se nutre de la persuasión de estar en comunión con fuerzas que exceden radicalmente los límites del yo y las potencialidades de la naturaleza. Considerar secundaria esta certeza es contrario a la esencia del hecho religioso y significaría poner entre paréntesis la fe y, con ella, la esperanza y el amor. La consecuencia es que, en el plano de lo que se experimenta, es decir, en lo que se refiere a la vivencia de la conciencia, no hay nada más extra-

ño para la experiencia religiosa que reducirla a un dato fenoménico en el que la originalidad del encuentro con lo divino se disuelve en la *parodia de un diálogo ficticio* entre dos entidades, de las que una (el yo) juega el papel de alma pecadora y la otra (el subconsciente) remeda la parte de la entidad infinitamente santa, suprema, inefable.

El creyente no sabe qué hacer con encuentros que son una farsa, que buscan la proclamación de la dignidad insuperable del ser humano entendido como medida de todas las cosas y señor del universo. Si fuese así, el hombre quedaría abandonado a sus solas fuerzas. Si la religión fuese pura ficción, el creyente se encontraría esclavo de sus propios destinos. Absolutizado en lo que es, el hombre vería confirmados, sin posibilidad de apelación, los propios límites. Todavía más, vería sancionada sin remisión su propia carencia de valor y, con ella, la insuperabilidad del pecado y de la muerte. Sin una potencia auténtica divina a la que recurrir, el creyente encontraría que está *prohibida la posibilidad de esperar un salvador* que, precisamente por pertenecer al orden sobrehumano, esté en condiciones de redimir hasta la raíz la precaria condición de la humanidad. Sin la espera en un salvador, sin esperanza de salvación escatológica, sin certeza de una presencia al mismo tiempo real y trascendente, no habría experiencia religiosa digna de ese nombre⁴⁷.

B. *La religión no es una simple secreción subjetiva de la psique.* En el nivel fenomenológico, la vivencia de la conciencia no se puede reducir ni a una pura construcción artificial del yo, ni a una sustantivización, ni a una sublimación de datos psíquicos concretos. Ver en el encuentro con lo absoluto un reflejo de complejos atávicos de naturaleza patológica (Freud), o la condensación de la idea arquetipo del *Selbst* (Jung), es una perspectiva profundamente inadecuada para interpretar la esencia del fenómeno sacro. Éste resultaría ser, en sus estructuras fundamentales, más un recibir que un dar, más un padecer que un actuar, más un don que hay que acoger que una conquista que hay que conseguir, más un evento sagrado históricamente advertible que un simple conmoverse interior.

⁴⁷ Tampoco se diga que todo es fruto de una pura ilusión, individual o colectiva. En este caso, sería necesario el motivo de la distancia que se establece entre el plano de las certezas fenomenológicas y el de las verdades efectivas. Sería necesario trascender el plano del manifestarse interior a la conciencia, para elevarse al nivel metafísico: paso cuya legitimidad debe ser probada en sede ontológica y no afirmada de una forma dogmática.

En el encuentro con la divinidad el hombre se siente interpelado en la integridad de su ser por una potencia trascendente (un *príus* y un *supra*) que le fascina y le turba. Aunque presentado como *interior íntimo meo* (interior a mi propia intimidad), lo sacro es vivido como *superior summo meo* (superior a mi máximo). Lo sacro se califica como una realidad radicalmente diferente y que supera al ser humano en todas sus dimensiones interiores y exteriores. También en las religiones monistas es experimentado como esencialmente diferente del yo fenoménico en el que la psique se estructura. Esto está testimoniado por una gama de reacciones emotivas, afectivas y volitivas que marcan la experiencia religiosa. Sólo desde esta perspectiva asumen significado los sentimientos de temor reverencial y de admiración fascinada que el yo siente ante lo divino. Sólo en este contexto la oración, la alabanza, la adoración, no se disuelven en simple recitado.

El creyente que inmola su vida no es un actor que juega con los sentimientos genuinos del yo; es un ánimo que siente deber sacrificar el propio ser para hacerse digno de la santidad de quien le interpela. El análisis de la vivencia religiosa desenmascara la hipótesis de hipocresía existencial, tanto abierta como velada; revela la inadecuación radical de unas vivencias de lo sacro reducidas a una simple secreción de la psique humana. No tiene sentido afirmar, en la fase de análisis fenomenológico, que las certezas del creyente son fruto de un engaño funesto del que no se es consciente. También en este caso habría que reafirmar que el *Erleben* religioso es, en cuanto tal, irreductible a los contenidos de la conciencia. Dentro de la psique todo habla de la presencia de la potencia divina; todo testimonia el irrumpir de la fuerza sagrada; nada deja presentir la existencia de un engaño infausto por el que el yo, autosugestionado, se encuentra relacionado con una potencia divina imaginaria²⁰.

C. *La religión no es una multiplicación de elementos accesorios o una hipótesis de la vida asociada.* La estructura de la experiencia religiosa no se puede reducir a un producto de la actividad social del hombre; no se puede identificar con los arquetipos idealizados de la sociedad. Por

²⁰ Si se quiere hablar de distancia auténtica entre experimentar y ser, es necesario hacerlo sobre el fundamento de una reflexión que no encuentra en la immanencia de la psique el criterio último de discernimiento. Una reflexión que, en cualquier caso, para alcanzar en sí misma el objetivo, debe abrirse al más allá del sujeto que experimenta y alcanzar las regiones propias de la metafísica.

mucho que la dimensión comunitaria constituya un componente imprescindible de la experiencia de lo absoluto, por sí sola no es suficiente para explicar el hecho religioso. En el nivel fenomenológico, ni la realidad divina es vivida como pura traducción en términos sagrados del conjunto de las relaciones interpersonales, ni la salvación escatológica es entendida como una síntesis sublimada de los sueños de progreso y felicidad en los que se mece la sociedad humana. Por muy pequeño que sea ante la sociedad, el hombre tiene la conciencia de que ninguna forma de vida asociada puede pretender el temor, el amor, la fidelidad, el respeto, la alabanza, la veneración que se deben a la potencia divina.

La sociedad, lo mismo que la realidad cósmica, ejerce en relación con el individuo un primado relativo, es decir, una supremacía que no es ni absoluta ni verdaderamente trascendente con respecto a las potencialidades del yo. *No es absoluta*, ya que la persona entiende que la sociedad está ordenada en último término a su promoción y, por tanto, también destinada a ello. No es el yo quien se subordina a la sociedad, es la sociedad, dentro de la cual se integran y coordinan los sujetos individuales, la que está ordenada al bien común de los individuos. La superioridad que reivindica la sociedad *nunca es de orden verdaderamente trascendente*. La sociedad, por mucho que supere las capacidades del yo, por mucho que se encuentre orientada a finalidades que superan las posibilidades de los individuos, se revela del mismo orden que los individuos que la componen. Aun siendo portadora de novedad, la sociedad no alcanza el orden radicalmente otro que es la prerrogativa de lo divino.

El bien común, al que tienden las estructuras sociales, se demuestra como perteneciente a un ámbito que, por ser de naturaleza intramundana, es esencialmente profano y, por tanto, radicalmente incapaz de redimir al hombre de su indignidad congénita. La promesa del porvenir de la sociedad del futuro, aunque no termine revelándose como una utopía amarga, es constitutivamente inadecuado para saciar la sed del alma del creyente, es inhábil para colmar las esperanzas de quien ha hecho la experiencia de la divinidad.

2.2. MÁS ALLÁ DE LAS SIMILITUDES

La religión no se puede reducir ni a la praxis moral del yo, ni a la búsqueda teórica del alma sedienta de sabiduría, ni a la vibración emocional del espíritu en busca de experiencias estéticas.

A. *La religión no es una simple praxis moral.* La acción, y en particular la conducta buena, constituye un componente imprescindible de la experiencia de lo absoluto. Contra los intentos de reducir el encuentro con lo divino a recepción pasiva o a conducta éticamente neutra (o incluso reprochable), el análisis fenomenológico pone en evidencia la dimensión de respuesta activa y la relación estrecha que existe entre el hecho religioso y la praxis moral; sin embargo, a pesar de ello, emerge la originalidad del *Erlebnis* sacro en relación con la actividad ética.

1. Mientras que la moral tiene miras *humanizadoras* en relación con el sujeto que actúa, la religión mira hacia finalidades trascendentes: promover la divinización del creyente a través de relaciones de comunión con la divinidad. La conducta ética está dirigida a la promoción integral del ser humano en la jerarquía armónica de la complejidad de sus componentes. La piedad religiosa tiende a la unión mística con la potencia divina: comunión de vida que, cuando no pasa a través de la personalización del yo, conlleva la sublimación ontológica del ser humano.

La actividad ética tiene esencialmente como punto de mira la realización de valores contingentes que, como tales, siguen siendo, en relación con el libre albedrío, «posibilidades» que esperan ser traducidas en la realidad. La religión tiene como punto de referencia lo sacro y, por tanto, la realidad que se toma no sólo como fuente de todo valor, sino como valor absoluto, como ser totalmente incondicionado, como bien que no tiene necesidad de ser confirmado. Ser por excelencia, realidad por encima de todas las cosas, lo divino es el ser absoluto en relación con el cual el comportamiento del hombre resulta determinante únicamente con referencia al fin de la propia salvación eterna.

2. Por esta actitud, el hombre de fe, aparte de los aspectos de semejanza, difiere del sujeto éticamente comprometido y se califica como un universo dotado de una propia originalidad insuprimible. El comportamiento sacro encuentra en el *sensus numinis* (entendido como sentimiento de dependencia absoluta o, si se prefiere, como entrelazamiento existencial de temor reverencial y amor fascinado), sus rasgos fisonómicos peculiares. La actitud ética, a pesar de poseer vínculos de dependencia objetiva en relación con la norma moral, se traduce esencialmente en actitudes hechas de *obediencia y sumisión*.

Además, mientras que la dependencia de lo sacro es total y exhaustiva y comporta subordinación no sólo axiológica, sino también ontológica y operativa, la dependencia vigente entre sujeto y norma ética es de

orden puramente ejemplar o normativo. A la obediencia a los imperativos categóricos, el hombre debe el propio *bienestar* moral, no el ser *simpliciter*. A la realidad de lo sacro debe su propia existencia; de la relación que mantiene con ésta dependen sus destinos eternos. La consecuencia es que el respeto debido al "tú debes" tiene poco que ver con el amor filial a la divinidad. Lo primero está en el origen de una observancia que, por muy ejemplar que sea, no excluye la posibilidad de la humillación y el fracaso; no elimina la eventualidad de una disociación trágica entre la conducta buena y la efectiva consecución de la felicidad. Lo segundo es fuente de gracia corroborante que ayuda con eficacia a conseguir las metas hacia las que se dirige; por tanto, es el fundamento de la esperanza beata, la prenda cierta de alcanzar un día la comunión plena con lo sagrado y, a través de ello, la propia felicidad eterna.

B. *La religión no es una pura búsqueda teórica.* El fenómeno religioso, tanto en su dimensión de vivencia de la conciencia como en su valor de dato histórico, no se puede asimilar a una simple búsqueda de la verdad y se distingue radicalmente de la ascesis de tipo intelectual.

Como hemos subrayado repetidas veces, a pesar de que existe un punto de contacto y un círculo de intereses, existen elementos de diversificación que no se pueden descuidar. Ante todo, la religión no es primeramente una doctrina, sino un *evento*. Comporta una visión de la realidad que integra, en un todo sustancialmente armónico, la potencia divina y la realidad profana, pero que lo es como reflejo de un encuentro vivido, de un evento existencial cuyo carácter paradigmático no disminuye su alcance histórico efectivo. En primer lugar, la religión es historia de salvación; lo es de un modo eminente en las experiencias de tipo profético, pero también lo es en las de configuración mística. En uno y otro caso se trata del irrumpir de una fuerza divina en la historia del hombre. Se trata de *hierofanías* que desbordan los límites de las vivencias interiores para convertirse en eventos verificables a su modo. Ésta es la experiencia de Moisés en el monte Horeb; es el caso de la encarnación del Hijo de Dios en Jesús de Nazaret; es el caso del impacto con lo sobrenatural que connota los momentos más destacados de la vida de Pablo de Tarso, Buda o Mahoma.

También en su dimensión de vivencia de la conciencia, el *Erlebnis* religioso se distingue de la simple búsqueda de la sabiduría. Ésta se encuentra dirigida hacia metas que, por ser de naturaleza formalmente

teórica, anhelan la contemplación de la verdad. Lo primero es un coloquio existencial con lo divino, aspiración a la salvación que culmina en la *comunidad duradera* con la realidad absoluta. La investigación filosófica, a pesar de comprender la totalidad del ser que se interroga, es un resultado eminente de la actividad humana que encuentra en el esfuerzo teórico su origen más específico y, en la consecución de una sabiduría a medida del hombre, su meta definitiva. La experiencia religiosa es una vivencia de la experiencia que, a pesar de englobar aspectos de racionalidad y de inteligibilidad, se plantea como don de gracia, como respuesta a intervenciones divinas que exceden lo que el hombre espera.

C. *La religión no es una simple experiencia estética.* La experiencia religiosa, aunque presenta puntos de contacto con la experiencia estética, se distingue de esta esencialmente. Por tanto, hay que evitar crispaciones como la de Nietzsche que, viendo en el arte dionisiaco la única forma de expresión del inmenso placer de la existencia, considera que el arte es esencialmente opuesto a la religión, y también la tendencia de quienes, acentuando los vínculos de dependencia, definen, como Santayana, las religiones como «los grandes relatos de hadas de la conciencia»⁷⁰.

Aparte las crispaciones, es necesario reconocer que existe una *semejanza parcial* entre el universo estético y el religioso, similitud que afecta sobre todo a la vertiente subjetiva. En concreto, los aspectos semejantes están constituidos por el hecho de que tanto la experiencia estética como la religiosa prescinden de cálculos utilitaristas, están marcados por un gran calor emotivo (furor y éxtasis) y presentan valores que no son sólo teóricos, sino globales. Sin embargo, también en la vertiente subjetiva existen diferencias. La experiencia artística está dirigida a la contemplación y creación de lo bello, no a la comunión con lo sacro. Su calor emotivo, a pesar de ser muy elevado, nunca es *appretiative summum*. Su dimensión de globalidad no pone en cuestión de modo inapelable la existencia del hombre⁷¹.

⁷⁰ Cf. P. A. Schilpp, *The Philosophy of George Santayana* (Paris 1933); J. Schmitz, *Filosofia della religione*, 111-117; Cf. G. Siegmund, *Ateismo e vitalismo*, 259-286.

⁷¹ Cf. G. Gentile, *La religione*, 264-269; J. D. Robert, *Essai d'approches contemporaines de Dieu*, 289-351; A. Viglino, «Ateismo e problema dell'arte», en *L'ateismo contemporaneo*, vol. 3 (Pontificio Ateneo Salesiano, Torino 1969) 831-893.

La distinción adquiere espesor *en la vertiente objetiva*. Arte y religión se distinguen radicalmente porque expresan contenidos formalmente diferentes. El arte, como creación de formas bellas, por sí mismo no se interesa en la existencia de los contenidos que idea; es decir, se preocupa del modo como está representado, no de lo que está representado; tiene su mira en el *cómo* (*quomodo*), no en el *qué* (*quid*). Para la creación artística, una realidad objetivamente fea puede ser representada de forma bonita, mientras que una realidad bonita puede ser representada de modo feo, chato, insignificante estéticamente. Por su parte, la religión se encuentra intrínsecamente interesada en la existencia de su objeto: un interlocutor que hay que acoger con temblor, no una forma abstracta que hay que crear o traer a la existencia. Por esto, mientras que el arte es esencialmente juego, la religión tiene características realistas, cargadas de dramatismo. De la existencia del ser absoluto y de la correcta relación que se mantiene con él, dependen, sin posibilidad de apelación, los destinos eternos del hombre y del cosmos²¹.

