

E

*l hombre
y la religión*

Juan Martín Velasco

Diseño de cubierta Estudio SM

© Juan Martín Velasco, 2002

© PPC, Editorial y Distribuidora

Agastia, 80

28043 Madrid

ISBN 84-288-1691-3

Deposito legal M-2133-2002

Preimpresión Grafila, S.L.

Impreso en España / *Printed in Spain*

Imprenta SM - Joaquín Turina, 39 - 28044 Madrid

PRÓLOGO

El estudio moderno del fenómeno religioso nació y se ha desarrollado en estrecha conexión con el estudio del fenómeno humano. La razón inmediata es sencilla: las religiones han acompañado todas las etapas de la historia humana; han modelado la vida y la cultura de los pueblos; han dejado su huella en las lenguas de la humanidad; se han manifestado en las grandes creaciones artísticas; se han mezclado con los avatares de la política. A eso se refería Ortega y Gasset cuando, comentando una expresión de Goethe, escribió que la emoción de lo divino ha sido el hogar de la cultura y probablemente lo será siempre. De ahí que, aunque a partir de la crisis del teísmo filosófico y de las sucesivas críticas al proyecto de cualquier teología se considerase tarea aventurada pensar y hablar sobre Dios, la necesidad de progresar en el conocimiento del fenómeno humano exigiera de las ciencias del hombre incorporar a su estudio ese conjunto de hechos históricos que los estudiosos occidentales han venido designando con el término «religión».

Las explicaciones de este hecho innegable han sido muy variadas. Para los pensadores creyentes, la creación del hombre por Dios a su imagen y semejanza y la revelación a la humanidad de su palabra y su voluntad habría desencadenado una historia cuyas peripecias mundanas estaban orientadas por un designio salvífico que la convierte en historia religiosa y en historia de la salvación.

Para quienes leían esa historia con los ojos de la razón crítica, las manifestaciones religiosas reflejan tan perfectamente la condición humana y las circunstancias históricas y culturales por las que ha pasado que resulta inevitable ver la historia de las religiones como una creación del hombre, como un reflejo de sus preocupaciones y preguntas, y, sobre todo, de sus miedos e ignorancias.

La historia de las religiones confirma, desde luego, que las religiones son un producto del hombre. Todas ellas aparecen como suntuosas construcciones simbólicas —un sociólogo e historiador del cristianismo primitivo lo ha descrito como una gran «catedral semiótica» levantada por las primeras comunidades cristianas— que reflejan los recursos mentales, sociales, políticos y culturales de que disponían los

grupos humanos que han vivido en su interior. En esto tenía razón Jenófanes, cuando observaba que los dioses de los etíopes y los de los tracios reflejaban la forma de ser de sus adoradores. De hecho, en los capítulos de este libro dedicados a las representaciones del Misterio y a la variedad de los ritos aparece con claridad que todos los sistemas culturales y todas las teologías, desde las más elementales a las más desarrolladas, desde las más originarias —aquellas en las que se asiste al despuntar de los símbolos— a las más elaboradas —sometidas a un arduo trabajo conceptual— reflejan la mentalidad y la cultura de quienes las han producido.

Por eso resulta indispensable someter a interpretación crítica las explicaciones teológicas que hacen derivarse directamente los complejos sistemas religiosos de una revelación «sobrenatural», de una iniciativa divina que los habría establecido hasta en sus últimos detalles y los habría comunicado perfectamente elaborados a los creyentes para su aceptación puramente pasiva.

Sin embargo, la condición simbólica de todas las construcciones religiosas y de todos los elementos que las integran, y el hecho de que las generaciones de hombres y mujeres hayan vivido permanentemente cobijadas en su interior, hace pensar que, siendo hechura humana, los sistemas religiosos no se explican adecuadamente si se los reduce a eso. Porque, si es verdad que los significantes de los símbolos religiosos responden a los mundos y las culturas en que han nacido, también es verdad que, explicada la «materialidad de las representaciones», queda pendiente la cuestión de por qué el hombre de todos los tiempos ha sentido la necesidad de recurrir a esas representaciones para significar un más allá, un plus de realidad y de significación por el que se encuentra habitado, que él sabe que no agota y al que no puede dejar de remitir.

Los muchos sistemas que componen el complejísimo fenómeno religioso en su enorme variedad de formas pueden, por eso, reflejar, además de la variedad de historias y culturas de la humanidad, una condición humana, un conjunto de «invariantes humanas» que descansan en última instancia en una dimensión de profundidad que la emparentan con el Misterio elusivamente presente en su interior y con el que sólo puede entrar en contacto reflejándolo en las más variadas realidades de su mundo, a las que convierte en símbolos, en

hierofanías. Como se dice de la estatuilla de una divinidad mesopotámica, de la religión, del conjunto de sus mediaciones, se puede decir: «Hecha por el hombre, creada por el Dios».

En este parentesco del hombre con lo divino, en esta condición teándrica de la persona tenemos, pues, la razón última del estrecho parentesco entre el fenómeno religioso y el fenómeno humano y la última explicación de lo mucho que las ciencias de las religiones pueden aportar al conocimiento del fenómeno humano cuando se trata de llegar a los niveles de ultimidad y profundidad que le son propios.

Una interpretación del hombre y de la religión de este estilo choca con el hecho de la actual crisis de las religiones, la secularización de la sociedad y la cultura y la consiguiente «salida de la religión», sobre todo a escala social. Tales hechos parecen poner en cuestión el enraizamiento de la religión en la condición humana y el futuro de ese *homo religiosus* que hemos pretendido identificar a lo largo de la historia. De ahí que nuestra exposición los tenga en cuenta e intente responder al desafío que suponen para las religiones.

De estos problemas tratan los capítulos relativos al hombre como ser sacramental, la dimensión religiosa de la existencia y la religión y el sentido de la vida. El último capítulo del libro explicita, al hilo de la exposición de uno de los proyectos más prometedores de filosofía de la religión, elaborado en los años 50 y 60 del siglo xx por H. Duméry, la comprensión del fenómeno religioso y de su estructura que subyace a mis anteriores trabajos de fenomenología y filosofía de la religión y a los contenidos en este libro.

La mayor parte de los textos aquí ofrecidos han aparecido previamente por separado y han sido retocados para su inclusión en este volumen¹.

¹ Los cuatro primeros fueron objeto de otras tantas conferencias en la Cátedra Chaminade de Teología Contemporánea y publicados por SM en una edición ya no disponible. El quinto apareció en *Sal Terrae* en febrero del año pasado. El sexto, inédito, tiene en su origen una ponencia presentada en un curso de invierno de la Universidad de Málaga. El último fue publicado en catalán por la Fundación Joan Maragall de Barcelona en *10 pensadors cristians del segle xx*, Barcelona, Crüilla, 1999.

I

DIOS EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES *

1. El Dios vivo a la luz de la historia de las religiones

El tema «Dios en la historia de las religiones» puede ser abordado desde diferentes perspectivas. La más sencilla nos llevaría a establecer un recuento, lo más «objetivo» posible, de las representaciones de la divinidad a lo largo de la historia religiosa de la humanidad. Pero por neutro que quisiera ser tal recuento, la selección y ordenación de los innumerables datos presentes en esa historia comportarían y traducirían importantes tomas de postura sobre la evolución y el valor de los mismos, dependientes del sentido que la palabra «Dios» evoca en el historiador en virtud sobre todo de la tradición religiosa en que se inscribe o frente a la cual se sitúa.

Por esta razón, me ha parecido más realista tener en cuenta expresamente los condicionamientos subjetivos que comporta el tratamiento «científico» del tema y llevar al mismo algunas de las preguntas, las reacciones, las previsiones, las expectativas que el problema de Dios comporta para las personas situadas de forma más o menos concorde o más o menos crítica en la tradición influida por el cristianismo.

La inflexión en el tratamiento del tema está expresada en el título que, inspirándome en el célebre de N. Söderblom¹, he propuesto. Tratamos del Dios vivo, es decir, del Dios que los creyentes reconocemos como fundamento, sentido y meta de nuestra vida, intentando des-

* Los datos de este capítulo pueden completarse con mi contribución «Dios en el universo religioso» al cuaderno *Interrogante: Dios. XX Foro sobre el Hecho Religioso*, publicado en colaboración con Fernando SAVATER y José GÓMEZ CAFFARENA, Santander-Madrid, Sal Terrae/Fe y Secularidad, 1996, pp. 5-49.

¹ SODERBLOM, N.: *Der Lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*. Múnich, E. Reinhardt, 1966.

cubrir las manifestaciones del mismo presentes en la historia de las religiones. Se trata, pues, de la enumeración de los nombres, las representaciones y las figuras de la divinidad, tomando como punto de partida el sentido preciso que tiene la realidad a la que se refieren en la conciencia, la sensibilidad y la vida del hombre religioso.

La palabra «Dios» y sus significados en la actual situación sociocultural y en la historia religiosa de la humanidad

«Dios» es un signo lingüístico de nuestro lenguaje notablemente desgastado en el mundo occidental moderno pero que sigue sirviendo de signo con el que numerosas personas, incluso en este mundo, se refieren a lo más importante, a lo último, a lo definitivo para ellas.

Las razones del desgaste son bien conocidas. Radican, por una parte, en la pérdida de vigencia social que ha experimentado ese término que en épocas sacrales ocupaba el centro de la vida e invadía todas las esferas de la misma y al que el proceso de secularización ha ido desalojando sucesivamente de la esfera social, del mundo de la explicación racional e incluso del orden ético, para dejarlo reducido al terreno de la conciencia religiosa vivida privadamente. Esas razones tienen otra raíz en la crisis del teísmo filosófico como último paso de la explicación de lo real y en la consiguiente desconfianza en la razón que esa crisis ha generado en relación con la posibilidad de pensar a Dios. El vaciamiento significativo de la palabra «Dios» tiene sobre todo su raíz en el género de vida «intrascendente», superficial, pragmático, ordenado al dominio del mundo, que ha impuesto el unilateral desarrollo científico-técnico y económico de la época moderna y que dificulta notablemente las disposiciones existenciales desde las que se hacía posible la relación a la que respondía la utilización de la palabra «Dios». También cabría aludir a la negativa influencia que ha tenido el abuso del término «Dios» por parte de los creyentes, que han designado con ese nombre verdaderas caricaturas e incluso perversiones de lo divino ².

² Cf. BUBER, M.: *Eclipse de Dios*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970, 12-14.

Pero conviene anotar igualmente que son muchas las personas que incluso en esta situación no se resignan a renunciar a esta palabra en la que ven condensados los anhelos de la humanidad y en la que generaciones enteras han expresado su reacción frente a lo intolerable. Conviene anotar igualmente que cuando la secularización parecía un proceso progresivo e irreversible, la cultura actual está produciendo numerosas manifestaciones de lo sagrado en estado «salvaje», y que la pretendida muerte del Dios único está siendo seguida por el anuncio de variadas formas de politeísmo. Por último, no podemos olvidar que algunas encuestas en los países occidentales revelan que el número de los que se consideran creyentes en Dios es mayor de lo que el clima social y cultural podría hacer sospechar. Por lo que tal vez la pérdida de vigencia de la palabra no sea tan grande como parecen indicar los análisis de los teóricos de la secularización ³.

Si de la actual situación sociocultural pasamos a la presencia del término «Dios» en la historia de las religiones, dos hechos se imponen entre los autores con igual seguridad. En primer lugar, la constatación de que los estudios modernos muestran «la existencia de una fe en Dios en prácticamente todos los pueblos, civilizados o carentes de escritura» ⁴. Por lo que, con nombres distintos, que pueden llegar incluso a la ausencia de todo nombre, la historia de las religiones da testimonio de la presencia universal y constante de esa realidad a la que nosotros nos referimos con el término «Dios».

Pero los historiadores de la religión están igualmente de acuerdo en una segunda afirmación: «Dios» en la historia de las religiones es un signo lingüístico cargado de tal polivalencia y variabilidad de significados que resulta prácticamente imposible establecer una definición unívoca de su contenido significativo ⁵.

³ Cf., por ejemplo, STOETZEL, J. *Les valeurs du temps present Une enquête européenne*, París, Presses Universitaires de France, 1983

⁴ WIDENGREN, G. *Fenomenologia de la Religion*, Madrid, Cristiandad, 1976 (cit en adelante como FR)

⁵ Cf entre otros testimonios, NOIA, A di «Dio», en *Enciclopedia delle Religioni*, Florencia, Vallecchi, 1970 y ss (en adelante EdR), II, p 689, «Monoteísmo e idea di Dio», *ibid*, IV, p 668, WIDENGREN, G. FR, 41, VAN DER LEEUW, G. *Fenomenologia de la Religion* México, Fondo de Cultura Económica, 1964 (en adelante FR), GOLDAMMER, K. «Gott, Religionsgeschichtlich», en RGG, 1965, II, p 1705

La variedad aparece en la multiplicidad de nombres, en la diversidad de representaciones figurativas, de definiciones implícitas o explícitas de lo designado por esos nombres, en el número de las realidades que lo encarnan, en el orden de realidad en el que se lo sitúa. Verdaderamente la historia de las religiones atestigua «una infinita variedad de concepciones de lo divino»⁶. Esta variedad manifiesta evidentes correspondencias con la época y con las formas culturales en que se sitúan esas concepciones⁷.

Sin embargo, la comparación cuidadosa de todas esas variadísimas concepciones muestra la existencia de rasgos comunes en las mismas que permiten identificar bajo todas esas formas una realidad que nuestra idea de Dios y las otras muchas representaciones atestiguadas en la historia de las religiones expresan con elementos tomados de la común condición y experiencia humanas y de las diferentes situaciones históricas y culturales en que ésta ha sido vivida.

Estos primeros datos nos sirven de orientación para el desarrollo de nuestra exposición. El estudio del Dios vivo a la luz de la historia de las religiones no puede consistir en tomar como punto de partida la noción de Dios de nuestra tradición occidental, monoteísta y cristiana, para ver cómo se realiza en una historia religiosa que ofrece una variedad de representaciones de Dios irreductible a una concepción tan unitaria. Pero tampoco nos vemos reducidos a la enumeración inconexa de las representaciones religiosas de lo divino como si nada tuvieran en común y, por tanto, nada pudieran aportar al enriquecimiento de la comprensión de lo divino propia de nuestra tradición. La variedad de las representaciones nos fuerza al desarrollo analítico de nuestra exposición, que deberá pasar revista al mayor número posible de los nombres, las figuras y las representaciones de Dios que ofrece la historia de las religiones. Pero la coincidencia en unos elementos comunes nos permitirá adoptar como punto de partida la descripción de esos elementos que permiten identificar a través

⁶ NOIA, A di «Monoteismo e idea di Dio», en EdR, IV, p 668

⁷ Cf., por ejemplo, JENSEN, A *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, París, Payot, 1954, esp pp 19-50, pp 99 y ss

También PETIAZZONI, R *L onnisienza di Dio* Turín, 1955, pp 626 y ss , p 648

de las múltiples representaciones la realidad hacia la que todas ellas apuntan y en la que todas ellas convergen.

«Misterio», categoría con que la fenomenología de la religión designa la realidad a la que remiten las diferentes configuraciones religiosas para lo supremo

Comencemos por tomar conciencia de algo obvio para todos. «Dios» es una palabra de nuestro lenguaje. Una palabra peculiar porque no se refiere a una realidad designable a través de una experiencia sensible como «árbol» o «montaña», ni a una noción conceptualmente definible como la palabra «justicia».

Probablemente la palabra «Dios» se asemeja sobre todo a los nombres propios. Es, sobre todo en la forma originaria que da lugar a todos los demás usos lingüísticos que de ella podamos hacer, en la forma vocativa de la admiración y la invocación, un nombre del que nos servimos para el reconocimiento —en el que se condensa una experiencia humana peculiar, relativa al origen y fundamento de todo— vivido en términos de admiración, de invocación, de sobrecojimiento, de dependencia, de fascinación.

Hacia algo así parece orientarnos la etimología de la palabra en nuestras lenguas indoeuropeas, cuando hace derivar nuestro término «Dios» y los correspondientes en las lenguas de la misma familia, de la raíz «div» o «deiv», que significa «brillar» y que muestra cómo la palabra tiene su origen en la experiencia del cielo o firmamento, símbolo permanente de una presencia que abarca todo, que acompaña la totalidad de lo que es, sin dejar de ser inaccesible al hombre. Y hacia algo así remite otra de las etimologías aducidas para la palabra en las lenguas germanas y anglosajonas. «Gott», «god», podría derivarse de la raíz indogermánica «hu», «llamar», y remitiría entonces a ese rasgo de toda experiencia de fe que consiste en llamar al fundamento de todo —al Misterio— desde una situación humana de profunda necesidad⁸.

⁸ HIDDING, K. A. H.: «Über Gott in der Religionsgeschichte», en *Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren oblata*. Leiden, Brill, 1972, II, pp. 286-287.

Sea lo que fuere de la etimología de cada uno de los nombres con los que cada tradición religiosa se refiere a las realidades que en la nuestra reciben el nombre o los nombres de Dios, el análisis de los textos, sobre todo oracionales y litúrgicos, en que intervienen, la descripción de la función que ejercen en los distintos sistemas religiosos, los rasgos de los símbolos en que son expresados nos remiten a una experiencia humana común, cuya descripción permite aproximarse al significado de la realidad a la que con esos nombres se refieren.

Son numerosos los intentos por identificar esa realidad anterior a las figuras y los nombres concretos de los diferentes dioses.

Con frecuencia se habla de lo sagrado, de la potencia o de la fuerza primordial, que posteriormente se habría configurado bajo las formas de los dioses o del dios ⁹. En términos más genéricos todavía se refieren otros ¹⁰ a un *prius* y un *supra* en relación con lo humano que conferiría al mundo y a la vida del hombre la dimensión de trascendencia que posteriormente se concretaría en la figura del dios. Por nuestra parte preferimos denominar «Misterio» a esa realidad ulteriormente —no en sentido cronológico— configurada como potencia, dioses, lo divino, el dios único, Yavé, Alá, etc. Con este término designamos el conjunto de elementos comunes a la mayor parte de las representaciones de la divinidad que configuran una realidad manifestada al hombre como escondida, revelada como inefable, a la que representa con los símbolos, invoca con los nombres y describe con los conceptos propios de cada tradición religiosa y teológica.

La conciencia de su heterogeneidad impide cualquier intento de descripción de su ser; pero la manifestación del mismo en la conciencia del hombre, expresada de mil formas en su experiencia vivida, anima a la descripción de esa «experiencia» como mejor camino para iniciar la toma de conciencia de esa originaria presencia de la que

⁹ SODERBIOM, N *Das Werden des Gottesglaubens* Leipzig, 1916, VAN DER LEEUW, G FR, pássim El mismo A di NOIA, que tan decididamente se opone a toda explicación evolucionista de la religión, escribe «Dios es la forma particular que la Potencia asume en algunas culturas religiosas» («Dio», en EdR, II, p 689)

¹⁰ BIANCHI, U *Problemi di Storia delle Religioni*, Roma, 1964

surgirán los posteriores intentos de representación y configuración atestiguados en las tradiciones religiosas.

