

CAPITULO PRIMERO

EL DIOS DE LAS RELIGIONES

La primera expresión de la toma de contacto entre Dios y el hombre es la de las religiones paganas. Es la primera cronológicamente, en el sentido de que la religión bíblica comienza propiamente con Abraham. Y lo es también metodológicamente, en el sentido de que es la forma primera y general de la religión. Empleo aquí la palabra religión pagana, con preferencia a la de religión natural, para designar ese fenómeno en su realidad concreta, el del conjunto de religiones extrabíblicas. Estas religiones no son naturales, en el sentido de que no expresan la revelación divina a través de la naturaleza en su estado puro, sino que son, más bien, simples elaboraciones de esa revelación. No lo son tampoco en otro sentido, en cuanto que son históricamente manifestaciones religiosas de hombres que viven en un mundo que, desde sus orígenes, es un mundo de gracia y pecado.

El emplazamiento de estas religiones dentro de una perspectiva cristiana es un problema complejo que ha sido muy deficientemente abordado (1).

(1) Cfr. JOAQUÍN WACH: *Types of religions experiences*, pág. 3-29.

Se puede afirmar que las posturas más ordinarias corresponden a las posiciones más extremas. Para la mayoría de nuestros contemporáneos, estas religiones no se diferencian radicalmente de las religiones bíblicas. La comprobación de múltiples analogías entre ritos y puntos doctrinales cristianos y paganos, ha llevado a los historiadores de las religiones a considerar el cristianismo como una etapa de la evolución religiosa de la humanidad, y lo introducen en la historia de las religiones, de la que vendría a ser como una rama más. Espíritus religiosos, sugestionados por la experiencia interior de que dan testimonio de manera especial las religiones superiores del Extremo Oriente, buscan en ellas alimento espiritual al mismo tiempo que en los autores cristianos, y ven en las diversas religiones, comprendida la religión cristiana, distintas manifestaciones de la «unidad trascendental» de la religión.

Rechazamos radicalmente estas tesis evolucionistas y sincretistas. El cristianismo, lo mismo que el judaísmo, no son manifestaciones de una evolución inmanente del genio religioso de la humanidad, del que no serían más que manifestaciones superiores. Son intervenciones del Dios trascendente en la historia; la introducción del hombre, por parte de Dios, en un terreno radicalmente cerrado a él. En este sentido, siguiendo a Guardini, se puede oponer revelación a religión. La Biblia atestigua una revelación divina dirigida a los componentes de todas las religiones.

Por otra parte, el problema no consiste en sa-

ber si se encuentra en las religiones no cristianas una experiencia religiosa tan rica como en el cristianismo. La aptitud religiosa es una realidad conatural al hombre. Puede manifestarse tanto entre los no cristianos como entre los cristianos. Buda y Mahoma son genios religiosos más grandes que San Pedro o el Cura de Ars. Pero la salvación no está en la experiencia religiosa, sino en la fe en la Palabra de Dios. Como ha dicho muy bien Guardini, «no somos grandes personalidades religiosas; somos, sencillamente, servidores de la Palabra». El nudo de la cuestión radica en saber si en Cristo nos es proporcionada una salvación, y en creer en ella.

Por eso mismo, equiparar el cristianismo a las religiones no cristianas supone una lamentable confusión. Pero ¿hemos de condenar, por eso, estas religiones en bloque? Esta es la postura que descubrimos en el cristianismo primitivo. Espíritus tan abiertos como Clemente de Alejandría respecto a los filósofos antiguos, se muestran extraordinariamente intransigentes con las religiones paganas. Esta misma actitud la encontramos actualmente entre los protestantes ortodoxos, acaso por su reacción contra los protestantes liberales y su sincretismo. Para Karl Barth, el Dios de las religiones paganas es un ídolo forjado por el hombre en el cual se adora a sí mismo y que debe ser destruido para dejar paso a la revelación de Jesucristo, que es obra exclusivamente de Dios. Hendrick Kraemer aplica esta postura de Barth a la teología misionera y piensa que el paganismo

es un auténtico obstáculo que la fe de Jesucristo debe superar completamente.

La tradición católica, desde hace más de un siglo, ha adoptado una postura menos negativa, que es, por otra parte, la expresión de su concepción de la naturaleza humana viciada por el pecado, pero no completamente pervertida. Es verdad que rechaza todas las perversiones que ofrecen, sin excepción, las religiones paganas: idolatría, panteísmo, maniqueísmo, etc. Las considera, además, superadas, desde el momento en que en Cristo ha sido revelada una verdad más sublime. Pero eso no quiere decir que niegue la existencia de valores auténticamente religiosos en ellas y que son la expresión de una asistencia que jamás ha negado Dios al hombre y que pueden ser considerados como piedras de contraste en relación con el judaísmo y el cristianismo. «Dios—dice San Pablo en los *Hechos de los Apóstoles*—ha dejado que las naciones (paganas) sigan su camino, pero nunca ha dejado de hacer acto de presencia en medio de ellas, dándoles las lluvias y las estaciones fecundas» (2).

Hay que añadir también que los trabajos de los historiadores de las religiones, especialmente los de George Van der Leeuw y Mircea Eliade, han venido a confirmar esta postura tradicional del cristianismo. Una mejor inteligencia de doctrinas y de ritos que, a primera vista, podrían parecer la expresión de una superstición degenerada, ha

(2) *Act.*, XIV, 17.

demostrado que, con mucha frecuencia, eran manifestaciones de una religión auténtica. Cuando los paganos rinden culto al dios del sol o al de la tempestad, no lo hacen siempre como consecuencia de los fenómenos naturales hacia los cuales orientan su adoración, sino que se les aparecen, según la expresión de Mircea Eliade, como hierofanías, como manifestaciones de un poder misterioso. Y eso es lo que adoran a través de esas manifestaciones (3). Ciertamente que es difícil, a veces, discernir lo que de idolatría o politeísmo se puede mezclar en sus creencias. De hecho, casi siempre están contaminados. Pero esto no impide en absoluto la certeza de un vago conocimiento y adoración del Dios verdadero.

¿Cómo explicar, entonces, estos valores de las religiones paganas? En eso consiste justamente el problema del sentido teológico de la historia de las religiones, del lugar que ocupa la historia de las religiones en la historia de la salvación. Esta es la única forma correcta de plantear el problema desde el punto de vista cristiano. Los antiguos Padres de la Iglesia ya habían tropezado con esta dificultad. Y son ellos quienes dan una de las primeras respuestas mediante la teoría de los «latrocinios». Las verdades de las religiones paganas serían préstamos hechos por la revelación mosaica o evangélica. Sea lo que sea sobre ciertas influencias posibles, está claro que esta interpretación es, en bloque, inaceptable. Por lo de-

(3) *Traité d'histoire des religions*, pág. 145.

más, los Padres, para poder probarlo, se veían obligados a apoyarse en cálculos cronológicos arbitrarios.

La doctrina admitida comúnmente en el siglo XIX, y cuyo principal representante es Lamennais, se inclina por la revelación primitiva. Las verdades de las religiones paganas serían restos de la revelación primitiva hecha a Adán en el Paraíso terrenal. El P. Schmidt, en nuestros días, se ha esforzado por dar a esta teoría una justificación científica, fundándose en los lazos de unión que cree distinguir entre el carácter primitivo de una cultura y la pureza de su religión. Pero esta tesis no resistió la crítica ponderada de Van der Leeuw (4). Sea lo que sea en cuanto a la revelación primitiva, que viene confirmada por la Biblia, es difícil reducir a ella todas las verdades desparramadas y en mutuo contraste que presentan las diversas religiones. Es imposible precisar la continuidad de la tradición primitiva a través de decenas de milenios de historia humana entre Adán y Abraham.

Por otra parte, la misma Escritura nos orienta hacia otra solución. El Antiguo Testamento afirma repetidas veces que, fuera de toda revelación primitiva, Dios se manifiesta a todos los hombres por medio de su Providencia en el mundo natural.

(4) *La religion dans son essence et ses manifestations*, pág. 157. Véanse las anotaciones de un discípulo del Padre Schmidt, FRITZ BORNEMANN: «P. W. Schmidts Vorlesungen über den Entwicklungsgedanken in der ältesten Religionen», en *Anthropos*, 1954, págs. 670-682.