Esta diversidad no impide que exista un círculo de intereses. Entre experiencia estética y experiencia religiosa existen relaciones de implicación mutua. La religión pide espontáneamente al arte que ponga forma a sus experiencias; ve en la creación artística, y en los símbolos con los que se rodea, el modo de expresarse más adecuado tendencialmente. En este sentido P. Ricoeur afirma que el lenguaje religioso es, por definición, un lenguaje poético²². El arte, con su aspiración de belleza, y de belleza infinita, se abre espontáneamente al discurso religioso. No es una casualidad que la producción artística se haya realizado en gran parte sobre terreno religioso. No obstante, no se puede excluir lo contrario. Al percibir su propia incapacidad de adecuar sus aspiraciones de infinito, el genio artístico puede también rechazar dar un vestido estético a la realidad absoluta. En este caso, se hace solidario con las actitudes inspiradas en el aiconismo e iconoclastia²³.

²¹ Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 113-116.

²² Cf. P. Ricoeur, «Nommer Dieu» en *Études théologiques et religieuses* (1977), 495.

²³ Cf. G. Graneris, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 368; B. Mondin, *Paul Tillich e la trasmissione del cristianesimo*, 51-52.

2.3. APARTE DE LAS FORMAS DE DEGENERACIÓN

La vivencia religiosa se distingue esencialmente de lo que, con algunos autores, podemos llamar formas degeneradas o fronterizas de la religiosidad como son, por ejemplo, las religiones sustitutivas y la magia.

A. *No se debe confundir la religión con sus disfraces.* La auténtica experiencia del absoluto se distingue de las manifestaciones pseudo-sagradas que tienen el nombre de religiones de sustitución o sucedáneos de la religiosidad. No se puede equiparar con esas formas de religiones disfrazadas que, más que camuflajes, constituyen un intento fracasado de falsificación. Estos sucedáneos se caracterizan porque en ellos la nostalgia de lo sagrado es sustituida por la idealización idolátrica de bienes y valores que son, en último término, terrenos. Es necesario advertir que estas formas son típicas no sólo de las culturas primitivas en las que abundan ídolos y fetiches, sino que también se encuentran en las civilizaciones más evolucionadas. Se ha observado, con razón, que el fenómeno de la secularización, entendido como rechazo positivo (ateísmo) o abstención negativa (indiferencia religiosa) de la dimensión religiosa, no va seguido por situaciones de carencia de religiosidad, sino por la búsqueda de ídolos que dan vida a nuevas formas de experiencia pseudosagrada⁷¹.

1. Entre los ejemplos más significativos de religión de sustitución recordamos, además del neopositivismo de Augusto Comte, las religiones de la humanidad o de la polis, las sublimaciones de la raza, de la lucha de clases, del capital, del éxito. La filosofía de Comte, para la que los estados religioso y metafísico irían seguidos por una época neopositivista, esencialmente ametafísica, arreligiosa, se trasmuta en una forma de religiosidad con los caracteres del absoluto. El entusiasmo que el pensador manifiesta en relación con la nueva época, de que es el profeta y el realizador, se traduce no sólo en afirmaciones que suenan a religiosas, sino también en un *pathos* sagrado que se rodea de ritos y mitos inspirados en la religión. Comte se considera a sí mismo el gran sacerdote de la humanidad, que dirige su propio culto a la «Trinidad positiva», es decir,

⁷¹ Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 160-161;

a la síntesis del «Gran Ser» (la humanidad), del «Gran Medio» (el mundo) y del «Gran Fetiche» (la tierra)⁷⁵.

Otra forma de misificación está constituida por las religiones de la humanidad. Es conocido el fervor que anima la perspectiva antropoteísta de Feuerbach. Igualmente paradigmática es la afirmación de J. C. Flügel:

Las emociones religiosas deben ser amplia o completamente secularizadas y puestas al servicio de la humanidad. La religión de la humanidad es ciertamente la religión del futuro próximo.

Entre los profetas de este punto de vista, también figura R. B. Cattell, que propone sustituir a Dios por la humanidad, entendida como el alma del grupo⁷⁶. La lista de las religiones sustitutivas se alarga y abraza ideologías como el nacionalsocialismo, el marxismo, el culto al dinero y al éxito, típico de algunas formas exasperadas de capitalismo. En todos estos casos, se trata de valores humanos que se convierten en absolutos hasta asumir el nivel de nuevos fetiches⁷⁷.

2. A pesar de las semejanzas exteriores, estas manifestaciones se distinguen esencialmente de la experiencia religiosa tanto en la vertiente objetiva como en la subjetiva. En primer lugar, *no se dirigen a realidades verdaderamente absolutas y divinas*. Por consiguiente, el término de referencia no adquiere un valor auténticamente sagrado. Por tratarse de valores radicalmente humanos o que, por lo menos, no superan lo que se espera humanamente, no coinciden con el totalmente otro, con la realidad supremamente santa, capaz de redimir al creyente llamándolo a formas de existencia verdaderamente nuevas.

En el plano del reflejo subjetivo, las religiones sustitutivas no están en condiciones de hacer madurar *sentimientos de temor y amor de auténtica reverencia*. Dejando aparte situaciones momentáneas y también el

⁷⁵ Cf. A. Comte, *Système politique positif ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, 4 vol., (Paris 1851); H. Zirker, *Critica della religione*, 63-78.

⁷⁶ Cf. R. B. Cattell, *Psychology and the Religious Quest* (New York 1938). En cuanto a la cita de J. C. Flügel, ver G. Zunini y A. Pupi, *Psicologia della religione*, 840.

⁷⁷ E. Voegelin (*Les religions politiques*, Paris, 1994, 24-25, 109) habla de «religiones políticas» en las que, al lado de componentes profanas, adquiere relieve la celebración religiosa. «La religiosidad intramundana», dice, «que vive lo colectivo como *Realeximum*, sea la humanidad, el pueblo, la clase, la raza o el estado, es el abandono de Dios».

lenguaje pseudomístico al que recurren, los promotores de las religiones del siglo no están en condiciones de experimentar sentimientos de genuina adoración, de alabanza incondicionada, de sumisión radical, de oración y de súplica en relación con las realidades divinizadas. La capacidad de dedicación puede impulsar al sacrificio de uno mismo; el *pathos* que anima puede dar envidia al fervor de las almas de los creyentes; sin embargo, no puede generar sentimientos similares cualitativamente a los que se experimentan en la vivencia religiosa. Como afirma C. Cantone, estas formas no tienen con la religión «más que una semejanza o analogía *externa*. Por tanto, querer a toda costa llamarlas “religiones” es, de modo manifiesto, utilizar un lenguaje metafórico que debería ser propuesto como tal»⁸⁷⁸.

B. *La religión no se puede equiparar con la magia*. La esencia del hecho religión resulta irreconciliable con esas formas de religiosidad en las que la relación con la potencia divina queda comprometida irremediamente en sus rasgos fisonómicos más genuinos. Éste es nuestro parecer en relación con la magia. A pesar de que las opiniones de los estudiosos no son convergentes, creemos que existe una oposición esencial entre ritos mágicos y espiritualidad religiosa. ¿Cuáles son los motivos?

1. Como premisa hay que decir que es normal distinguir entre *magia impropia* o profana y *magia propiamente hablando* o religiosa. La primera consiste en el intento de plegar a la propia voluntad fuerzas misteriosas naturales. La segunda, que en su mayor parte tiene caracteres demoníacos, consiste en el intento de someter fuerzas divinas personales. Resulta evidente que, mientras que la magia profana no tiene nada que ver con la actitud religiosa, la segunda presenta aspectos convergentes. Además, se suele distinguir entre *magia positiva* o activa y *magia negativa* o pasiva. La primera está dirigida a conseguir determinados fines. La segunda tiene la intención de proteger a quien se sirve de ella de efectos desagradables. Forman parte de la magia negativa muchos ritos-tabú, las ceremonias apotropaicas y catárticas, las medidas de protección y de precaución para no sufrir

⁸⁷⁸ Cf. C. Cantone, *Introduzione al problema di Dio*, 59.

daños causados por potencias superiores. La magia, por fin, puede ser *simpatética* o *no simpatética*, según si las fuerzas que se pretenden someter reaccionen o no según lo hace el hombre²⁷⁹.

2. Entre las interpretaciones de los estudiosos, es famosa la posición de J. G. Frazer. para quien existe una antítesis radical entre la actitud religiosa y la actitud mágica. La primera, antagonista del saber científico, apela a fuerzas misteriosas y trascendentes que actúan libremente subvirtiendo el orden de la naturaleza. La segunda está emparentada, al menos en algunos aspectos, con la ciencia, desde el momento en que a pesar de ir por senderos precientíficos, expresa el intento de doblegar al propio servicio los poderes de la naturaleza y del universo²⁸⁰. La posición de R. Pettazzoni es opuesta, pues habla de la magia como de una forma religiosa.

La primitiva humanidad mágica es ya una comunidad religiosa. No existe una época mágica anterior a la religión, lo mismo que tampoco existe una época religiosa anterior a la magia²⁸¹.

Mircea Eliade trata de los comportamientos mágico-religiosos de los paleoantropoides²⁸². Según Van der Leeuw, la magia se puede emparentar con la religión porque tiene que ver con potencias divinas; y se distingue por la particular configuración que adquiere la relación con la fuerza sagrada²⁸³.

M. Dhavamony, a pesar de no negar la existencia de aspectos divergentes, considera que no hay que exagerar la distancia entre religión y magia. Una y otra crecen y se entrecruzan dentro del mismo pueblo, de un mismo individuo, de modo que en definitiva no es fácil determinar cuando estamos ante prácticas mágicas o ante actitudes religiosas. El

²⁷⁹ Cf. A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, 162-168.

²⁸⁰ Cf. J. G. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, vol. 1 (Torino 1964) 81-93. Sobre este punto ver también: U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 12-13; D. Salado Martínez, *La religiosidad mágica. Estudio crítico fenomenológico sobre la interferrucia magico-religión* (Salamanca 1980); C. Skalicki, *Alle prese con il sacro*, 238-243; Cf. G. Ragozzino, *Il fatto religioso*, 11-15.

²⁸¹ Cf. R. Pettazzoni, *Miti e legende*, vol. 1, XII-XIII.

²⁸² Cf. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 1, 13-40.

²⁸³ Cf. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 424-425.

mago puede estar movido por instancias religiosas, lo mismo que el creyente puede estar contaminado por tentaciones mágicas⁵⁴. J. Gotees observa:

En la cuestión de la magia, demasiado a menudo se parte de nuestra definición teórica de magia, haciéndonos la ilusión de ser objetivos sin tener en cuenta el modo en que es vivida y practicada en otros ambientes. Y a propósito de las grandes religiones, se estaba obligado a reconocer que una magia puede ser religiosa: se habla de magia teística o teológica, entendiendo por esto una magia subordinada positivamente a la idea de un orden divino⁵⁵.

3. La dificultad para distinguir los dos aspectos, no anula la existencia de una *diferencia esencial*: diferencia fácilmente comprensible cuando los dos fenómenos son considerados en su formalidad propia. La magia se distingue de la religión por los siguientes rasgos. Se mueve por el deseo de *obligar* al poder divino a realizar la propia voluntad. Para esto, recurre con preferencia a fórmulas de conjuro y exorcismo, a diferencia de la piedad religiosa que recurre a profesiones de fe, oraciones de súplica, de invocación y de alabanza. Es verdad que a veces también el mago invoca y suplica; no obstante, sus plegarias son hechas más para blandir la fuerza divina que para honrarla; es más expresión de una voluntad de sometimiento que sumisión confiada; y expresan el deseo de entrar en una relación de coerción con lo sagrado más que un intento de realizar la voluntad divina.

Por lo tanto, la magia está caracterizada por finalidades fuertemente egoístas. A diferencia de la religión, su mira no es la alabanza o el reconocimiento adorante de la majestad trascendente, sino la ventaja de quien recurre a ella. Por esto las prácticas mágicas poseen aspectos decididamente antisociales o, al menos, asociales. Mientras que la religión tiene un fuerte valor de cohesión y socialización, pues tiende a crear comunión no sólo entre el hombre y el absoluto, sino también entre los creyentes, la magia tiene miras antisociales. Mientras la religión tiende

⁵⁴ Cf. M. Dhavamony, *Fenomenologia storica della religione*, 21-23. Ver también Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 12-13; M. Eliade, *Immagini e simboli*, 156.

⁵⁵ Cf. J. Goetz, *L'esperienza di Dio nei primitivi*, 225-226.

con facilidad a institucionalizarse, la magia se descubre refractaria a cualquier forma de institucionalización⁷⁷.

3. LO QUE LA RELIGIÓN ES

3.1. LA DEFINICIÓN DE RELIGIÓN

A. *Precisiones iniciales.* La dificultad de madurar un concepto adecuado de religión se acentúa cuando se pasa de la determinación negativa a la configuración positiva del *Erlebnis* sacro. Esta dificultad se encuentra radicada, como hemos dicho, tanto en la extrema complejidad del fenómeno, como en la multiplicidad de definiciones y, por lo tanto, de perspectivas propuestas por diferentes autores. Esto facilita la convicción de que no es posible alcanzar, en las actuales circunstancias históricas, un conocimiento del fenómeno religioso que, entendiendo el elemento sustancial, sea, al menos en alguna medida, predicable con verdad de todas las manifestaciones históricas.

A esto hay que añadir el hecho de que el término religión abarca múltiples elementos que habría que distinguir con detalle. A nivel etimológico, el término *religio* ha sido interpretado de modos diferentes⁷⁸. Cicerón, que lo hace derivar de *relegere*, ve la vida religiosa como un «cumplimiento escrupuloso de deberes hacia poderes superiores»⁷⁹. Realizando un hábil cambio ortográfico a la etimología de Cicerón, Agustín transformó *relegere* en *religere* y lo explicó como «nueva elección del hombre que consiste en volver a aquel que, por negligencia, había sido abandonado por el hombre»⁸⁰. Según Lactancio, que fue el prime-

⁷⁷ Cf. U. Bianchi, *Saggi di metodologia di storia delle religioni*, 312; G. Graneri, *La vita della religione nella storia delle religioni*, 342-345; G. Ragozzino, *Il fatto religioso*, 14-15; D. Testamano, «Religione (nella morale)» en *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. 3 (Torino 1977) 62.

⁷⁸ Cf. G. Ragozzino, *Il fatto religioso*, 11-14.

⁷⁹ Cf. Cicerón, *De natura deorum* II, 28: «Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi, ex relegendo».

⁸⁰ Cf. Agustín de Hipona, *De civitate Dei* X, 3: «Hunc Deum eligentes vel potius religentes, amiseramus enim negligentes, hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum tendimus et perseverando quiescamus». Como ya hemos indicado, Agustín, en *De quantitate animae* y en *De vera religione*, hace derivar el término *religio* de *religere*, como Lactancio.

ro en atribuir el nombre de religión al cristianismo, *religio* se habría derivado de *religare* y designaría el «vínculo de piedad que une al hombre con Dios como el hijo al Padre»⁷⁰¹.

A nivel de *dimensiones interactivas*, religión indica la *actitud estructural* que habilita al hombre para el encuentro con lo divino, la *vivencia interior de la conciencia*, consecuencia del impacto con lo sagrado, y el conjunto de las *exteriorizaciones* que, en el plano de la conducta concreta, individual y colectiva, son consecuencia del irrumpir de lo divino en la historia del hombre. A nivel de *actualidad*, religión engloba tanto el conjunto de lo que aquí y ahora es experimentado por el alma creyente (*religio in actu exercitu*), como la sedimentación histórica, empíricamente comprobable, que la suma de experiencias sagradas ha generado a lo largo de los siglos (*religio in actu signato*).