La «experiencia» del Misterio, camino para su conocimiento por el hombre

Al hablar de «experiencia» del Misterio nos referimos no a la respuesta consciente asumida por el hombre en su actitud religiosa, sino a la primera reacción que provoca su presencia, a la huella que deja en la condición humana y en su manera humana de vivirla a través de la relación con el mundo, con los demás y con los acontecimientos de la propia vida. En esa disposición fundamental del hombre, anterior a los actos concretos en que pueda ser vivida y pensada, y en ese sentido, verdadero a priori que dota al hombre de una nueva dimensión, encontramos la primera cristalización de eso que las tradiciones teológicas expresan como la imagen de Dios en el hombre, resultado de la relación creadora. En esta huella del Misterio en la raíz del hombre tocamos el fondo del que surge la actividad humana que lleva a nombrar, imaginar, representarse y pensar lo divino, de acuerdo con las variadísimas circunstancias culturales por las que pasa la historia humana. Un fondo relativo —conviene precisar en seguida— porque constituye el más acá de un abismo que en él se manifiesta como más allá insondable. Una huella que es como la marca en el más acá humano de un fuego que en sí mismo resulta cegador para el hombre. Fondo, pues, que tal vez deba ser descrito dialécticamente como «huella de una ausencia» que sólo a través de ella se hace presencia.

Como todas las dimensiones profundas de la persona, esta dimensión originaria no puede ser percibida directamente por el sujeto. «¿Cómo podría ser visto el gran vidente?», podríamos decir con las Upanishads¹¹. Sólo a través de los sentimientos, actos o ideas que genera tenemos acceso mediato a ella, y sólo ella, mediatamente captada y descrita, nos permite saber algo más de la realidad trascendente

¹¹ *Bṛihadaranyaka-Upanishad*, 21, 14.

que en ella se revela sin hacerse disponible al hombre ni someterse a ninguna clase de manejo por su parte ¹².

No distinguir entre los actos, sentimientos, vivencias e ideas que origina esa dimensión, la dimensión misma y su origen es lo que ha llevado a las psicologías reductoras de la religión a explicar la religión y la idea de Dios como el resultado de la ignorancia del hombre en relación con las realidades que le superan, de su miedo ante lo desconocido, de su angustia ante la muerte ¹³. Porque es indudable que un cierto temor, que necesita ser matizado, que la angustia ante la muerte y el futuro imprevisible intervienen en la constitución de los símbolos, los mitos y las ideas de la divinidad. Pero no es legítimo detenerse en el miedo o la experiencia angustiosa de la muerte. Porque no es el simple enfrentamiento con la muerte lo que origina esa actividad creadora. Es una determinada manera de vivir la muerte, característica del hombre, que le hace experimentarla como limitación indebida, como frontera de un más allá y que testimonia, por tanto, una condición humana dotada de una dimensión que convierte a la muerte en problema y en escándalo.

No es la simple ignorancia sobre la realidad o el simple miedo los que fabrican los mitos como sustitutos de la ciencia. Es una ignorancia que toma conciencia de sí bajo la forma de la pregunta relativa al todo, es un miedo que no se resigna, lo que testimonia la presencia en el hombre de una dimensión de la que surge una luz que relativiza el saber sobre el mundo y el dominio de las cosas que el hombre es capaz de adquirir.

¹² Excelente expresión de esta línea de pensamiento desde el punto de vista de la filosofía de la religión en LACOSTE, J.-Y.: «Expérience, événement, connaissance de Dieu», en *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1984), pp. 834-861.

¹³ Como expresiones características de este tipo de explicaciones valgan las de DIEI, P.: *La divinité Le symbole et sa signification*, París, Payot, 1971. «Es este terror pánico y mortal, constantemente subyacente en el hombre primitivo, el sentimiento de la impotencia del ser humano ante la naturaleza y la vida, lo que es la fuente de todo sentimiento religioso, fuente a su vez de la creación de los mitos... el misterio no es otra cosa en absoluto que emoción de pavor o de amor, inmanente al psiquismo» (pp. 36-37).

Pero, ¿cómo podremos describir esa dimensión originaria y qué nos enseña esa descripción sobre la realidad en sí misma indescriptible del Misterio que la origina? Creo que el libro de R. Otto, *Lo santo*¹⁴, ofrece elementos valiosos para esta descripción, elementos que explican la repercusión del mismo sobre la comprensión de lo religioso en nuestra época. Pero pienso también que la expresión que ofrece R. Otto en su libro clásico está muy condicionada por las categorías del momento en que fue escrito, que esto ha llevado a lecturas desenfocadas de la obra, y que estos hechos explican en buena medida las críticas de que ha sido objeto y nos invitan a un tratamiento libre de su descripción¹⁵.

El rasgo primero de esa dimensión originaria en el hombre que perseguimos se manifiesta en el hecho de que el hombre se experimenta y se vive a sí mismo como alguien que está a la luz y en la presencia de un más allá de sí mismo y del mundo que podemos identificar como el Misterio. El hombre, en efecto, no se agota en el conocimiento y la manipulación de los objetos del mundo y en las preguntas que ambos le plantean. En determinadas circunstancias, en distintos ámbitos de realidad, y desde luego en el mundo de la religión, el hombre vibra de admiración, se estremece de emoción y se descubre puesto en cuestión por la realidad que se hace presente sin agotarse en el mundo y en su propia vida. El hombre religioso experimenta el «suspense y humilde temblor... la mudez de la criatura ante... aquello que en el indecible misterio se cierne sobre todas las criaturas»¹⁶. El primer rasgo de esa dimensión se expresa en el hecho de que el hombre es «un enigma para sí mismo»¹⁷, que se desgrana en esos «enigmas recónditos de la condición humana que hoy como ayer conmueven su corazón» y que le hacen preguntarse por «aquel último e inefable misterio que envuelve su existencia, del cual procede

¹⁴ OTTO, R.: *Das Heilige*, Múnich, C. H. Beck, 1917. (Trad. castellana: *Lo santo*, Madrid, Alianza, 1980.)

¹⁵ Cf., para esta cuestión, las páginas que dedicamos al tema en nuestra *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Madrid, Cristiandad, 1997.

¹⁶ OTTO, R.: *Lo santo*, p. 23.

¹⁷ SAN AGUSTIN: *Confesiones*, libro IV.

y al cual se dirige...»¹⁸. El asombro, la pregunta, la admiración y el maravillamiento; la angustia, la inquietud, la puesta en cuestión —lados positivo y negativo de una experiencia radical— son la expresión más generalizada de ese plus de realidad que rodea al hombre y a su mundo y que nosotros identificamos provisionalmente como el Misterio.

Pero es en el mundo religioso donde esa dimensión se vive y se expresa más claramente a través de la progresiva toma de conciencia religiosa de ese constitutivo y originante Misterio.

Los rasgos que caracterizan esa toma de conciencia pueden resumirse en los dos clásicos de la descripción de R. Otto: experiencia del Misterio tremendo y fascinante. Sin entrar en otros aspectos ya abordados en otro lugar¹⁹, resumiremos aquí la descripción de esta experiencia como camino para la identificación del Misterio.

No necesitamos insistir en que se trata de una experiencia única con dos lados que se complementan aun cuando la descripción deba recorrer esos dos lados sucesivamente. Tampoco creemos necesario detenernos en precisiones sobre la naturaleza de esa experiencia que desde luego no se agota en elementos cognoscitivos aunque los contiene, y que puede presentar y presenta de hecho formas notablemente diferentes de acuerdo con los sujetos y los contextos socioculturales en los que vive. Se trata, por último, de una experiencia *sui generis*, cuya descripción probablemente sólo se comprenda en conexión con vivencias de la misma o con experiencias afines.

Pero, ¿cuál es el contenido de la experiencia del Misterio tremendo?, ¿qué nos revela? Remitamos para facilitar la descripción a un caso que puede resultar paradigmático. Ante ese plus de realidad que habita el universo, Pascal, testigo lúcido de la radical dimensión humana que da lugar a la experiencia religiosa, escribe en sus *Pensamientos*: «El silencio de los espacios infinitos me aterra». Basta la expresión para captar que esta experiencia que hace temblar tiene poco que ver con el temor o con el miedo. No es siquiera un temor más

¹⁸ Declaración *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II, n. 1.

¹⁹ Cf. *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, pp. 92-94; pp. 104 y ss.

intenso que conduzca al paso de un umbral y origine un sentimiento cualitativamente diferente, pero en la línea del temor o del miedo. Se trata de un sentimiento distinto que por eso puede expresarse como un pavor casi semejante al que producen los «fantasmas» en algunas manifestaciones «primitivas», pero pasa a manifestarse como temblor humilde, como respeto intenso y sobrecogimiento en formas religiosas más depuradas ²⁰.

Destaquemos, para precisar en la medida de lo posible nuestra descripción, alguno de los rasgos que contiene esa experiencia compleja. A ella pertenece en primer lugar un asombro intenso provocado por la heterogeneidad radical de lo que se hace presente, que puede reducir al sujeto a un estado de completo desconcierto ²¹. La intensidad y la grandeza de lo que se manifiesta en la experiencia produce, por otra parte, una impresión de la pequeñez y la precariedad del propio ser que se traduce en términos de radical humildad y de experiencia de anonadamiento. Por último, a la intensidad en el ser corresponde una intensidad en el valor de la realidad manifestada que se expresa en la conciencia de la propia indignidad, de la condición pecadora del sujeto, a la luz de la santidad, la dignidad y la majestad augusta del Misterio ²².

También para la experiencia del Misterio fascinante podemos remitir a un caso prototípico. En la teofanía de la transfiguración, los testigos que han caído rostro en tierra necesitan exclamar fuera de sí ante la realidad revelada en ella: «¡Qué bien se está aquí!» ²³. De nuevo la expresión manifiesta por sí misma la peculiaridad de la experiencia. Es evidente que no se trata de un sentimiento de placer o de gozo producido por la satisfacción de una necesidad, o el cumplimiento de un deseo. El sujeto se siente, más bien, inundado por la belleza, la bondad, la grandeza de una realidad que le excede y le produce en

²⁰ OTTO, R.: *Lo santo*, pp. 22-23.

²¹ Cf., entre los innumerables testimonios de este rasgo de la experiencia religiosa que podríamos aducir, Gn 18,27; Job 42,2-6; y los aducidos por OTTO, R.: *Lo santo*, pp. 38-46.

²² Cf., por ejemplo, Is 6; Lc 5,18.

²³ Mt 17,4.

primer término asombro y maravilla. En la experiencia de lo fascinante el sujeto se siente, además, cautivado, seducido por su «objeto», es decir, irresistiblemente a la vez que gozosamente atraído por su presencia. En esa experiencia inefable ocurre por eso una particular vivencia de alegría, que por venir de más allá del sujeto, por no depender de sus deseos y necesidades, constituye una experiencia única de algo que se desborda graciosamente sobre el hombre, que no puede ser dominado por éste, ni está amenazado por su finitud y su fugacidad y lo sitúa más allá de sí mismo en un estado indescriptible de paz, de sosiego que ninguna expresión traduce mejor que la del «estado de gracia»²⁴.

Nada más fácil que remitir a textos religiosos de las más diversas tradiciones en las que se ven reflejados los diferentes aspectos de esta fundamental experiencia del Misterio.

Pero en este momento nos interesa más poner de manifiesto los rasgos del Misterio que los sujetos religiosos, más o menos conscientemente, descubren en esta experiencia y expresan con todos los medios de que les dotan la polifacética condición humana y las circunstancias culturales en que se desarrolla su vida.

Como cabe esperar de una experiencia que es una verdadera «armonía de contrastes», en ella se hacen presentes rasgos contrapuestos que impiden una comprensión unívoca de la realidad a que pertenecen. El Misterio aparece así como lo «otro» en relación con todo lo mundano, distinto de lo que conocemos y distinto de lo desconocido en nuestro mundo²⁵; *dissimilis; aliud valde* —como diría san Agustín—. Tan heterogéneo en relación con el hombre y su mundo que lo trasciende por completo, se sitúa más allá de todo género y forma él solo otro mundo, sin medida ni proporción con todas las otras realidades que junto con el hombre configuran este mundo, el mundo humano²⁶. Pero junto a este primer rasgo y en relación estrecha con él, el

²⁴ Cf., entre otros testimonios, las teofanías de lo familiar y cercano contenidas en Gn 18; 1 Re 19; el relato de la anunciación, Lc 1,26 ss.: OTTO, R.: *Lo santo*, pp. 51-68.

²⁵ *Kena-Upanishad* 1, 3; *Brihadaranyaka-Upanishad* 22, 4.

²⁶ Cf. referencias en *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, pp. 122-124; en relación con los místicos, HEILER, FR.: «Der Gottesbegriff der Mystik», en *Numen* 1

Misterio es vivido en la experiencia radical que estamos describiendo como la realidad inconfundible, más cercana al hombre que ninguna otra realidad, más íntimamente presente que su propia interioridad, inmanente hasta el punto de que el hombre la vive como la raíz de la que procede su propia experiencia, el caudal del que se alimenta la corriente de la propia vida ²⁷.

El Misterio es así vivido como la absoluta trascendencia, lo inabarcable por el hombre, la realidad de la que el hombre en modo alguno puede disponer; y, al mismo tiempo, como la realidad que se hace presente al hombre con la más libre de las manifestaciones, con la más íntima y la más eficaz de las presencias. De ahí que el sujeto religioso, al hacer esta experiencia, tenga conciencia de la prioridad del Misterio sobre él mismo y de que la relación que el hombre entabla con él tiene en él su origen y el hombre en ella no hace más que consentir a su iniciativa, responder a su llamada y tomar conciencia de su previa presencia ²⁸. De esta experiencia y de la realidad manifestada en ella dan testimonio las innumerables expresiones de lo divino a lo largo y ancho de la historia de las religiones.

A la realidad inefablemente vivida en esa experiencia se refieren todas ellas. Por eso en todas esas configuraciones de lo divino podremos percibir elementos del Misterio y de la huella de su presencia que constituye esa experiencia primaria. Su variedad se debe a la variedad de situaciones por las que atraviesa el hombre, pero también a la pluralidad de niveles y registros expresivos de que dispone el hombre: simbólicos, conceptuales, emotivos, activos, sociales, etc. Las

(1954), pp. 161-183. La obra de san Juan de la Cruz, especialmente la *Subida* y la *Noche oscura*, son permanente ilustración de una aguda conciencia de la trascendencia del Misterio.

²⁷ Expresión de este aspecto en HEILER, art. cit. en nota 26. También nuestra *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, pp. 124-130; TEILHARD DE CHARDIN, P.: *El medio divino*, Madrid, Alianza, 1967, p. 54. Atinadas precisiones sobre el concepto de trascendencia como diferente de lo distinto y lo distante, en ELLACURÍA, I.: «Historicidad de la salvación cristiana», en *Revista Latinoamericana de Teología* I (1984), pp. 5-45.

²⁸ Documentos en mi trabajo anterior *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Madrid, Caparrós, ³1997, pp. 50-54.

expresiones de lo divino en las distintas religiones contienen elementos tomados de cada uno de estos registros. En ninguna faltan nombres, representaciones, acciones, sentimientos e instituciones utilizados para hacer posible a sus fieles la vivencia de la relación con el Misterio.

Todas esas mediaciones en su extraordinaria diversidad nos instruyen sobre la realidad del Misterio. Pero esa diversidad impone a quien quiere dejarse instruir por ellas un esfuerzo de clarificación que las agrupe —aun con el peligro de arbitrariedad que comporta todo intento de clasificación— y haga posible abarcarlas sin empobrecer demasiado su testimonio.

Por haber descrito en otro lugar las grandes configuraciones de lo divino que presentan las religiones de la historia, complementaremos aquí esa descripción refiriéndonos a los diferentes símbolos a que ha recurrido el hombre religioso, comenzando por los primeros esquemas simbólicos, siguiendo por los grupos o sistemas más importantes de símbolos, hasta llegar a las representaciones preteístas y teístas de la divinidad.

2. Los grandes esquemas simbólicos de lo divino

El símbolo no es en realidad un medio concreto de expresión de lo divino. Es más bien la condición común a todos los medios posibles de expresión. Sólo simbólicamente puede el hombre expresar la presencia de una realidad que pertenece a otro orden de ser y que se manifiesta en la mediación de lo mundano. Sólo insertas en el dinamismo de lo simbólico pueden las representaciones, las ideas, las acciones y los sentimientos del hombre servir a la expresión de lo divino. En efecto, la raíz de toda posible mediación de lo divino está en esa previa presencia originante del Misterio que hace que tanto el hombre como su mundo queden dotados de un «plus» de significación que permite remitir a través de su significado al más allá de ellas

mismas anunciado en esa presencia²⁹. Pero la radical operación simbolizante origina de hecho una multiplicidad de símbolos de distinta naturaleza, tanto por el nivel en que se sitúan como por las realidades naturales en que se apoyan.

El nivel más originario de la actividad simbólica religiosa surge de la expresión de esa presencia a través de las categorías con que el hombre vive la experiencia de sí mismo. Ahí aparecen los símbolos primarios, los grandes sistemas simbólicos del hombre religioso para la expresión de lo divino. De ahí, la universalidad de tales símbolos en todas las tradiciones de la historia.

Describamos sólo a título de ejemplo algunos de ellos. Dios puede ser representado en las diferentes religiones como una realidad natural, bajo figura animal, como hombre o en los términos abstractos de un valor o de una idea, pero por debajo de todas esas representaciones late la convicción del hombre de no vivir sólo en el mundo, de no ser el único sujeto de su historia, de una presencia más o menos claramente representada, que «habita» su mundo y origina, orienta y preside su historia y les confiere a ambos fundamento, valor y sentido. En el término «presencia» así cualificado estamos nosotros resumiendo una serie de aspectos de un esquema simbólico originario expresado un poco a tontas por el hombre religioso con términos como fuerza o potencia —frente a la experiencia de impotencia del mundo sólo humano—, compañía, frente a la experiencia radicalmente insatisfactoria de la soledad, designio bondadoso para la persona, frente a la experiencia desesperante del azar o la necesidad como origen de la vida³⁰.

²⁹ Sobre este tema, cf., MARÍN VELASCO, J. *El desarrollo de un logos interno a la religión en la historia de las religiones*. Salamanca, Sigüeme, 1978, pp. 212-246. «El simbolismo desde la ciencia de las religiones», en *Lenguajes científico místico y religioso*. Bilbao, Mensajero, 1979, pp. 161-210.

³⁰ No necesitamos advertir las dificultades que comporta la distinción entre estos niveles radicales de la expresión simbólica e identificar expresiones literales de los mismos. Sobre el simbolismo en la vida religiosa, remitimos a la síntesis de RIES, J. *Le symbol et le symbolisme dans la vie de l'homme religieux*. Lovaina la Nueva, Centre d'Histoire des Religions, 1982.

Con mucha frecuencia se refieren las representaciones de lo divino a una realidad capaz de explicar el origen del hombre y de su mundo: padre y madre, tierra y cielo, genio cultural, creador y demiurgo, etc. Con igual frecuencia encontramos en las religiones representaciones de Dios como fin y meta del discurrir de la vida del hombre, como patria hacia la que se encamina desde su existir. Representaciones que repercuten sobre la representación de la vida como un camino dotado de un sentido y que conduce a un fin feliz. No es difícil encontrar *bajo todos estos símbolos concretos un esquema simbólico universal*: la representación de un «origen», con el que el hombre responde al enigma de encontrarse existiendo y en el que asume ese enigma desde la confianza que confiere «saberse» producto de alguien que le ha puesto en la vida y conduce a ésta hacia un final que confiere sentido y valor a su conjunto ³¹.