«Los cielos cantan la majestad de Dios», exclama el Salmista (XIX, 1). Y continúa: «No hay discursos, ni palabras, cuya voz deje de oírse. Su pregón se oye en toda la tierra» (XIX, 4-5). Existe, pues, una palabra que Dios dirige a todos los hombres a través del mundo visible. Por eso, «aquel que dice en su corazón: No hay Dios, es un insensato» (5). El *Libro de Job* describe de una manera espléndida esta manifestación cósmica de Dios (XXXVIII-XXXIX). Y el *Génesis* nos da la explicación al demostrarnos, en la regularidad de los ciclos cósmicos, en el curso de los astros y en la sucesión de las estaciones, la expresión de la fidelidad de Dios a las promesas hechas a Noé (6).

El Antiguo Testamento hace constar, igualmente, que los hombres que no pertenecían a Israel ni por la raza ni por la religión y que eran, pues, lo que nosotros llamamos paganos, conocieron y reverenciaron al Dios verdadero. Así Noé, levantando un altar después del diluvio, y del cual dice la Escritura que su ofrenda fue agradable a Dios; así Henoch, que caminó delante de Dios (7); lo mismo Melquisedech, sacerdote de El Elyon, el Dios altísimo, y cuyo sacrificio, lo mismo que el de Abel, presenta la liturgia como prefiguración del sacrificio de Cristo; Lot, el sobrino de Abraham, pero extraño a su religión, a quien los cristianos de la tierra de Moab veneraban como santo

(5) *Ps.*, LIII, 1.

(6) *Gen.*, VIII, 12.

(7) *Gen.*, V, 24.

en el siglo IV y que aún figura inscrito en el Martirologio; la reina de Saba, de quien el mismo Cristo dijo que había de juzgar el último día a los judíos infieles; por fin, Job mismo, el viejo sabio idumeo, a quien el autor sagrado nos presenta como un pagano y, no obstante eso, nos lo ofrece como un ejemplo de la religión verdadera (8).

El Nuevo Testamento precisará más aún esta doctrina. Y anunciando a los gentiles la Buena Nueva, les enseñará que Dios nunca les ha abandonado y que es, precisamente por eso, por lo que son culpables de no haber creído en El. Los *Hechos de los Apóstoles* nos muestran a San Pablo hablando a los Atenienses: «Dios ha hecho habitar sobre la faz de la tierra a todas las razas humanas, salidas de un solo hombre, fijando las estaciones y los confines de los pueblos, para que busquen a Dios, y, siquiera a tientas, lo hallen, pues no está lejos de quienes lo buscan» (9). La Providencia de Dios se extiende, pues, a todas las razas. Y, a través de esta Providencia, todos los hombres pueden llegar a conocerle. Pero le buscan a tientas, sin el apoyo de la revelación positiva. Y esto se debe a que sus ideas sobre El son inciertas y confusas (10).

Ya a los paganos de Listra, que deseaban ren-

(8) Véase JEAN DANIELLOU: *Les Saints païens de l'Ancien Testament*, París, 1956.

(9) *Act.*, XVII, 26-27.

(10) Véase también sobre este texto BERTIL GARTNER: *The speech of Paulus to Areopagus and natural revelations*, Upsala, 1955.

dirle culto, Pablo les había dado una explicación análoga: «Dios que hizo el cielo y la tierra, el mar y cuanto hay en ellos, que en las pasadas generaciones permitió que todas las naciones siguieran su camino, aunque no les dejó sin testimonio de sí mismo haciendo el bien y dispensando desde el cielo las lluvias y las estaciones fructíferas, llenando de alimentos y de alegría vuestros corazones» (11). El testimonio que Dios no cesa de dar de sí mismo ante las gentes, es la regularidad de las lluvias y de las cosechas, regularidad que hemos dicho era el objeto de la alianza cósmica. Y es notable que el fondo de las religiones paganas sea, en efecto, el conocimiento de Dios a través de los movimientos rítmicos de la Naturaleza, que litúrgicamente se expresa por el ciclo de las fiestas estacionales.

Más fuertemente todavía, la *Epístola a los Romanos* afirma esta manifestación del Dios invisible a través de sus obras visibles: «Después de la creación del mundo, lo invisible de Dios se volvió visible por las obras de su inteligencia» (I, 20). San Pablo insiste sobre la responsabilidad de los hombres que, «conociendo a Dios, no le han glorificado ni dado gracias como a Dios, sino que han sustituido la gloria del Dios inmortal por imágenes que representan al hombre mortal, por pájaros, por cuadrúpedos y por reptiles» (I, 21-23). De ahí que la idolatría sea una degradación culpable de la revelación cósmica por la que el

(11) *Act.*, XIV, 15-18.

hombre puede llegar perfectamente al conocimiento del verdadero Dios. Tal es la doctrina que, por otra parte, ha confirmado el Concilio Vaticano solemnemente contra los errores tradicionalistas y fideístas, afirmando que el conocimiento de Dios es accesible a todos los hombres (12).

La *Epístola a los Romanos* añade una idea nueva de gran importancia, afirmando que Dios se manifiesta no solamente por la voz del mundo visible, sino también por la de la conciencia mortal: «Cuando los Gentiles (paganos) que no tienen la Ley, cumplen naturalmente los preceptos de la Ley, no teniendo la Ley, son para sí mismos su ley y manifiestan por el testimonio de su conciencia que los preceptos de la Ley están grabados en sus corazones» (13). Resulta, pues, que no hay otras manifestaciones de la voluntad divina que las Tablas entregadas a Moisés en el Sinaí; esas mismas están grabadas por el dedo de Dios, que es el Espíritu, en las tablas de los corazones. Ya a través de lo absoluto de la Ley moral, el hombre puede reconocer la existencia y la naturaleza de Aquel que—y sólo El—puede imponer obligaciones con carácter absoluto, de tal forma que la obediencia a la Ley moral es la expresión de la adoración de la voluntad.

Del conjunto de estos testimonios bíblicos, se desprende una doctrina sobre la naturaleza de las

(12) Véase P. D'ELIA: «Il concetto di Dio in alcuni antichi testi cinesi», en *Rivista degli Studi orientali*, 1954, pág. 128.

(13) *Rom.*, II, 14-15.

religiones paganas. Antes de hablar por medio de Moisés y por medio de Jesucristo, Dios habló por primera vez a todos los hombres a través del cosmos y de la conciencia. Las religiones paganas son la expresión directa de esta primera revelación. San Pablo lo afirma formalmente. Pero, recibida por una humanidad cuya inteligencia y cuya conciencia están heridas como consecuencia del pecado original y que no tienen el apoyo efectivo de una revelación positiva, ni las ayudas interiores de una gracia eficiente, sin que, por otra parte, se encuentren desprovistas de toda ayuda sobrenatural, esta revelación difícilmente llega en toda su integridad a las almas. En realidad, podrían recibirla y de ahí se sigue que sus desviaciones sean culpables. Y esa es también la razón de que algunos hayan podido percibirla. Pero, de hecho, el hombre camina a tientas y se extravía en la mayoría de los casos, de tal forma que las religiones paganas reflejan la revelación cósmica a través de una humanidad herida por el pecado y no iluminada aún por la revelación positiva. Y todo esto explica el que el error vaya siempre pegado a la verdad, según la expresión de Emil Brunner.

Por lo demás, esta revelación cósmica, cuya expresión deficiente son las religiones paganas, es, de todas formas, imperfecta e incompleta. La revelación mosaica y la revelación realizada en Cristo, la aventajan infinitamente. Representa, pues, una etapa superada en la historia de la revelación. Esto es, sin duda, lo que nos permite formular un juicio completamente objetivo de las religio-

nes paganas. Ante todo, son realidades que han perdido su razón de ser, vestigios de una etapa de la historia de la salvación que no es la nuestra. Y detenerse en ellas es un defecto. De donde resulta que pueden ser verdaderas en algunas de sus partes y ser, al mismo tiempo, inaceptables. Buda, Zoroastro, Confucio, pueden ser considerados como precursores de Cristo. Pero lo característico del precursor es, como ha demostrado perfectamente Guardini, la de eclipsarse cuando hace acto de presencia Aquel a quien había venido a anunciar. Y si no lo hace, se convierte en adversario.