Es evidente que, según se acentúe uno u otro aspecto, se tienen conceptos significativamente diferentes. Una cosa es la religión como hecho histórico-cultural empíricamente verificable, otra como disposición metafísica del ser humano y otra como *Erlebnis* de la conciencia, que se puede examinar mediante procesos de introspección psicológica o mediante intuiciones eidéticas de naturaleza fenomenológica.

B. Definición de la religión tomada formalmente. La complejidad del problema no anula la posibilidad de una definición que, respetando las dificultades, resulte objetivamente fundamentada. Una definición que aunque siga abierta a integraciones y profundizaciones no deje de ser clara y correcta. La definición atiende ante todo a la religión tomada formalmente, es decir, al hecho sagrado en cuanto vivencia humana, experiencia compleja que encuentra en el hombre su realización específica. Desde este punto de vista se puede resumir en los siguientes términos: *religio est essentialiter conscia et recta ordinatio hominis ad divinitatem* (la religión es esencialmente la consciente y recta ordenación de los hombres a la divinidad). Esta definición necesita ser aclarada para evitar malentendidos.

En primer lugar, se habla de *religión en el sentido global del término*, es decir, como hecho humano integral, que no excluye ni el radical abstrir-

⁷⁰¹ Lactancio, *Divinae institutiones* IV, 28: «Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde religio nomen accepit, non ut Cícero interpretatus est a relegendo».

se a lo divino (actitud religiosa), ni la experiencia interior de la conciencia de lo sagrado (experiencia religiosa), ni su exteriorización en la historia (conducta religiosa y sus sedimentaciones). Según la definición, *religio est essentialiter...*; esto significa que la vivencia religiosa es entendida en su *eidos* estructural, en su esencia profunda. Es decir, no sólo individuada en algunos aspectos específicos, sino en sus elementos constitutivos, en sus dimensiones estructurales más propias, las mismas que sirven para connotarla y distinguirla de cualquier otra forma de experiencia¹⁰¹.

La religión es definida como *ordinatio* (santo Tomás hablaba de *ordo*) ya que comporta una relación entre dos interlocutores distintos. Este relacionarse se revela como algo congénito tanto en el plano estructural o de la pura potencialidad (actitud religiosa) como en el interior (experiencia religiosa), como en el operativo (conducta religiosa). La religión es definida como correlación *del hombre* con lo divino. Al especificar esto se quiere subrayar que sólo el ser humano, como criatura racional y libre, es capaz de entrar en una relación de diálogo con lo absoluto. Cualquier otra realidad de orden inferior no puede ser por sí misma sujeto de auténtica piedad religiosa. La religión se distingue como la relación del hombre con *la divinidad*¹⁰². No es suficiente hablar de modo genérico de *sacro* y menos aún de *mana*; no basta definir la religión como «administración de lo sacro». En primer lugar, la dimensión administrativa o de culto es sólo un componente, ni siquiera el más importante, de la experiencia de lo divino. En segundo lugar, el término *sacro*, entendido como contrapuesto a profano, resulta muy problemático si no se lo entiende como sinónimo del reino de la divinidad¹⁰³.

La religión se define como el relacionarse *consciente* del hombre con lo divino. No basta una *simple relación* con el absoluto para fundar la actitud religiosa. Desde este punto de vista, toda realidad contingente

¹⁰¹ En cuanto connota esencial, y no sólo accidentalmente, el hecho religioso, la definición indica los elementos *sine quibus non* de la misma religión. Estos elementos deben encontrarse en todas las formas sagradas, aunque sea con modalidades que van desde un mínimo indispensable hasta su realización en plenitud.

¹⁰² Con el término genérico de *divinidad* entendemos abarcar también lo absoluto de la religión budista que, aunque no sea con propiedad ni un Dios personal ni una potencia divina impersonal, se sitúa en el orden de lo divino o de lo incondicionado.

¹⁰³ H. Hatzfeld, *Les racines de la religion*, 17.

está ordenada ontológicamente a la realidad divina sin por ello ser necesariamente religiosa. La religión comporta un *correcto* relacionarse entre dos interlocutores: el divino y el humano. No basta un relacionarse consciente; también un ánimo impío sigue metafísicamente vinculado a lo trascendente sin anular con ello el valor irreligioso de su actitud existencial. La corrección de la relación se puede entender de un modo doble. Puede ser *recta objetivamente y recta subjetivamente*. En el primer caso, se trata de una relación objetivamente respetuosa de la dignidad de los términos en cuestión. En el segundo, la relación se considera correcta pero puede resultar inadecuada con respecto a la naturaleza específica de las realidades con las que se establece.

C. *Valor intrínseco de la definición*. La validez de la definición se radica formalmente sobre una intuición del espíritu que, como tal, trasciende la materialidad de los datos examinados. Se funda sobre un *intus-legere* de la inteligencia, que supera el análisis comparado simple de los datos, que se ve confirmado por el análisis fenomenológico realizado. La experiencia religiosa, tal como es vivida en el ánimo del creyente, se presenta no sólo como un *Erlebnis* que conlleva una *relación inseparable y consciente* con lo sagrado, sino como una vivencia específica que comporta una necesidad congénita de corrección con respecto al término al que se dirige.

Es necesario que la *ordinatio* sea recta con un doble título. Primero, en cuanto a *certezas teóricas*, es decir, en lo que se refiere a la persuasión firme de poseer una imagen de lo divino que, a pesar de ser inadecuada, sin embargo sea conforme, al menos en las intenciones, a la realidad efectiva de lo absoluto. Esto equivale a decir que la piedad religiosa presupone, al menos, la certeza subjetiva de que la propia fe está objetivamente fundada y es verdadera. A nivel *ético-operativo*, la intencionalidad religiosa implica una voluntad sincera, apoyada por una actuación coherente, de entrar en relación correcta con lo divino. Esta relación será proporcionada en la medida en que se adecue a las exigencias de la divinidad tal como es vivida y experimentada en concreto¹¹¹.

¹¹¹ No sin razón, Tomás de Aquino consideraba la *religio* una expresión específica de la virtud de la justicia, es decir, la capacidad habitual de dar a Dios el culto debido: cf. la obra citada varias veces: E. Heck, *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin*.

El valor de la definición, como hemos dicho, se ve confirmado en las *manifestaciones históricas* analizadas. De hecho, desde las religiones primitivas hasta las politeístas, dualistas, monistas, teístas, hasta el budismo de inspiración *hinajana*, la actitud del creyente, a pesar de estar diferenciada en una pluralidad de credos y comportamientos con aspectos a veces antitéticos, manifiesta una estructura única de fondo: relacionarse con lo sacro de modo adecuado al absoluto o, por lo menos, de modo conforme a la imagen subjetiva que cada uno tiene de la divinidad. Ciertamente, en la medida en que la percepción de la divinidad y el comportamiento que se sigue expresan una corrección únicamente subjetiva, la actitud religiosa no puede plantearse como la *verdadera religión* aunque reivindicará con fundamento el título de *verdadera experiencia sagrada*.

Una religión auténtica, debido a la propia voluntad subjetiva de corrección, podría plantearse como la verdadera religión sólo cuando, por don divino más que por conquista humana, estuviese en condiciones de madurar una imagen de lo sagrado y una experiencia de lo absoluto que fuese objetivamente conforme, aun en la distancia, a las exigencias de la realidad a que se dirige.

D. *Qué es la religión entendida fundamentalmente (fundamentaliter sumpta) y generalmente (generaliter sumpta)*. El hecho religioso no se puede reducir a una pura experiencia humana; no encuentra en el hombre su *input* primordial, sino que parte, como hemos visto, de una iniciativa divina. Si encuentra en el yo su sede formal propia, remite como a su fundamento efectivo a las *magnalia Dei*. Desde este punto de vista, la religión, entendida fundamentalmente, se puede definir correctamente como *conscia et recta ordinatio divinitatis ad hominem* (consciente y recta ordenación de la divinidad al hombre). Es el absoluto el que se pone inicialmente en relación de diálogo con la humanidad. Sin este primer paso, el yo no estaría en condiciones de dirigirse religiosamente a lo divino. Ésta es la relación primaria, la más fundamental en el orden de los prerrequisitos, la *conditio sine qua non* de la posibilidad misma de la experiencia religiosa. Este irrumpir de lo sagrado en la vida del hombre adquiere diferentes modalidades (kerigmáticas, reveladoras, redentoras), pero el hombre religioso lo vive siempre como intervención no solo *gratuita*, sino *libre y consciente*. El absoluto no actúa de modo determinista; no es un poder sacro que no sabe o no quiere lo que realiza. *Libertad, conciencia y rectitud* (santidad) son propiedades constitutivas, y, por tanto, imprescindibles, del ser y del actuar divinos.

Como síntesis de acción divina y respuesta humana, la religión tomada en general (*generaliter sumpta*) puede definirse como ordenación consciente y recta entre la divinidad y el hombre (*conscia et recta ordinatio divinitatis et hominis*). En primer lugar, es una relación inseparable entre la divinidad y el hombre, una relación de dos direcciones, aunque no paritaria. El absoluto es siempre ordenador, nunca ordenado o subordinado. La relación, para ser religiosa, es por ambas partes consciente y libre; sin esto carecería de valores éticos y de consecuencias comprometedoras para la existencia humana. Por último, es una relación que exige corrección: rectitud que no puede faltar por parte de la divinidad, por este lado es necesaria, pero que sí puede hacerlo por parte del hombre, por este lado es hipotética y condicionada a la voluntad del yo, que puede trastocar el diálogo con el absoluto con actitudes impías y rebeldes.

3.2. CONTENIDOS ESENCIALES DE LA DEFINICIÓN

A. *Aparte de la corrección subjetiva.* Las implicaciones conectadas con la definición se pueden resumir alrededor de la doble polaridad en la que se divide la relación sacra: el polo divino y el humano. Ante la multiplicidad de modos con los que el absoluto ha sido experimentado por la humanidad, ante la pluralidad de actitudes a las que ha dado lugar, surge el interrogante sobre cuáles son los rasgos que responden al *modus* del ánimo religioso y cuáles se distinguen de modo más o menos marcado.

Si a los ojos de la conciencia religiosa, la divinidad presenta los perfiles con los que se delinea la propia fe, si para cada creyente la piedad no puede expresarse correctamente más que siguiendo las modalidades que el propio credo considera válidas, aunque esto sea, como sucede en determinadas formas de sincretismo, según parámetros de gran tolerancia, la relación con lo sagrado exige trascender el ámbito de lo que es subjetivamente correcto para alcanzar el nivel de lo objetivamente adecuado. La experiencia religiosa no puede darse con plenitud, ni adecuar su aspiración a ser recta ordenación de los hombres hacia la divinidad (*ordinatio hominis ad divinitatem*), a no ser en la medida en que la relación con lo absoluto resulte, al menos en lo posible, efectivamente conforme con lo divino y no sólo con la imagen subjetiva que se va teniendo de él en los diversos momentos.

Esta corrección *transubjetiva* no se puede alcanzar en sede fenomenológica de modo pleno, total, adecuado. El nivel de la objetividad plena (o simplemente objetividad), en el ámbito de la investigación sobre la verdad del ser divino, no se puede conseguir más que en el plano metafísico. En sede fenomenológica, la objetividad que se puede pretender está constituida por formas de adecuación que podríamos denominar parciales, *secundum quid* o, si se prefiere, en el sentido amplio de la palabra: la objetividad de quien se esfuerza por conformar los propios contenidos conscientes de la *idea pragmática* de lo sacro. Fenomenológicamente es posible conseguir un nivel de objetividad parcial (objetividad eidética o fenomenológica) en la medida en que, superando los simples datos de la vivencia de la conciencia, el análisis toca las líneas que expresan la correspondencia con la intencionalidad que se expresa en la intención religiosa, es decir, en la medida en que los contenidos responden a las aspiraciones profundas del ánimo religioso.

B. *Las líneas esenciales de lo sacro.* A la luz de lo que hemos dicho, resulta que los caracteres que denotan la religión, desde el punto de vista del término último de la intencionalidad, se pueden resumir alrededor de los siguientes aspectos. La experiencia de lo absoluto es, ante todo, la respuesta del hombre a una *intervención previa*, eminentemente gratuita y salvadora, por parte de una potencia divina sagrada. La experiencia de la fe, para ser no sólo subjetiva sino eidéticamente adecuada, comporta que el hombre no puede dirigirse a la divinidad, a no ser en la medida en que ésta haya tomado la iniciativa y se le haya revelado. Esto, que sirve para la realidad natural, queda confirmado en el ámbito de la fe. Lo mismo que el hombre no podría relacionarse con el absoluto si éste, previamente, no le hubiese puesto en el ser, así, en el plano sobrenatural, el creyente no podría entrar en diálogo con lo sacro, si lo sacro no se le hubiese manifestado antes a través de auténticas iniciativas teofánicas.

1. La realidad divina se presenta como un *ser eminentemente real*, cuya presencia se impone a la atención del hombre. No sólo es una hipótesis posible, un sueño ideal, un arquetipo posible, un puro *ser percibido*, es el ser por antonomasia, la realidad suprema, el existente absoluto en relación con el cual toda realidad es polvo y ceniza. Sólo de este modo, lo divino puede ser fuente de auténtica *pietas*; sólo de este modo es capaz de generar genuinos sentimientos de adoración y alabanza, de súplica y de sumisión. La intencionalidad religiosa se dirige a una realidad, que,

por ser de naturaleza totalmente otra, por acarrear la ruptura radical de nivel, exige ponerse como *quidditas* absoluta y trascendente. Trascendente a todos los niveles: noético, ético y, en primer lugar, ontológico.

El enteramente otro no puede verdaderamente ser tal, ni alcanzar una realización paradigmática, a no ser poniéndose realmente como ser ontológicamente trascendente y, por tanto, metafísicamente diferente de todos los demás existentes. No basta la simple trascendencia a nivel de epifenómeno; es necesario que en su constitución metafísica el ser sacro sea radicalmente otro en relación con las demás realidades. Además, la trascendencia divina comporta la exclusión de las imitaciones, no tolera duplicados, no se deja participar (y perder) en una multiplicidad de seres complementarios y antitéticos.

2. Lo sacro no puede ser objetivamente digno de adoración y obediencia a no ser que se encuentre dotado de *dimensiones personales*. Ciertamente, no según las precarias modalidades del ser humano, sino en la medida en que, aun siendo infinitamente superior y cualitativamente más perfecto, se encuentre en línea con las capacidades del ser inteligente y libre. Realidad soberanamente consciente y responsable, la divinidad es verdaderamente tal siempre que sea un «tú». Por esto, la definición correcta de religión, la definición conforme a la realidad ejemplar de lo sacro, no es la genérica ordenación del hombre a lo divino (*ordinatio hominis ad divinum*), sino la recta ordenación a Dios (*recta ordinatio ad Deum*). Sólo en este contexto, la divinidad puede verdaderamente ser padre de todos los hombres, juez supremo que remunera con justicia a las criaturas, Dios amante de la vida.

Dios personal y único, lo sacro por excelencia revela la propia trascendencia poniéndose, en el orden axiológico, como *summum bonum*, como valor incondicionado, fuente de todas las demás perfecciones. Como bien eminentemente personal, el absoluto no lo es, salvo en la medida en que se transforma en realidad salvadora. Dios es, en su formalidad más genuina, a la vez el único salvador, redentor y revelador de lo creado. Salvador cuya salvación consiste en la comunión con él, a la que son llamadas todas las criaturas; redentor en relación con toda realidad percibida como pecadora; revelador del propio ser trascendente y de sus proyectos salvadores a cuantos creen y esperan en él.