El espacio y el tiempo son dos formas de la sensibilidad o, más generalmente, dos dimensiones de la existencia humana que sólo puede existir distendiéndose en la duración y exteriorizándose en el «heme aquí» permanente de la corporalidad. Por eso no es extraño que la experiencia religiosa se viva en la constitución de espacios y tiempos sagrados en los que se condensa la relación del hombre con ese más allá de sí mismo. De la misma necesidad surgen los esquemas simbólicos para la expresión de lo divino a través de la vivencia del espacio y el tiempo. De ellos son manifestaciones el simbolismo ascensional, concretado en numerosas realidades: árbol, liana, poste; en acciones: ascensión, elevación de ojos y manos al cielo, en las que se condensa la irreprimible «verticalidad» que confiere al hombre la presencia del más allá en su propio interior. Expresiones del mismo esquema espacial son las expresiones que identifican a Dios desde la asignación de un lugar como propio: así las religiones «celestes», pero no ellas solas, hablan de Dios como el Altísimo y la historia de las

³¹ Aunque está clara la relación entre religión y sentido, es más difícil reducir a unidad las expresiones de esa conciencia de sentido que a veces se expresa en una concepción cíclica del tiempo y en otras ocasiones en términos de orientación lineal de la historia. Sobre este tema, cf. ELIADE, M.: *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza-Emecé, 1972.

religiones recurre interminablemente para referirse a lo sagrado y a Dios al símbolo del centro ³². En otras tradiciones, que no se reducen por cierto a las que toman la tierra como lugar originario para la simbolización de lo divino, es la dimensión igualmente espacial de la profundidad la que mejor orienta al hombre hacia la representación de la divinidad ³³. No sería aventurado situar la raíz de la actividad simbolizadora del hombre en la experiencia de la finitud vivida como insatisfactoria, trascendida por el solo hecho de hacerse consciente como tal finitud. Tal vez esto explique el recurso para expresar la presencia superior que ahí se manifiesta a símbolos que reflejan lo estable, lo permanente frente a la fugacidad de la vida humana. Lo firme y permanente frente a la transitoriedad de las generaciones ³⁴; lo fuerte y poderoso frente a la debilidad humana ³⁵.

El carácter originario de estos esquemas simbólicos explica su presencia permanente bajo diferentes símbolos concretos en las distintas tradiciones religiosas y la coloración por los mismos de la mayor parte de los conceptos y configuraciones para lo divino en todas ellas. Al mismo nivel fundamental pertenece ese grandioso esquema simbólico que Nicolás de Cusa designó en términos filosóficos como *coincidentia oppositorum*. La vida humana natural sólo puede ser vivida concretada en unas formas que se oponen a otras y las excluyen y se ve, por lo tanto, condenada a la pluralidad, la parcialidad y al desgarramiento, en oposición a la unidad, la totalidad y la reconciliación a la que secretamente aspira y de la que la misma conciencia de la parcialidad manifiesta una especie de secreta nostalgia. De ahí que las religiones

³² Cf ELLIADÉ, M «Symbolisme du centre», en *Images et symboles*, París, Gallimard, 1952, pp 33-72

³³ Las expresiones de los místicos sobre el «profundo centro» del alma (san Juan de la Cruz), el «hondón del alma» (santa Teresa) y la simbólica de la profundidad desarrollada por P. Tillich

³⁴ Baste con remitir a los simbolismos de la roca, la montaña, el baluarte, etc MOHR, G H «Fels, Berg, Burg», en *Lexikon der Symbole*, Colonia, Eugen Diederichs, 1981

³⁵ Recordemos los símbolos relativos a la renovación y la perennidad de la vida, como el del árbol de la vida, a la fortaleza, como el del león, etc

hayan expresado constantemente la realidad a la que el sujeto religioso aspira bajo el esquema simbólico de la coincidencia de los contrarios, de la unidad y polaridad de las propiedades opuestas, aplicando a la divinidad, cuando ésta es representada bajo una forma concreta, los rasgos de una forma opuesta: así la Gran Diosa aparece como madre y virgen, femenina y autosuficiente, diosa de la fecundidad y de la destrucción, del amor y de la guerra. Así el Dios es representado con frecuencia como creador y destructor, y se ha podido llegar a hablar de un «dios demónico»³⁶; así las representaciones tanto masculinas como femeninas son trascendidas en representaciones andróginas.

Por eso se ha podido escribir en una de las mejores monografías sobre este esquema simbólico que «la coincidencia de los opuestos es un arquetipo prácticamente universal», que es «un arquetipo perenne de la vida religiosa del hombre y que no puede ser soslayado», y que en él se expresa la trascendencia de la realidad a la que el hombre se refiere a través de él y de la que tiene una primera huella en la «estructura fundamental de la condición humana desgarrada en las oposiciones o equilibrada en las polaridades»³⁷.

El carácter radical y originario de estos sistemas simbólicos explica que se traduzcan en el conjunto de la vida religiosa y que a través de todos ellos se manifieste no sólo la realidad de lo divino sino el mundo todo de lo sagrado en su conjunto. En ese sentido se habrían de entender expresiones como las que Hernández Catalá aplicaba al arquetipo de la *coincidentia oppositorum* pero que creemos que podrían aplicarse y de hecho se han aplicado a otros de esos esquemas. En ese arquetipo se podría individuar, según nuestro malogrado autor, «la estructura última de lo sagrado»; él constituye un tema, «de todo fenómeno o vivencia genuinamente religiosa» y es un «arquetipo de

³⁶ KRISTENSEN, B.: *The Meaning of Religion. Lectures in Phenomenology of Religion*, La Haya, 1960.

³⁷ HERNÁNDEZ CATAIÁ, V.: *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas*, Madrid, La Editorial Católica, 1972 (BAC 334); las expresiones entrecomilladas están tomadas de las páginas 287, 288 y 307.

la vida religiosa que indica que la divinidad es inconcebible en términos profanos ..» y «es concebida como paradoja y misterio»³⁸

De esta actividad simbolizante cuya primera expresión son los esquemas o arquetipos simbólicos surgen las grandes constelaciones o sistemas simbólicos. La variedad de estos sistemas se debe principalmente a las realidades naturales en las que se descubre la presencia de la realidad trascendente, primariamente manifestada en los esquemas o arquetipos a que acabamos de referirnos

Principales sistemas simbólicos de lo divino en la historia de las religiones

El primer criterio para la diferenciación de estos sistemas radica en el «reino» de la realidad natural en el que se describa y se exprese preferentemente lo divino. En efecto, las representaciones de los dioses pueden estar tomadas del cosmos en sus diferentes partes: el cielo, los astros, los fenómenos atmosféricos, la tierra y los diferentes elementos. Del reino vegetal, dando así lugar a las representaciones dendromórficas. Del reino animal, originando el teriomorfismo. Del hombre, sus tareas, oficios y funciones, dando así lugar al antropomorfismo.

Comencemos por observar que, aun cuando desde el punto de vista de las representaciones utilizadas en los sistemas simbólicos la anterior división es exacta, esto no puede hacernos olvidar el carácter fundamentalmente antropomórfico de todas las representaciones, por el hecho de que el tipo de relación que el hombre religioso establece con la divinidad a través de todas esas manifestaciones es el de una realidad vivida y concebida en términos humanos, y las «actividades» de la divinidad son expresadas antropomórficamente, cualquiera que sea la figura concreta bajo la cual sea representada. Por eso comenzaremos nuestra exposición de estos sistemas por una pareja de ellos, que subyace a todas las demás y recorre la historia toda de las religiones por

³⁸ V. HERNANDEZ CATALA, O. C., pp. 3-5

debajo de las constelaciones simbólicas utilizadas. Nos referimos a la pareja de representaciones femenina y masculina de la divinidad.

Representación femenina de la divinidad: la madre tierra, la diosa madre

Partamos de un hecho frecuentemente observado: existe una considerable desproporción entre la frecuencia y la importancia de las representaciones femeninas de la divinidad en la historia de las religiones y la importancia que la conciencia religiosa y, sobre todo, la teología y la misma ciencia de las religiones, al menos en el ámbito dominado por el judaísmo, el cristianismo y el islamismo, venían concediendo a esas representaciones. Sin duda en este hecho influían los condicionamientos culturales de una sociedad patriarcal con predominio de la figura del varón, que ha ejercido una especie de represión de las figuras femeninas.

Hoy se está de acuerdo en ver en la representación femenina de la divinidad una figura de enorme extensión, que la convierte en representación universal, ligada a diferentes contextos culturales, aunque tiene su desarrollo máximo en las culturas agrarias; que aparece bajo formas diferentes y con distintos sentidos que hacen difícil una tipología y una cronología adecuada de las mismas. Es también seguro que constituye, si no «la primera epifanía de la divinidad»³⁹, sí al menos una representación arcaica de la misma.

Probable testimonio de esta figura son las llamadas «venus auriñacenses» —unas doscientas estatuillas de escaso tamaño (cinco a veinticinco centímetros) y diferentes materiales (piedra, hueso y marfil)— extendidas por un área que comprende desde la vertiente francesa de los Pirineos hasta Siberia y de las que podemos considerar prototipos a las de Willendorf, Lespuge y Sabiñano⁴⁰. De estas repre-

³⁹ V. HERNÁNDEZ CATALÁ, o. c., p. 10.

⁴⁰ Sobre estas figuras, cf. JAMES, E. O.: *La religion préhistorique*, París, Payot, 1959; MARINGER, J.: *Los dioses de la prehistoria*, Barcelona, Destino, 1972; GUERRA GÓMEZ, M.: *Interpretación religiosa del arte rupestre*, Burgos, Facultad de Teología del Norte de España, 1984, pp. 63 y ss.

senciones femeninas descubre M. Guerra unas representaciones abstractas bajo la forma del triángulo pùblico invertido que aparece en la cueva prehistòrica de Palomera de Ojo Guareña ⁴¹.

El segundo gran grupo de estas representaciones femeninas de la divinidad lo constituyen las numerosas figuras y nombres de mujer, que con distintas funciones de madre, esposa, virgen, etc., aparecen en las culturas «superiores» del Oriente Medio: la Inanna sumeria, la Ishtar babilonia, la Astarté fenicia, la Anath cananea, etc. ⁴²

Particular relieve reviste esta figura de la divinidad de la cuenca del Mediterráneo como Potnia (señora) ⁴³ prehelénica y bajo los nombres griegos de Hécate, Rea, Demeter-Kore, Perséfone, Afrodita, Artemisa, Atenea. Recordemos también las figuras egipcias de Isis y Hathor y la diosa madre frigia Cibeles. Que la figura femenina no se reduce a esta área lo muestran las divinidades femeninas de la India que acompañan, como Shakti, a las divinidades masculinas y tienen una de sus manifestaciones más importantes en la diosa Kali ⁴⁴. Representaciones femeninas de la divinidad aparecen, por lo demás, en casi todos los contextos religiosos ⁴⁵.

No es necesario observar que la figura femenina puede ser representada bajo formas tanto cósmicas —madre tierra— como animales o humanas —esposa e hija de un dios— o incluso abstractas —figuras geométricas— o nociones como la sabiduría, etc. Anotemos, para terminar este recuento superficial, que no es difícil encontrar elementos femeninos en contextos en los que la divinidad es representada bajo figuras masculinas ⁴⁶.

⁴¹ M. GUERRA, O. C., pp. 70 y ss.

⁴² Cf. PRZYLUKI, J.: *La grande Déesse. Introduction a l'étude comparative des religions*, París, Payot, 1950; JAMES, E. O.: *The Cult of the Mother-Goddess*, Londres, 1959. Este autor se ocupa especialmente de la figura de la diosa madre en la época prehistòrica y en las culturas «superiores» del mundo antiguo en el espacio comprendido entre la Península Ibérica y la India. Sobre el estado de la cuestión pueden consultarse los artículos «Madre», «Terra Madre», «Grande Madre», en EdR, III, pp. 1791-1884.

⁴³ PESTOLAZZA, V.: *Eterno femminile mediterraneo*, Venecia, 1954.

⁴⁴ GONDA, J.: *Les religions de l'Inde*, París, Payot, 1962-1966.

⁴⁵ Un elenco de las mismas en «Madre», en EdR, III, pp. 1791-1800.

⁴⁶ Cf., por ejemplo, SCHIPFLINGER, Th.: «Der Fraulichmütterliche Aspekt im Göttli-

La «arcaicidad» y la profusión de la representación femenina de la divinidad explica el célebre lema de J. J. Bachofen: *Antiquam exquirite matrem*⁴⁷ y las conclusiones psicoanalíticas de C. G. Jung y su escuela sobre la existencia de un arquetipo femenino que constituye el término antitético del masculino en la individualización o realización de sí mismo⁴⁸. El descubrimiento de estos textos explica los intentos de algunos representantes de los movimientos feministas por recuperar las representaciones femeninas para «romper las numerosas imágenes patriarcales que fundan nuestra opresión y que constituyen el origen de los estereotipos, las costumbres y las leyes creadas por los padres de las religiones masculinas en reacción al culto de la diosa»⁴⁹.

Por nuestra parte, la atención a esta forma de representación de la divinidad pretende tan sólo descubrir su sentido y la aportación que supone al enriquecimiento de la comprensión de la divinidad. Los mismos datos a que hemos aludido sugieren ya que la pretensión del hombre religioso al utilizar estas imágenes no es situar el Misterio en el reino de lo femenino o pensarlo como dotado exclusivamente de los rasgos de la mujer. Para percibir esto, independientemente de las reflexiones sobre el antropomorfismo que expondremos más tarde, basta con atender a la pluralidad de formas concretas y con frecuencia contrapuestas que reviste la figuración femenina de la divinidad. Ésta

chen», en *Kairos* 9 (1967), pp. 277-295, donde estudia estos aspectos de lo divino en el judaísmo, el budismo, el taoísmo y el hinduismo; cf. también ARMENDARIZ, L. M.: «El padre materno», en *Estudios Eclesiásticos* 58 (1983), pp. 249-275.

⁴⁷ BACHOFEN, J. J.: *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung zur Gynaikokratie der Alten Welt nach Ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart, 1861. Del mismo autor, *Urreligion und antike Symbole*, ed. de C. A. BERNOUILLI, Leipzig, 1962, 3 vol. Discusión de su tesis sobre el matriarcado como sistema anterior al patriarcado y que seguiría a una fase de promiscuidad en A. di NOIA, art. cit., 1807; BERTHOLEI, A.: *Das Geschlecht der Göttheit*, Tubinga, 1934; BRIFFAULT, R.: *The Mothers A Study of the Origin of Sentiments and Institutions*, Londres, 1927; LEESES, K.: *Die Mutter als religiöses Symbol*, Tubinga, 1934.

⁴⁸ Sobre esta corriente cf. JUNG, C. G.: «Die psychologische Aspekte der Mutterarchetypus», en *Eranos Jahrbuch* 6 (1938), pp. 403-443; y NEUMANN, E.: *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*, Princeton y Bollingen, N. J., ²1974.

⁴⁹ STONE, M.: *Quand Dieu était femme. A la découverte de la grande Déesse, source du pouvoir des femmes*, Québec, Étincelle, 1978.

la representa, en efecto, como madre virgen, esposa, hija; protectora del nacimiento y la fecundidad y diosa de la muerte; como diosa del amor y de la guerra. Como gran diosa-madre, figura verdaderamente universal, «diosa total»⁵⁰ y como figura complementaria de figuras masculinas⁵¹. En la misma dirección nos orienta el hecho de que con mucha frecuencia no aparezca de forma exclusiva, sino como figura que matiza una representación preferentemente paterna de lo divino, o como paredro de una figura masculina. Con todo, el hecho de que prevalezcan entre sus nombres, figuras y funciones, los relativos a la maternidad orientan a descubrir su sentido en la capacidad que contiene el símbolo materno de ofrecer una respuesta a la pregunta por el origen y de satisfacer la necesidad de protección, el anhelo de bondad y de amor que experimenta siempre el hombre. En efecto, «la madre es la tierra nutricia de la que surgimos y que nos acoge de nuevo en su seno» a la hora de la muerte⁵², y con razón se ha podido decir que «nada existe tan sagrado como la religión de la madre, porque se remonta al misterio más profundamente inscrito en nuestra alma, a la relación del niño con la madre»⁵³. Por sus conexiones con la profundidad, con la luna y las aguas, con la tierra y su fecundidad, la figura femenina constituye un medio único de expresión simbólica de esos componentes de la experiencia del Misterio que llevan a vivirlo como el origen, la raíz, la potencia y la fecundidad, la abundancia, la profundidad y la intimidad del hombre y que puede dar lugar en algunos contextos a su aspecto oscuro y tremendo⁵⁴.

En algunos casos la polivalencia significativa del símbolo femenino-masculino y telúrico es tal que se convierte en un «tema emble-

⁵⁰ WIDENGREN, G.: FR, p. 77.

⁵¹ Cf. el análisis minucioso de este aspecto de las figuras de la diosa en V. HERNÁNDEZ CATALÁ, o. c., pp. 9-47.

⁵² Th. SCHIPLINGER, *art. cit.*, 277; VAN DER LEEUW, G.: FR, n. 19; HEILER, Fr.: *Die Frau in den Religionen der Menschheit*, Berlín, De Gruyter, 1977.

⁵³ KERN, O., citado en G. VAN DER LEEUW, o. c., p. 83.

⁵⁴ Cf. ELIADE, M.: *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 192000, cap. 7, especialmente n. 94; WIDENGREN, G.: FR, pp. 76-79; A. di NOLA, *art. cit.*, p. 1802.

mático de universalidad», como cuando se dice de alguna de esas figuras: *Una quae est omnia*⁵⁵.

Pero dado que estos elementos no agotan la riqueza de esa experiencia única, el hombre religioso ha debido recurrir con igual frecuencia a la representación masculina de la divinidad, expresada en figuras antropomórficas, como el padre, o cósmicas, como el cielo y el sol, o teriomórficas, como el águila, el toro, el león.

Representaciones masculinas de la divinidad: Dios del cielo y Dios padre

La asignación arbitraria en nuestra lengua de la palabra «Dios» al género masculino y su representación como Padre ha podido hacer creer ingenuamente que Dios posee efectiva y exclusivamente las características y las funciones del varón. Las páginas anteriores sirven para desmontar esa creencia tan generalizada como inadecuada. Pero ya decíamos en el párrafo anterior que las representaciones femeninas, a pesar de su profusión y antigüedad, tampoco pueden hacernos creer que la divinidad deba ser comprendida como dotada exclusivamente de los rasgos de la mujer. De hecho, la historia de las religiones ofrece numerosísimos casos de representación de la divinidad bajo figuras masculinas.

Refirámonos a algunas de ellas con el fin de captar su significado y descubrir su aportación a nuestra comprensión de ese Misterio al que en definitiva se refieren.

Como la tierra, el cielo ha constituido para numerosas poblaciones la realidad central para simbolizar esa realidad superior con cuya presencia el hombre se ha visto desde siempre agraciado. El cielo, como encarnación de un ser supremo representado con propiedades masculinas y por eso descrito generalmente como padre. El contexto cultural en que se desarrolla la representación paterno-celeste de la divinidad es el de las poblaciones patriarcales de pastores. «El Padre celestial es el ser supremo típico de los nómadas que viven de los productos de sus rebaños, los cuales dependen de los pastos, como

⁵⁵ A. di NOLA, art. cit., pp. 1800-1801; WIDENGREN, G.: FR, p. 64.