Hasta aquí hemos tratado de determinar la situación de las religiones paganas en una perspectiva cristiana. Hemos podido comprobar que nos encontramos ante ciertos aspectos positivos al mismo tiempo que ante una incertidumbre radical. Sobre estos dos aspectos hemos de profundizar: primero, sobre el conocimiento de Dios que logramos a través de las religiones paganas, y, en segundo lugar, sobre los puntos oscuros más importantes que son característicamente suyos dentro de los principios que nos revelan relativos a Dios. Para ello nos serviremos ampliamente de los más importantes trabajos sobre la fenomenología de las religiones, en particular de los de Mircea Eliade y de Van der Leeuw, que han separado del inmenso material acumulado, sobre todo desde hace dos siglos, las estructuras comunes, que

permiten precisar las manifestaciones fundamentales de la religión.

El primer dato que nos proporciona la religión cósmica es el de que Dios es conocido, como decía San Pablo a los Romanos, a través de las cosas visibles. El cosmos, en su totalidad, adquiere una dimensión simbólica. Las realidades que lo constituyen, las estrellas y la regularidad de su curso, el sol y su resplandor, la tempestad y el terror que inspira, las rocas y su inmutabilidad, el rocío y sus beneficios, son otras tantas hierofanías, manifestaciones visibles a través de cada una de las cuales se manifiesta un aspecto de Dios. Por otra parte, esta revelación está fundada metafísicamente sobre la analogía general del ser, según la cual todo ser, por el hecho de ser una participación de Dios, conserva algún vestigio suyo. El mundo es, igualmente, un libro que nos habla de Dios. Y este era el único libro de que disponía la humanidad pagana.

Este conocimiento simbólico ha parecido frecuentemente arbitrario y fantástico al racionalismo moderno en el rigor del razonamiento deductivo. Pero la fenomenología de las religiones le ha devuelto su valor gnoseológico. Por una parte, ha hecho notar que los mismos símbolos: fuego, tinieblas, rocío, designan siempre realidades análogas. Se trata, pues, de una relación objetiva entre el símbolo y la cosa representada y no de una interpretación gratuita. El símbolo es el medio de un conocimiento perfectamente objetivo. Por otra parte, la psicología de lo profundo de

Jung ha demostrado cómo este valor objetivo de los símbolos estaba ligado a la estructura misma del espíritu, puesto que expresan contenido intelectual y emocional permanente.

Podemos señalar algunas de las hierofanías siguientes a Mircea Eliade (14). El cielo ocupa un lugar importante en numerosas religiones en Oceanía, en China, en las Indias, en Irán, en Grecia. Aparece como una manifestación del dios supremo. Representa, para el hombre primitivo, la trascendencia, el mundo inaccesible adonde él no puede llegar. Presenta, además, un vivo contraste con la inestabilidad de las cosas terrestres y, en particular, de la atmósfera, un movimiento inmutable que hace de él un símbolo de la eternidad. Es, finalmente, la fuente misteriosa de la luz y de la lluvia, el símbolo del poder y de la fecundidad de Dios creador.

Entre los elementos celestes, el sol ocupa un puesto de excepción. Bien sabida es la importancia de su culto, tanto entre los incas como en el culto a Mitra. Constituyó la última forma del paganismo romano. El sol se nos presenta como la fuerza que disipa las tinieblas. En este sentido, simboliza la divinidad como fuente de conocimiento. Pero es también el principio vivificador de todo el cosmos y pone de manifiesto igualmente a Dios como fuente de vida. La hierofanía lunar está también relacionada con las fuerzas de la fecundidad. Pero lo está, sobre todo, con las fuerzas

(14) *Traité d'histoire des religions*, 1949.

ctonianas, con el mundo vegetal. Se ha puesto de manifiesto su frecuente asociación con las aguas y con la serpiente. Su presencia tutelar implica un aspecto, distinto del del sol, de la protección divina.

En todas las religiones, la tempestad es un tema extraordinariamente nómico. Incluso el hombre actual experimenta, con frecuencia, un estremecimiento sacro, que no es ciertamente el simple temor del peligro que representa, y la vieja campesina se santigua en semejantes ocasiones. Lo que sucede es que estos elementos: los nubarrones, el relámpago, el estruendo del trueno, precisamente por el terror que despiertan, se ofrecen como hierofanías de la cólera divina, que equivale a decir de la intensa vitalidad de Dios, de la tremenda realidad de su existencia, ante cuya presencia el hombre se siente sobrecogido. El profeta Habacuc se servirá de la descripción de una tempestad para dar una idea de la presencia de Iahweh:

*Ante tu presencia tiemblan las montañas,
Irrumpen diluvios de aguas,
El abismo levanta su voz
Y tiende sus manos hacia lo alto.
El sol y la luna se han recogido a sus moradas,
Caminamos hacia el resplandor de tus flechas,
Hacia la luz del brillar de tu lanza (15).*

No es este el único de los símbolos cósmicos

(15) III, 10-11. Cfr. *Essai sur le mystère de l'histoire*, págs. 150-164.

utilizados por la revelación bíblica. Efectivamente, en la sucesión de revelaciones interviene el principio de que una revelación nueva no destruye, sino que absorbe los valores de la precedente. Cristo no ha destruido la Ley, sino que, al contrario, la ha completado. De la misma forma, anteriormente la Ley no abolió, sino que completó la religión cósmica. Las festividades judías de la Pascua, de Pentecostés y de los Tabernáculos vinieron a sustituir las antiguas fiestas estacionales, y los discípulos de Elías reemplazaron a las sacerdotisas de Astarté en el Carmelo. Y el mismo cristianismo no tiene inconveniente en celebrar, en el solsticio de invierno, cuando se celebraba el *Natale Solis invicti*, el nacimiento de Cristo, dando así a entender que era el sol eternamente naciente de la nueva creación en la que, según la expresión del Apocalipsis, ya no hay necesidad de sol, porque Dios mismo es su luz.

Todo esto aparece más claro en lo relativo a las dos hierofanías de las que no hemos hablado aún. La primera es la de las rocas. Mircea Eliade ha analizado de manera extraordinaria su valor hierofánico. «Nada más inmediato y más autónomo en su plenitud de fuerza como la majestuosidad de las rocas. Traducen una realidad que sobrepasa la situación precaria de la condición humana: una modalidad de ser absoluto. Su presencia, su enercia, sus proporciones, lo mismo que su extraña configuración externa, no son humanas; en-

carnan la presencia de algo que ofusca, impone, atrae y amenaza» (16).

Hay que señalar, además, que las rocas, que ocupan un lugar tan considerable en las religiones paganas, son uno de los símbolos más utilizados por la Biblia para expresar la idea de Dios. El Cántico del *Deuteronomio* le designa con este título: «La Roca, su obra es perfecta; es un Dios fiel y sin iniquidad» (XXXI, 4). Pero al utilizar el símbolo, ese texto lo enriquece de un significado nuevo. Quiere significar la veracidad de Dios, *emet*. Esa realidad no consiste, para la Biblia, en el hecho de que Dios ilumine la inteligencia, sino en el hecho de que se puede descansar en él tranquilamente. Y esto es capital en la concepción bíblica de la verdad, que no se apoya sobre la evidencia del objeto conocido, como para el griego que la simboliza por la luz, sino sobre la solidez del testigo que la da a conocer.

Tenemos, además, que el Nuevo Testamento, a su vez, vuelve a utilizar la metáfora para aplicársela a Cristo: «Porque la Roca era Cristo» (17), dirá San Pablo. Y nuevamente adopta un sentido diferente que continúa y aporta nuevos elementos a los anteriores. Vendrá a significar la persona misma de Cristo en cuanto es la roca sobre la que descansa la nueva creación de la Iglesia, la piedra fundamental e incommovible sobre la que se cimenta toda la construcción. Sobre esta roca

(16) *Loc. cit.*, pág. 190.

(17) *I Cor.*, X, 4.

básica se apoyan los fundamentos de los apóstoles y de los profetas. Y sobre todo eso se levanta el edificio espiritual, integrado por almas vivientes, en el cual viene a establecer su morada la Santísima Trinidad: «Sobre El habéis sido edificados conjuntamente para convertiros en el Templo santo del Señor» (18).