C. *Configuración esencial de la polaridad subjetiva*. Igual que cuanto se realiza en la vertiente objetiva, la intencionalidad religiosa comporta, en

su formalidad paradigmática, una peculiar configuración del sujeto creyente, que se puede resumir alrededor de los siguientes parámetros:

1. La religión se especifica como *respuesta humana* a las intervenciones de la divinidad en la historia. Esta respuesta es posible porque es una exteriorización de una capacidad estructural del yo y es, a la vez, congénita y esencial. Con mayor precisión, la experiencia de lo sacro presupone una predisposición que hace al sujeto capaz de religiosidad. Esta apertura tiene un valor doble. Un valor connatural (es decir, no accidental, ni accesorio, sino inscrito en las estructuras de la naturaleza), gracias al cual el hombre, realidad capaz del ser (*capax entis*), existente habilitado para abrirse al horizonte trascendental del ser, se revela a la vez y en cierto sentido *capax infiniti* y, por consiguiente, *capax Dei*¹⁰¹.

A este valor, que constituye la potencialidad de relacionarse con lo divino recorriendo los senderos de la naturaleza, se añade el *valor sobrenatural*. Éste, precisamente porque excede las capacidades connaturales del hombre, no constituye más que una potencia obediencial o, si se prefiere, una capacidad efectiva pero condicionada: la predisposición a ser elevado para acoger los dones de gracia del absoluto¹⁰². La religión constituye una posibilidad que, a la vez, se encuentra inscrita en las estructuras del ser humano y es un don enteramente gratuito. Como capacidad congénita, hace del hombre un ser constitutivamente religioso, lo convierte en una realidad por sí misma intrínsecamente habilitada para el diálogo con lo divino, incluso cuando las contingencias históricas sofocan por accidente el anhelo hacia lo sagrado o impidan que se realice según modalidades idóneas¹⁰³.

2. En cuanto a la correcta relación *del hombre* con la divinidad, la religión comporta una actitud intrínseca para evolucionar, consecuencia de y proporcional con la naturaleza del yo. Como respuesta humana al

¹⁰¹ Cf. M. Micheletti, *Animal capax religionis. Da Benjamin Whichcote a Shaftesbury* (Perugia 1984); H. G. Pohlmann y W. Brändle, *Religionphilosophie*, 96-97; M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, 388-390; Cf. A. N. Terrin, *Scienza delle religioni e teologia*, 193.

¹⁰² Cf. G. Magnani, *Filosofia della religione in compendio*, 135; A. N. Terrin, *Spiegare o comprendere la religione?*, 6-7.

¹⁰³ Sobre la imposibilidad de sofocar por entero la instancia religiosa, cf. W. Dupré, *Einführung in die Religionsphilosophie*, 115, 156-157, 172-173; G. Morra, *Dio senza Dio*, 216-217, 323; *Processo alla religione*, 24-25.

absoluto, la relación religiosa se descubre como una actitud *susceptible de evolución*. Su evolucionar está sometido a los dinamismos del devenir del sujeto y se expresa con *diferentes actitudes religiosas* según la edad, la cultura, la condición social y política, la situación existencial en las que el yo se ve llamado a actuar. Tal como enseña la psicología evolutiva, son diferentes la actitud religiosa del niño, las respuestas del adolescente, del joven, del adulto y del anciano. El proceso evolutivo no se desarrolla, no obstante, siguiendo trayectorias de tipo *propriadamente evolucionista*; aun más, excluye explícitamente formas de devenir predefinidas de modo determinista. El hombre, realidad responsable y libre, puede cambiar las propias actitudes, puede profundizar en las propias elecciones o, por el contrario, cambiar los valores últimos. Sin embargo, esto sucede siguiendo procesos extremadamente complejos que, a veces, toman trayectorias de progreso, o de involución, o de estancamiento. Todo esto, fuera de líneas de dirección orientadas unívocamente o rígidamente predefinidas.

La respuesta religiosa se califica como actitud marcada por notas de originalidad, radicalidad e integridad; comporta *dimensiones de originalidad* que la distinguen de cualquier otra vivencia existencial y la configuran de un modo único e irrepetible; posee *valores de radicalidad* que son una función del yo, una respuesta que sacude las raíces del ser del hombre, porque cuestiona, sin posibilidad de apelación, los destinos últimos. Se califica como *respuesta integral* que, en un único movimiento, abarca todas las facultades humanas, intelectivas, emocionales y volitivas. En la experiencia religiosa, el creyente vive de certezas nuevas, cuyo carácter trascendente no atenúa, sino que robustece, su capacidad de obligar; realiza elecciones de vida renovadas en profundidad; vibra con emociones cualitativamente nuevas.

3. La respuesta religiosa se revela eidéticamente adecuada a la propia intencionalidad, en la medida en que presente desarrollos que lo abarquen todo; es verdaderamente tal con la condición de incluir al ser humano con sus dimensiones de interioridad y exterioridad, de individualidad y de apertura social; debe llevar consigo una *vivencia experiencial profunda* que encuentre su sede más propia en el santuario de la conciencia; debe exteriorizarse a nivel de la corporeidad, desde el momento en que la integridad del don supone, junto a la consagración de la propia subjetividad, el *ofrecimiento incondicionado del cuerpo*; además debe transformarse desde una actitud solipsista en una conducta

abierta a la integridad de la dimensión social; debe hacerse, por tanto, culto público integral de toda la comunidad de creyentes⁷⁷.

La actitud religiosa se expresa como una respuesta que está marcada por el crecimiento de vibraciones emotivas complementarias, que tienen en el *temor reverencial* y en el *amor confiado* sus dimensiones más significativas. En cuanto a las expresiones paradigmáticas, la piedad religiosa se manifiesta a través de sentimientos de adoración, alabanza, acción de gracias, sumisión y súplica, que tienen en la plegaria y el sacrificio su expresión eidética más común y genuina. Quien cree espera; quien espera ama; quien ama adora e invoca a aquel que es la fuente y la meta de todas sus aspiraciones.

3.3. NATURALEZA UNÍVOCA DEL CONCEPTO DE RELIGIÓN

A. *Un problema residual.* La definición que hemos propuesto manifiesta en sus líneas fundamentales contornos netos y precisos. Dejando aparte los márgenes de fluctuación, inherentes al conocimiento humano, reivindica dimensiones de *penetración*, unidas con la ambición de hallarse fundamentada. La formulación se presenta no sólo como una descripción funcional, sino como una auténtica definición sobre la esencia. Esta definición no se limita a tocar la realidad de la religión tangencial, indirecta u oblicuamente, a través de la localización de la función ejercitada; sino que explicita, aunque sin pretensiones de exhaustividad, la *quidditas* o esencia más propia del hecho religioso, tal como se revela en sus rasgos fisonómicos constitutivos. Aparece el interrogante de si esta definición incluye un concepto que, recurriendo a la distinción clásica, es unívoco, análogo o equívoco. Se pregunta, por tanto, si presupone una noción que sea unívoca, es decir, de un modo sustancialmente idéntico, predicable de todas las experiencias sagradas o si, por el contrario, se refiere a eventos que no denotan más que un cierto parecido o, como se suele decir, alguna analogía.

⁷⁷ H. Duméry, *Philosophie de la religion*, 299, define la religión: «el ejercicio concreto de una intencionalidad vivida, de una visión de trascendencia. Es espontánea, cultural y gestual, individual y socialmente expresiva».

B. *Posiciones en contraste*. Las opiniones de los estudiosos están diferenciadas y se pueden resumir alrededor de las siguientes posturas. Por una parte se encuentran quienes (nominalistas, empiristas, «equivocistas» de todas las épocas) rechazan la posibilidad de nociones universales y poseen el prejuicio de considerar el concepto de religión un puro *flatus vocis* (una voz vacía). Para éstos, la voz *religio* no es otra cosa que una simple etiqueta verbal, que quizá resulta cómoda para designar desde fuera un cierto número de actitudes humanas, pero que de ningún modo es capaz de señalar desde dentro una *quidditas* sustancialmente común para los términos a los que se refiere. El sustantivo *religión*, lo mismo que sus derivados, constituye un vocablo que, todo lo más, posee una utilidad práctica, pero que en modo alguno posee valor cognoscitivo.

El carácter *análogo* es sostenido por estudiosos de diferentes matrices culturales. El historiador U. Bianchi rechaza firmemente la posibilidad de llegar a una noción unívoca capaz de identificar el mínimo común denominador de todas las experiencias religiosas históricamente comprobables. A sus ojos, esa idea no es más que el resultado de una abstracción que empobrece la riqueza existencial de las vivencias concretas; también desconoce que las diferencias que existen entre las religiones no son puramente accidentales, sino intrínsecas y sustanciales. A juicio de U. Bianchi, entre los diferentes universos religiosos existen únicamente semejanzas que no sobrepasan el ámbito de la analogía o, si se prefiere, de la similitud entre vivencias de experiencias esencialmente diferentes¹⁰⁰.

A este modo de entender se acerca la posición de V. Miano, que afirma que la noción de religión no constituye un concepto unívoco, sino *análogo*, es decir, un concepto «que tiene una unidad, pero no estrecha, ya que las diversas religiones realizan cada una un *modo* o *tipo* propio, con peculiaridades no simplemente accidentales, que determinan intrínsecamente los dos polos del acto religioso»¹⁰¹. Resulta significativo el paralelismo que el autor realiza con el saber científico; así dice:

¹⁰⁰ Cf. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, 122.

¹⁰¹ Cf. V. Miano, *Filosofia della religione*, 208.

Lo mismo vale para la ciencia en cuanto *saber explicativo*, crítico, metódico, sistemático (que, por tanto, difiere del saber vulgar «empírico»); pero el tipo de explicación es diferente en la filosofía (*per causas*), en las ciencias positivas (*per legem*), etc.¹⁰¹

También J. B. Cobb afirma que «lo religioso no representa en sí mismo una realidad simple, porque juega esencialmente un papel que pertenece al orden de la mediación, trabaja en la analogía (incluyendo lo no-similar y lo similar), no pone en relación con lo que nos supera, que quizá incluso nos engloba (¿lo sacro?. ¿una salvación?), cosas, todas, que la modernidad no sabe como afrontar y ha querido a menudo reducir a la univocidad o a particiones de los dominios con fronteras establecidas con claridad»¹⁰².

Para otros estudiosos, el concepto de religión es *unívoco* siempre que se lo considere en su acepción genérica. Como relación del hombre con el absoluto, la noción localiza un fundamento común, en relación con el cual las diversas religiones juegan el papel que la *diferencia específica* ejerce con referencia al *género*¹⁰³. La univocidad del concepto no elimina la diversidad específica y, por tanto, esencial que está establecida entre las diferentes formas religiosas. La univocidad, que reina en el nivel cognoscitivo-conceptual, lleva yuxtapuesta (aunque quizá sería mejor decir contrapuesta) la diversidad sustancial de las vivencias existenciales concretas. Éstas, como tales, no pueden ser reunidas en una definición común; no encarnan una misma estructura esencial.

C. *Una univocidad que no sea masificadora*. La multiplicidad de posiciones es un síntoma de la seriedad del problema. El interrogante sobre la univocidad, equivocidad o analogía del concepto, oculta la pregunta sobre a qué se puede equiparar en último término la relación entre las diferentes religiones: ¿es similar a la distinción que existe entre los saberes científicos, cada uno de los cuales posee una especificidad pro-

¹⁰¹ Cf. V. Miano, *Filosofia della religione*, 208.

¹⁰² Cf. J. B. Cobb, *Bouddhisme-christianisme*, 10.

¹⁰³ Cf. C. Skaliccki, *Alle prese con il sacro*, 338. Según G. Giacomoni (*Scienze della religione e dialogo interreligioso*, 49): «El concepto de religión es analógico, es decir, une un núcleo común con aspectos que son, según los casos, afines o diferentes».

pia y una intrínseca validez objetiva, o se puede comparar con la diferencia que se establece entre las realizaciones que, aunque se encuentren significativamente diferenciadas, participan todas de la misma esencia fundamental?

1. Lo que se deduce de lo que ha ido surgiendo a lo largo del estudio es que el concepto de religión no se puede equiparar a una noción *equivoca*. No es un simple *flatus vocis*; no es una cómoda etiqueta para designar realidades enteramente heterogéneas. Entre las vivencias de la conciencia dirigidas a lo sacro, existe un aire de familia que no es sólo aparente, sino real y efectivo. Tampoco la hipótesis de la analogía se puede sostener teóricamente, pues es contradicha concretamente por la intencionalidad paradigmática de la experiencia de lo sacro. Desde el punto de vista fáctico, toda fe religiosa ambiciona adoptar características absolutas y originalmente irrepetibles. Toda concepción de lo divino, aún la más abierta a aportaciones sincretistas, considera que es la verdadera religión y desea ponerse en contacto objetivamente correcto con el mundo de lo absoluto.

Desde el punto de vista *teórico*, no se mantiene el paralelismo entre las diferentes experiencias religiosas y las diferentes ciencias. Las diferentes formas de saber presuponen no sólo la diversidad sustancial de los modos de conocimiento, sino también que son sustancialmente correctos. A pesar de estar esencialmente diversificadas, las ciencias reivindicán, cada una en su orden, validez plena, objetiva, original. La metafísica no es la matemática, la búsqueda filosófica no es la investigación física. Sin embargo, toda forma cognoscitiva goza, en la medida en que se adecua a la propia formalidad específica, de un valor propio que, en su ámbito, es autónomo, pleno y absoluto¹⁰¹. Por el contrario, en el caso de las experiencias sagradas, cada religión adecúa, de forma más o menos idénticamente idónea, el ejemplo de la «objetivamente correcta relación

¹⁰¹ Lo mismo se puede decir del concepto de causa. Toda causa ejerce un auténtico influjo en la producción del efecto; no obstante, el modo en que las diferentes causas (material, formal, eficiente y final) concurren a la constitución del existente es esencialmente diferente en cada una de ellas. Esto hace que el concepto de causa, por predicarse de realidades que denotan una cierta relación unitaria (de atribución y de proporcionalidad), no es unívoco, sino análogo. A pesar de ello, se puede observar que, también en este caso, las causas ejercitan un modo de influir que, aunque está esencialmente diversificado, cada uno en su orden es fundamentalmente válido y conforme con el propio arquetipo mental.

con el ser divino». Todas buscan la misma meta; todas ambicionan realizar la misma estructura de fondo, pero no todas lo realizan del mismo modo. Es más, no son raros los casos en los que se encuentran auténticas deficiencias que asumen formas que son, incluso, gravemente caren-tes.

2. El carácter sustancialmente unitario y, por consiguiente, la *indole eminentemente unívoca* del concepto de religión se ve confirmado por el hecho que los términos de la relación sagrada, lo divino y lo humano no dejan espacio, al menos en principio, a diferenciaciones esenciales. Ciertamente, el hombre saca de la realidad sagrada no sólo de hecho, sino también puede hacerlo de derecho, imágenes diferentes. No obstante, si la concepción que el hombre tiene de la divinidad puede expresarse con formas diferenciadas, a veces decididamente opuestas, de derecho la riqueza trascendente del ser divino no legitima más que una pluralidad de imágenes complementarias, no contradictorias.

En otras palabras, la realidad infinita de Dios, debido a que sólo puede ser designada con conceptos inadecuados, abre el camino a un legítimo pluralismo teológico. Sin embargo, no pudiendo ser algo diferente de lo que es intrínsecamente, no tolera atribuciones que, estando en contradicción real, terminarían por sancionar la existencia en su seno de una real *contradictio in terminis*. La consecuencia es que, si existen representaciones del absoluto opuestas entre sí, no encuentran justificación en el ser de lo sacro, sino en errores funestos, aunque sean inadvertidos, por parte del hombre.