éstos a su vez de la lluvia caída del cielo»⁵⁶. Sea lo que fuere de la experiencia concreta que ha llevado al hombre a levantar sus ojos al cielo, es un hecho que la historia muestra infinidad de pueblos que se han servido de esa realidad de su mundo al mismo tiempo que sobre él, para designar la realidad suprema. «Está fuera de duda», dice M. Eliade, «la casi universalidad de la creencia en un ser divino celeste»⁵⁷. De ahí el carácter celeste de tantas representaciones de ese ser supremo, manifestado con frecuencia en el nombre con que se le ha designado, como «el Tien chino, el Tengri mongol, el Zeus griego, el Júpiter romano y otros»⁵⁸. Rasgos subrayados por esta representación de la divinidad son su trascendencia, lejanía e inaccesibilidad para con los hombres, su fuerza y su sacralidad, su «elevación en todos los órdenes», su poder. También aparecen dotados estos seres de propiedades humanas y éticas: son frecuentemente, aunque no siempre, creadores del universo, garantizan el orden moral y están dotados de la omnisciencia de la que es símbolo su luminosidad⁵⁹. La clara distinción entre la realidad material y lo simbolizado en ella, de la que son buen testimonio los atributos de la figura, hace que el cielo no pueda ser entendido ni como dios, ni como simple personificación mítica del cielo, como piensa Pettazzoni⁶⁰, ni siquiera como simple lugar de residencia de la divinidad⁶¹. El cielo es, más bien, la realidad natural que por sus condiciones en la vida de determinadas poblaciones mejor se presta para expresar la presencia de una realidad superior con la que el hombre se siente ligado. No se puede decir que sea

⁵⁶ PETTAZZONI, R.: «El ser supremo: estructura fenomenológica y desarrollo histórico», en ELIADE, M. y KITAGAWA, J.: *Metodología e historia de las religiones*, Buenos Aires, Paidós, 1967, p. 92.

⁵⁷ *Tratado de historia de las religiones*, n. 11.

⁵⁸ R. PETTAZZONI, o. c., p. 91.

⁵⁹ Cf. M. ELIADE, o. c., cap. 2 y 3; PETTAZZONI, R.: *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*. Vol. 1: «L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi», Roma, Athencum, 1922; ídem, *L'Onniscienza di Dio*, Turín, 1955. GOETZ, J.: «Symbolique du Dieu chez les primitifs», en «La réalité suprême dans les religions non-chrétiennes», en *Studia Missionalia* 17 (1968), pp. 17-54.

⁶⁰ Cf. M. ELIADE, o. c., n. 1.

⁶¹ J. GOETZ, o. c., p. 45.

la única representación de la figura del ser supremo, presente tanto en poblaciones preliterarias como en las grandes culturas de la Antigüedad.

Prueba de ello es, como ha mostrado R. Pettazzoni, que en determinadas poblaciones de cultivadores esa figura aparece representada por la gran diosa-madre⁶². Pero es, desde luego, una representación de esa figura muy profusamente extendida entre todo tipo de civilizaciones. Esta representación de la figura del ser supremo va ligada a otras igualmente tomadas del cosmos en el que se desarrolla la vida del hombre y emparentadas por diferentes razones con la realidad del cielo: así el sol⁶³ y los astros; la montaña y el árbol, en determinados contextos⁶⁴. La presencia de estas figuras origina el desarrollo de todo el simbolismo y el ritual de la ascensión⁶⁵. Entre todos los rasgos que caracterizan a esos seres supremos de carácter celeste, el más importante para muchas de las poblaciones es, sin duda, su condición de padre.

El nombre de padre con que se designa a ese ser supremo es en muchos casos independiente de la idea de procreación. Ni siquiera tiene relación con el rasgo de creador, que no siempre se le atribuye⁶⁶. Tal vez pueda afirmarse que en la idea de padre prevalece el sentido «político» del término, en el sentido de que indica sobre todo su función de responsable de la comunidad y sus instituciones. Con razón se ha escrito que «padre» es aquí un símbolo, «expresión directa de una experiencia», por el que se describe sobre todo la conducta de esa realidad superior para con el hombre y la actitud que el hombre debe adoptar en respuesta a esa conducta de Dios⁶⁷. Una vez más, por tanto, la utilización de un símbolo tomado de la naturaleza nos muestra el carácter radicalmente antropomórfico del simbolismo religioso, que aparece en el hecho de que bajo la realidad natural se expresa, a

⁶² PETTAZZONI, R. *El ser supremo* loc cit, p 91

⁶³ M. ELIADE, o. c., cap 3

⁶⁴ J. GOETZ, o. c., pp 48-50

⁶⁵ *Ibíd*, p 45

⁶⁶ *Ibíd*, p 38

⁶⁷ *Ibíd*, pp 38-40

través del significado que le confiere su forma o su función en la vida del hombre, un segundo significado: la presencia de una realidad superior, cuya relación con el hombre es comprendida en términos fundamentalmente humanos.

El desarrollo de estas dos formas de representación de la divinidad bajo figura femenina y masculina, nos ha llevado al simbolismo cósmico de la tierra y el cielo como concreciones de la misma y nos permite pasar por alto este capítulo importante del simbolismo de lo divino que es el orden de lo cósmico-biológico ⁶⁸.

La representación teriomórfica de lo divino

Otro hecho, extraño para la mentalidad religiosa conformada por el judaísmo, el cristianismo y el islamismo, es la representación de la divinidad bajo figura animal. Pero es un hecho atestiguado muy profusamente en la historia de las religiones, bajo distintas formas. Así, en nuestra propia tradición escuchamos, sin demasiada extrañeza, simbolizar al Redentor bajo la figura del cordero de Dios ⁶⁹, o representarse al Espíritu Santo bajo forma de paloma ⁷⁰, o utilizar, para hablar de Dios, la figura del león y el oso ⁷¹. Se trata en estos casos con toda claridad de un procedimiento alegórico por el que se representa bajo la figura del animal una relación de Dios con su pueblo expresada frecuentemente con otros recursos. En otros contextos, como los que se conocen con el nombre de totemismo, determinadas especies animales intervienen en un sistema socioreligioso como condensaciones de lo sagrado presente en la sociedad y forma concreta de sancionar determinadas reglas sociales. Pero otras veces, y aquí es donde nos enfrentamos con el teriomorfismo propiamente dicho, determinadas divinidades aparecen encarnadas en un animal concreto

⁶⁸ A este respecto remitimos a los capítulos correspondientes de la morfología de lo sagrado que constituye el ya citado *Tratado de historia de las religiones* de M. ELIADE.

⁶⁹ Jn 1,36.

⁷⁰ Mt 3,16.

⁷¹ Lam 3,10; Os 5,14.

que las representa en la mitología y en el culto, dando así lugar a lo que impropia-mente se ha llamado zoolatría. Y subrayamos «impropia-mente» porque en realidad los animales en cuestión nunca han sido objeto de adoración como tales animales, sino sólo en representación de la divinidad que se hacía presente a través de ellos sin agotarse en ellos ni identificarse plenamente con ellos.

Aparte de los casos de teriomorfismo de las culturas no literarias, en las que revisten figura animal los antepasados (Australia), o los salvadores, demiurgos y *tricksters* (indios de América del Norte), o más frecuentemente los demonios, hay que señalar las conexiones tanto de la figura del ser supremo como de la diosa madre con determinadas representaciones animales. Pero es en algunas culturas antiguas, como la egipcia y algunas de las precolombinas, donde el teriomorfismo reviste su más clara manifestación. Así, en Egipto se representaba a las divinidades antiguas Hathor y Apis bajo la figura de la vaca y el toro, y otras muchas divinidades son representadas con cuerpos humanos dotados de cabeza de pájaros o animales: Toth, el dios de la sabiduría, con cabeza de ibis; Horus, dios de la realeza y el cielo, con cabeza de halcón; Anubis, dios de la muerte, con cabeza de chacal; y Khnum, dios creador, representado con cabeza de carnero⁷².

Entre las culturas precolombinas basta recordar la figura del jaguar, central entre los olmecas, y la del dios de los mayas, Quetzalcoatl, representado como una serpiente con plumas.

No es fácil «explicar» esta forma de representación de la divinidad que nos extraña tanto como les extrañó a Filón, a Cicerón y a san Juan Crisóstomo la iconografía teriomórfica egipcia.

Son bien conocidas las explicaciones ofrecidas por la fenomenología de la religión, calificada de «irracionalista», de Van der Leeuw. Según él, los animales están cargados para el hombre antiguo de una ambigüedad fundamental que se expresa como total heterogeneidad para el hombre —en el caso de los animales salvajes— y como confiada familiaridad —en el caso de los animales domésticos—. Esto

⁷² Cf. MORENZ, S.: *La religion égyptienne*, París, Payot, 1977, MOORL, A. C.: *Iconography of Religion. An Introduction*, Londres, SCM Press, 1977, pp. 67 y ss.

explicaría con facilidad la doble actitud de temor y confianza ante el poder superior —encarnado en el animal— que experimenta el hombre religioso ⁷³. Actualmente se tiende a poner en relación cada animal, entroncado de una u otra forma en un contexto religioso, con el contexto cultural al que pertenece. De acuerdo con estas tendencias se explicaría, por ejemplo, que los animales útiles, como pieza de caza o como especie para criar tienen una función económico-existencial importante que explica la creación de una trama de mitos y símbolos en torno a ellos. Con todo, este tipo de explicación de índole cultural o ecológica, que explica la elección de tal especie animal, no explica el hecho mismo de la simbolización si no es recurriendo a una presencia de la Potencia que lleva a ver en los animales algo nuevo, a saber, la representación de la divinidad. En este sentido nos parece justa la exposición de A. di Nola, quien después de insistir en la necesidad de tener en cuenta el contexto cultural para obtener una explicación precisa de cada caso de teriomorfismo, subraya: «El grupo... atribuye caracteres animales a la Potencia en la medida en que el animal determina en él reacciones específicas que se explican no invocando un cuadro general arquetípico o psicologista, sino un marco cultural preciso...» ⁷⁴. Probablemente, a través de las circunstancias culturalmente cambiantes puede detectarse un rasgo común que explica la asunción de los animales como símbolos. Ese rasgo sería la presencia en los animales de una fuerza, una fecundidad, una capacidad de renovación, una superación de lo material, como el hecho de volar de los pájaros, es decir, la presencia en los animales de propiedades experimentadas en el hombre de forma limitada y a cuya posesión de forma ilimitada aspira ⁷⁵.

⁷³ FR, n. 8; también MORENZ, S.: «Tierkult», en RGG, VI, pp. 896-899.

⁷⁴ «Teriomorfismo», en EdR, V, p. 1765; con la salvedad expresada en las últimas líneas, pueden ser útiles las explicaciones «ecológicas» de determinados «tabúes» referidos a animales que contiene HARRIS, M.: *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Madrid, Alianza, 1984.

⁷⁵ KRISTENSEN, W.: *The Meaning of Religion*. La Haya, 1960, p. 156; A. C. MOORE, o. c., pp. 69-70.

El antropomorfismo en la representación de la divinidad

Por antropomorfismo entendemos, en una primera aproximación puramente nominal, la representación de la divinidad bajo figura humana. Según se designe por figura humana el conjunto de rasgos físicos y la forma de ser propia del cuerpo humano o las propiedades características del espíritu humano y su forma de actuar, se tendrá un antropomorfismo físico o el antropomorfismo psíquico⁷⁶. Bajo estas dos formas el antropomorfismo es la forma de representación de lo divino característica de los politeísmos de las culturas antiguas y tiene su manifestación prototípica en la religión de los griegos. Entendido en su forma psíquica, el antropomorfismo recorre —como ya hemos observado— todas las demás representaciones de la divinidad, puesto que incluso en los simbolismos cósmico y teriomórfico y en las representaciones monistas y neutras de la divinidad, se atribuye a la Potencia manifestada bajo esas formas no humanas un tipo de relación que el hombre no puede expresar en otros términos que los propios de su condición. No le falta razón a A di Nola cuando escribe que de alguna manera basta que digamos «Dios existe» para que utilicemos un cierto antropomorfismo, ya que incluso en esa simple afirmación estamos comprendiendo a Dios con categorías o formas de pensamiento tomadas del mundo del hombre⁷⁷.

La presencia del Misterio en el hombre y su conciencia del carácter misterioso del mismo han originado en el hombre religioso una permanente tensión entre, por una parte, la necesidad de expresar esa presencia con los medios humanos a su alcance y, por tanto, de forma privilegiada, aquellos con los que se ve y se comprende a sí mismo y, por otra, la necesidad de preservar su condición misteriosa negando la limitación que todas esas formas de expresión comportan. Esta tensión se manifiesta en la lucha entre la tendencia a representarse a la divinidad bajo figuras visibles, bajo imágenes de todo tipo, y especialmente humanas, y la tendencia a condenar todas esas imágenes y

⁷⁶ Cf., por ejemplo, MENSCHING, G *Die Religion*, Munich, Wilhelm Godman, s a , p 160

⁷⁷ «Antropomorfismo», en EdR, I, p 489

a reducirse a un puro aiconismo que aparece ya en ámbitos preliterarios y que llega a tener en ellos una función verdaderamente representativa, llega a constituir, como dice J. Goetz, «un verdadero simbolismo»⁷⁸. El aiconismo tiene sus manifestaciones más radicales en la prohibición de hacer imágenes de Dios del Antiguo Testamento y del Corán y resulta, por tanto, característico de los monoteísmos estrictos⁷⁹.

La misma tensión se hace presente en la dialéctica que la doctrina teológica establece entre el momento de la afirmación en el conocimiento de Dios —a través de conceptos formados a partir de las realidades mundanas— y el indispensable momento negativo —subrayado por las teologías negativas de todas las tradiciones— que culmina en el paso a la eminencia en el que desemboca ese conocimiento

El antropomorfismo físico y psíquico tiene su lugar propio de aplicación en los politeísmos de las grandes culturas antiguas y especialmente en la religión griega. Rasgos del mismo son las minuciosas descripciones poéticas de cada una de las figuras de la divinidad en los poemas de Homero y Hesíodo, con aspectos pintorescos como la cojera de Hefesto o la mordacidad de Hera, la expresión plástica de esas figuras en las pinturas, las estatuas y los relieves que los representan y la implicación de los dioses en el mundo de los hombres, cuyas virtudes y defectos reflejan, elevadas a la perfección propia del mundo divino. Los poemas de Homero y Hesíodo al haber dado a los griegos una teogonía, al haber dado a los dioses sus nombres, su medio de actividad y sus capacidades, así como sus figuras⁸⁰, han plasmado el conjunto antropomórfico más completo. En este antropomorfismo se refleja de la forma más clara la esencia del politeísmo clásico⁸¹. El peligro de este antropomorfismo consecuente es lo que algunos han llamado la completa «humanización de Dios», que ignora

⁷⁸ Loc cit, pp 25-28

⁷⁹ Cf RAD, G von *Teología del Antiguo Testamento* Salamanca, Sígueme, 1982, I, p 272

⁸⁰ HERODOTO *Historia* II, 53

⁸¹ VAN DER LEEUW, G FR, n 19, 4

la distancia entre el hombre y su Dios⁸². La razón de ese peligro está perfectamente captada y expresada por Heródoto cuando, oponiendo la religión del Irán a la de los griegos, escribe que los iraníes «no tienen la costumbre de construir estatuas de los dioses, ni templos, ni altares. Por el contrario, acusan de locura a aquellos que lo hacen, y la razón de ello, a mi entender, es que ellos no han pensado jamás, como los griegos, que los dioses son de la misma naturaleza que los hombres»⁸³.

Esta antropomorfización radical de los dioses hace que éstos aparezcan como hombres divinos, inmortales, portadores de un poder sobrehumano, pero no como representaciones del totalmente otro frente al mundo ni, por tanto, como principios del mismo por un acto de creación. De ahí la «identidad natural o la naturalidad ideal» de las apariciones divinas en la religión de los griegos. De ahí también que se haya podido resumir: «La unidad del Dios y del hombre en lo esencial y lo original, en eso consiste el pensamiento griego»⁸⁴. Llevado a sus últimas consecuencias, el antropomorfismo griego fuerza a cambiar el sentido del término. Como dice el mismo autor: «Todo lo que se ha dicho sobre el “antropomorfismo” de la religión griega no es más que habladuría vana. La religión griega no ha hecho humana la divinidad: ha visto la esencia del hombre como divina», o, con palabras de Goethe, que cita a continuación: «El sentimiento y la aspiración de los griegos es divinizar al hombre, no humanizar la divinidad. Es un teomorfismo, no un antropomorfismo»⁸⁵.

Tal vez pueda afirmarse que «esta transformación de los dioses a imagen del hombre fue un impulso prodigioso de la emancipación del pensamiento. Tal transformación significa que los griegos fueron tan impresionados por el rango y las posibilidades de los dones humanos que les fue imposible concebir a sus dioses con otras categorías»⁸⁶. Pero las limitaciones de tal representación de lo divino son tan evi-

⁸² Cf., por ejemplo, G. MENSCHING, o. c., p. 160.

⁸³ *Historia*, I, 131.

⁸⁴ ΟΓΓΟ, G. W. F.: *Les dieux de la Grèce*, París, Payot, 1981, pp. 30 y 264.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 264.

⁸⁶ BROWNE, C. M.: *The Greek Experience*, Mentor Books, 1959, p. 57.

dentes que suscitan la crítica de filósofos presocráticos como Jenófanes⁸⁷, las quejas de los trágicos: «¿Es éste un Dios al que se puede rezar?», se pregunta el Heracles de Eurípides⁸⁸, y la condena de Platón⁸⁹. No deja de ser sintomático que uno de los elementos de esa confusa situación que designamos como efervescencia religiosa, o retorno de lo sagrado en nuestro tiempo, esté constituido por nuevas formas de paganismo y por el renacimiento de nuevos politeísmos.

A una cultura que se inspira en buena medida en el viraje antropológico de Feuerbach, para quien el origen de lo religioso está en el hombre que crea lo divino a su imagen y semejanza, y que ha padecido lo que supone la limitación a la pura inmanencia, le corresponde, efectivamente, una piedad puramente humana, como la que representan los «nuevos politeísmos»⁹⁰.

Las críticas que suponen todas estas reacciones y la que aparece en el desarrollo mismo de la religiosidad griega muestran la verdad de la sentencia de un autor contemporáneo: el antropomorfismo así entendido «pone los presupuestos de la ciencia y del arte griegos, y, por tanto, de la ciencia y del arte modernos. Pero, en definitiva, esto termina con la adoración»⁹¹.

En la historia de las religiones hay otras religiones en las que se abrirán también los caminos hacia la autonomía de lo mundano y hacia la afirmación del hombre sin que se cierren los caminos a la adoración. Son los monoteísmos radicales, en los que el creyente reconoce a su Dios como único, y lo afirma como principio creador de todo. En las tradiciones monoteístas cobra un sentido nuevo el tema permanente del antropomorfismo.

La raíz del antropomorfismo para las religiones monoteístas está en la idea de la creación. Esta idea, bajo formas diferentes más o menos claras, tiene una extraordinaria difusión entre las poblaciones

⁸⁷ *Fragm.* 11, 15, 16.

⁸⁸ *Heracles*, 345, 1316, 1308.

⁸⁹ *República*, pp. 377 y ss.