Lo mismo viene a suceder con el símbolo de la lluvia. En las religiones paganas es la expresión de las bendiciones de Dios sobre la tierra sedienta, una gracia siempre esperada y siempre maravillosa que trae la vida y la alegría a la tierra. Es asociada a la luna nocturna, que trae la frescura tras los ardores solares. Por su parte, la Biblia utilizará este símbolo para hacer de él la expresión de las bendiciones espirituales: *Et nubes pluant iustum* (19). Comparará, especialmente, su eficacia vivificante con la de la palabra de Dios:

Lo mismo que la lluvia y la nieve descienden del cielo y ya no vuelven a él hasta que no han regado y fecundado la tierra, eso mismo sucede con la palabra que sale de mi [boca (20).

Que es lo mismo que permitirá al Pseudo-Dionisio, al hacer una enumeración de los nombres divinos, escribir: «El es sol, estrella, fuego ,agua,

(18) *Eph.*, II, 22.

(19) *Is.*, XLV, 8.

(20) *Is.*, LV, 10-11.

brisa, rocío, nube, roca, piedra; en una palabra, todo lo que es y nada de lo que es» (21).

Por la misma razón que la religión cósmica conoce a Dios a través de sus manifestaciones en el mundo, por esa misma razón contempla su acción de acuerdo con las realidades de la naturaleza. Para ella, Dios es esencialmente el Señor del cosmos, el que corre con la tarea de su conservación. Y el hombre no es más que una parte del mundo creado. Lo que espera de Dios, objeto de su religión, es la prosperidad terrenal. El mundo de los muertos se presenta a su estimación como un halo misterioso e irreal que envuelve el círculo de la vida cósmica. Pero es eso justamente lo que es real de manera extraordinaria. La esperanza de otra vida, mejor que la vida presente, no encuentra más que algunas ligeras corrientes de piedad individual en el paganismo. Sólo el cristianismo le concede un valor excepcional.

Esta relación entre Dios y el cosmos encuentra su expresión conjunta en el mito que la encierra y en el rito que la opera. El mito es la forma normal, dentro de la línea de la religión cósmica, de concreción de la relación existente entre Dios y el mundo. Consiste en la afirmación de la existencia, en un mundo de arquetipos, de ejemplares de todas las realidades humanas. Esos arquetipos son los modelos inmutables de que participan todas las realidades. Existen en lo que Van der Leeuw ha llamado el tiempo primordial

(21) Tratado de los *Nombres divinos*, I, 6.

o tiempo mítico que queda fuera del alcance de la variabilidad del tiempo concreto (22). Durante ese tiempo, han realizado sus hazañas eternas los dioses y los héroes, esas hazañas que reproducen los hombres. Y los mismos actos de los hombres no tienen ninguna realidad más que en cuanto son la reproducción fiel de esos ejemplos pre-existentes.

Todos esos mitos constituyen la «teología» de las religiones cósmicas. La mayoría son mitos cosmogónicos que se relacionan con el origen del mundo. Tenemos un ejemplo en el huevo cósmico de los australianos que encierra en sí toda la creación. Lo mismo que en las religiones babilónicas el de Marduk y de Tiamat, el dios solar y el dragón del abismo, cuya lucha cósmica es la expresión del triunfo de la luz y del orden sobre el caos, el *tohu-bohu* primitivo. Igualmente, en Grecia, el mito de Kronos asesinado por su hijo Saturno, del cual nació la humanidad. No se trata de explicaciones causales, tal como quisieron explicarlo los filósofos griegos, aplicando a las realidades metafísicas los procesos de la metodología científica. Tampoco se trata de la revelación paradójica de la creación tal cual la propondrá la Biblia. Sino que, según la economía mítica, se trata de una correspondencia entre el mundo pre-existente, cuyo origen y naturaleza no se discute, y este mundo en que vivimos.

Pero los mitos no se limitan únicamente al ori-

(22) *Loc. cit.*, págs. 560-563.

gen primero de las cosas. Todas las realidades esenciales de la vida, el cultivo de la tierra y la caza de las fieras, la actividad de la tejedora y del herrero, los primeros momentos de los recién nacidos y el paso a la adolescencia, la muerte y la sepultura, en una palabra, toda la vida humana en sus elementos esenciales, ha sido arrancada al mundo profano. En la época mítica se encuentran los arquetipos sagrados de que ella misma participa, porque, en ese mundo mítico, los dioses y los héroes han realizado, desde toda la eternidad, todas las actitudes ejemplares del trabajo, del amor, de la guerra y de la muerte (23). Ahí está la razón de que los mitos constituyan esas maravillosas historias que se parecen tanto a las de los hombres; lo que sucede es que las vivencias humanas no son más que un pálido reflejo de las de los dioses.

El problema de las relaciones existentes entre el mito cósmico y la revelación bíblica, plantea de forma muy pronunciada la cuestión de los puntos de contacto del cristianismo y del paganismo. Para algunos, los misterios cristianos no son de naturaleza distinta de los mitos cósmicos. Ya Porfirio y Celso relacionaban la maternidad virginal de María con los nacimientos milagrosos de la mitología y la Resurrección de Cristo con la de Adonis. El sincretismo moderno ha vuelto a insistir sobre esos paralelismos. Simone Weil, en su *Carta a un religioso*, insiste en relacionar la viña

(23) MIRCEA ELIADE, *loc. cit.*, pág. 366.

de Dionisios y la de San Juan, la cruz de Cristo y el árbol cósmico (24). Para deshacerse de esa asimilación, en virtud de una reacción violenta, Rudolf Bultmann se esfuerza en desmitologizar el cristianismo, reconociendo que las representaciones mediante las cuales se expresa son, efectivamente, mitos, ya se trate de la Encarnación, de la Resurrección o del Juicio, y que la fe es un acto de adhesión al mensaje de salvación traído por Jesucristo por encima de toda representación.

En realidad, el problema se nos presenta de manera análoga al del simbolismo. La revelación bíblica y cristiana no deben nada a los mitos. Dicen relación a acciones divinas individuales sin precedentes y no a ese fondo permanente de la existencia humana. La veneración de María no es, como quiere Jung, la del elemento femenino de la divinidad, como sucede en las madres vírgenes del helenismo o del hinduismo, sino que se apoya exclusivamente sobre el papel que desempeñó en el momento único de la historia de la salvación. La cruz de Cristo no es el símbolo cósmico de las cuatro dimensiones, sino el patíbulo infame en que fue suspendido el Salvador del mundo. La viña no es el símbolo de la inmortalidad dionisiaca, sino el del pueblo de Israel, plantado por Iahweh. La Resurrección no es la expresión del triunfo cíclico de la vida sobre la muerte en la reaparición anual de la primavera, sino el acontecimiento único que, una vez para siempre, in-

(24) Págs. 21-23.

troduce a la humanidad en el círculo de la vida trinitaria (25).

A este respecto cabe llamar la atención sobre el hecho de que uno de los puntos de contraste más característicos entre la religión cósmica y la religión bíblica, consiste precisamente en que, en la primera, Dios se manifiesta a través de la regularidad de los ciclos estacionales, mientras que, en la segunda, se revela a través de acontecimientos históricos particulares. La religión cósmica se agota en ejemplares permanentes. Lo histórico, lo particular, en cambio, no tiene realidad para ella; lo único que tiene valor es lo que se repite. La revelación bíblica, por el contrario, nos pone en presencia de acciones divinas nuevas y decisivas, que modifican la condición humana de forma tan decisiva que no admiten la posibilidad de repetición. Cristo murió y resucitó de una vez para siempre. Adonis, símbolo de la vida biológica, muere todos los años en otoño y resucita en primavera. Sólo con el cristianismo el tiempo adquiere un valor propio, lo mismo que el lugar en que se realiza un designio divino.