En la vertiente objetiva, la *realidad humana* no abre la puerta a no ser a diferenciaciones accidentales. También el ser del hombre, por estar participado de forma sustancialmente idéntica, no puede dar vida a relaciones sagradas que asuman configuraciones antitéticas. Para ser objetivamente conforme con la dignidad del sujeto religioso, la piedad religiosa debe respetar su naturaleza profunda. Con esto no se excluye la posibilidad de un pluralismo de cultos; es más, ésta es una exigencia de la naturaleza del hombre que, aunque participada de modo sustancialmente idéntico, deja márgenes de diferenciación individual, social, de raza, sexo, edad y cultura. Este pluralismo, no obstante, no puede ser legítimo, a no ser en la medida en que respeta la común dignidad esencial. La diversidad de fe y ritos no puede estar objetivamente fundada, a no ser en la salvaguarda de la sustancial identidad y, por consiguiente, de la fundamental univocidad del concepto de religión. Las diferencias sus-

tanciales que, en lo que se refiere formulaciones explícitas, se encuentran históricamente en las diferentes concepciones de fe y praxis de salvación, no afectan a la instancia unánime, participada por todas las religiones, de relacionarse consciente, libre y correctamente con la voluntad de la divinidad.

CONCLUSIÓN

1. EXIGENCIA DE POSTERIORIDAD

A. *Un itinerario que hay que proseguir.* Al término de este estudio se impone una constatación fundamental. Un recuento que, sin disminuir el significado de la investigación desarrollada, subraye su aspecto de parcialidad y la exigencia de continuarla. El problema de la esencia de la religión, aunque posee una importancia capital, no constituye el punto de llegada final de la reflexión filosófica. No puede situarse como *scientia per causas ultimas* más que sobrepasando las vivencias de la conciencia para intentar aprehender el alcance ontológico de lo que se experimenta.

B. *Dos problemas posteriores.* Se sigue que una investigación racional que quiera ser verdaderamente adecuada y, en cuanto tal, tendencialmente completa, necesita abrirse al problema del *valor* del hecho religioso y se estructura a un doble nivel. Primero, en el plano del *alcance de verdad* del fenómeno tomado en examen y, después, en el plano del *valor axiológico*. El primer aspecto concierne el significado de verdad objetiva de la relación sagrada; tiene en el punto de mira el valor metafísico de la intencionalidad religiosa considerada en sí misma. El segundo se pregunta sobre el alcance axiológico que la piedad religiosa posee para la existencia humana.

C. *Dos problemas interdependientes.* Estos dos aspectos, por mucho que sean formalmente diferentes, se encuentran profundamente conectados. El valor axiológico de la religión no es efectivo si no encuentra su fundamento en el alcance metafísico de la relación sagrada. La dimensión de verdad de la piedad religiosa se traduce en un amargo engaño si no se encuentra en línea con las exigencias concretas del ser humano. Se sigue que el tratamiento, aunque se organice en momentos distintos, debe ser visto según una continuidad sustancial y como complemento de las conclusiones a las que se llega.

2. LA VERDAD DE LA RELIGIÓN

2.1. VALORES «ONTOLÓGICOS» DE LA FENOMENOLOGÍA

El análisis fenomenológico, además de ser insustituible en el plano de la investigación sobre la esencia, desarrolla una función propedéutica indispensable para la misma elaboración metafísica.

A. *Valor de prerequisite*. La certeza rigurosa de la existencia de Dios no puede prescindir de la *experiencia vivida* de lo sagrado. En este sentido, la metafísica presupone una cierta fenomenología embrionaria. Los caminos para demostrar la existencia del absoluto, a pesar de gozar en el plano lógico-formal de validez intrínseca, no se alcanzan de hecho en su valor probativo, más que por quienes han hecho experiencia de lo divino. Se sigue que, si es erróneo considerar las pruebas de la existencia de Dios *falsas ventanas*, pseudoaperturas incapaces de introducir al espíritu en el conocimiento de lo sacro, es también erróneo desconocer que a esas ventanas el hombre puede asomarse únicamente en la medida en que efectúa una auténtica experiencia de fe. En esto reside el alma de verdad de sostener que a Dios no se puede llegar racionalmente, a no ser como confirmación de un encuentro existencial previo. «No me encontrarías si no me hubieses encontrado ya»¹⁰⁵. No podrías entender racionalmente la verdad de mi existencia si no hubieses vivido ya existencialmente la experiencia de mi presencia.

B. *Valor como indicio a favor*. Un segundo valor «metafísico» de la fenomenología está incluido en el hecho de que el ser humano se descubre como congénita y, por tanto, *universalmente abierto a lo divino*. No carece de significación que, en la relación con lo sagrado, se manifiesten no sólo capacidades constitutivas, sino el efectivo y universal relacionarse del hombre con la divinidad; aunque el argumento *ex consensu popu-lorum* no tenga valor apodíctico. Para la demostración de la existencia del absoluto, la tendencia a percibirse en relación constitutiva con lo

¹⁰⁵ Cf. Gabriel Marcel, *Être et avoir* (Paris 1935) 94.

sagrado, propensión que no desmienten ni siquiera las actitudes más hostiles, como el ateísmo y la indiferencia religiosa, constituye por sí misma un indicio no pequeño a favor de la realidad objetiva de la divinidad³⁶⁵. Sin excluir que pueda tratarse de una ilusión del espíritu, queda la presunción de que la vivencia religiosa, percibida como relación afectiva con el ser supremo, no puede ser relegada fácilmente en la zona del autoengaño simple.

2.2. INDEROGABILIDAD DE LA INVESTIGACIÓN METAFÍSICA

A. *Insuficiencia de la fenomenología*. A pesar de los indicios a favor, la necesidad del análisis metafísico permanece con toda su urgencia, que procede del hecho de que la simple investigación de la estructura esencial, como resulta en el campo fenomenológico, no puede ofrecer una garantía suficiente de la efectiva existencia de lo sacro. Sin certezas pertenecientes al orden ontológico, el valor de verdad de la religión no traspasaría de modo irrefutable el ámbito de la experiencia subjetiva; no saldría del terreno de una fe, que sería tan indestructible como problemática. Contrariamente a lo que sostiene Max Scheler, sólo a la luz de la auténtica metafísica es donde Dios se revela en su realidad y función insustituibles, aunque sea siguiendo los senderos de la analogía³⁶⁷. La fenomenología, por ser un análisis de los datos de la conciencia, pone en las manos de las esencias un conjunto de *eidós* y, por tanto, de estructuras internas a la conciencia que en cuanto tales no se salen del ámbito de lo posible, de las hipótesis plausibles. Sólo la metafísica entrega el ser en su autenticidad y existencia concretas³⁶⁸.

B. *Dos estudios complementarios*. El análisis sobre el valor de verdad de la religión comprende dos momentos complementarios, que originan dos itinerarios distintos aunque convergentes. Primero, la profundización del dato religioso comporta la demostración de que la relación del

³⁶⁵ Cf. W. Keilbach, *Religion und Religionen*, 94-96.

³⁶⁷ Cf. M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, 61-63, 279-287, 376-377; F. Wagner, *Was ist Religion?*, 365.

³⁶⁸ Sobre la insuficiencia del método de Husserl y la necesidad de abrirse a la investigación metafísica, cf. H. Duméry, *Critique et religion*, 135-177.

hombre con Dios no es una ilusión, no es una proyección exterior a la conciencia de vivencias interiores particularmente ricas de contenidos y de emotividad; más bien exige emprender un itinerario propiamente racional, metafísico, gracias al cual el espíritu aprehenda, con urgencia de motivaciones, *la verdad de la existencia de Dios*. La reivindicación de la verdad de la religión necesita, en segundo lugar, la fundamentación, primero de la posibilidad, y de la autenticidad después, de intervenciones posteriores de gracia que trasciendan el don que el absoluto hace naturalmente de sí mismo al poner a las criaturas en la existencia. Implica un estudio profundo de la posibilidad de *una auténtica revelación sobrenatural*.

C. *Un itinerario en germen*. La complejidad del análisis exige profundizaciones que, para ser adecuadas a la importancia de la materia, suponen un estudio largo y organizado; se necesita un enfoque que no es posible desarrollar en el marco de unas pocas reflexiones, y es necesario acudir a una serie de estudios que poseen múltiples nombres. A esos estudios enviamos al lector, aunque no antes de haber delineado el recorrido paradigmático que debería ser recorrido.

2.3. EL MOMENTO ONTOLÓGICO Y TEOLÓGICO DE LA INVESTIGACIÓN

El punto de partida para la profundización en la verdad es *la fundamentación teórica de la existencia objetiva de lo divino*. Esta justificación se especifica en una pluralidad de investigaciones que se pueden resumir alrededor de tres momentos principales.

A. *Apertura al ser*. Se trata, en primer lugar, de asimilar, a través de una experiencia ontológica fundamental, el hecho que *el hombre está efectivamente abierto al conocimiento del ser*. La cuestión es poner en evidencia que el ser no sólo es el término insuperable del conocer, sino también el horizonte trascendental dentro del que el espíritu piensa, quiere y ama. Este estudio, propio de la metafísica en su configuración de investigación ontológica del ser en cuanto tal, fundamenta no sólo la capacidad de la inteligencia de abrirse a lo que trasciende el fenómeno, sino su idoneidad para recorrer senderos más allá de las categorías: iti-

nerarios que pueden ser recorridos por realidades que, al menos en algún aspecto, se revelan intrínsecamente capaces de trascendencia¹⁰⁰.

B. *Las vías racionales de acercamiento a la existencia de Dios.* El estudio sigue con el análisis del dato de la experiencia, que testimonia que, tanto el ser del hombre como el conjunto de las realidades contingentes que componen el universo, denotan una precariedad congénita. Todo existente finito manifiesta una insuficiencia radical que no es posible comprender a no ser admitiendo, con urgencia de argumentos, la *existencia de una realidad absoluta*, infinita trascendente, una realidad auténticamente divina, que se sitúa como suprema razón de ser de todas las cosas. Esta reflexión, junto a otras consideraciones que se remontan, por ejemplo, al orden sustancial que reina en el universo, constituye el objeto de aquel sector de la investigación metafísica que se incluye bajo el nombre de teología racional o teodicea o, como otros prefieren llamarla, discusión filosófica sobre Dios¹⁰¹.

C. *El rostro de Dios.* La profundización de la función que el ser absoluto desarrolla en relación con la totalidad de las cosas lleva a individuar a través de los senderos del conocimiento analógico y, por tanto, en relación de intrínseca semejanza-desemejanza con la existencia de las criaturas, algunos rasgos del *quid* que constituyen notas de la realidad divina. Estas atribuciones, que comportan una infinita diversidad cualitativa en relación con las perfecciones de las criaturas, no llevan al conocimiento directo e intrínseco del ser divino; sino que únicamente permiten localizar las líneas directrices a lo largo de las cuales se sitúa la realidad del absoluto; y dan vida a un conocimiento teológico que, para no ser blasfemo, no puede dejar de desembocar en el reconocimiento respetuoso y adorante del misterio de Dios.

¹⁰⁰ Cf. A. Alessi, *Metafísica*, 63-132.

¹⁰¹ Cf. las obras ya citadas de W. Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, v de A. Alessi. *Sui sentieri di Dio. Appunti di teologia filosofica*.

2.4. FUNDAMENTACIÓN DEL MOMENTO ESOTÉRICO-REVELADOR DE LA RELIGIÓN

A. *La fe en la revelación.* La experiencia religiosa, en cuanto correcta relación del hombre con la divinidad, comporta, junto a la fe en Dios, la certeza de que lo sacro ha hecho un don libre de sí mismo a través de *múltiples procesos de revelación*: manifestaciones que asumen los rasgos de revelaciones sobrenaturales, hierofanías que trascienden esencialmente el orden profano de lo cotidiano. También esta certeza, que es constitutiva del *eidos* religioso, exige fundamentarse en el plano de la verdad a través de inferencias que la legitimen, no sólo en su alcance de sólida convicción personal, sino en su valor de verdad objetivamente comprobada. Esto comporta un doble momento de fundamentación, en el que al saber filosófico le corresponde una función imprescindible, aunque parcial.

B. *El evento de la revelación excede la metafísica.* El darse de la revelación *no puede fundamentarse objetivamente en sede de reflexión racional* por un doble motivo. Primero, debido a su carácter de evento contingente y, segundo, debido a su índole sobrenatural. Como dato histórico-salvador, ligado a la automanifestación gratuita de la divinidad, la revelación, tanto en su dimensión kerigmática como en la esotérica, no puede ser, hablando con propiedad, objeto de fundamentación metafísica. Por mucho que a la reflexión filosófica le corresponda investigar el significado de la historia, no le corresponde demostrar la verdad de cada uno de los eventos. La existencia de lo que se encuentra ligado a decisiones libres no se puede deducir *a priori* apoyándose en necesidades apodícticas; constituye un dato histórico que sólo la ciencia correspondiente puede verificar y, por lo tanto, legitimar en su verdad objetiva. Los eventos salvadores dependen de la libre voluntad del absoluto y no son deducibles a partir de inferencias metafísicas. Se presentan como datos de hecho cuya existencia es objeto de una toma de conciencia que es, por su naturaleza, autónoma con respecto a la reflexión filosófica¹¹¹.

¹¹¹ Cf. G. Cristaldi, *Prospettive di filosofia della religione*, 62-64; S. Kusar, *Dem göttlichen Gott entgegen denken*, 320.

Además, la revelación divina no encuentra fundamentación adecuada en el estudio metafísico porque asume *contornos específicamente sobrenaturales* que, por tanto, trascienden las capacidades de fundamentar de la razón. La pluralidad de intervenciones en las que se organiza la historia sagrada, historia de revelación y de salvación escatológica, se plantea como un elemento *radicalmente nuevo* que desborda las esperanzas del corazón y las capacidades cognoscitivas de la inteligencia. Con la revelación se abren al hombre los misterios de la realidad divina; a partir de ella se crean nuevas formas de comunión de vida con el absoluto; con ella se abren nuevos horizontes cuyo conocimiento no puede ser objeto ni de fundamentación, ni de inferencias puramente racionales.

C. *Posibilidad de la revelación.* La incapacidad del pensamiento de alcanzar la esfera sobrenatural no comporta dejar fuera la razón del terreno del dato revelado. Además, ante la automanifestación de lo divino, la inteligencia conserva papeles y funciones imprescindibles. Las afirmaciones de la presencia de la trascendencia en la historia, como evento libre de revelación y salvación, sigue siendo una tesis de la fe y no de la razón.

El valor de la religión «histórica» sigue siendo, ante las pretensiones de la razón, un valor «anómalo» que apela al reconocimiento y a la decisión de la fe. Pero la razón crítica plantea el derecho de poder justificar, con la inferencia metafísica de la Trascendencia como libertad absoluta, la «posibilidad»¹².

La certeza de la fe de que la trascendencia divina ha entrado en la historia, a pesar de superar los parámetros de la inteligencia metafísica se presenta como razonable o, con mayor precisión, como intrínsecamente no rechazable o contradictoria. Esto tanto en la vertiente divina como en la humana. En primer lugar, no es metafísicamente absurdo que el *absoluto pueda libremente intervenir* en los asuntos del hombre a través de senderos que superan la revelación natural. La perspectiva deísta de un Dios apartado de los destinos de lo creado no salvaguarda lo absoluto de

¹² Cf. G. Cristaldi, *Prospettive di filosofia della religione*, 77.

lo sagrado, sino que atenta a su dignidad de ser auténticamente libre y omnipotente.