⁹⁰ Cf., por ejemplo, MILLER, D. L.: *Le nouveau polythéisme*. París, Imago, 1979; MOLNAR, Th.: «Le néo-polythéisme», en *Nova et Vetera* (1983), n. 2, pp. 102-107.

⁹¹ VAN DER LEEUW, G.: *FR*, n. 19, 4.

primitivas asociada a la de ser supremo o a la de demiurgo y *tricks-ter*⁹². La lectura de los numerosos mitos, poemas y relatos de creación, produce la impresión de una mente que, no pudiendo deshacerse del ambiente del mundo desde el cual piensa, no pudiendo, pues, pensar la nada, quiere llegar al momento inicial en el que nada de esto existía; de ahí esa «paradoja de expresión» que Van der Leeuw constata al respecto⁹³. La utilización por las teologías monoteístas de los materiales anteriores resuelve la paradoja con la afirmación de un Dios trascendente que constituye el origen absoluto de todo lo que existe.

Pero la idea de creación no se reduce a una explicación del origen. Como los mitos etiológicos, la creación funda el mundo en «lo numinoso», «en la profundidad primordial de la voluntad divina», voluntad divina que en el caso del cristianismo se concreta en el amor de Dios⁹⁴. En conexión con esta vivencia de la relación en términos de creación, aparece en este contexto la creencia de la imagen de Dios en el hombre como punto de partida de todas las ulteriores referencias del hombre a lo divino. Y en esa condición de imagen de Dios se apoya el recurso del antropomorfismo. Porque se sabe creado a imagen de Dios, el hombre religioso dispone en sí mismo de una huella a partir de la cual, aunque sea negativamente, se ve movido a representarse lo divino. Como explica con razón A. di Nola, «tal vez la solución religiosamente más elevada de la aporía fundamental que existe en la tendencia antropomorfizante... aparece en la teología hebrea que... considera el rostro humano y el hombre mismo como una impronta divina, de forma que la analogía entre el hombre y Dios es explicada no sobre la base de una humanización de lo divino, sino en relación con una consustancial cualificación divina del hombre, hecho por Dios a su imagen y semejanza»⁹⁵.

Así fundado, el antropomorfismo no depende principalmente de la

⁹² Cf. el excelente resumen de los datos de NOLA, A. di: «Creazione», en EdR, II, 446-462.

⁹³ VAN DER LEEUW, G.: FR, n. 88, 1.

⁹⁴ *Ibíd.*

⁹⁵ «Antropomorfismo», art. cit., p. 490.

forma bajo la cual se representa lo divino. No pretende en modo alguno expresar con esa figura lo que sea en sí mismo ese Misterio de cuya trascendencia tiene el hombre religioso clara conciencia. Pretende tan sólo decir, cualquiera que sea la forma, figura o concepto que utilice, cómo toma él conciencia de Dios, qué es lo que el hombre conoce de él ⁹⁶. Los antropomorfismos sobre Dios no son enunciados sobre su esencia; son expresiones de una relación y de una revelación efectiva del Misterio, dada en esa relación pero sin que el Misterio deje de serlo para el hombre.

Las representaciones no teístas del Misterio o las múltiples concreciones del mundo superior

Comencemos por confesar que no resulta fácil precisar cuándo una representación puede ser denominada teísta. Todo, en efecto, depende de lo que estemos dispuestos a denominar «dios». En este punto parece que deban evitarse dos posturas extremas: por una parte, identificar a Dios con la representación monoteísta de las religiones del tronco abrahámico, con lo que todas las demás representaciones religiosas deberían ser calificadas de no teístas; y, por otra, atribuir el nombre de Dios a todas las representaciones, nombres y figuras de lo que el hombre ha concebido como superior a sí mismo: ángeles, espíritus, fuerzas de la naturaleza, demonios, genios benignos y malignos, hadas, musas, héroes, etc. Con ello el nombre «Dios» se referiría a figuras tan diferentes que, prácticamente, no significaría casi nada.

Por nuestra parte nos inclinamos a reservar la calificación teísta para aquellas representaciones que contienen estos rasgos: en primer lugar, referirse a una realidad o realidades claramente diferentes de la realidad mundana y del hombre por pertenecer a otro orden de realidad. Con este rasgo incluimos en la noción de lo divino la presencia de una cierta trascendencia, admitiendo que puede ser representada y pensada bajo formas distintas, incluso que puede revestir diferentes grados a partir de un determinado nivel. En segundo lugar,

⁹⁶ J. GOETZ, art. cit., 53, pássim.

estimamos que para poder ser calificada de teísta, la representación de la realidad trascendente debe ser concebida como origen y término de una relación con el hombre y con su vida. En tercer lugar, la realidad superior, para poder ser calificada de teísta, necesita ser pensada, representada, figurada o nombrada con unos rasgos que permitan su identificación y el establecimiento por el hombre de una relación precisa con ella.

Por lo demás, las formas concretas de representación pueden ser muy variadas. Más adelante nos referiremos a las que consideramos más importantes. Aludamos ahora a las múltiples figuras, presentes a lo largo de la historia de las religiones, a las que el hombre religioso se refiere en el culto o que intervienen en sus mitos y leyendas como sobrehumanas, pero que no realizan las condiciones de una representación teísta aun cuando aparezcan como pertenecientes al mundo de lo sagrado y habitantes del mundo superior.

Entre ellas podemos enumerar en primer término la realidad designada con el término polinesio *mana* o con sus equivalentes en otras culturas⁹⁷. Con estos términos se refieren numerosas culturas preliterarias a la fuerza, energía o potencia que se hace presente en el mundo de lo sagrado y en la que se condensa la energía y la eficacia que el hombre religioso descubre en él.

Le faltan a la figura designada con esos nombres los rasgos precisos, la configuración concreta que la conviertan en término posible de una relación de reconocimiento, invocación, adoración.

Más que representación para el Misterio, *mana* y las nociones afines constituyen especies de condensaciones o materializaciones de lo sagrado concebido como energía que confiere su valor religioso a todo lo que pertenece a este mundo peculiar de la experiencia humana. *Mana* se refiere así a «lo que tiene efectos que se salen de lo ordinario»; «puede residir en dioses, hombres, animales, plantas e incluso en lo que nosotros llamaríamos objetos inanimados...». «Puede variar de intensidad» y «no siempre está igualmente presente en los dioses». «Se atribuye pura y simplemente *mana* a un ser o un objeto sin saber

⁹⁷ Cf. nuestra *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, pp. 105-109.

por qué reside en él, y tal vez pueda consistir para muchos polinesios en una irradiación de la energía divina sobre los hombres y las cosas, sin que tal irradiación sea definida de forma precisa»⁹⁸

Tal vez podría decirse que en las nociones de *mana* y otras afines las poblaciones que las utilizan resumen lo que nosotros llamaríamos la conciencia que el hombre religioso tiene del mundo de lo sagrado.

En la misma categoría de configuraciones no teístas de lo superior al hombre habría que incluir las abigarradas representaciones de las fuerzas de la naturaleza, los espíritus de los antepasados y los «héroes culturales» de las poblaciones no literarias. No les faltan a estas figuras unos contornos precisos que permiten la relación de la población con ellas en determinadas circunstancias. Lo que debería hacer más cautelosos a la hora de atribuirles el nombre de «divinidades» es su condición de intermediarios en relación con un dios supremo menos presente en el culto y una relación con fenómenos naturales o antepasados míticos que compromete su condición verdaderamente trascendente⁹⁹.

En el mismo grupo deben inscribirse las figuras sobrehumanas pero claramente distintas de las que solemos representarnos como dioses, que A. Jensen denominó divinidades-*dema*, justamente para subrayar «la diversidad radical de las dos concepciones», que según él han surgido «de actitudes humanas enteramente diferentes»¹⁰⁰. Los rasgos que distinguen este tipo de «divinidades» de las representaciones de los «dioses ordinarios» son: la actividad de las divinidades-

⁹⁸ NEVERMAN, H. «Les religions du Pacifique», en *Les religions du Pacifique et d'Australie* París, Payot, 1972, pp 20-21, cf también LEHMANN, R. *Mana* Leipzig, 1915

⁹⁹ Como ilustración de este tipo de representaciones y de su diferencia en relación con el Dios supremo pueden consultarse los capítulos relativos a los dioses de la tormenta y del trueno, los espíritus de la tierra, del agua, de los ríos y el mar, el culto de la serpiente y los espíritus de la naturaleza, y, por último, a esa especie de «diablo africano» que es Eshu o Legba, y al dios del oráculo Ifa, en PARRINDER, G. *La religion en Afrique Occidentale* París, Payot, 1950, pp 45-83, 167 y ss. Aun cuando el autor atribuye frecuentemente el nombre «dios» y «divinidad» a todas estas figuras, basta recorrer sus páginas para ver la diferencia que las separa de la representación del «dios supremo»

¹⁰⁰ *Mythes et cultes chez les peuples primitifs* París, Payot, 1954, p 115

dema, limitada en el tiempo y ocurrida en el espacio de esta tierra, y de otra naturaleza que la omnipresencia que se atribuye a los dioses; la muerte sacrificial a que son sometidas y que garantiza la fecundidad de la tierra para las poblaciones de agricultores en las que aparecen; la pluralidad de tales figuras, que emparenta este fenómeno con el del politeísmo; y sus formas de intervenir en el proceso del origen de las cosas ¹⁰¹. Entre ellas ocupa un lugar especial la figura, atestiguada en muchas poblaciones, de los héroes civilizadores o culturales ¹⁰².

También deben ser incluidas en esta categoría las figuras que rodean los panteones de las religiones politeístas y que constituyen especies de divinidades menores o de figuras suprahumanas relacionadas con aspectos particulares de su vida y con lugares y tiempos importantes en su actividad religiosa y resultados de la «personificación» de los mismos. Recordemos, entre otros, «los hijos de la noche», las ninfas, los héroes, *daimones*, *keres* y *erinyas* de la religión griega. La naturaleza de tales representaciones queda bien definida con la observación que un historiador hace a propósito de las *keres* «Los griegos se sentían rodeados de influjos sobrenaturales en un mundo en que su existencia transcurría de manera precaria: daban el nombre de *keres* a alguno de aquellos poderes hostiles» ¹⁰³. Otro ejemplo de lo mismo aparece en las Potencias que aparecen en el panteón védico junto a los dioses de contornos más precisos, «fuerzas que se manifiestan de formas diversas en la naturaleza y el medio humano y susceptibles de ser favorables y hostiles a los intereses del hombre ¹⁰⁴. «Tales «dioses»», añade J Gonda, «no son frecuentemente otra cosa que nombres dados a funciones cuya presencia se sospecha allí donde algo nace sin

¹⁰¹ Cf *ibíd*, pp 99-152, especialmente 107-121

¹⁰² Cf, para toda la cuestión, las monografías sobre las figuras divinas en las religiones de Australia y del Pacífico, NEVERMAN, H, WORMS, E A, PETRI, H *Les religions du Pacifique et d'Australie*, París, Payot, 1972, pp 278 y ss, STOHR, W, ZOEIMALDFR, P *Les religions d'Indonesie* París, Payot, 1968, pp 182 y ss

¹⁰³ ADKINS, A W H «La religión griega», en BIEEKER, C J y WIDENGFREN, G *Historia religionum* Madrid, Cristiandad, 1972, I, pp 381-400

¹⁰⁴ GONDA, J *Les religions de l'Inde* París, Payot, 1962, I, pp 38-63

intervención humana»¹⁰⁵ Por último cabría citar en este apartado de formas no divinas de lo sobrehumano las figuras de los genios, ángeles e intercesores de religiones preliterarias y politeístas y que pueden reaparecer en el uso que algunas formas de religiosidad popular hacen de los santos y de los ángeles en el seno de las religiones monoteístas

No es fácil explicar la aparición de estas formas imprecisas de configuración de lo superior que acompañan en algunos casos, y en otros sustituyen, a las representaciones teístas del Misterio. A. Jensen afirma que las divinidades surgen de actitudes humanas diferentes de las que están por debajo de la figura del Dios supremo y se refiere después a la necesidad de proximidad del poder superior que experimenta el hombre religioso para que éste pueda ser objeto de invocación¹⁰⁶. M. Eliade, que emparenta las figuras intermediarias de los poderes con el carácter frecuentemente «ocioso» de la figura del ser supremo, ve en el surgimiento de las mismas la consecuencia de la necesidad de formas más próximas y más accesibles al hombre¹⁰⁷. Por nuestra parte, subrayaríamos como origen de estas figuras la tendencia del hombre a conectar con la realidad natural la presencia numinosa que envuelve su vida y los aspectos más importantes de la misma. Esta tendencia le lleva a una simbolización de la realidad natural que en determinadas circunstancias puede conducirle a atribuir nombre y función propios a ese símbolo y a convertirlo así en una figura de la realidad suprema a la que remite. Por otra parte, creemos que influye también la dificultad para mantener la invocabilidad de una realidad reconocida como trascendente, dificultad que llevaría a disociar presencia y trascendencia y a atribuir la primera a esas figuras intermedias y la segunda a la figura del ser supremo o de los dioses, reducidos más o menos consecuentemente a «ociosos» en relación con el culto.

¹⁰⁵ *Ibíd*, p 39

¹⁰⁶ A. JENSEN, *o. c.*, pp 115 y 119

¹⁰⁷ *Tratado de historia de las religiones* También nuestra *Introducción a la Fenomenología de la Religión* pp 212 215

Como hemos venido viendo a lo largo de las páginas anteriores, la presencia en el hombre del Misterio le ha llevado a expresar esa presencia y la realidad que la origina de múltiples maneras, de acuerdo con los distintos estratos expresivos de que dispone y con las diferentes circunstancias culturales por las que atraviesa su vida.

En el párrafo anterior hemos señalado las notas que caracterizan las configuraciones teístas de la divinidad entre las que se encuentran, sin duda, las más elaboradas que el hombre religioso ha conseguido. Éstas son muy numerosas y pueden ser muy variadas.

En los primeros pasos de nuestra exposición hemos señalado las raíces de las que todas surgen. La más importante de ellas es sin duda la vivencia de la relación con el Misterio y sobre todo su intensidad y calidad. La variedad de representaciones, hemos indicado también, se debe a la variedad de circunstancias socioculturales. Entre éstas desempeñan un papel preponderante las categorías con que el hombre se piensa a sí mismo, el sistema de valores que orienta su vida, su manera de vivir y entender la propia vida humana. La tendencia de cada cultura a concebir sus propias categorías —sobre todo las fundamentales— como el espejo de la realidad tal cual es en sí misma, lleva a interpretar deficientemente y a descalificar representaciones de lo divino que, aun conteniendo los elementos que hemos enunciado, se expresan en categorías radicalmente diferentes de la propia. Esto sucede concretamente en los medios occidentales con las representaciones de lo divino a través de categorías que no coinciden con nuestra representación del hombre a través de la categoría de persona y que, al no presentar la figura de la persona, pueden ser rechazadas como incapaces de remitir a una realidad que sólo coincidirá con lo que hemos resumido como el Misterio en la medida en que sea término de una relación «personal» con el hombre. La atención a las peculiaridades de la comprensión del hombre en culturas diferentes de la nuestra debe abrirnos a aceptar como configuración teísta del Misterio a representaciones que aun no reproduciendo los rasgos de nuestra concepción del hombre como persona, expresan con los medios propios de que disponen una Presencia que coincide en lo esen-

cial con la que expresamos a través de la figura de Dios, y que origina una relación estrechamente emparentada con lo que desde nuestra cultura llamamos experiencia religiosa. Decisivo para abrirnos a esta posibilidad es distinguir con cuidado entre la relación religiosa, su calidad y su sentido y las categorías de expresión de su término que, por ser el Misterio insondable para el hombre, éste no podría expresar más que con términos tomados del mundo de su experiencia.

La distinción a la que aludimos permite clasificar como configuraciones teístas de la divinidad sistemas religiosos tan distintos como la figura del ser supremo de numerosas poblaciones preliterarias, bajo la forma celeste y paterna y bajo la forma materno-telúrica, y los politeísmos propios de las grandes culturas de la Antigüedad; la representación dualista de lo divino; el monismo religioso del brahmanismo hindú; y el monoteísmo ético estricto de las religiones del tronco abrahámico. Creemos que el mismo «ateísmo» del budismo originario puede ser considerado como una paradójica representación de alguna manera «teísta» del Misterio, en la que la ausencia de representación se convierte en la única forma de manifestación y el silencio en la única palabra para la absoluta Trascendencia ¹⁰⁸.

El hecho de que hayamos expuesto con detenimiento todas estas configuraciones teístas del Misterio en otro lugar ¹⁰⁹ nos evita desarrollar aquí este paso de nuestra exposición y pasar al último apartado de la misma.

3. Las innumerables representaciones de Dios y el Dios único

La reacción más espontánea después de un recorrido por la historia de las religiones para examinar las ideas de Dios que aparecen en ella

¹⁰⁸ No creemos necesario advertir que calificar de teístas todas estas representaciones no significa que las juzguemos equivalentes o que no percibamos entre ellas diferencias que pueden ser muy importantes.

¹⁰⁹ Cf. *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, pp. 205-293. A la bibliografía allí citada puede añadirse, DHAVAMONY, M.: *Fenomenology of Religion*, Roma, Gregorian University Press, 1973, pp. 111-134.

es el asombro ante la pluralidad y la variedad de las mismas. Pero cuando la palabra «Dios» se carga de todo su significado, bien porque para el que realiza este recorrido representa la palabra para la invocación en busca de un sentido último para la propia vida, bien porque se percibe el sentido pleno que tiene en boca de aquellos que la utilizan, en ese caso el asombro suscita un haz de preguntas que abren la descripción fenomenológica a los planteamientos propios de la filosofía de la religión y de la teología.

¿Qué tienen que ver estas variadísimas representaciones con la realidad originaria y última a la que las generaciones de hombres religiosos se refieren a través de ellas? ¿Cuál es el valor de cada una de ellas? ¿Dónde buscar el criterio para establecer un orden en la abigarrada multiplicidad que forman? La variedad de las figuras y la constancia y la convergencia significativa que poseen todas ellas permite una primera conclusión que se impone de forma casi evidente. Todas estas representaciones son indicios de la presencia originaria y permanente de Dios en el corazón del hombre, reflejos de la huella que las manos creadoras de Dios han dejado en el barro de su condición humana. Las representaciones de Dios, tan variadas pero tan permanentes que la actividad religiosa ha producido a lo largo de toda la historia humana, son la mejor muestra de la condición teologal, teándrica de la existencia humana. Para el creyente que tiene en Dios la luz que ilumina su vida, las representaciones de Dios en la historia de las religiones son reflejo de la «luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo». Las muchas imágenes de Dios son a los ojos del creyente otros tantos testigos de la verdad, la realidad y la vida del Dios en el que él cree.

La paciente descripción de todas ellas que realiza la historia comparada de las religiones permite descubrir los variadísimos caminos seguidos por el Misterio para dar noticia de sí a todos los hombres en las innumerables vicisitudes de su plural y compleja historia. Pero la descripción de estas representaciones de Dios enriquece además nuestro conocimiento del hombre. En ellas se nos muestran los mejores resultados del esfuerzo humano por expresar esa conciencia de

sí nunca perfectamente lograda porque es constitutivamente conciencia de una Presencia que la trasciende ¹¹⁰.