De ahí resulta que el carácter mítico que Bultmann cree descubrir en los misterios cristianos queda fuera de su esencia. Lo que sí es verdad es que esos acontecimientos, que no deben nada a los mitos en su origen, posteriormente han sido, con frecuencia, vaciados en representaciones sa-

(25) Cfr. también: *Essai sur le mystère de l'histoire*, págs. 113-116.

cadras de los mitos. Porque el cristianismo no destruye, sino que se asimila lo que hay de verdad en los mitos. Por eso los Padres de la Iglesia se deleitarán en descubrir el simbolismo de la cruz de Cristo al proponer en sus cuatro dimensiones la expresión del carácter universal de la redención. Así se explica también que la resurrección de Cristo, colocada litúrgicamente en el marco de las fiestas estacionales del brote de las primeras espigas, aparecerá como cargada con todo el simbolismo de la primavera. Y esa es también la razón de que el descendimiento de Cristo a los Infiernos, que originariamente sólo significaba el anuncio de la liberación a los santos del Antiguo Testamento, adoptará la forma de un conflicto cósmico entre Cristo y el Príncipe de la muerte (26).

Si, por una parte, el mito explica la relación entre Dios y el cosmos, el rito tiene como finalidad el operarlo. Las religiones cósmicas encierran un número infinito de ritos, que son acciones simbólicas consideradas como enriquecidas de una *dynamis*, de una virtud oculta, como poseedoras de una eficacia misteriosa. Así, una libación imitará y, al mismo tiempo, provocará la lluvia, la ofrenda de una víctima significará y obrará la dependencia en relación con la divinidad, los ritos de la primavera imitarán y operarán una nueva creación del mundo, la inmersión en el agua sim-

(26) Véase HUGO RAHNER: *Les mystères chrétiens dans leur interprétation chrétienne*, París, 1953.

bolizará la purificación de las impurezas contraídas.

Estos ritos han sido interpretados de maneras diversas. Con frecuencia, los cristianos han visto en ellos prácticas mágicas destinadas a asegurar la complicidad demoníaca. Y no cabe duda de que existe la magia. Pero, en realidad, no es más que una corrupción de la religión cósmica. También se las ha interpretado como expresión de una correspondencia entre las diversas partes del cosmos, en virtud de una simpatía universal. Esta simpatía implicaría una causalidad analógica en virtud de la cual la imitación ritual implicaría, a su vez, casi matemáticamente, el efecto real. Pero esta interpretación metafísica no parece tener en cuenta el sentido propiamente religioso del rito en la religión cósmica, ya que el rito supone la intervención de un poder divino.

Mircea Eliade parece señalar el verdadero camino al poner el rito en relación con el mito. El rito es la imitación de los gestos arquetipos realizados en el tiempo primordial y que no son más que acciones divinas, y no realidades del cosmos físico. Es la actuación de esas acciones divinas: «Cualquiera que sea el ritual y, por consiguiente, cualquiera que sea el gesto significativo, el primitivo se incrusta en el tiempo mítico, porque la época mítica no ha de ser considerada como un tiempo pretérito, sino como presente y también como futuro, como un estado lo mismo que como un período. Este período es creador en el sentido de que fue entonces cuando tuvo lugar la creación

y organización del cosmos, lo mismo que la revelación de todas las actividades arquetipo. Un rito es la repetición del tiempo original» (27).

Tampoco aquí puede uno menos de admirarse de la similitud existente entre los ritos cósmicos y los ritos bíblicos: tanto en un terreno como en otro, vemos que la inmersión significa la purificación, la comida, la comunión con la divinidad, el sacrificio, el reconocimiento de la soberanía divina. No solamente los gestos, sino los lugares y los tiempos culturales son los mismos en todas las religiones. Pascua comienza por ser una fiesta cósmica de la primavera antes de ser la fiesta judía de la salida de Egipto y la fiesta cristiana de la Resurrección. Jerusalén era un «lugar alto» de los cananeos antes de ser la morada de Iahweh y el lugar del sacrificio de Cristo. Y lo curioso es que la Biblia subraya esta continuidad en lugar de tratar de encubrirla.

Pero si es verdad que los gestos son los mismos, señalando así la unidad de la historia de la salvación, encierran un sentido y una virtud nuevas. Los ritos cósmicos se refieren esencialmente a la vida de la naturaleza y tienen como finalidad la conservación del cosmos, la regularidad de las lluvias y de las cosechas, la fecundidad de las familias y de los ganados. El agua derramada es un sacramento, símbolo eficaz de la lluvia fertilizante; el rito de la iniciación introduce en la comunidad tribal; la fiesta de la primavera tiene como

(27) *Loc. cit.*, págs. 338-339.

objeto asegurar el renacimiento del mundo al principio del año; el sacrificio atrae la protección de Dios sobre las cosechas y aparta los poderes dañinos. El rito cósmico se basa sobre la idea de que el orden del cosmos está a merced del poder divino y ese es justamente el sentido que le atribuye la Biblia cuando nos muestra que la alianza cósmica es la promesa hecha por Dios de conceder las lluvias y las estaciones fecundas. El rito tiene como finalidad recordarle a Dios su promesa.

Por el contrario, el sacramento cristiano, y el rito judío también, se relacionan con las acciones históricas de Dios. Estas intervenciones son únicas y universales. El acontecimiento de la salida de Egipto, lo mismo que la Resurrección, no se han realizado más que una sola vez. Pero el rito, simultáneamente, lo conmemora y lo actualiza de forma que aplica su eficacia a todos los tiempos y a todos los lugares. Por otra parte, tenemos que el rito cristiano no mantiene ninguna relación con el elemento cósmico. Su objeto no es conseguir los bienes naturales, sino los espirituales. Es un anticipo y una profecía de las realidades escatológicas en las que ya desde ahora nos asegura una participación. Lo que hace es introducirnos en otro mundo, en lugar de asegurar la conservación de éste. Pero en el hecho de conservar las formas de la liturgia cósmica, da a entender que ha sido el mismo Dios el que primeramente ha creado la vida natural y el que da después la vida espiritual.

El simbolismo cósmico, los mitos y los ritos, nos han situado frente a estructuras colectivas de religiones no bíblicas. Pero al lado mismo de esas formas de la vida religiosa comunitaria está el terreno de la experiencia religiosa individual, la relación personal del alma con Dios. Todo esto viene a constituir un mundo al margen de la religión cósmica, a veces en conflicto con ella. Ya no se trata de garantizar la protección divina para la conservación de la naturaleza y de la raza, sino de entrar en contacto con la divinidad por encima de la naturaleza y de la raza. Dentro de los límites accesibles a la investigación histórica, estas aspiraciones se manifiestan en las escuelas de *nabi* o de *bhiksu*, en donde se enseñan las prácticas de la ascética y de la mística y que encontramos en el budismo japonés, en el orfismo griego y en el camanismo semita.

La forma más frecuente de ese relacionarse con la divinidad es la *bhakti*, la *eusebeia* de los griegos, la *pietas* de los latinos. Y la encontramos allí donde la divinidad no es concebida sólo como un poder del que se esperan bienes y cuya cólera se teme, sino que se convierte en objeto de amor. La literatura religiosa de los paganos contiene admirables expresiones de esta devoción hacia la divinidad. La forma de expresión de la piedad es la oración, que constituye una de las estructuras fundamentales de la religión. Adopta formas diversas: alabanza, acción de gracias, impetración. Constituye el acto esencial de la religión personal en la medida en que implica el reconocimiento de

una divinidad con la que el alma puede entrar en comunicación y cuyo valor eminente reconoce.

La piedad es evidentemente común a las religiones paganas y bíblicas. Pero también aquí se impone plantear bien el problema. La existencia de aptitudes religiosas es un hecho universal, humano. Existen grandes genios religiosos fuera del cristianismo. Pero no hay que perder de vista, como ya hemos advertido, que lo importante no es el sentimiento religioso, ya que, por sí mismo, no salva. Lo que la Biblia tiene de particular es la revelación del hecho de la salvación, y de ahí que el acto esencial de la religión sea la fe. ¿Quiere esto decir que el sentimiento religioso sea en el cristianismo una contaminación pagana, como piensan muchos protestantes? Una vez más tenemos que recurrir a la ley general de las relaciones existentes entre la revelación cristiana y la religión cósmica. Al presentar el acontecimiento nuevo de la fe, la revelación bíblica no destruye las riquezas del alma religiosa, sino que las asimila. En lugar de que la oración pagana se pierda con demasiada frecuencia en la búsqueda de su objetivo y lo encarne en un dios ilusorio, la piedad cristiana se dirige al Padre de Jesucristo, al Dios Trino y Uno. De esta forma, toda la riqueza de las aptitudes religiosas, orientadas hacia su verdadero objeto, alcanzan todo su desarrollo normal.