De modo similar, no es intrínsecamente contradictorio que el *hombre pueda ser sujeto de nuevos dones de la gracia*: auténticas potenciaciones ontológicas que se apoyan sobre sus capacidades naturales de abrirse al infinito y que lo trasforman en una nueva criatura, en realidad capaz de entrar en comunión renovada de vida con el absoluto. La tarea de la razón metafísica consiste en esta demostración de la doble carencia de contradicción del evento kerigmático y salvador, una tarea parcial pero para nada insignificante. La tarea de *mantenerse preparados* para la revelación¹¹.

3. VALORES AXIOLÓGICOS DEL HECHO RELIGIOSO

La solución del problema de la verdad no carece de influencia en relación con el alcance axiológico de la relación sagrada. Sin embargo, por sí no es suficiente para responder a los interrogantes que se refieren al valor existencial que la experiencia de lo divino reviste para la vida del hombre.

3.1. INTERROGANTES TEÓRICO-EXISTENCIALES

A. *En el nivel axiológico.* En este punto se vuelven a proponer las preguntas que surgieron en la introducción. En el nivel de la dignidad humana, ¿constituye la religión una modalidad renovada de existencia que abre al hombre a la verdadera libertad o es más bien una forma encubierta de esclavitud? Al vincular la criatura con el absoluto, ¿la libera de los condicionamientos de las pasiones o, más bien, la somete a instancias tanto más rígidas cuanto más superiores y trascendentes a él?

B. *En el nivel noético.* En el plano cognoscitivo, la instancia de la religión, ¿abre el pensamiento al conocimiento de verdades de orden tras-

¹¹ Cf. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, 539.

cendente o humilla la inteligencia con la pretensión de introducirla en los misterios de Dios? ¿Abre nuevos horizontes o cae en el absurdo de afirmaciones dogmáticas acogidas sin crítica? ¿Potencia el espíritu de comprensión de lo real o da del universo una imagen tan pretenciosa como alienante?

C. *En el nivel ético.* En el plano moral, ¿posee la religión la función positiva de la actuación misericordiosa, del amor fraterno, de la benevolencia hacia todas las criaturas o sanciona, detrás del manto de una caridad hipócrita, actitudes inspiradas en la intolerancia, el fanatismo, la violencia sectaria? En último término, ¿es benévola con el hombre o despiadada e inhumana?

D. *En el nivel operativo.* Desde el punto de vista del compromiso existencial, la esperanza escatológica de los nuevos cielos y la nueva tierra, ¿es fuente de promoción o es preludeo, causa, motivo de una fuga del mundo? ¿El creyente es animado por la fe a crear condiciones para la existencia a medida del hombre, o se ve empujado a dilapidar las propias energías para conseguir metas tan trascendentales como quiméricas?

3.2. LAS RESPUESTAS RADICALIZADAS SON INSOSTENIBLES

Ante estos interrogantes, la respuesta no puede ser arbitraria y aproximada; debe evitar formas *a priori* o artificiales de contraposición. En particular, debe huir de una triple expresión radicalizada.

A. *El rechazo global de la religión.* Resulta fenomenológicamente infundada e históricamente carente de generosidad, la concepción que considera la experiencia de lo absoluto una forma en último término alienante y deshumanizadora. El análisis fenomenológico ha puesto en evidencia que la estructura paradigmática del fenómeno de lo sagrado comporta aspectos connaturales, globales, radicales e incisivos que, lejos de encontrarse en desacuerdo con la dignidad del hombre, se demuestran armónicos con sus valores últimos. En el plano de la vivencias de la conciencia y también en lo que se refiere a la conducta práctica, desde el punto de vista individual y también desde la perspectiva social y comunitaria, en el ámbito de los sentimientos y opciones libres, y también en

el plano noético-cognoscitivo, el hecho religioso manifiesta una estructura esencial que se revela armónicamente componible con las exigencias del hombre. Manifiesta un conjunto de valores que, fundados e iluminados por la fe, abren a nuevos horizontes, nuevas esperanzas, nueva confianza, nuevas formas de corresponsabilidad.

Con seguridad, la excelencia paradigmática del *eidos* sagrado encuentra actualizaciones que poseen carencias y que a veces son claramente aberrantes. En el plano histórico las religiones, no raramente, se han expresado en términos no conformes con la dignidad humana. No obstante, carecería de generosidad exagerar los términos, callando el papel positivo que la religión ha ejercitado en la vida de los pueblos de la tierra. Desde el arte a la organización de la vida social, desde el plano ético hasta el sapiencial, el hombre ha encontrado en la religión un estímulo para progresar y afinar la gama de valores en la que inspirar la propia existencia.

B. La valorización exclusiva de la propia religión. La valoración negativa se diluye en la actitud de quien considera la propia religión como la única forma sagrada que encarna valores positivos para la humanidad¹⁴. En relación con la propia experiencia, las demás religiones juegan el papel de superstición, impiedad e idolatría. Ante la plenitud de gracia participada en la comunidad a la que se pertenece, los demás pueblos resultan ser paganos que adoran simulacros falsos y realidades demoníacas. Los dioses de los gentiles son demonios (*diī gentium sunt daemonia*). Los itinerarios de salvación propuestos fuera del propio círculo se revelan como caminos de perdición eterna¹⁵. Esta actitud, comprensible en momentos de reacción defensiva en relación con religiones competidoras, se revela fenomenológicamente injustificada y objetivamente errónea.

La estructura esencial de la experiencia religiosa se encuentra participada, aunque sea en formas diferenciadas, en todas las expresiones de lo sagrado de la humanidad. Todas las religiones, en cuanto buscan

¹⁴ Sobre el carácter absoluto del cristianismo ver H. Wandelfels, *Begegnung der Religionen. Ideologische Versuche* (Bonn 1990) 267-335. Contra cualquier forma de exclusivismo ver J. C. Livingston, *Anatomy of the Sacred*, 353, 366.

¹⁵ Cf. G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, 42.

encarnar una *conscia et recta ordinatio hominis ad divinitatem*, participan de los valores fundamentales de la *religio*. Ninguna forma de experiencia de lo sagrado, a menos que haya padecido una corrupción sustancial, se encuentra totalmente privada de las riquezas del *eadem* religioso. La historia lo confirma. Más allá de las posibles aberraciones, también las expresiones sagradas más auténticas han representado y siguen representando para los hombres fuente de inspiración, fermento de vida, raíz de esperanza, fermento de actividad éticamente inspirada¹¹⁶.

C. *Aceptación paritaria de todas las formas religiosas*. Como antagonista del punto de vista exclusivista, se sitúa la concepción de quienes consideran que todas las formas históricas de religiosidad encarnan dignidad, significados, valores en último término paritarios. Esta perspectiva, que ha encontrado promotores en los representantes del sincretismo religioso¹¹⁷, es vuelta a proponer con fuerza no sólo apoyada sobre una comprensión renovada del principio de tolerancia, sino debido a visiones que se inspiran en perspectivas tanto monistas como relativistas¹¹⁸. Hace ya tiempo, el cardenal Nicolás de Cusa había afirmado que «no hay más que una religión en la variedad de ritos» (*non est nisi una religio in rituum varietate*), abriendo espacio para las opiniones que reducen la diversidad de los credos a simple diferencia de ritos religiosos¹¹⁹. Hoy día, no son pocos los que hacen propia la afirmación de Sri Aurobindo: «la religión es una vía que lleva a Dios. Una vía no es una casa», como si quisiera significar, observa Max Müller, que cualquier religión es un puente hacia el infinito por muy basta o defectuosa que sea su construcción¹²⁰.

¹¹⁶ Una forma renovada de oposición maniquea la constituye el antagonismo que algunos autores encuentran entre fe y religión. La fe identificada con el cristianismo, se ve de un modo diferenciado, no sólo esencialmente, sino antitéticamente, de las manifestaciones religiosas de todas las demás manifestaciones sagradas: cf. W. Schüller, *Jenseits von Religion und nicht Religion*, 230-231.

¹¹⁷ Cf. J. Gort, o Vroom, R. Fernhout, A. Wesseln (eds.), *Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach* (Amsterdam 1989).

¹¹⁸ Una característica de la religión de la época postmoderna es no sólo la renuncia a cualquier pretensión de conocimiento del absoluto, sino el ostracismo de cualquier aspiración en relación con lo absoluto o categórico: C. F. Geyer, *Religion und Diskurs*, 157-161.

¹¹⁹ Nicolás de Cusa, «De pace seu concordia fidei» en *Nicolai Cusae Cardinalis Opera. Pars III. 1514*, vol. I (Frankfurt am Main 1962) 114-1123.

¹²⁰ La cita de Sri Aurobindo cf. H. Halbfas, *La religione*, 7. Sobre el pensamiento de Max Müller v

Es sintomática, a este respecto, la parábola budista del elefante que origina diferentes imágenes, todas sustancialmente verdaderas, en ciegos que lo toman y lo tocan en situaciones diferentes. Para el Mahajana todas las religiones son reveladas. Todos los jefes religiosos y morales de la humanidad son manifestaciones (*nirmana-kaya*) del Dharmakaya.

Lo mismo que la luna y las estrellas que brillan en el cielo claro y sin nubes se reflejan en cada gota de agua y en cada charco de agua sobre la tierra, lo mismo en una charca sucia y turbia que en el mar transparente, el corazón de la sabiduría es glorificado al máximo donde haya un poco de calor afectivo⁹²¹.

«Soñamos con el día», exclamaba en 1910 el profesor indio Vasvani, «en el que los pueblos de occidente comprendan la nueva esencia de la gracia divina y acepten este mensaje, el mensaje de la única religión que está en la base de todas las religiones, de la única palabra que será predicada en todas las iglesias, del único *logos* del que han hablado todos los profetas, del único espíritu que habla desde todas las sagradas escrituras, del único Padre presente y activo en toda la humanidad»⁹²². Estos puntos de vista no dejan de ser sugestivos, sin embargo se descubren en contraste con la estructura paradigmática de la experiencia religiosa; pues la religión, como correcto relacionarse del hombre con lo divino, debe estructurarse siguiendo líneas que releguen en el campo de lo inadecuado las determinaciones contrapuestas.

Cuando no se trata sólo de concepciones complementarias, sino de imágenes auténticamente contradictorias; cuando, como en el caso de las religiones históricas, se topa con credos y actitudes de culto radicalmente antitéticos, ya no es posible la composición armónica, y tampoco es posible la equivalencia de los universos a los que se refieren. A la verdad de una posición corresponde el error de la otra; enfrente de la positividad de una se alza la carencia axiológica de la otra⁹²³.

los intentos de reconducir la pluralidad de credos religiosos a un único camino que lleva a lo divino: cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 168-169, 295-305.

⁹²² *Contemporary Philosophy of Religion*, 284-287; F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 247.

⁹²³ Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 1, 300.

⁹²⁴ Cf. M. J. Adler, *Truth in Religion. The Plurality and the Nity of the Truth. An Essay on Philosophy of Religion* (New York 1990). A favor de un cierto «inclusivismo» que no caiga en el relativismo

3.3. EN LOS SENDEROS DE LA SALVACIÓN

El problema del alcance axiológico de la religión supone juicios de valor que, para estar fundamentados, remiten al plano de la verdad objetiva y, por tanto, propiamente al nivel metafísico. Sin embargo, tampoco el estudio fenomenológico carece de idoneidad para expresar valoraciones, desde el momento en que puede distinguir lo auténtico de lo inauténtico, lo coherente de lo incoherente, lo eidéticamente correcto de lo paradigmáticamente aberrante²¹. En el campo fenomenológico es posible llegar a conclusiones que, en la línea de las reflexiones precedentes, se descubran útiles para una nueva postura que sea, a la vez, teóricamente motivada y existencialmente exenta de falsos irenismos y contraposiciones forzadas.

3.3.1. *Valores positivos de la experiencia religiosa*

A. *Consideración general.* La primera conclusión es que toda experiencia de lo sagrado que no haya tergiversado su propia naturaleza específica, encarna elementos de positividad para la existencia del hombre. La vivencia de la fe revela caracteres intrínsecos connaturales que lo convierten en una modalidad existencial idónea para afinar el vivir concreto, potenciando las aspiraciones y los sentimientos más nobles del ser humano. Cualquier religión, por conllevar una voluntad sincera de entrar en comunión con lo divino, constituye un auténtico itinerario de salvación. Aunque las vías recorridas sean objetivamente inadecuadas, la intención de relacionarse con lo sagrado, como se entiende que merece, constituye una forma de piedad no exenta de valores redentores²². Desde este punto de vista, toda religión participa en instancias salvadoras que hacen de ella, a condición de ser vivida con pureza de intención, una vía no ficticia de acercamiento al absoluto.

De modo particular, el análisis fenomenológico permite una primera respuesta parcial ante los miedos de que lo que se presenta como fuente de salvación y redención, termine siendo un instrumento de perdición y muer-

ver J. C. Livingston, *Anatomy of the sacred*, 355, 366-367.

²¹ Cf. D. Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, 189-191, 215-255.

²² Cf. F. Heiler, *Storia delle religioni*, vol. 2, p. 169.

te; es decir, ante los interrogantes: «¿Y si la existencia de Dios fuese el preludio de la definitiva pérdida de la propia identidad, que el hombre busca fatigosamente?», «¿y si el darse a la divinidad, sea trascendente u omni-compreensiva, fuese una trampa mortal en la que la humanidad corre el riesgo de deshumanizarse con el pretexto de sublimarse en el Absoluto?»

B. *El santo ilumina y sostiene la inteligencia.* La realidad divina, fuente trascendente de valía existencial, se manifiesta a los ojos del *homo religiosus* no sólo como inteligencia purísima y racionalidad incontaminada, sino como fundamento, garantía y estímulo de la misma razón humana. Más bien que exigir la negación de la propia sed de inteligibilidad, Dios la alimenta, la potencia, la purifica. Llamada a sobrepasar, con la ayuda divina, los límites naturales del saber, la inteligencia religiosa se encuentra impulsada a abrirse a conocimientos trascendentes que se revelen legítimos, siempre que no se absoluticen indebidamente: es decir, con la condición de aceptar los propios límites, reconocerse abierto a acoger ámbitos de inteligibilidad que más que desnaturalizar la inteligencia, la potencian, más que envilecerla, sacian gradualmente el anhelo de exhaustividad. La fe religiosa, a pesar de acentuar la supereminencia del don de la gracia, a pesar de condenar la absolutización de formas de saber que no se encuentren sostenidos por la divinidad, no niega, sino que apoya el papel de la inteligencia.

C. *El santo genera y redime la libertad.* La realidad divina se pone como fundamento del ser del hombre, lo sostiene, lo alimenta, lo nutre, lo habilita para tender hacia metas escatológicas, y ha dado al hombre, como don, la capacidad inestimable del libre albedrío. El acto de la revelación, fruto de libertad y benevolencia, se ve reflejado en el ser humano, llamándolo a reconocer, con una determinación autónoma, la valía del don recibido, invitándolo a responder libremente al diálogo de comunión instaurado con él. La libertad humana, reflejo de la libertad del absoluto, se encuentra sostenida por la mano del altísimo, que revela su omnipotencia al constituir la y sostenerla precisamente para que sea libre. La divinidad es celosa de la libertad del hombre, no envidiosa. No la envidia porque es él quien la ha hecho y quien la dona continuamente. No obstante, es un custodio celoso, tanto que acepta que el yo se cierre a su llamada si, por arrogancia o estupidez, lo decide así.