Se comprende muy bien que al final de una vida consagrada en buena medida al estudio de la historia de las religiones ese gran creyente que era N. Soderblom confesase: «Yo sé que mi Dios vive, lo puedo probar por la historia de las religiones» ¹¹¹. En efecto, la consideración atenta de la historia de las religiones, la familiarización con las representaciones de Dios que aparecen a lo largo de ella llevan como pocas cosas a la convicción del valor de la actitud religiosa y de la realidad de su término que nuestra tradición designa con la palabra “Dios”.

Por eso el estudio de la historia de las religiones impone una actitud de profundo respeto hacia esas representaciones y hacia el hombre que las ha utilizado, por más ingenuos, toscos o incluso grotescos que nos parezcan desde nuestra cultura los mitos, los relatos y las figuras a través de los cuales han llegado hasta nosotros. Sólo desde la ignorancia de los datos o desde un etnocentrismo cultural o religioso que impide comprenderlos y valorarlos adecuadamente se puede seguir acusando a los hombres religiosos de haber adorado el sol o la luna o los animales o las obras de sus propias manos. La idolatría es ciertamente posible, pero lo es en el seno de todas las religiones y culturas cuando la actitud religiosa se pervierte, independientemente de las representaciones que se ofrezcan de Dios y de los ídolos.

Pero, ¿conduce entonces el estudio de las representaciones de la divinidad en la historia de las religiones a una actitud relativista que confiere a todas un valor idéntico? ¿Las relativiza a todas como mero producto de la pluralidad de las culturas? ¿Se impone, desde ahí, descalificar todas las representaciones de lo divino para, en el mejor de los casos, englobarlas en una religión de la humanidad, de la razón o del futuro que supere todas las formas históricas y por tanto particulares de religión existentes? Es indudable que una lectura superfi-

¹¹⁰ Cf RIES, J *Le sacré comme approche de Dieu et comme ressource de l'homme*, Lovaina la Nueva, Centre d'Histoire des Religions, 1983

¹¹¹ Expresión recogida por su biógrafo Fr HEILER en la introducción a *Der Lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, Múnich, 1942

cial de la historia de las religiones puede conducir al relativismo o al sincretismo bajo alguna de esas formas. Pero creemos también que la propia historia ofrece pistas para la superación de tal interpretación de sus datos.

Comenzando por la tentación relativista, es cierto que la pluralidad de representaciones de lo divino tiene su raíz en la pluralidad de las culturas que componen la historia humana. A un hombre pluriforme en su evolución cultural corresponde una revelación igualmente pluriforme del Misterio que envuelve su vida. Pero no podemos olvidar, en primer lugar, que la pluralidad de formas contiene unas constantes y una notable convergencia significativa que permite adivinar la unidad de una Presencia difractada en figuras distintas a través de una historia culturalmente plural. Sobre todo, hay que tener presente que por debajo de esa pluralidad de manifestaciones está la necesidad que el hombre experimenta de forma permanente a lo largo de la historia de recurrir a ellas y que es el testimonio de una Presencia que da valor al mismo tiempo que relativiza a cada una de esas manifestaciones.

Pero si todas tienen su propio valor, ¿debemos renunciar a establecer entre ellas cualquier tipo de orden o jerarquía? ¿De dónde tomar el criterio que permita establecer ese orden? Las distintas teologías que corresponden a las diferentes religiones tienen una respuesta fácil a esta cuestión. Cada una de ellas interpreta la propia religión como la revelación definitiva de Dios a los hombres que reduce a las demás a la condición de falsas religiones o, en el mejor de los casos, de pasos destinados a preparar la aceptación de esa revelación definitiva.

La dificultad de esta respuesta está en que las diferentes teologías se oponen entre sí de forma irreductible por considerarse cada una iluminada por la verdadera y definitiva revelación de Dios.

La ciencia y la historia comparada de las religiones y la fenomenología en cuyo ámbito se desarrolla nuestra reflexión no pueden hacer suyo este planteamiento, porque ponen entre paréntesis la adhesión de fe —la aceptación de una revelación concreta— que realiza el teólogo. Porque, aunque teóricamente es posible identificar una religión como la que realiza de la forma más perfecta la idea de religión

a la que conduce el trabajo comparativo ¹¹², sin embargo, existe el peligro de que en la obtención de ese resultado influya la pertenencia del estudioso de la religión a una determinada cultura y su adhesión a una determinada religión.

Por eso me parece más acorde con el método fenomenológico en que se ha movido nuestra reflexión aportar los resultados de la misma para iluminar la discusión y el diálogo entre las religiones que la actual situación de pluralismo religioso hace indispensables. Sin entrar en una tarea que sobrepasa los límites metodológicos impuestos a este texto, cabe señalar que la hipótesis que lo ha guiado viene a apoyar la necesidad de ese diálogo. En efecto, la presencia de la realidad a la que remite la categoría de Misterio como origen y trasfondo de la variedad de configuraciones de lo divino parece confirmar la necesidad y legitimidad de esa multiplicidad de representaciones y la relatividad de todas ellas, incapaces de agotar y de identificarse con el Misterio al que apuntan, y la posible complementariedad de los significados de lo divino que aportan.

¹¹² HEILER, F.: «Die Frage der Absolutheit des Christentums im Lichte der Religionsgeschichte», en *Heilige Kirche* 20 (1938) pp. 306-336.

II

LO RITUAL EN LAS RELIGIONES

1. Introducción

Es muy frecuente que las reflexiones de los teólogos sobre los sacramentos comiencen por ofrecer un breve panorama del mundo religioso de lo ritual en el que éstos se inscriben. Algo así podría esperar sin duda el lector de estas páginas y algo así tiene que ser forzosamente el objetivo principal de esta exposición. Pero quiero advertir desde el comienzo que pretendo algo más con ella.

Me gustaría que estas páginas sirvieran de introducción en la ritualidad cristiana. Que familiarizasen al lector con el mundo religioso de los ritos y le ayudasen a captar, comprender y justificar el carácter ritual del cristianismo, presente en los sacramentos. Voy, pues, a estudiar la naturaleza, la función y la legitimidad de lo ritual. Pretendo —y espero que no se considere excesiva mi pretensión— una apología de la ritualidad cristiana, en el doble sentido de responder a las múltiples objeciones que suscita en la actualidad, y ofrecer positivamente las razones antropológicas y religiosas de su legitimidad.

2. Clarificación inicial de los términos

La palabra «rito» y su derivado «ritual» acarrean una compleja carga de significados de acuerdo con el contexto en el que aparecen. Y es bien sabido que son muchos los contextos en los que se las emplea. Comenzando por el lenguaje ordinario, en él hablamos de «rito» para referirnos a un «comportamiento estereotipado que no parece estar impuesto por una necesidad o por la realización de una finalidad según medios racionales». Se trata de un sentido peyorativo que hace al término «rito» sinónimo de manía, ceremonial caído en desuso, for-

malismo vacío de significado, hábito, costumbre mantenida sin razón real ¹

Con este término se refieren los etólogos a la «formalización de un comportamiento de motivación emocional» que está ligado al proceso de evolución y más concretamente a la adaptación a las funciones de comunicación. En este sentido se habla, por ejemplo, de «rituales amorosos» de determinadas especies animales ²

En el campo de la psicología se habla frecuentemente de ritos en el sentido de «actos repetitivos, compulsivos, sin finalidad aparente», siguiendo en esto la orientación que en la utilización del término marcó S. Freud en su análisis de la religión como psicosis obsesiva ³

Para la sociología el término «rito» significa «una acción conforme a un uso colectivo y cuya eficiencia es, al menos en parte, de orden extraempírico» ⁴.

En la ciencia de las religiones, que es el contexto que a nosotros nos interesa principalmente, el término «rito» contiene una serie de connotaciones que a primera vista parecen constituir el eco de los usos del término en otros contextos, pero que tal vez sean más bien la voz de la que algunos de los sentidos anteriores son eco. Cosa explicable si tenemos en cuenta que es de este campo del que el término ha

¹ CAZENEUVE, J «Rites», en *Encyclopaedia Universalis* vol XIV, Paris, 1968, p 284 Para el tratamiento general del tema remito a los manuales de Fenomenología de la religion de G VAN DER LEEUW, G WIDENGRÉN, G MENSCHING, K GOLDAMMER, Fr HEJER, etc Un tratamiento interesante del problema en DUCH, LI *Religio i mon modern* Montserrat, 1984, pp 308-320 Trad castellana *Religion y mundo moderno*, Madrid, PPC, 1995 RAPPAPORT, R A *Ritual y religion en la formacion de la humanidad*, Madrid, Cambridge University Press, 2001

CAZENEUVE, J «RITES», art cit, p 284, ISAMBLERT, Fr *Rite et efficacite symbolique* Paris, Cerf, 1979, p 18, HUXLEY, J (ed) *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal* Paris, Gallimard, 1971, PORTMANN, A «Riten der Tiere», en *Erances Jahrbuch* 19 (1950), pp 357-401

³ Cf FREUD, S «Los actos obsesivos y las practicas religiosas» (1907), en *Obras completas* Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, II, pp 1337-1342

⁴ CAZENEUVE, J «Rites», art cit, p 284 Para un estudio del rito desde el punto de vista de la antropología, cf MAERTENS, J-T *Ritologiques* 5 vol, Paris, Aubier, 1978, TURNER, V W *The Ritual Process* Penguin Books, 1969

pasado a los demás contextos a que acabamos de referirnos. En el mundo religioso el rito se sitúa en el campo de las mediaciones activas de la actitud religiosa, mediaciones extraordinariamente numerosas que comprenden todas las «corporalizaciones» de la respuesta del hombre religioso al poder o poderes con los que entra en contacto: desde el gesto más simple, o la misma palabra pronunciada en la oración vocal, hasta la más complicada celebración.

En este terreno de las mediaciones activas suelen distinguirse, siguiendo a J. Wach, dos grandes grupos que él denomina el servicio y la devoción⁵. El primero abarca las acciones de la vida ordinaria ejecutadas por una motivación religiosa, frecuentemente bajo la forma de acción ética: así, el amor a los hombres, expresión del amor de Dios, es una mediación, en el ámbito del «servicio», de la relación cristiana.

El segundo comprende las acciones específicamente orientadas a la expresión de la relación religiosa. Este sector, tomado en su conjunto, recibe el nombre de «culto», entendido como conjunto de acciones establecidas y ordenadas por el grupo religioso, y específicamente destinadas a la expresión y valoración de la relación religiosa⁶. Las acciones cúllicas son muy variadas: la oración en todas sus formas, las acciones litúrgicas, las fiestas, las celebraciones, bendiciones, sacramentos, sacramentales, la práctica religiosa, etc.

Para algunos autores, el término «rito», o su derivado «lo ritual», se emplea para designar el conjunto de estas acciones sacrales. Así sucede cuando se opone el elemento profético o el ético de una religión a su aspecto ritual o cúllico.

Pero en un sentido más preciso, no toda acción cúllica es un rito. En la mayor parte de las definiciones de este último desde la ciencia de las religiones, aparecen los siguientes elementos: es 1) una acción; 2) una acción simbólica y no inmediatamente utilitaria o instrumental. Estos dos elementos son comunes a todo lo cultural. Pero el rito es, además, 3) una acción realizada ordinariamente por un grupo de

⁵ WACH, J.: *El estudio comparado de las religiones*, Buenos Aires, Paidós, 1967, p. 187.

⁶ MOWINKEL, S.: *Religion und Kultus*, Gotinga, Vandenhoeck und Ruprecht, 1953, p. 13.

acuerdo con unas normas precisas; 4) con alguna forma de recurrencia periódica ⁷ y que 5) pretende hacer eficazmente presente la realidad de orden sobrenatural simbolizada. Sólo cuando se dan estos tres últimos elementos hablamos de ritos en sentido estricto. En este sentido estricto los ritos se distinguen de las ceremonias, las fiestas o las acciones cúllicas en general, tales como los sacramentales cristianos, que no pretenden el mismo grado de eficacia.

Recordemos, para terminar esta previa aclaración terminológica, algunas definiciones usuales entre los cultivadores de la ciencia de las religiones. Para Durckheim, los ritos son «prácticas definidas que se relacionan con objetos dados en unas creencias» ⁸. O, más precisamente, «reglas de conducta que prescriben al hombre cómo debe comportarse con las cosas sagradas» ⁹. Hubert y Mauss proponen por su parte esta otra definición: «Actos tradicionales de una eficacia sui géneris» ¹⁰. Una de las más recientes y completas definiciones de rito dice así: «Una práctica periódica, de carácter público, sujeta a reglas precisas, cuya eficacia, de naturaleza extraempírica, se ejerce en particular en el mundo de lo invisible» ¹¹.

Así, introducidos en el significado del término, nos preguntamos a continuación por la existencia de lo ritual en el mundo de las religiones.

3. Lo ritual en el mundo de las religiones

No es necesario advertir que el mundo religioso es un mundo extraordinariamente variado y complejo por la gran cantidad de formas,

⁷ Anotemos que este rasgo, en cambio, caracteriza lo cultural según DURCKHEIM, E., *cf. Les formes elementaires de la vie religieuse*, París, Presses Universitaires de France, 1960, p. 89.

⁸ Así, en «De la définition des phénomènes religieux», en *Année sociologique* 1897-98 (1899), pp. 1-28, la cita en p. 22.

⁹ Así, en *Les formes elementaires de la vie religieuse* p. 56.

¹⁰ «Esquisse d'une théorie générale de la magie», en *Année sociologique* 1902-03 (1904).

¹¹ VIDAL, J. «Rite», en *Dictionnaire des religions*, París, Presses Universitaires de France, 1984, p. 1452.

elementos, estratos y manifestaciones que contiene. Pero resulta evidente que entre los elementos de la religión, cualquiera que sea el modelo desde el cual se la comprende, ocupan un lugar privilegiado las acciones rituales. Los testimonios a favor de esta afirmación son innumerables. Recordemos algunos. «Partamos», dice J. Cazeneuve, «del simple hecho de que todas las sociedades primitivas poseen ritos». Incluso podríamos afirmar, con mayor exactitud, que se los encuentra en todas las sociedades humanas o, al menos, en aquellas en que el avance de los conocimientos científicos y la elaboración de fenómenos abstractos no han llevado a dudar de la eficacia de las costumbres tradicionales»¹². S. Mowinkel, haciéndose eco de diferentes clasificaciones de las mediaciones religiosas, divide éstas en tres grandes grupos: el culto —que abarca los ritos—; el mito —prototipo de expresión racional— y la acción ética¹³. Durckheim, utilizando una división bipartita, distingue las expresiones racionales o creencias y las acciones prácticas o ritos. J. Wach añade a las racionales y activas, entre las que cuenta los ritos, las mediaciones comunitarias¹⁴.

De la lectura de los diferentes modelos de sistematización de las mediaciones se puede concluir que no hay una sola que no cuente a los ritos como uno de los capítulos importantes de las mediaciones. Más aún, son muchos los autores de descripciones de la religión que, no contentos con enumerar los ritos entre las mediaciones, los sitúan como la mediación central, es decir, aquella en torno a la cual se ordenan todas las demás. Así, E. Cassier declara que «el contenido de lo religioso no tiene su raíz más profunda y más auténtica en el mundo de la representación, sino en el de los afectos y la voluntad»¹⁵. Al desplazar la comprensión de lo religioso hacia el rito, Cassier continúa en realidad una intuición de la filosofía de la religión de Hegel, para quien el culto es el centro de gravedad de la religión¹⁶.

¹² *Sociología del rito* Buenos Aires, Amorrortu, 1972, p 31

¹³ MOWINKEL, S *Religion und Kultus* p 7

¹⁴ WACH, J *El estudio comparado de las religiones*, pp 136-240

¹⁵ *Philosophie der symbolischen Formen* II, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964, pp 262-263

¹⁶ HEGEL, G F W *Vorlesungen uber die Philosophie der Religion* Traducción castellana de esta parte en *El concepto de religion* México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp 119 y ss

En la misma dirección se sitúan testimonios de autores de otras tendencias. S. Mowinkel, por ejemplo, constata cómo mientras en los movimientos religiosos influidos por el racionalismo se ha tenido el culto y sus prescripciones como algo sólo relativamente importante, ocupando de ellos el lugar central la doctrina y la palabra, como sucede en el protestantismo, en las religiones antiguas y primitivas —tal como las han dado a conocer la etnología y la ciencia de las religiones— lo más importante era el culto; y esto no es la señal de ninguna imperfección o decadencia religiosa, sino que corresponde a una «necesidad religiosa primaria» y a una «ley fundamental de la religión»¹⁷.

R. Panikkar se pregunta si el culto no será «la religión como tal en acción». Y R. Schaeffler escribe, por su parte, que «dondequiera que, en la historia o en la actualidad, nos encontramos con religiones, el culto desempeña para ellas un papel extraordinario», hasta el punto de que, según él, la presencia o ausencia del culto es el criterio para el reconocimiento de unos hechos como religiosos, ya que la historia de las religiones está estrechamente ligada con la historia del culto¹⁸.

Por eso Mowinkel considera el culto una perspectiva adecuada para establecer una fenomenología de la religión en su conjunto, y Panikkar sostiene que «el culto o la liturgia constituyen hoy día el campo de investigación teológica más importante del cristianismo y, tal vez, de todas las religiones»¹⁹. En el mismo sentido se expresa R. Will, para quien el culto como tal es el símbolo de la realidad religiosa²⁰.

Para descubrir los hechos en que se basan tantas afirmaciones coincidentes bastará que remitamos a dos datos diferentes. El primero, la importancia de la acción en la vida religiosa, que lleva a que ésta sea definida como «observancia» («religión» de *relegere*). El segundo, la comprensión que las religiones tienen de sí mismas, tal como se ma-

¹⁷ MOWINKEL, S.: *Religion und Kultus*, p. 8.

¹⁸ SCHAEFFLER, R.: «Der Kultus als Weltauslegung», en *Kult in säkularisierter Welt*. Regensburg, F. Pustet, 1974, pp. 10-11.

¹⁹ *Le culte et l'homme séculier*. París, Seuil, 1975, p. 32.

²⁰ Cit. en WACH, J.: *El estudio comparado de las religiones*, pp. 185 y ss., quien hace suya esa afirmación y la desarrolla.

nifiesta en el caso del cristianismo en algunas afirmaciones del Concilio Vaticano II en la *Constitución sobre la Liturgia*. La liturgia, que es el conjunto de las acciones cultuales de la Iglesia, es descrita en ella como *culmen et fons*, el *culmen* al que se orienta la acción de la Iglesia y la fuente de la que mana toda su fuerza ²¹. En la misma Constitución, la celebración litúrgica es declarada «la acción sagrada por excelencia, cuya eficacia... no iguala ninguna otra acción de la Iglesia» ²².

Las razones de esta importancia de las acciones cúllicas y rituales en el conjunto de la religión proceden de dos fuentes: la naturaleza de la relación religiosa misma y la condición corporal del sujeto religioso que en virtud de ella se ve forzado a convertir la acción, en cuanto corporalización de la interioridad humana, en categoría fundamental para la realización de la relación religiosa.

Pero antes de entrar en esta fundamentación nos enfrentaremos con un hecho característico de nuestra situación religiosa, que parece poner en cuestión la importancia e incluso la existencia de lo ritual en la vida religiosa.