Pero el objeto supremo de la religión individual no es la piedad, sino la unión con la divinidad. Es el terreno que se llama misticismo o espiritualidad. El alma aspira a fundirse en Dios por encima

del mundo y de sí misma. Esto aboca a otra forma de religión personal, el *dharma*, la ascesis de los griegos. No se trata aquí principalmente de oración, sino de una práctica metódica, de una técnica de interioridad. Esta técnica presenta formas diversas, pero, ya se trate del budismo chino o japonés, del yoga indio, de la ascesis neoplatónica, presenta rasgos comunes. Consiste en ejercicios de atención que recogen el alma por encima de la agitación de las imágenes y de los deseos, que la reducen a sí misma y la capacitan a superarse en el éxtasis para unificarse con Dios.

Nos encontramos frente al problema de la mística pagana y de la mística cristiana. Y no se puede negar que los métodos de purificación, las experiencias de unión descritas por un Plotino y por un San Juan de la Cruz, presentan analogías realmente chocantes. Pero no son menos radicales las diferencias. La experiencia interior se logra en las religiones cósmicas, ya lo hemos dicho, por medio de una técnica apropiada; los místicos cristianos acuden también a esas técnicas. Pero no deja de ser verdad que, para ellos, la experiencia mística es radicalmente independiente de la técnica. Es determinada por una acción de Dios en el alma que no está condicionada por ninguna acción externa (28). Tenemos incluso que, en este terreno, la misma palabra espiritualidad es ambigua. Para las espiritualidades orientales, significa el

(28) Cfr. «Le saint et le yogi», en *Études*, dic. 1948, página 301.

descubrimiento por parte del hombre, por vía de decantación, del principio espiritual, es decir, inmaterial, que reside en él. Para el espiritual cristiano, la espiritualidad es la operación del Espíritu Santo en el alma por medio de una intervención completamente divina.

Por eso, el misticismo no se nos presenta como distinto de las otras formas de la religión cósmica; no es más que su interiorización. En lugar de llegar al conocimiento de Dios a través de los símbolos visibles, se llega a través de su imagen invisible que es el alma humana. En este sentido, hay una mística «natural» auténtica (29). De esta forma, el misticismo se nos presenta como un nuevo camino de la religión cósmica para conocer a Dios; tras el símbolo cósmico, tras el testimonio de la conciencia, viene la actividad del espíritu. Esta actividad es, en cierto modo, una imagen de Dios que nos permite conocer algo más que sus vestigios en la naturaleza. Lo mismo que la religión cósmica buscaba a Dios a tientas a través de sus hierofanías y degeneraba en idolatría, viendo en el sol o en un árbol un dios, el peligro del misticismo está en divinizar el espíritu del hombre mismo, en identificar el *noeton* y el *theton*, como lo hacen Plotino y Buda, y en abandonar por eso los ídolos materiales más groseros únicamente por ese otro ídolo más sutil que es el espíritu del hombre.

(29) Vide J. MARITAIN: «L'expérience mystique naturelle et le vide», en *Etudes carm.*, oct. 1938, págs. 116-39.

Por otra parte, la mística cristiana no rechazará lo que hay de auténtico en esta mística natural, como tampoco las otras formas de la religión cósmica, sino que las enriquecerá con un contenido nuevo. Para ella, en efecto, ya no es sólo la actividad natural del espíritu un espejo en donde se refleja el Dios creador, sino que percibe misteriosamente la presencia de la Santísima Trinidad a través de sus operaciones sobrenaturales inspiradas por la misma Trinidad que mora en ella. Por eso, San Gregorio de Nisa y San Agustín se han servido de las expresiones de Plotino sobre el conocimiento de Dios en el espejo de un alma pura, pero les han dado un sentido completamente nuevo (30).

En las páginas anteriores hemos tratado de situar las religiones paganas en una perspectiva bíblica desde un punto de vista positivo, poniendo en evidencia los valores religiosos que encierran y también en qué son radicalmente distintas de las religiones bíblicas. Y hemos llegado a ver en ellas la expresión de un momento de la historia de la salvación, el de la alianza cósmica, que ha sucumbido en el momento en que la alianza con Abraham ha desembocado en una situación nueva. Pero esta consideración es abstracta e incompleta. Efectivamente, en la realidad, las religiones pa-

(30) Vide J. DANIELÉLOU: *Platonisme et théologie mystique*, 2.^a ed., págs. 210-215; CH. BOYER: «L'image de la Trinité dans Saint Augustin», en *Gregorianum*, 1946, páginas 348-49.

ganas jamás nos presentan esta revelación cósmica en estado puro, sino más o menos deformado. En esa etapa, efectivamente, el hombre, como dice San Pablo, «busca a Dios a tientas», sin la luz de la revelación positiva. Y de ahí resulta que, si bien es al verdadero Dios a quien busca, la representación que se hace de él es muy deficiente.

Vamos a intentar hacer un cuadro de las principales deformaciones de la idea de Dios en estas religiones. Se las puede reducir a tres más importantes: politeísmo, panteísmo y dualismo. El politeísmo es la deformación del alma religiosa primitiva; para ella, ya lo hemos dicho, el cosmos está lleno de hierofanías: el agua que surge del manantial, la tempestad que estalla en truenos y relámpagos, la luna que ilumina la noche, todas esas maravillas las considera como la expresión de fuerzas misteriosas, y estas fuerzas representan para ella, espontáneamente, seres más poderosos y más inteligentes. De esa forma, el mundo se puebla de dioses. Apolo lanza los rayos del sol, Neptuno preside los movimientos del Océano, Ceres las mieses fecundas, las Náyades hacen brotar el agua de las fuentes y las Driades se ocultan en la fronda de las encinas.

La literatura griega y latina nos ha familiarizado con los dioses del mundo helenístico y romano. Los días de la semana y los meses del año nos traen siempre a la memoria a Marte y a Venus, a Júpiter y a Saturno, a Jano y a Maya. En realidad, todas las religiones paganas, aun las más elevadas, tienen su politeísmo. Concretamen-

te, la India tiene su Visnú, el dios bueno y amable, y su Siva, el dios salvaje de los glaciares del Himalaya; Krisna, el dios que exaltará al Bhagavatgita; Radha, la divinidad femenina; Ishvara, el dios vivo de la *bhakti* (31). Y a través de las altas especulaciones que pone en juego a este propósito la teología de la India, su profunda dependencia de estas fuerzas de la vida y de la vegetación es tan manifiesta como en el caso de Ceres y de Júpiter entre los griegos.

Es verdad que este politeísmo se organizará con frecuencia de forma jerárquica. La noción de un dios supremo la encontramos entre las religiones de Australia. La India verá en los distintos dioses diversas manifestaciones de un principio único. La religión romana del siglo III d. d. C. identificará al dios supremo con el sol y a continuación vienen los dioses secundarios que forman el panteón celestial. Siguen después las innumerables *divas*, los *daimones* de los griegos, divinidades innumerables que presiden todas las funciones de la vida, todas las realidades de la naturaleza, todos los acontecimientos de la familia, todas las partes de la casa. San Agustín ironizará, un tanto pesadamente, sobre estos dioses familiares que se parecen a nuestros ángeles.

Pero justamente—y esto es lo que Orígenes responderá a Celso (32)—lo malo está en tomarlos por dioses. También el cristiano cree que seres

(31) Vide CH. VAUDEVILLE: *Etudes sur les sources et la composition du Ramayana de Tulsi-Das*, 1955.

(32) *Contra Celso*, VIII, 42.

misteriosos presiden las fuentes y los bosques, velan sobre las familias y las ciudades, protegen a los niños pequeños y conducen las almas al Paraíso. Pero tiene mucho cuidado en no considerar a estos seres como divinidades. Son ángeles, criaturas de Dios lo mismo que los hombres (33). Se ha acusado con frecuencia al cristianismo de haber resucitado el paganismo y dado satisfacción al politeísmo connatural a las gentes sencillas mediante el culto a la Virgen, a los ángeles y a los santos. Pero una cosa es el sentido que tiene la innumerable presencia de seres protectores que envuelven la existencia humana y otra muy distinta el considerarlos como seres divinos.