D. *El santo dilata el corazón del hombre para el amor universal.* El hombre religioso, salido de las manos del absoluto, se encuentra animado a abrirse a la benevolencia hacia todas las realidades, como «criaturas» del omnipotente, consustanciales por gracia con el ser divino del que proceden y del que son manifestación. El hecho de que las certezas de la fe sean irrefutables no es fermento de intolerancia sino fuego que quema, celo apostólico para que todos puedan alcanzar la salvación; salvación que no se puede conseguir por el camino de la imposición, sino a través del libre y cordial asentimiento de cada uno. El testimonio de los mártires es un testimonio de amor, es una invitación a la conversión, no un grito de venganza: es la palabra de paz de Cristo que sobre la cruz reza al Padre para que perdone, palabra de redención. Ofrecimiento suplicante de redención.

E. *El santo constituye el futuro del hombre.* Salido de las manos del omnipotente, sostenido por el don de su gracia, el hombre encuentra en el absoluto la meta definitiva. Se encuentra orientado a Dios no debido a un querer arbitrario y arrogante, sino por una exigencia connatural, benévola y materna: igual que la luz brama la fuente luminosa, la vida anhela su plenitud, el calor desea encontrarse en la llama, el agua volver a la pureza de la fuente. Gota pensante en el mar del universo, el hombre desea connaturalmente entrar en comunión, libre y consciente, definitiva y beatificante, con la totalidad de los seres y con la fuente de todo lo que es. Anhela la fuente divina y absoluta. Desea el océano sin confines del ser, de donde todo saca su consistencia, del que cada cosa, como de un brasero inmanente, recibe sustancia, dinamismo y calor. Éste es el futuro del hombre religioso; un futuro que ya está presente. Un *posible* que, en muchos aspectos, es ya actualidad incipiente. Un «ya divino» que, a pesar de ser un «humano todavía no», se encuentra en vías de realización, con la condición de que el hombre reconozca al absoluto, consciente y libremente, principio y fin, pasado, presente y futuro de su existir.

3.3.2. *El valor no paritario de las religiones*

A. *Observación preliminar.* Los gérmenes de positividad implícitos en las experiencias de fe no anulan los itinerarios de salvación que resul-

tan desviaciones objetivas y que, por serlo, se revelan intrínsecamente no idóneos para instaurar una relación auténticamente a medida de lo sagrado y conforme con la dignidad del hombre. La voluntad de encontrar puntos de contacto no debe llevar a elaborar una sugestiva y ficticia «perspectiva universalista» que englobe los contenidos esenciales de todas las religiones²⁶. El hecho de que la voluntad de ser piadoso sea ya por sí misma redentora no quita que las modalidades a través de las que las diferentes experiencias religiosas se expresan, a veces resulten desviadas. Este contraste entre la voluntad de entrar en relación objetivamente correcta y sus formas de exteriorización, no carece de consecuencias, ni para el individuo ni para una valoración axiológica de las diferentes experiencias de fe.

En el *plano personal*, se acentúa la dificultad de vivir la relación religiosa de forma verdaderamente coherente y ejemplar. La simple intención recta no anula el carácter de desviación de las actitudes a través de las que se expresa. Así pone al fiel en situaciones objetivamente difíciles y, por sí mismas, contradictorias. Si no se excluye la posibilidad de salvación, de hecho se hace precaria e incierta²⁷. La consecuencia es que la falta de sintonía entre la buena voluntad y sus expresiones no se puede aceptar pacíficamente. El creyente se encuentra llamado a rectificar tanto la imagen de lo sacro, como los propios comportamientos, en la medida en que se siente llamado a una fe más pura y a una conducta de vida más santa²⁸.

En el *plano institucional*, las religiones no están todas al mismo nivel como itinerarios de salvación. Ni son axiológicamente equivalentes, ni existencialmente intercambiables, sino que participan de una presencia divina y, por consiguiente, de dones salvadores diferenciados. En con-

²⁶ Cf. M. C. Sterling, *Philosophy of Religion. A Universalist Perspective* (Lanham 1993) 1-12.

²⁷ En *Dialogue and Syncretism*, 12, se lee «El problema de la salvación no es idéntico al problema de la fe. No es necesario poseer una comprensión plena de la fe para encontrarse en el camino de la salvación. Para quienes están convencidos de que la salvación, la salvación final, procede del más allá, es decir, de Dios, es perfectamente posible que Dios pueda abrir la vía de la salvación a hombres a pesar de las lagunas de su concepción limitada».

²⁸ Ciertamente, la afirmación de H. Zahrnt (*Gotteswende*, 261) para quien «Jesús de Nazaret es el camino, la verdad y la vida», no se encuentra en oposición con que las demás religiones contengan elementos de verdad, indiquen el camino hacia Dios y sean (indirectamente) donadoras de vida. No obstante, nos parece problemática, en el contexto cristiano, la motivación adoptada: «Jesucristo es en la tierra, para la fe cristiana, la salvación definitiva, pero no la única».

creto, se convierten en instrumentos objetivos de salvación en la medida en que adecúan el propio credo y el propio comportamiento a la dignidad efectiva de aquél hacia el que tienden⁴⁹.

B. La «*discordia concordante*» de las imágenes de la divinidad. En cuanto conjunto de experiencias peculiares animadas por instancias comunes, pero a menudo existencialmente contrapuestas, el mundo de las religiones no acepta concordancia a cualquier coste. Los elementos de diversificación son múltiples y reales; por lo que no consienten valoraciones unívocas. Aunque el análisis fenomenológico no permite juicios últimos sobre realidades que incluyen el reconocimiento de dogmas específicos y una amplia gama de praxis salvadoras de valencia múltiple; no obstante, la imagen del absoluto que se ha ido creando de modo paradigmático consiente comparaciones significativas. Aun más, impulsa a realizar incipientes juicios de valor sobre el alcance de los modos diferenciados con los que las religiones se representan la realidad absoluta. Juicios incipientes y, además, parciales. De hecho, las carencias que se encuentran a nivel eidético no son un signo necesario de la mayor o menor fidelidad con que de hecho se vive una fe religiosa. A mayor adecuación paradigmática no siempre corresponde una fe vivida más perfecta, tanto en lo que se refiere a la intensidad del fervor, como en el plano de la coherencia de la práctica.

Esto no quita que el filósofo tenga la tarea de individuar las diversas imágenes de la divinidad, comparándolas, no sólo entre ellas, sino también y sobre todo con el arquetipo ideal de lo divino. Ciertamente, la conciencia de lo inadecuado de las representaciones es un estímulo para evitar la valoración unilateral de una determinada visión de fe. Sin relegar, con prejuicio, las demás «cifras» religiosas al ámbito de la idolatría, la reflexión filosófica sabe que no es posible la aceptación paritaria de las diferentes imágenes de la divinidad. No por motivos de sectarismo, tampoco por arrogancia o presunción, pero percibe que si toda palabra pronunciada es radicalmente precaria y débil, no todas las afirmaciones son

⁴⁹ En este punto estamos de acuerdo con M. J. Adler, (*Truth in Religion*, IX), cuando afirma: «Todos conocemos el dicho: *De gustibus non est disputandum*. No se discuten las cuestiones de gustos. En cuestiones de fe deberíamos establecer una discusión, es decir, deberíamos realizar cualquier esfuerzo para alcanzar un consenso sobre lo que es verdadero y lo que es falso».

equivalentes. No es lo mismo afirmar que Dios es bueno o que es malo. No es indiferente decir que es una realidad eminentemente personal o principio absoluto carente de subjetividad.

En la línea de lo que afirma A. Rizzi consideramos, por tanto, que después de haber esbozado «la figura de verdad hacia la que todas las religiones tienden sin que ninguna pueda reivindicarla para sí misma», es necesario intentar una primera valoración de las grandes religiones con la intención no de demostrar que hebraísmo o cristianismo o islamismo son la verdadera religión, sino para sugerir en qué modo cada religión, incluidas hebraísmo, cristianismo e islamismo, «puede aproximarse a la verdad de lo religioso, es decir, puede hacerse la verdad de sí misma»¹⁰⁶.

C. *Las grandes religiones históricas.* Tomando como parámetro de valoración la idea paradigmática de divinidad, horizonte teórico y deseo existencial de toda experiencia religiosa, es posible constatar las inadecuaciones, a veces graves, que se encuentran incluidas en las diferentes concepciones.

1. En concreto, en la medida en que la inteligencia descubre en las *religiones primitivas* credos que, a pesar de abrirse a la creencia en el ser supremo, exacerban su trascendencia hasta relegarlo en espacios separados de los asuntos cotidianos, hasta transformarlo en un *deus otiosus*, entiende que resultan coartados no sólo los valores de salvación, sino también las mismas dimensiones de trascendencia. Es decir, la inteligencia percibe la desviación de un absoluto concebido como alejamiento, en vez de como inmersión, a modo de presencia intimísima y eficaz, en el corazón de la realidad.

2. De modo similar, la tendencia *politéista* a concebir la divinidad como participada en una pluralidad de seres divinos, por mucho que se vea animada por la conciencia de la inadecuación de las propias representaciones, por mucho que esté vivificada por el deseo de acercar el absoluto haciéndolo compañero de viaje en las diferentes situaciones de la vida, no obstante, resulta un grave atentado al carácter singularísimo de la divinidad que no soporta imitaciones entitativas ni condiciona-

¹⁰⁶ A. Rizzi, *Il sacro e il senso*, 167,171. No hay que olvidar que una cosa es el *depositum fidei* que constituye la referencia de una fe, y otra cosa diferente es la comprensión que cada generación hace.

mientos operativos y que absorbe sin reservas la plenitud de perfección del ser absoluto.

3. A la inteligencia no le deja de parecer encomiable la instancia de no imputar a Dios el origen del mal en el mundo. Sin embargo, le resulta inaceptable la proclamación de la existencia de *dos sustancias divinas* que, a modo de principios del Bien y del Mal, sean, una, fuente de la luz, y la otra, origen de las tinieblas, sean la primera sustantivación de lo positivo de lo real, la segunda, hipóstasis de la maldad del universo. También en este caso, es más, en este caso de modo más acentuado que en el politeísmo, resultan comprometidas irremediablemente no sólo la dimensión de lo absoluto, sino el carácter de perfección incontaminada del ser divino.

4. En cuanto a la *concepción monista*, la inteligencia no puede menos que advertir la profunda alma de verdad que la impregna. Tampoco puede, no obstante, eximirse de constatar que el rechazo del carácter entitativamente trascendente de lo divino es, por un lado, fruto de comprensiones inadecuadas de la trascendencia y, por otro, sede de una convivencia contradictoria entre finitud e infinitud, luz y tinieblas, ser y no ser, muerte e inmortalidad, en el seno del absoluto. Para la razón, la distinción entitativa existente entre el creador y las criaturas ni hace extraña ni aleja la divinidad, sino que pone a los existentes en una dependencia infinita de ella, de modo que éstos no son más que en virtud del acto creativo. Como tal, su «existir distintos» es un don integral, exclusivo, totalmente proveniente del absoluto.

5. Ante la idea paradigmática de la divinidad, la inteligencia no puede menos que compartir la instancia de silencio que impregna la *religiosidad budista*. El rechazo categórico del lenguaje se justifica en la medida en que decaiga la conciencia de su inadecuación. No obstante, siempre que la mente esté vigilante, la lengua ni puede ni debe callar. El hombre siente la necesidad de hablar del absoluto, quizá mediante el silencio o el testimonio de la vida; siente esa profunda exigencia, aún más, siente el deber, con la conciencia de los límites de su propia habla, con la conciencia de que la palabra suprema es el silencio de adoración, silencio que adquiere su plenitud de significado si se coloca al final, no al principio del diálogo de amor con el absoluto. También la reducción del incondicionado a «extinción» de toda realidad, resulta en algunos aspectos comprensible: verdadera en relación con un ser convertido en sinónimo de sufrimiento y dolor, de miseria y muerte. Verdadera, misca-

tras que la extinción del existir se convierta en equivalente a una doble negación: la negación que el absoluto proclama en relación con toda negatividad y límite. A los ojos de la inteligencia peregrinante, la doble negación budista puede y debe ser convertida en afirmación positiva: afirmar que la divinidad es lo que trasciende, en cuanto plenitud absoluta de perfección, toda forma de existencia parcelada y precaria.

6. También en relación con el *monoteísmo*, la inteligencia descubre algunos riesgos. Si, como primera idea, la fe en un único Dios, trascendente y personal, se descubre como más de acuerdo con la idea paradigmática de lo sagrado, la comprensión histórica que se tiene de ella manifiesta a veces la tendencia acentuada a entender la trascendencia en el sentido de lejanía del creador de las criaturas o, al menos, en términos de una realidad que paga su estar *más allá y más arriba* con el precio de destierro, al menos parcial, del mundo de la inmanencia. Además, el inevitable carácter antropomórfico de las representaciones comporta el riesgo, que profetas y místicos denuncian, de entender la dimensión personal en un sentido demasiado humano. Para alcanzar el corazón del hombre, Dios es colocado entre las ollas de nuestras cocinas, olvidando que su rostro sigue siendo inaccesible a las categorías e inalcanzable a los efluvios del sentimiento. También el aspecto de santidad todopoderosa se convierte a veces en sinónimo de despotismo arbitrario, en choque con las legítimas aspiraciones de la libertad del hombre.

D. «*New age*». Una palabra aparte merece el fenómeno *new age*, por dos motivos. Primero, porque no es correcto poner junto a las grandes religiones históricas lo que podría terminar siendo una moda pasajera de la humanidad a las puertas del tercer milenio. Segundo, porque entre los diferentes movimientos que encarnan una cierta sensibilidad religiosa, el movimiento *new age* ha adquirido en estos últimos años relieve y configuración particulares. Entendido por muchos como manifestación del renacimiento de lo sagrado, como un nuevo surgimiento de la religiosidad, aunque con rasgos diferentes de las religiones tradicionales, *new age* se presenta como una «espiritualidad vaga y difusa, sin contenidos precisos y con predominio del sentimiento y de la emotividad». Tiene el valor de proponerse como respuesta a las necesidades del hombre de satisfacer el propio deseo de trascendencia; promueve el redescubrimiento del propio mundo interior; propone soluciones sencillas al alcance de todos; es respetuosa con los gustos personales del individuo;

valora de modo extraordinario el componente afectivo y emocional: presenta una cosmovisión con un halo nítido de religiosidad satisfaciendo así uno de los deseos más profundos del hombre, denuncia con eficacia las carencias de la sociedad de consumo y hedonista actual⁹¹¹.

No obstante, la *new age* presenta numerosos límites que la colocan en situación de conflicto con la auténtica fe religiosa. Además de tender al sincretismo, mezcla con desenvoltura elementos sagrados y profanos; propugna una espiritualidad cósmica más abierta a la propia imaginación, emotividad y esperanzas, que a una auténtica relación personal con la divinidad; relega al ámbito de lo marginal el sentido de culpa y la exigencia de redención. Se presenta como un «producto barato», desde el momento en que no exige un compromiso ascético particular, ni pide como necesidad para la salvación hacerse violencia; es decir, garantiza de un modo casi infalible una felicidad inmanente. Manifiesta rasgos de optimismo e irenismo ingenuo por el futuro de la humanidad, alejados del dramatismo y compromiso del sentido religioso de la existencia. En síntesis, es «una religiosidad a la carta, acomodada y acomodante, a imagen y semejanza del hombre». Su método es poco riguroso y preciso. A pesar de todo, resulta un fenómeno atractivo e interpelante que esconde peligros de despersonalización y de falta de compromiso moral y ascético⁹¹².

3.3.3. *La necesidad universal de redención*

A. «Padre, perdona». El esfuerzo por adecuarse a las exigencias de verdad y santidad del absoluto no es una tarea que corresponda sólo a algunas experiencias de fe. Igual que cualquier criatura, también las religiones tienen, todas, necesidad de conversión. En cuanto respuesta humana a la llamada del enteramente otro, todo universo sagrado denota una objetiva inadecuación en relación con la santidad de Dios. También la comunidad religiosa más fervorosa es, a los ojos del altísimo, santa y pecadora. También la iglesia que ha recibido del todopoderoso

⁹¹¹ Cf. C. Bochinger, «*New age* und moderne Religion», 85-92; J. C. Gil y J. A. Nistal, «*New age*», 66-67; A. N. Terrin, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, 245.