4. La actual desritualización de la religión

Con este término, utilizado también por otros autores ²³, me refiero al hecho, paralelo al de la desacralización y del que tal vez sea una parte, de la progresiva pérdida de valor, importancia y vigencia de los ritos en la vida religiosa y, particularmente, cristiana. El hecho se manifiesta en una larga serie de aspectos coincidentes en la depreciación de lo ritual: descenso considerable de la práctica religiosa tanto devocional como oficial; oposición del elemento ético y el del compromiso social y político a la práctica religiosa; pervivencia de la desconfianza racionalista hacia las manifestaciones activas y emotivas de la vida religiosa; propuestas secularizadoras del cristianismo, que acentúan las distancias del cristianismo en relación con el resto de las

²¹ SC, 10.

²² SC, 7.

²³ Cf. VERGOTE, A.: *Religion, foi, incroyance*, Bruselas, P. Mardaga, 1985.

religiones y sus mediaciones; denuncias de contaminación mágica en todo lo ritual, porque el sujeto insistiría en ello peligrosamente en la búsqueda de la eficacia. El resultado de todos estos hechos es que «el estatuto del rito en la religión resulta problemático»²⁴ y que asistimos a una depreciación progresiva de lo ritual que parece conducir a una total desritualización de la religión y del cristianismo.

Para mejor percibir el fenómeno y orientar hacia su explicación, agruparé las distintas corrientes desritualizadoras en los cuatro «frentes» más importantes: las deficiencias de la ritualización religiosa; la influencia de corrientes importantes de la situación sociocultural; las razones interiores a la misma conciencia religiosa y cristiana; y la intervención de teorías explicativas sobre la naturaleza y el origen de lo sagrado.

Todos los ritos presentan la forma de acciones, tradicionalmente recibidas, que se repiten en determinadas circunstancias de acuerdo con unas normas preestablecidas que regulan su eficacia.

Es indudable que acciones de este tipo están expuestas a una serie de peligros en los que los comportamientos religiosos han caído con demasiada frecuencia. Anotemos algunos: la «rutinización» derivada de la forma estereotipada de realizar unas acciones predeterminadas en sus más mínimos detalles y que se repiten de la misma manera cada vez que recurre la ocasión para la que han sido establecidas, sin tener en cuenta los cambios sociales y culturales que hayan podido producirse ni las diferentes situaciones y disposiciones en que se encuentran los sujetos que las realizan. De ahí el carácter frecuentemente formalista de determinados rituales en los que parece interesar más la exactitud formal de la acción que la vida del sujeto que debería expresarse en ella.

En el rito es, además, esencial la referencia a la eficacia no empírica de la acción. Pero es evidente que la atención a la eficacia y la posibilidad de obtener un resultado sobrenatural mediante la efectua-ción de la acción pueden conducir fácilmente al contagio de la actitud religiosa con resabios de mentalidad mágica.

²⁴ VERGOTE, A.: *Religion, foi, incroyance*, p. 279.

La realización de los ritos comporta la presencia de unos agentes especializados, poseedores del conocimiento de las leyes rituales y del poder social que los capacita para su realización. Sólo en esas condiciones la acción es estimada válida por la comunidad que la celebra. Pero a nadie se le oculta que la posesión de ese poder en manos de una clase social como la sacerdotal puede resultar peligrosa y se presta a no pocos abusos por parte de esa clase, convertida en casta, que puede ejercer sobre la sociedad una violencia tanto más peligrosa por cuanto se encuentra sacramentalmente sancionada²⁵. Se produce así un caso de «violencia simbólica»²⁶ que las teorías y las prácticas anticlericales han denunciado constantemente a lo largo de la historia.

La densidad de la mediación activa, su visibilidad y su poder de convicción pueden inclinar hacia ella el conjunto de la vida religiosa, eclipsando otro tipo de mediaciones y sustituyendo a la vida religiosa misma como si ésta se agotara en los ritos.

Sucede entonces que la vida religiosa se configura como vida practicante, se sitúa al margen de la vida real del sujeto y se convierte en vida paralela que deja de influir sobre la vida real, dando lugar a esos dualismos religiosos en los que la mano derecha del culto no hace más que bendecir lo que hace la mano izquierda de una vida real ajena por completo a la religión.

Una mirada incluso superficial a las formas concretas que revisten los cultos y los ritos tal como los practican los fieles, incluso en las religiones más desarrolladas, basta para percibir que estos peligros de perversión de la ritualidad están lejos de ser puramente teóricos. Esto explica en buena medida el descrédito que padece la ritualidad religiosa, y la tendencia a la desritualización.

Por eso no es extraño que sean las religiones mismas, y sobre todo las corrientes proféticas y reformadoras en ellas, las que con frecuencia manifiestan una resistencia mayor al desarrollo de lo ritual y las que le oponen una crítica más radical. El hecho es tan frecuente que constituye un tema permanente en la descripción de las religiones

²⁵ SCHAEFFLER, R.: «Der Kultus als Weltauslegung», p. 14.

²⁶ ISAMBERT, Fr.: *Rite et efficacité symbolique*, p. 211.

proféticas. En todas ellas se ha producido de una u otra forma la tensión entre sacerdocio, culto, ritos y sacrificios, por una parte, y pureza y rectitud de intención, justicia y misericordia, por otra. Valgan como ejemplo algunos textos bien conocidos: «Misericordia quiero y no sacrificios, conocimiento de Dios y no holocaustos» (Os 6,6), leemos en el Antiguo Testamento; «No se llega a Dios», dice el Corán, «con la sangre y la carne (de los animales); Dios se conmueve con vuestro piadoso temor» (sura 22,38).

En toda acción ritual ofrece a Dios el hombre religioso algo que le pertenece; toda acción litúrgica se presenta como un «servicio divino». Pero, «¿qué necesidad tiene Dios del servicio de los hombres?», se preguntaba ya Platón²⁷. ¿Qué puede ofrecer el hombre a Dios que no le pertenezca de antemano?, se pregunta el salmista. Y para responder a estas objeciones han recurrido los teólogos desde siempre a una interpretación de los ritos en la que se insiste menos en el resultado de la acción que en el hecho de que esa acción exprese la actitud interior del sujeto²⁸. «Mi sacrificio es un espíritu quebrantado», decía ya el Salmo 50.

Pero la insistencia en la actitud interior puede conducir a la descalificación de las acciones externas, que corren el peligro de velarla y hacerla imposible en lugar de manifestarla y realizarla.

Estas razones religiosas para la oposición al rito se intensifican en el caso del cristianismo, sobre todo en aquellas interpretaciones del mismo que no encuentran otra forma de destacar su novedad y originalidad que sacarlo del contexto religioso en el que se halla naturalmente inscrito. De hecho, las interpretaciones no religiosas del cristianismo encuentran en la oposición cristiana a las defectuosas realizaciones de lo ritual uno de sus apoyos más firmes.

La evidente presencia de una crítica en el seno del cristianismo primitivo hacia la ritualidad religiosa explica la descalificación global que del culto hacen algunas corrientes teológicas cristianas y de las que tenemos la manifestación más clara en las Iglesias surgidas de la

²⁷ Cit. en SCHAFFFLER, R.: «Der Kultus als Weltanslegung», p. 11.

²⁸ SANTO TOMAS, cf., por ejemplo, *S. Th.* II-II, q. 81, art. 7; q. 84, 2; q. 91, 1.

Reforma, en las que la Escritura y la Palabra desplazan casi por completo las acciones sacramentales, hasta el punto de que el ambón ocupa en algunas de ellas el lugar que en las iglesias católicas ocupa el altar.

Dejemos por el momento la valoración crítica de estas descalificaciones de lo cultural y pasemos a los dos últimos frentes de razones para la desritualización del cristianismo a que asistimos. En ella influyen de forma evidente elementos de la actual situación sociocultural.

Entre ellos se señala con frecuencia la perduración de la mentalidad racionalista, muy arraigada en el mundo occidental.

Por más crisis que el racionalismo haya sufrido, está muy arraigada en Occidente la idea de que el hombre se define fundamentalmente por la racionalidad y es antes que nada un sujeto que piensa. De ahí se sigue el privilegio atribuido a las mediaciones racionales en el terreno religioso, la insistencia en las verdades de fe a la hora de definir la pertenencia cristiana y la importancia que se concede a la razón y la palabra como expresiones de la actitud religiosa. Es verdad que el mundo moderno ha insistido también en la práctica ética, social y política como elementos constitutivos de lo humano. Pero esta insistencia en la praxis, lejos de favorecer el reconocimiento de la práctica religiosa, se ha convertido, en el seno de la religión, en la raíz de una nueva oposición que privilegia la conducta ética y la praxis política como mediaciones, en lugar de las acciones cúlteras, tachadas de ineficaces, formales, rutinarias y formalistas.

La desritualización constituye, decíamos, un fenómeno paralelo al de la desacralización. De hecho, es un aspecto del mismo y, en alguna medida, su consecuencia. Y el clima de secularización social y cultural característico de nuestras sociedades explica la dificultad para captar el sentido y las resistencias para apreciar unas acciones como las rituales, que sólo tienen sentido inscritas en el ámbito de lo sagrado y remitiendo a esa Trascendencia a la que el clima de secularización torna insensibles a no pocos contemporáneos nuestros. Porque hay una razón fundamental para todas las dificultades que nuestra situación sociocultural acumula en relación con lo religioso en general y con lo ritual en particular. Es la instalación en una forma de pensa-

miento determinada exclusivamente por la ciencia y por la técnica y la tendencia a la constitución del hombre en centro y medida de todas las cosas, que reducen el mundo del hombre a la inmanencia y le condenan a la in-trascendencia ²⁹.

Añadamos, para terminar el elenco de razones de la actual desritualización de la religión, la influencia de las explicaciones que de lo sagrado en general y, más concretamente, de su aspecto ritual vienen ofreciendo toda una serie de teorías reductoras con pretensiones científicas. Señalemos, a título de ejemplo y sin pretender desarrollarlas, la explicación psicoanalítica de Freud, el funcionalismo de B. Malinowski y la nueva explicación de lo ritual contenida en la obra de R. Girard.

Uno de los elementos de la crítica freudiana de la religión se funda, como es bien sabido, en la semejanza de las conductas religiosas rituales con la forma de actuar de los sujetos que padecen neurosis obsesivas. En ambas se observa la misma atención a nimiedades, el mismo impulso repetitivo y la misma carencia de justificación racional inmediata y de finalidad práctica. Tales semejanzas y la supuesta raíz común a ambas en deseos reprimidos y en una conciencia de culpabilidad le llevan a identificar la religión con una neurosis obsesiva universal de la humanidad, con lo que descalifica sobre todo lo ritual, que es el elemento de la religión que le ha servido de base para su diagnóstico ³⁰.

B. Malinowski tiene el mérito de haber estudiado con detalle los comportamientos de poblaciones primitivas y de haber destacado el lugar importante que en ellas desempeñan los actos religiosos.

Pero su análisis de los ritos, fundado sobre todo en el estudio de los ritos negativos o tabúes, le lleva a una explicación meramente funcionalista de los mismos. Los ritos se explican, según él, como sustitutos creados por la inteligencia para proteger al hombre y suplir sus carencias instintivas. Los ritos tienen carácter social y consecuen-

²⁹ Cf. VERGOTE, A.: *Religion, foi, incroyance*, pp. 296-297.

³⁰ FREUD, S.: «Los actos obsesivos y las prácticas religiosas» (1907) en: *Obras II*, p. 1337; CATALÁN, J. F.: «Rites et ritualisme obsessionnels», en *Le rite*, París, Beauchesne, 1981, pp. 151-176.

cias igualmente sociales en cuanto que el fin que se pretende obtener con su realización es la obtención de unos beneficios para la sociedad que los ejecuta ³¹.

Pero probablemente ninguna de las teorías sobre lo sagrado haya presentado una más completa y más reductora explicación de los ritos que la ambiciosa, brillante y estimulante, pero también unilateral, obra de R. Girard. Ninguna obra resulta tan radicalmente desritualizadora como la suya, porque, después de haber explicado los ritos de las religiones y las prohibiciones sociales a partir de la violencia desencadenada por la mimesis de apropiación y la respuesta a la misma por la elección de una víctima emisaria, interpreta el cristianismo en términos no sacrificiales, con lo que elimina sus elementos rituales como pervivencia y caída inconsciente en la violencia de lo sagrado ³².

Para nuestro propósito no importan los detalles de todas estas explicaciones de lo ritual. Las críticas que unas a otras se hacen nos evitan tener que detenernos en una respuesta a cada una de sus objeciones. A todas ellas se podría aplicar la expresión de Aristóteles que un autor aplica, muy atinadamente, a la de R. Girard: «Llamo ficción a la violencia hecha a la verdad para satisfacer una hipótesis» ³³. En este momento nos interesa tan sólo señalar cómo la multiplicación de estas explicaciones reductoras ha creado un clima de sospecha en torno a este elemento de la vida religiosa que, añadido a los factores enunciados hace un momento, explica la desconfianza, el menosprecio y el olvido de nuestra cultura hacia lo ritual, que justifican el término «desritualización» con que hemos caracterizado nuestra situación.

Una descripción fiel de lo ritual en una situación como la nuestra exige volver a los hechos tal como se presentan en la vida religiosa y establecer a partir de ellos una noción de rito que retenga esos elementos esenciales que siglos de racionalismo, prejuicios teológicos, explicaciones pseudocientíficas y el mal uso religioso de los ritos han

³¹ Sobre B. MALINOWSKI, cf. NOÏA, A. di: «Rito», en *Enciclopedia delle Religioni*, vol. V, Florencia, Vallecchi, 1972, pp. 391 y 393.

³² Cf. el resumen de sus posturas en MARTÍN VELASCO, J.: *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Madrid, Cristiandad, 1997, pp. 324-326.

³³ *Metafísica* XII, 7, 1082 b, 3, citado en J. GREISCH, art. cit.

oscurecido hasta hacer radical y globalmente inaceptable el fenómeno ritual.

5. La estructura del rito. Ensayo de fenomenología

No creo necesario advertir que no pretendo ofrecer una definición adecuada del rito, aplicable a todas sus manifestaciones. La pluralidad y la variedad de formas, originadas por la pluralidad de contextos históricos y culturales, son tales que ninguna definición, por amplia que sea, resulta aplicable a todas ellas.

Se trata más bien de ofrecer los más importantes elementos comunes a esa pluralidad de formas concretas y las líneas convergentes de significado que esos elementos crean, aun cuando cada rito concreto pueda después recibir significados notablemente distintos en cada contexto cultural ³⁴.

Acción simbólica

Todos los ritos coinciden en primer lugar en el hecho de ser una acción simbólica. Es decir, un símbolo cuyo significante está constituido por una acción. Conviene anotar en seguida que en algunas ocasiones se trata de acciones negativas, como el ayuno ritual. Pero también en esos casos se trata de acciones, al fin, puesto que también el ayuno es un comportamiento humano, aunque consiste en la no realización de la acción de comer. Por tanto, también el ayuno puede ser considerado como acción.

Hablar de acciones simbólicas es significar dos aspectos igualmente

³⁴ Cf. las cautelas de A. di NOLA al comienzo del artículo «Rito», art. cit., pp. 428-429.

³⁵ Para todo este apartado, véanse los muchos datos recopilados y las interpretaciones propuestas en RIES, J. (ed.): *Le symbolisme dans le culte des grandes religions*. Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1985. Cf. también el excelente resumen de los rasgos principales del rito contenido en: DUCH, Ll.: *Religió i món modern*, Montserrat, 1984, p. 314.

importantes para la comprensión del rito. Con el adjetivo «simbólicas» indicamos que el rito se sitúa en el interior del mundo de lo simbólico. Ese mundo en el que, como la misma palabra indica (*sym-ballein*), se hace coincidir, se ponen juntas y en relación, por una parte, una realidad material, externa, visible, y, por otra, la interioridad del hombre, y, en el caso de los símbolos religiosos, el más allá de lo humano, «lo eterno en el hombre» (M. Scheler), que confiere a esa interioridad humana su misteriosa profundidad. En los símbolos propiamente dichos, el significante es una realidad natural, una realidad del mundo. En los mitos, el significante es la palabra en forma de relato. En el rito, el significante es la acción humana. Pero conviene anotar que en ninguno de los tres casos pueden faltar los otros dos elementos: la conciencia del hombre, su interioridad y la trascendencia que la habita; sin ellos desaparece su condición simbólica. El hecho de que el rito se inscriba en el mundo religioso hace que la realidad trascendente a la que remite se revista de todos los rasgos que caracterizan al Misterio, que constituye el centro del mundo religioso. Esto basta para caracterizar esta acción simbólica en relación con otros hechos fenomenológicamente emparentados con ella, como el juego ³⁶.

Pero el término «acción», «esa pequeña palabra llena de misteriosas riquezas», como decía Blondel, con el que designamos el significante en el caso de los ritos, es un término complejo, cuya significación debe ser declarada como primer paso para la comprensión del rito. De ser una categoría relativamente menospreciada para la comprensión del hombre durante siglos en la tradición de Occidente —recuérdense las oposiciones acción-contemplación, teoría-práctica, en las que la acción se refería a aspectos menos importantes de lo humano desde la filosofía de Platón hasta la época del racionalismo, pasando por el pensamiento cristiano—, la acción ha pasado a ser la categoría central para la comprensión de la existencia. Baste aludir a corrientes tan diferentes como las expuestas en la tesis XI de Marx sobre Feuer-

³⁶ Para la relación entre rito y juego, cf nuestro artículo «Recuperar la fiesta cristiana», en *Revista Católica Internacional Communio* 4 (1982), pp 145-161 y especialmente p 149, con las referencias allí contenidas

bach³⁷, la tesis sobre la acción de M. Blondel³⁸, las filosofías existenciales y los diferentes vitalismos y pragmatismos. Todo en el hombre, según la descripción que de su dinamismo ofrece Blondel, es acción. La misma teoría y el pensamiento son antes que nada acciones del hombre. En nuestro contexto, la palabra «acción» tiene un sentido más preciso. Se refiere a lo que los escolásticos llamaban una acción *transiens*, es decir, a las acciones que salen del sujeto, como cuando éste se pone realmente en acción para hacer algo, para producir un efecto fuera de sí mismo. En la acción así entendida el sujeto pone en juego su dimensión corporal y la ejerce en relación con el mundo exterior. Al decir, pues, que en los ritos el significante es una acción del hombre, queremos decir que la realidad que sirve de apoyo para la función significativa es un acto del hombre en el que se moviliza su dimensión corporal operando un resultado captable en el mundo.

La acción así entendida es una encrucijada en la que confluyen todas las dimensiones del hombre y en la que intervienen todos sus aspectos. La acción es la encarnación de una idea, de una intención, de un proyecto; sin estos elementos no se trataría de un acto humano. Pero es también una encarnación de esos elementos interiores, una corporalización del ejercicio de su subjetividad.