A pesar de todo, el politeísmo jerárquico sigue siendo un puro politeísmo. No basta para que se dé el monoteísmo el que haya un dios supremo. Aun cuando parezca más satisfactorio al espíritu, ese paganismo jerárquico queda señalado con el error fundamental del politeísmo. La historia del pueblo hebreo es una prueba palpable de la facilidad con que este error se sitúa en la pendiente del alma religiosa, de lo normal que resulta poblar el mundo de presencias sagradas. Serán necesarios dos milenios para arraigar el monoteísmo en una humanidad siempre inclinada a erigir altares a Astarté en los bosques y en los lugares elevados. Estos dioses familiares, fáciles, indulgentes, y, sin embargo, poderosos y misteriosos, ¿no se hacían presentes con presencia física cuan-

(33) J. DANIELOU: *Les anges et leur mission*, págs. 25-86.

do las sombras se cernían sobre los bosques y el silencio parecía llenarlos de sus rumores?

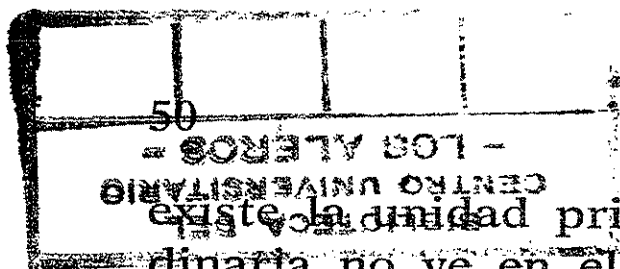
Por eso comprendemos muy bien que los Padres de la Iglesia hayan embestido con la mayor violencia contra ese tipo de paganismo. Aun cuando los mitos y los ritos sean portadores de realidades divinas, el politeísmo que los impregna los falsea todo. ¡Y qué difícil era arrancarlo del alma humana! Este era el paganismo que presentaba el principal obstáculo al Evangelio. Ya el término mismo de paganismo evoca esa religión elemental de las gentes del campo y sus múltiples supersticiones. E incluso entre nosotros, a quienes la fe ha arrancado a esos falsos dioses, ¡qué difícilmente nuestra imaginación se desprende de sus maravillosas historias que encadenan aún nuestros sueños!

Si el politeísmo es el error de la religión cósmica popular, el panteísmo es su tentación metafísica. Se puede afirmar que ese es el escollo contra el que vienen a estrellarse todas las religiones extra-bíblicas y especialmente las más elevadas tanto el hinduismo de Zankara como el neoplatonismo de Plotino. Efectivamente, la reducción a una unidad es la pendiente invencible del espíritu metafísico, lo mismo que el de la religiosidad mística. La multiplicidad se nos presenta como una degradación que debe ser reabsorbida. Por eso la afirmación cristiana de que los Tres son tan primitivos como el Uno y que ese constitutivo de la estructura del Ser es la mayor de las paradojas. Y es precisamente esa consistencia de la Trinidad

en Dios mismo lo que garantiza en la creación la consistencia de las personas humanas.

Lo característico del panteísmo es borrar las fronteras que separan a Dios de lo que no es El, el desconocer al mismo tiempo la absoluta trascendencia de Dios, ya que todo es, en cierto modo, divino, y la consistencia de la criatura, que no existe fuera de Dios, pero que se resume finalmente en El. Este panteísmo puede adoptar múltiples formas. Para el pitagorismo y para el platonismo, del que se derivará el gnosticismo, consistirá en la identificación de lo inteligible y de lo divino. Toda alma es una partecita de la divinidad, prisionera del mundo sensible y que debe liberarse de él para volver a su verdadera patria. Para Plotino, esta unidad está representada dinámicamente por la jerarquía de hipóstasis que son, a la vez, una degradación y desarrollo del Uno y que vuelven a él mediante un movimiento de conversión (*epistrophé*).

La verdadera patria del panteísmo es la India. En ninguna parte encuentra una expresión más acabada la intuición de la unidad esencial de todas las cosas. Cada alma humana, *atman*, no es más que un modo del alma universal, *brahman*. Y cuando el hombre se concentra en sí mismo, coincide, por encima de sí mismo, con ese alma universal que es más propiamente él mismo que él mismo. La filosofía de Zankara lleva esta concepción hasta el extremo de un radical acosmismo, según el cual el mundo, el cosmos, es una pura ilusión, un soñar despierto y en donde sólo



existe la unidad primordial. Pero la tradición ordinaria no ve en el mundo más que apariencias: la *maya*, una manifestación del *brahman* y como la vestimenta última de su revestimiento cósmico.

Dentro de esta concepción, Dios no es algo trascendente, ya que nada es distinto de El. El es la identidad fundamental bajo una apariencia múltiple. Y aquí encontramos un complemento de la explicación de la diferencia que existe entre la mística cósmica y la mística bíblica. La tentación de la mística cósmica está en el panteísmo que hace pensar en el alma como algo divino en el fondo. Por lo demás, el esfuerzo místico consiste en despojar ese fondo del alma, que es Dios mismo, de todo lo que le envuelve y le oscurece. Pero encontrar a Dios no significa encontrar ese elemento divino que lleva dentro de sí. Para la mística bíblica, por el contrario, Dios es absolutamente inaccesible, distanciado del hombre por su trascendencia radical. Todo esfuerzo humano es, pues, impotente para conseguirlo. No es poseído más que en la medida en que se entrega. Y esa entrega no puede efectuarse más que mediante el amor. Y así, por un cambio radical de valores el camino es el *ágape*, el movimiento de amor que parte de Dios, que es lo esencial, y no el *eros*, la aspiración ascensional del querer humano.

Por otra parte, si Dios no posee una realidad propia fuera del espíritu humano, resulta que éste no tiene tampoco consistencia propia fuera de Dios. Siendo, pues, en el fondo idéntico a sí mismo, en último término viene a reabsorberse en sí

mismo. Todo esto viene a desembocar en la diferenciación del misticismo cósmico y de la mística bíblica. La finalidad del primero es una fusión en que el hombre termina por disolverse en el Uno. La personalidad, en cuanto implica una existencia propia y distinta, es concebida como una limitación. Si Dios no es personal (Ishvara, el Dios personal, es una hipóstasis segunda del Brahman impersonal), mucho menos será el hombre una persona. La mística cristiana, por el contrario, es una unión de amor que supone la distinción de personas. Es amor creador por parte de Dios que hace que el hombre subsista en su presencia como objeto de amor. Y es correspondencia de amor por parte del hombre que se orienta libremente hacia Dios, en quien se refugia.

Todo esto proviene de la ausencia de una idea clara de creación en las religiones no cristianas, cuando, en realidad, esta idea implica la distinción radical entre Dios y la criatura, presencia de la criatura delante de Dios y permanencia ilimitada de la criatura. Para el panteísmo, en cambio, según la expresión de Valéry, «el universo no es más que un defecto en la pureza del No-Ser», del Ser totalmente indeterminado. Las cosmogonías de las religiones cósmicas no son exposiciones de la creación, sino el desarrollo de las distintas partes de la naturaleza a partir de un germen inicial, huevo cósmico o *tohu-bohu*. Y no deja de llamar la atención que el primer capítulo del *Génesis*, aun aprovechando los elementos materiales de las cosmogonías caldeas y cananeas, modifique radi-

calmente su sentido, introduciendo la idea de creación, *bara*, es decir, de una creación propiamente divina que da origen al no-ser, y no al simple desarrollo del ser que existe eternamente.

El panteísmo en que desemboca la mística responde, pues, al panteísmo inicial del mito. El movimiento de conversión que corresponde a la expansión. En ese sentido no hay diferencia radical entre la concepción de Dios según las cosmogonías primitivas y las de las corrientes místicas paganas más desarrolladas. Tanto en una como en otras, se encuentra una inestabilidad de pensamiento que no se atreve a franquear las fronteras de la divinidad y que se pierde en esos dios intermedios. Será únicamente la revelación bíblica la que introducirá la espada aguda de la palabra de Dios en esas oscuridades y delimitará con precisión la esfera de lo divino y la esfera de lo creado. En ninguna parte aparece más clara que aquí la dificultad que encuentra el espíritu humano abandonado a sí mismo en la búsqueda de Dios para llegar a formarse una idea de El.