⁹¹² Cf. J. C. Gil y J. A. Nistal, «*New age*», 21, 192-193, 250.

la plenitud de la revelación, no llega más que a comprensiones parciales, y por tanto, inadecuadas, de la palabra anunciada. Por esto, si se nos permite una comparación, la diversidad que existe entre las diferentes experiencias religiosas no es similar a un conjunto policromo de flores de especies diferentes, cada una de las cuales, en la variedad de la propia naturaleza, realiza una belleza específica, sustancialmente incontaminada.

La diversidad no se puede tampoco comparar a un pantano en el que florece una única flor, purísima, que se destaca entre plantas herbáceas de mal olor. No es una perla de rara belleza inmersa en el fango circunstancial de la existencia. No es un camino de salvación junto a senderos de perdición. La comparación, si queremos recurrir a un ejemplo, es el de la humanidad sufriente, cuyos miembros, a pesar de encarnar una única dignidad esencial, revelan todos, junto a valías y valores indiscutidos, carencias y males, miserias y depravaciones diferentemente acentuadas. El ciego, el cojo, el leproso, no dejan de encarnar una dignidad humana no-eliminable. Tienen sin embargo necesidad de redención: una salvación que les cure de sus enfermedades.

B. *Una exigencia de diálogo y crecimiento hacia la plenitud.* Todas las religiones tienen, aunque en formas diferentes, carencias. Todas tienen necesidad de salvación. El hecho de que la redención se actualice en determinados eventos salvíficos, el hecho de que haya sido acogida por una comunidad de creyentes, no excluye que irradie su fuerza de comunión y salvadora fuera de los confines visibles de la *ecclesia*¹¹¹. Ciertamente, el reino de Dios que la divinidad ha venido a fundar es un espacio y un tiempo sagrado que ha asumido modalidades específicas que no se pueden configurar al propio gusto. En este reino pueden participar todos los hombres de buena voluntad. De ese reino han sido llamadas a formar parte todas las religiones de la tierra. Todas, en la medida en que se encuentran dispuestas a abrirse a la bondad misericordiosa del Señor, que ama la vida.

La relación que se debe establecer entre las diferentes religiones no es la de una tolerancia cualquiera, ni la de una oposición altiva. Tampoco

¹¹¹ Sobre la naturaleza y exigencias del diálogo interreligioso, J. Dumoulin, *Budhismo*, 30-32.

co los miembros de la religión verdadera tiene motivos para enorgullecerse relegando la conversión a una tarea exclusiva de los «infieles». No deben enorgullecerse tontamente, ya que el don de gracia de que gozan, es propiamente un don de la misericordia de Dios. Deben ser conscientes de que, aparte de la excelencia de la redención, su respuesta no está exenta de carencias e imperfecciones. También ellos tienen necesidad de una conversión continua.

Las mismas experiencias de credos más lejanos revelan valores, tanto en lo que se refiere a las intuiciones del absoluto como en el plano de ejemplaridad de vida, signo tangible de la presencia santificante de Dios¹⁴. Gérmenes de verdad, manifestaciones de bondad, brotes de santidad, se encuentran diseminados a manos llenas por el espíritu que alienta sobre la faz de la tierra y habita en el corazón de los hombres. De todos se puede aprender, con todos se puede emprender un itinerario común de conversión que, por llevar a los caminos de la comprensión más plena de la verdad, abra para la humanidad nuevos ideales de comunión y de fraternidad¹⁵.

¹⁴ Cf. S. S. Acquaviva, *Eros, morte ed esperienza religiosa*, 260-264.

¹⁵ Cf. J. B. Cobb, *Bouddhisme-christianisme. Au-delà du dialogue?*, 176: «Estoy convencido que el cristianismo que nacería después de haber tomado los diferentes aspectos de verdad que otras tradiciones han descubierto, sería un cristianismo diferente del que los occidentales actualmente conocen. Sin embargo, no creo que fuese menos cristiano».

ÍNDICE GENERAL

| | |
|--|-----|
| INTRODUCCIÓN | 7 |
| 1. Hacia una nueva humanidad | 9 |
| 1.1 Un sueño que se repite | 9 |
| 1.2. La búsqueda de salvación | 10 |
| 2. Entre ¡hosanna! y ¡crucifícale! | 11 |
| 2.1. Interrogantes teóricos | 12 |
| 2.2. Respuestas existenciales | 16 |
| 2.2.1. Las formas del rechazo | 16 |
| 2.2.2 La persistencia del fenómeno religioso | 24 |
| 2.3. La búsqueda de una respuesta críticamente fundada | 29 |
| 3. La configuración de la filosofía de la religión | 31 |
| 3.1 Saber religioso y experiencia religiosa | 31 |
| 3.2. Especificidad de la filosofía de la religión | 36 |
| 4. Contenidos y método de la filosofía de la religión | 44 |
| 4.1 El ámbito de investigación | 44 |
| 4.2. Las finalidades y el recorrido de la investigación | 49 |
| 4.3. Filosofía de la religión | 52 |
| | |
| I. EN LAS FUENTES DEL HECHO RELIGIOSO | 59 |
| 1. Tipología de las religiones históricas | 61 |
| 1.1 Significado de la tipología religiosa | 61 |
| 1.2. Algunas hipótesis tipológicas. | 62 |
| 2. Configuraciones de lo divino en la historia de las religiones | 65 |
| 2.1 Las religiones primitivas. | 66 |
| 2.2 Las religiones politeístas | 73 |
| 2.3. Las religiones dualistas | 78 |
| 2.4. Las religiones monistas. | 85 |
| 2.5. Las religiones del silencio de Dios | 92 |
| 2.6. Las religiones monoteístas | 104 |
| 3. Indicaciones ulteriores de la escuela de la historia. | 112 |

| | |
|---|-----|
| 3.1. El problema de los orígenes | 112 |
| 3.2. El problema de la evolución y de la complejidad histórico-existencial | 117 |
| 3.3. Formas contemporáneas de religiosidad | 121 |
| 3.3.1. Manifestaciones destacadas de la «nueva religiosidad» | 122 |
| 3.3.2. «New Age» | 126 |
| II. LAS RAZONES DEL RECHAZO | 133 |
| 1. En la raíz de la contestación | 135 |
| 2. El reduccionismo antropológico | 136 |
| 2.1. Coordenadas generales | 136 |
| 2.2. El humanismo ateo de Feuerbach | 137 |
| 2.3. La doctrina de Nietzsche de la «muerte de Dios» | 140 |
| 2.4. Implicaciones del reduccionismo antropológico | 143 |
| 3. Reduccionismo psicológico | 144 |
| 3.1. Consideraciones preliminares. | 144 |
| 3.2. La interpretación psicoanalítica de Freud. | 145 |
| 3.3. La concepción religiosa de Jung | 148 |
| 3.4. Ideas conclusivas | 151 |
| 4. Reduccionismo sociológico | 152 |
| 4.1. Consideraciones iniciales | 152 |
| 4.2. La interpretación de la religión de Durkheim | 153 |
| 4.3. La crítica marxista de la religión | 157 |
| 4.4. Aspectos problemáticos del reduccionismo sociológico | 160 |
| 5. Reduccionismo moral | 162 |
| 5.1. Premisas generales | 162 |
| 5.2. La concepción religiosa de Kant | 163 |
| 5.3. Presupuesto e implicaciones del reduccionismo moral | 167 |
| 6. Reduccionismo racionalista | 168 |
| 6.1. Observaciones iniciales | 168 |
| 6.2. Formas modernas de reduccionismo racionalista | 170 |
| 6.3. Formas recientes del reduccionismo racionalista | 172 |
| 6.4. Aspectos problemáticos del reduccionismo racionalista | 176 |
| 7. Reduccionismo relativista | 177 |
| 7.1. Configuración general | 177 |
| 7.2. Representantes clásicos | 179 |
| 7.3. La matriz relativista de la postmodernidad | 183 |
| 7.4. Interrogantes finales | 186 |

| | |
|--|-----|
| III. REALIDAD Y TRASCENDENCIA DE LO SAGRADO | 189 |
| 1. Análisis fenomenológico de la experiencia religiosa | 191 |
| 1.1. Consideraciones preliminares | 191 |
| 1.2. Complejidad del fenómeno religioso | 195 |
| 1.2.1. Polivalencia de las manifestaciones | 195 |
| 1.2.2. Carácter intencional de la experiencia religiosa | 196 |
| 1.3. El porqué de una elección | 199 |
| 2. Las denominaciones de lo sagrado | 201 |
| 2.1. Los «nombres genéricos» de la divinidad | 201 |
| 2.2. Reflexiones conclusivas | 206 |
| 3. Dimensión de realidad de lo sacro | 208 |
| 3.1. El problema y sus dificultades | 208 |
| 3.2. Motivaciones a favor del carácter realista de la intencionalidad religiosa | 210 |
| 4. La dimensión de trascendencia de lo sagrado | 214 |
| 4.1. Problemas de la dimensión trascendente | 216 |
| 4.2. Alteridad radical de lo sacro | 219 |
| 4.2.1. Signos de la dimensión de trascendencia | 219 |
| 4.2.2. Más allá de las dificultades teóricas | 225 |
| 4.2.3. Más allá de las dificultades históricas | 226 |
| 5. La dimensión de misterio de lo divino | 229 |
| 5.1. Problemas de la dimensión misteriosa de lo sagrado | 229 |
| 5.2. Inaccesibilidad de lo sacro | 232 |
| 5.3. Verdad y límites de las consideraciones críticas | 236 |
| IV. CARÁCTER PERSONAL Y SALVÍFICO DE LA DIVINIDAD | 239 |
| 1. La dimensión personal de lo divino | 241 |
| 1.1. Comparación de puntos de vista | 241 |
| 1.2. Elementos de valoración | 247 |
| 1.2.1. Consideraciones teóricas preliminares | 247 |
| 1.2.2. La enseñanza de la fenomenología | 249 |
| 1.2.3. Puntualizaciones históricas | 253 |
| 1.2.4. Reflexiones finales | 258 |
| 2. La dimensión de sacralidad, santidad y salvación de lo divino | 260 |
| 2.1 Aspectos problemáticos | 261 |
| 2.1.1. El aspecto maldito de la divinidad | 261 |
| 2.1.2. La crisis de la dimensión salvífica | 265 |
| 2.1.3. Consecuencias nefastas | 267 |

| | |
|---|-----|
| 2.2. Datos fenomenológicos | 269 |
| 2.2.1. El carácter de sacralidad | 269 |
| 2.2.2. La dimensión de santidad | 272 |
| 2.2.3. El aspecto salvador | 275 |
| 2.3 Consideraciones finales | 280 |
| 2.3.1. Premisas | 280 |
| 2.3.2. Ambigüedad y ambivalencia de lo sagrado. | 281 |
| 2.3.3. Últimas implicaciones. | 287 |
| | |
| V. LA DIMENSIÓN DE INTIMIDAD DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA | 289 |
| 1. Vertiente subjetiva de la experiencia de la fe | 291 |
| 2. La experiencia religiosa, una respuesta marcada por temor y amor | 294 |
| 2.1. La dimensión de temor | 296 |
| 2.1.1. Crispaciones interpretativas y carencias existenciales | 296 |
| 2.1.2. Una dimensión constante. | 297 |
| 2.1.3. Una dimensión original | 299 |
| 2.2 La dimensión del amor | 302 |
| 2.2.1. Aspectos problemáticos. | 302 |
| 2.2.2. Una dimensión congénita | 304 |
| 2.2.3. Una dimensión original | 307 |
| 3. Estructura psíquica de la experiencia religiosa | 310 |
| 3.1. Observaciones introductorias. | 310 |
| 3.2. Presencia y función de la dimensión noética en la experiencia religiosa | 312 |
| 3.2.1. Más allá del irracionalismo | 312 |
| 3.2.2. Más allá del racionalismo. | 315 |
| 3.2.3. Precisiones posteriores | 317 |
| 3.3. Papel de la voluntad en la experiencia sagrada | 319 |
| 3.3.1. Más allá de la apatía religiosa | 319 |
| 3.3.2. Más allá del eticismo religioso | 323 |
| 3.4. Incidencia y límites de la dimensión emotiva | 325 |
| 3.4.1. Los seguidores del primado del sentimiento | 325 |
| 3.4.2. Elementos para una solución | 328 |
| 3.5. La experiencia religiosa, función del yo. | 330 |
| 4. Especificidad de la experiencia de lo sacro | 332 |
| 4.1. Aspectos problemáticos y perspectivas históricas | 333 |
| 4.2. Elementos de solución | 334 |
| 4.2.1. Especificidad cualitativa de la experiencia religiosa | 334 |

| | |
|--|------------|
| 4.2.2. Peculiar intensidad psíquica de la experiencia religiosa | 336 |
| 4.2.3. Irrepetibilidad del fundamento último de la originalidad de la experiencia religiosa. | 337 |
| VI. EL PROCESO DE EXTERIORIZACIÓN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA | 339 |
| 1. La exteriorización del acto de fe | 341 |
| 2. Los niveles noéticos y de culto de la experiencia religiosa | 343 |
| 2.1. El nivel racional: de los mitos a las «sumas teológicas» | 344 |
| 2.2. En el nivel del culto. | 349 |
| 3. Los hechos fundamentales de la experiencia religiosa | 356 |
| 3.1. La oración, acto central de la experiencia religiosa. | 357 |
| 3.2. El sacrificio, expresión privilegiada del culto. | 363 |
| 4. Las dimensiones corpórea y comunitaria de la religión | 369 |
| 4.1. La mediación del cuerpo en la vida religiosa. | 369 |
| 4.2. Mediación de la comunidad en la experiencia religiosa. | 376 |
| VII. LA ESENCIA DE LA RELIGIÓN | 383 |
| 1. Una mirada retrospectiva | 385 |
| 2. Lo que no es religión | 386 |
| 2.1. Más allá de las perspectivas reduccionistas. | 386 |
| 2.2. Más allá de las similitudes | 389 |
| 2.3. Aparte de las formas de degeneración | 394 |
| 3. Lo que la religión es | 399 |
| 3.1. La definición de religión | 399 |
| 3.2. Contenidos esenciales de la definición. | 404 |
| 3.3. Naturaleza unívoca del concepto de religión. | 409 |
| CONCLUSIÓN | 415 |
| 1. Exigencia de posterioridad | 417 |
| 2. La verdad de la religión | 418 |
| 2.1. Valores «ontológicos» de la fenomenología | 418 |
| 2.2. Inderogabilidad de la investigación metafísica. | 419 |
| 2.3. El momento ontológico y teológico de la investigación | 420 |
| 2.4. Fundamentación del momento esotérico-revelador de la religión | 422 |
| 3. Valores axiológicos del hecho religioso | 424 |
| 3.1. Interrogantes teórico-existenciales | 424 |
| 3.2. Las respuestas radicalizadas son insostenibles | 425 |
| 3.3. En los senderos de la salvación | 429 |

| | |
|--|-----|
| 3.3.1. Valores positivos de la experiencia religiosa | 429 |
| 3.3.2. El valor no paritario de las religiones. | 431 |
| 3.3.3. La necesidad universal de redención | 437 |
| ÍNDICE GENERAL | 441 |

EDICIONES CRISTIANDAD, S. A.
Serrano, 51 - 1.º izq.
28006 Madrid

Teléfono: 91 781 99 70
Fax: 91 781 99 77
www.edicionescristiandad.es
info@edicionescristiandad.es