De donde resulta que el panteísmo es la perversion y la desquiciada interpretación de una intención exacta. De la misma manera que el politeísmo es la deformación de la piedad, de la *bhakti* en su caminar hacia el objeto de su adoración que él multiplica con excesiva profusión, el panteísmo es la deformación de la realidad de la permanencia divina. Porque, si es verdad que Dios está por encima de todas las cosas, también lo es que está en todas ellas. Como lo es también que

está presente en el cosmos, que es su Templo. San Pablo lo decía a los paganos de Atenas: «En El estamos, vivimos y somos» (34). Y es mucho más exacto aún que está presente al alma y «que no está lejos de los que le buscan» (35). Pero el panteísmo no sabe reconocer en esa presencia la realidad de un Dios personal «que es todo lo que es y nada de lo que es».

La tercera perversión de las religiones cósmicas es el dualismo. Aun cuando en todas las religiones paganas se pueden encontrar elementos de ese dualismo, sólo en algunas aparece con carácter de mayor importancia. Es una característica del mazdeísmo iraní de Zoroastro que pone en oposición el principio luminoso de Ahura-Mazda y el principio de las tinieblas, Ahriman. Pero en donde llegará a un desarrollo inmenso y se convertirá en una religión mundial será en el gnosticismo, que hace su presencia en el mundo casi al mismo tiempo que el cristianismo y que, bajo la forma del maniqueísmo, se extenderá desde el Africa del Norte hasta el Turquestán chino del siglo IV al VII (36). Aún hoy día conserva su atractivo para ciertos espíritus modernos. Simone Weil reconocerá en él la estructura más de acuerdo con su espíritu.

Lo que sí hay que hacer es precisar bien en qué consiste el dualismo. No se trata de afirmar la

(34) *Act.*, XVII, 27.

(35) *Act.*, XVII, 27.

(36) Vide G. QUISPÉL: *Gnosis als Weltreligion*, 1953; H. CH. PUECH: *Le Manichéisme*, 1949.

existencia de dos dioses, iguales y opuestos entre sí. Como ha demostrado muy bien Simone Pètremment, los dualistas son monoteístas. No llaman a Dios el principio del mal, sino que lo que piensan es «que anda por el mundo un principio completamente extraño al bien, una sustancia que nunca ha tenido en Dios su origen y que es, si no el mal, por lo menos la causa del mal» (37). Ahora ya se ve claramente cuál es el problema que entraña el dualismo y que es éste un problema fundamental: el de la existencia del mal. ¿Cómo explicar su existencia? El neoplatonismo y el hinduismo ven en el mal una ilusión. La inteligencia puede desvanecerlo. Pero su origen se explica muy difícilmente a base de esa solución. El cristianismo, por su parte, ve en el mal la libertad de ángeles y de hombres, buenos en su origen, pero que, siendo distintos de Dios, no son buenos por esencia y en quienes, en consecuencia, puede introducirse un fallo entre el ser y el bien, que es precisamente el mal, que es una consecuencia del ser contingente, es decir, de la creación. Sólo puede darse allí donde hay una criatura distinta de Dios. Y aquí volvemos a encontrarnos con que la idea de creación se nos presenta otra vez como la piedra angular de la revelación bíblica.

La solución dualista es muy distinta. El mal es una realidad que tiene su existencia propia y que no depende en nada de Dios ni del hombre. For-

(37) S. PETREMENT: *Le Dualisme dans l'histoire des philosophies et des religions*, pág. 12.

ma parte del ser. Es un principio *sui generis*. Entre los gnósticos parece identificarse ordinariamente con la materia. El gnosticismo de Valentín ve en el cosmos la obra de un Demiurgo, que es una especie de dios mal intencionado, autor de una obra fallida. Y cree ver en el Dios del Antiguo Testamento a ese Demiurgo. El hombre nace, pues, en un mundo mal hecho. Pero, eso no obstante, hay en él un rayo de luz desprendido del pleroma. La finalidad de la gnosis es justamente la de descubrir al hombre esa luz y permitirle así desprenderse de este mundo, sustraerse a la tiranía de los *cosmocratores*, de los demonios planetarios, para introducirse en la verdadera creación, el mundo luminoso de los *eones*, que es la obra del verdadero Dios.

El dualismo no es una religión primitiva. Aparece en un mundo en donde el optimismo de la religión cósmica se sustrae a la realidad del mal. Es la contrapartida de la religión cósmica. Todos los objetos sagrados que para esa religión adornaban el Templo cósmico no son ya más que sordidos utensilios de la Prisión cósmica. Los dioses familiares del politeísmo se convierten en demonios feroces. El dualismo es la expresión de la conciencia desgraciada, y viene a traerle una esperanza de salvación; esa es la circunstancia que le confiere una resonancia profundamente humana. Es la respuesta más sencilla y más evidente al misterio del mal. Los trabajos de H.-Ch. Puech han venido a demostrar que representaba una de las estructuras fundamentales en que ha llegado

a concretarse la relación entre el mundo y Dios.

La religión bíblica sostendrá lo que hay de exacto en el maniqueísmo. Afirmará que el mal no es un problema que el hombre podrá resolver por sí mismo, sino un misterio que está por encima de él. Nos presentará al hombre cautivo del «príncipe de este mundo» y que no puede ser libertado de él más que por Cristo. Pero se negará a ver en él un principio positivo dotado de una realidad propia, mas sin llegar a reducirlo a un simple desorden de la voluntad humana. Reconoce la existencia de un misterio del mal, una fuente venenosa de donde se filtra en la creación de Dios; tiene su origen en una libertad creada. Es el misterio de la caída de Lucifer, el ángel que fue creado bueno y caído de su esplendor. Es, pues, falso hablar, como lo hace Simón Pètremont, de un dualismo en relación con la Biblia o con San Pablo. Lo único que se puede hacer es decir que hay infiltraciones dualistas en el judaísmo, especialmente en la doctrina esenia, tal cual la conocemos a través del *Manual de la disciplina*, en que se nos presenta a Dios introduciendo al principio un Ángel de las tinieblas frente a un Ángel de la luz.

El dualismo se nos presenta así como la expresión de un desfallecimiento de la inteligencia en su esfuerzo por hacerse una representación de las relaciones existentes entre Dios y el cosmos, que es lo mismo que sucede con el panteísmo. Es una solución más sencilla que la de la Biblia, pero que representa una impotencia en mantener la relación radical de Dios y del mundo, motivada por

la existencia del mal. El pensamiento bíblico mantiene esta relación radical y no ve en el mal más que realidad secundaria. Esto no quiere decir que pretenda justificar racionalmente ese fenómeno. Pero el mal se le presenta como uno de esos problemas-límite que la razón no puede abarcar y que obliga al espíritu humano a abrirse a una revelación que es la única que puede introducirla en los secretos últimos de la existencia y de la historia.

De esta forma hemos ido examinando el proceso seguido por el alma religiosa pagana, buscando a tientas en medio de las tinieblas al Dios vivo tan cercano a nosotros y tan inaccesible. En conjunto, nos ofrecen un testimonio masivo y válido de la verdad de Dios. Y hemos de reconocer en sus elucubraciones, doctrinales, culturales y místicas, la expresión de una revelación de Dios que habla a toda alma humana a través del cosmos, la conciencia y el espíritu. Pero en esa búsqueda de Dios, el alma pagana se pierde y desfallece. Falta del sostén de una revelación positiva, expresa imperfectamente lo que atisba, duda y se equivoca. Este doble aspecto convierte su historia en algo que es al mismo tiempo muy grande e ilusorio, la llamada profunda que sube de las profundidades de la humanidad religiosa hacia una luz que sólo le será conocida en la plenitud por Jesucristo.

BIBLIOGRAFIA

- R. OTTO: *Le Sacré*. Paris, 1927.
- MIRCEA ELIADE: *Traité d'histoire des religions*. Paris, 1946.
- G. VAN DER LEEUW: *La Religion dans son essence et ses manifestations*. Paris, 1948.
- J. DANIELÉLOU: *Les Saints païens de l'Ancien Testament*. Paris, 1955.