Y basta recordar el papel constituyente que la actual comprensión del hombre y las antropologías actuales confieren a la corporalidad para percibir la importancia de esa encarnación, de esa corporalización que confiere la acción a la realización humana. Sin entrar en la cuestión de que incluso las actividades interiores y la expresión verbal suponen el ejercicio de lo corporal, ¿qué añaden los gestos corporales, las acciones como tales a la realización de una actitud interior? En primer lugar, exteriorizan y expresan esa actitud haciéndola accesible al propio sujeto y al resto de los sujetos. En segundo lugar, ponen a su servicio el caudal de energías que constituye la dimensión corporal; la hacen chocar, además, con las limitaciones inherentes a la realización de esa dimensión en el cuerpo concreto que lo soporta. En la

³⁷ MARX, K. «Die Deutsche Ideologie (1845-46) Thesen über Feuerbach», XI, en MARX, K. *Die Früh Schriften*, Stuttgart, Kroner, 1953, p. 341

³⁸ BLONDEL, M. *L'Action*, París, Presses Universitaires de France, 1950

encarnación corporal que comporta la acción, el sujeto y su interioridad reconquista la densidad de sentimientos, pasiones, emociones, la densidad histórica concreta inscrita y sedimentada en la corporalidad de cada uno. En la encarnación corporal de la acción ritual, las intenciones y las actitudes profundas del sujeto se encuentran con sus deseos, sus necesidades, sus sentimientos, que el hombre corporal sólo puede vivir corporalmente. «Lo que parece extraño ante la razón abstracta y utilitaria adquiere un sentido fundamental para el psicólogo que sabe cuán profundamente estructura las relaciones significativas al mundo y a los demás el cuerpo libidinal y expresivo»³⁹. Pero, para decir de forma más sencilla la importancia de la acción corporal en la conducta religiosa, ¿quién no experimenta la diferencia de densidad y de fuerza que existe entre el simple pensar la actitud de respeto y adoración ante Dios y la encarnación de esa actitud en un acto de postración en que nos anonadamos y nos rendimos indefensos ante su presencia? En la encarnación corporal de la acción, el hombre interioriza además y vive con más plenitud su dimensión temporal. Si es verdad, como dice san Agustín, que el tiempo del hombre es *quaedam distensio animae*, lo es también que en la acción corporal es donde captamos y vivimos privilegiadamente esta distensión de nosotros mismos en los momentos de la duración que son el antes de la preparación y la expectación, el ahora de la atención y el después del recuerdo. En nuestro cuerpo y en las acciones que encarna experimentamos el desgaste de la fugacidad cristalizada en la experiencia del envejecimiento y del agotamiento de las posibilidades. Por eso los ritos son la manifestación religiosa en la que el hombre expresa como en ninguna otra su necesidad de luchar contra el desgaste del tiempo: su deseo de articular en torno a un sentido la sucesión de sus momentos y su afán de regenerarlo, reactualizando los momentos fundadores del tiempo originario⁴⁰. Con razón ha escrito A. de Saint-Exupéry que «los ritos son en el tiempo lo que la mansión en el

³⁹ VERGOTE, A.: *Religion, foi, incroyance*, p. 290.

⁴⁰ ELIADE, M.: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1967, pp. 63 y ss.; *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza-Emecé, 1972.

espacio»⁴¹. Y M. Eliade, que los ritos son a la historia lo que las hierofanías al cosmos⁴², momentos en torno a los cuales se concentra lo disperso porque en ellos vive el hombre en contacto con su fundamento.

En la acción, por último, se produce un resultado exterior.

Gracias a él el hombre religioso dispone de su cauce para la participación intersubjetiva de una presencia que le afecta interiormente pero, además, le urge a compartirla y le mueve a participarla. De ahí que en el rito aparezca con la mayor claridad esa dimensión social de la vida religiosa de la que veremos a continuación nuevos aspectos.

¿Qué sucede en el rito? Que la acción humana, con todas las virtualidades que acabamos de atribuirle, pasa a ser símbolo de la presencia de la Trascendencia, manifestación del Misterio que habita al hombre en el corazón de su historia. La presencia del Misterio se realiza a través de la acción, como en los símbolos se transparenta a través de realidades hierofánicas y en los mitos se atestigua por medio de relatos. La materia del símbolo son aquí actos. Por eso se puede decir de los ritos, como de ninguna otra mediación religiosa, que son la religión en acto.

La riqueza de la mediación activa comporta que en ella la relación religiosa afecta más plenamente a las diferentes dimensiones del hombre hasta llegar a través de lo corporal a la misma relación carnal con el mundo que le es constitutiva. En la acción, la religión, que aspira a ser respuesta de toda la persona, adquiere de la forma más plena ese carácter totalizador.

El rito es la expresión religiosa por excelencia de la totalidad del hombre, del hombre entero. El hombre, incitado por Dios, oscura o sutilmente consciente de la oculta presión de Dios, le responde, más

⁴¹ Citado también por BOUSQUET, F., en «La chaire se fit logos...», en *Le rite*, París, Beauchesne, 1981, p. 48; de SAINT-EXUPÉRY cf. también las finas reflexiones sobre el rito contenidas en *El Principito*, Madrid, Alianza-Emecé, 1980, p. 84.

⁴² ELIADE, M.: *Traité d'histoire des religions*, París, Payot, 1964, 392. Trad. castellana: *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, '2001.

que por un simple movimiento del espíritu, por la compleja y rica acción en la que está comprometida su naturaleza total⁴³.

Acción ritual

Pero si todo rito es acción simbólica, no toda acción simbólica es rito en sentido estricto. La ritualidad añade a la acción simbólica el ser realizada de acuerdo con unas normas precisas y el ser realizada en determinadas circunstancias de la vida que en muchos casos se repiten periódicamente. Estas dos características de la acción ritual le confieren un parentesco con las conductas compulsivas y obsesivas y ponen en peligro real su condición de actos religiosos. Ya anotamos la semejanza detectada por Freud entre actos obsesivos y rituales religiosos, basada precisamente en estos rasgos. La atención cuidadosa a unas normas anteriores al sujeto y que regulan estrictamente su conducta puede conducir a ésta a un formalismo vacío en el que la observancia de la forma del acto prevalece sobre su contenido, y a un legalismo en el que se absolutizan esas normas y sustituyen a la intención del sujeto como condiciones únicas de validez. La extrapolación de esas características puede conducir a un mantenimiento rutinario de las acciones rituales separadas de las circunstancias cambiantes de la vida de la sociedad que las realiza. Pero tales peligros, por más reales que sean, no deben impedirnos buscar el sentido y el valor de estas características de la acción ritual. La existencia de unas normas que regulan la realización de la acción ritual es expresión, en primer lugar, de que se trata de una acción anterior al propio sujeto, con una anterioridad que comporta diferentes aspectos. Anterior, por su carácter social, que la convierte en una acción reconocida como tal por la sociedad y en la que la sociedad se reconoce, hasta convertirla en un indicador de pertenencia social. Anterior, en el sentido de actividad instituida. Los ritos no son acciones espontáneas ni inventadas por cada sujeto. Son acciones establecidas en su forma y que cada

⁴³ UNDERHILL, E *Worship* p 77, citado en WACH, J *El estudio comparado de las religiones*, p 190

sujeto o cada sociedad reproduce o representa pero no crea. La institución de los ritos supone, además, que su realización por parte de los sujetos reproduce un acontecimiento originario del que reciben su fuerza.

Por eso, incluso en las religiones que han roto con la concepción cíclica del tiempo, como sucede con el cristianismo, los ritos reproducen periódicamente los acontecimientos fundantes al hilo de los ciclos que impone a la vida humana su inserción en la naturaleza. Por ser una encarnación de la actitud religiosa en la acción humana, los ritos participan del carácter cíclico del devenir natural y de la consiguiente «ciclicidad» de la vida humana.

La anterioridad en relación con el hombre de las normas de la acción ritual y su condición de acción instituida es testimonio de una anterioridad más profunda. Esa anterioridad que habita el sujeto religioso y que tiene su origen en la condición religada de su existencia, en el carácter de don gratuito que tiene su vida. Como dice Platón de las fiestas, se puede decir de los ritos y su alternancia que «han sido instituidos por los dioses en su piedad hacia nuestra raza..., como parada en medio de nuestros trabajos»⁴⁴. Como acciones, acciones instituidas y acciones regeneradoras, los ritos son así fiel reflejo de la condición del hombre religioso, que es tarea y libertad pero a partir de un don anterior. En su normatividad instituida, los ritos manifiestan, pues, radicalmente la condición humana, que sólo puede realizar su destino trascendente haciendo suyo un principio que la origina.

La normatividad de los ritos constituye, por último, el principio que hace posible la coherencia y la perennidad de la vida religiosa de la sociedad, una sociedad que sólo subsiste mediante la sucesión de las generaciones. De ahí el parentesco de los ritos con los hábitos y las costumbres de un pueblo y de ahí, también, el lugar importante que los ritos ocupan en ese hilo conductor de la humanidad, de las generaciones de un pueblo que llamamos su cultura.

⁴⁴ *Las Leyes*, II, 653d

La eficacia constituye una nota distintiva de los ritos en relación con otras acciones también simbólicas, reguladas, instituidas y recurrentes. La pretensión de una eficacia metaempírica, que se sitúa en el orden de lo invisible y carece de utilidad intramundana, pero no por eso se considera menos real por sus agentes, distingue los ritos en sentido estricto de otros actos culturales o de las simples ceremonias ⁴⁵.

¿Qué sentido tiene este último rasgo de la acción ritual? Tal vez lleguemos con él al rasgo del rito más difícil de comprender para la mentalidad de nuestro tiempo. En efecto, la pretensión de eficacia emparenta a los ritos religiosos con las acciones mágicas en las que la sensibilidad religiosa descubre una de las más peligrosas perversiones de la actitud religiosa. Pero, con frecuencia, el cuidado por distinguir teóricamente los ritos religiosos de la magia y por evitar al hombre religioso en la práctica la tentación mágica, conduce a no pocos autores a proponer una comprensión desvirtuada de lo ritual en la que este aspecto de la vida religiosa queda reducido a la expresión más o menos dramática de verdades religiosas o de convicciones creyentes, pero al que se priva de toda pretensión de eficacia real.

Comencemos, pues, por las diferencias entre rito religioso y acción mágica para comprender después la eficacia propia de la acción ritual. El parentesco entre determinados hechos rituales y mágicos puede ser tan estrecho, y la frontera que los separa tan difícil de precisar, que con frecuencia el estudioso de la religión no tiene otro recurso que hablar, para referirse a ellos, de actos o ritos mágico-religiosos. En los rituales religiosos como en los mágicos, el hombre se relaciona con poderes superiores por medio de acciones simbólicas reguladas e instituidas con la intención de obtener unos beneficios. La diferencia fundamental se halla en la manera de comprender esos poderes superiores y en el tipo de relación que se entabla con ellos. Esta diferencia puede dar lugar a notables diferencias en la forma externa de

⁴⁵ Cf., por ejemplo, FIRTH, R. R., cit. en EdR, art. cit., p. 437, y la diferencia entre sacramento y sacramental de VAN DER LEEUW, G. FR., nn. 48-51.

proceder, pero nada impide que en algunas ocasiones una acción externa idéntica sea expresión de actitudes radicalmente diferentes ⁴⁶.

De forma muy sintética y con el consiguiente peligro de simplificación, podríamos proponer estos rasgos diferenciales ⁴⁷

La acción mágica se refiere a un poder superior no configurado personalmente o al menos con el que el sujeto no mantiene una relación de carácter personal. De ahí que el mago no invoque, no pida, ni mucho menos venere, sino que conjure a ese poder, desencadenando mediante la propia acción su eficacia. La acción mágica tiene, en segundo lugar, su motivación fundamental en el interés propio o de la persona que se ha de beneficiar de ella.

Los dos rasgos anteriores hacen que en la acción mágica tengan especial interés las circunstancias de la misma, el sujeto, lugar y tiempo, y que su desarrollo se vea sometido a un conjunto muy minucioso de prescripciones que han de ser observadas rigurosamente. Frente a estos rasgos de la acción mágica, las acciones rituales religiosas proceden de una actitud de reconocimiento del Misterio, invocan a ese Misterio, solicitan su intervención y en ellas, aunque existan prescripciones formales, el centro se sitúa en la intención definida en términos de fe o de una actitud análoga ⁴⁸.

La preocupación por subrayar estas diferencias lleva a algunas interpretaciones teológicas de los ritos a diluir su pretensión de eficacia.

⁴⁶ Cf los ejemplos de la religion babilonia aducidos por WIDFNGREN, G *FR* pp 192 y 244

⁴⁷ Para un tratamiento más completo, cf SALADO, D *La religion magica* Salamanca, San Esteban, 1980 Y la excelente recopilacion de artículos publicados bajo la direccion de PETZOLDT, L *Magie und Religion* Darmstadt, Wisseschaftliche Buchgesellschaft, 1978

⁴⁸ En este sentido no podemos mas que hacer nuestro el texto de LOISY, A «El rito bautismal o eucaristico no debe ser confundido con la operacion magica, porque la eficacia del rito sacramental no es considerada independiente de la voluntad divina, ni de las disposiciones interiores de quienes intervienen en el rito, de forma que solo se puede hablar de magia transformada, de magia que ya no es magia, ya que la esencia del rito magico es obiar por su propia virtud», en *A propos d histoire des religions* PARIS, E Nourry, 1911, p 84 Cf también VERGOTE, A *Religion foi incroyance* pp 302 y 55

La eficacia de los ritos religiosos se reduciría a expresar la fe de los fieles o de la comunidad celebrante, a manifestar, y de esa forma vitalizar y estrechar, los lazos que unen a los celebrantes; a sellar el compromiso del sujeto con la manifestación pública del mismo que comporta la celebración; a intensificar los sentimientos de los celebrantes para así motivar y arraigar más en ellos la fe. Se asiste en todas estas interpretaciones de la eficacia ritual —que me parece percibir a veces en ciertas interpretaciones teológicas de los sacramentos— a una reducción de los actos rituales a celebraciones, y una consiguiente reducción de su eficacia a la eficacia expresiva de la fe con el consiguiente resultado, no ciertamente desdeñable, de su revitalización y participación comunitaria.

Por otra parte, sociólogos y psicólogos, que conocen la extraordinaria eficacia que tiene sobre el psiquismo del sujeto y sobre la vida social de la comunidad el gesto ritual, caen con frecuencia en una explicación puramente «horizontalista» de esa eficacia, que la reduce a esos niveles psíquicos o sociales.

Frente a estas interpretaciones minimalistas, hay que constatar que en las acciones rituales de todas las religiones el sujeto religioso pretende ciertamente más: regenerar interiormente al sujeto, su vida e incluso el cosmos en el que vive. Purificarlo efectivamente de sus pecados; regalarle con la vida divina.

Pretende, pues, una eficacia que no por ser «*sui generis*» (M. Mauss) es menos real. «La eficacia es intrínseca al rito». «Quien realiza un rito sabe que, después del rito, la realidad no es la misma»⁴⁹. En esto se distingue el rito de la simple ceremonia, el sacramento de los sacramentales. En la bendición de la mesa expresamos y compartimos nuestra fe los comensales creyentes, y con la acción de gracias vivificamos nuestra actitud religiosa.

Pero no pretendemos operar una «transformación» *sui generis* del pan que bendecimos, ni la transformación correspondiente de los sujetos que lo comparten. En el sacramento, en el rito en sentido estricto, sí aspira el sujeto a esa transformación de la realidad, y en eso consiste su eficacia.

⁴⁹ VERGOTE, A.: *Religion, foi, incroyance*, pp. 281-282.

Pero, ¿cómo entender esta eficacia para no caer en el infantilismo de pensar que unas acciones de tipo material puedan producir un efecto enteramente trascendente como el que pretende el hombre religioso? La dificultad de esta cuestión parece condenar a sus intérpretes a una de estas dos posturas extremas: por una parte, el objetivismo de tipo fisicista que atribuye a los ritos una eficacia física y concibe sus efectos en los mismos términos materiales, como la producción de una transformación física de la realidad sobre la que recae el rito. Sólo que como esa pretendida transformación física es, a pesar de todo, invisible, se recurre entonces a una versión metafísica del acontecimiento. Por otra, un idealismo de carácter subjetivista según el cual la eficacia se reduce a la expresión de la actitud del sujeto y, en el mejor de los casos, el nuevo sentido que el cambio de intención y de actitud confiere a una realidad que permanece perfectamente inalterada.

Una atenta descripción de la actividad simbólica que constituye el significante de los ritos permite otra forma de comprensión de la eficacia. Los ritos son, por una parte, acciones del sujeto. Pero que él no inventa. Que vienen de más allá de él mismo como muestra el carácter de instituidas que todas ellas tienen. En los ritos se hace presente una acción que presencializa una acción fundante, ya sea histórica como en el caso del cristianismo: «Haced esto en memoria mía», ya situada en el origen de la historia, como en tantos rituales de otras tradiciones. Los ritos son, en el lenguaje del hombre religioso, como las fiestas, dones de los dioses a los hombres.

La acción materialmente realizada por un sujeto determinado se integra en un orden simbólico que la religa al nivel de las acciones de la divinidad. Y es esta religación la que pone en contacto con la Trascendencia, que por eso puede verse significada en ella. Gracias a esta comunicación con la Trascendencia, puede aspirar a hacerla presente con su eficacia sobrenatural transformadora. Pero no puede hacer presentes sus resultados de otra forma que simbólicamente. Hay una presencia real de lo sobrenatural, de lo divino, en la celebración ritual, pero ésta acontece con la única forma de realidad que le es posible en el nivel de lo inmanente: bajo la figura de una realidad de este mundo y, por tanto, bajo la figura de la realidad simbólica. Pero

sólo una concepción unilateral de la realidad, para la que ésta se reduce a su condición de realidad física, puede temer que la expresión «realidad simbólica», aplicada a la realidad y a la eficacia de los ritos, sea un subterfugio para eliminar su realidad o su eficacia verdaderas.

Hay una transformación real del sujeto, pero ésta sólo se hace presente a través de la acción ritual que la simboliza, es decir, que la hace presente bajo la forma de una realidad material. Hay, pues, una eficacia real pero simbólica ⁵⁰.

Desde esta comprensión de la eficacia se comprenden mejor las condiciones que todos los rituales exigen para su validez. Éstas se pueden resumir en la integridad de la acción, la presencia del agente competente y la intención requerida en los participantes.

La competencia del agente le viene de su capacidad para representar el poder sobrenatural, que es el agente verdadero de los ritos. Su competencia es, pues, la garantía para la comunidad de que se trata de las acciones instituidas que reproducen los acontecimientos salvíficos. En cuanto a la intención, es la forma de hacer suya, de apropiarse, todos los que intervienen en el rito, la acción divina que se hace presente en la propia acción.

Es la manera de expresar la incorporación a la acción de Dios, única capaz de producir —por medio de la acción humana, simbólicamente— la eficacia sobrenatural.

Esta comprensión de la eficacia deslinda la acción ritual tanto del resto de las acciones humanas, es decir, de aquéllas dotadas tan sólo de una significación y una eficacia intramundanas, como de las acciones de encantamiento y magia, en las que el sujeto humano se alza como agente del efecto sobrenatural. A los elementos señalados hasta ahora añadamos uno nuevo: el rito es acción acompañado de palabra y la palabra explicita el sentido de la acción. De ahí la conexión estrecha, subrayada por los autores, de los rituales con los mitos ⁵¹. De ahí la presencia de una fórmula verbal en casi todos los rituales que

⁵⁰ Cf. el planteamiento renovado de la cuestión en CHAUVET, L.-M. *Du symbolique au symbole* París, Cerf, 1979, pp. 187-217, especialmente en pp. 215-217, y en BOROBIO, D.: *La celebración de la Iglesia* Salamanca, Sígueme, 1985, pp. 476 y ss.

⁵¹ Cf., por ejemplo, WIDENGREN, G. *FR* pp. 135 y ss.

orienta una significación de la acción que, precisamente por ser simbólica, es necesariamente polisémica y ambivalente.

Descrito lo esencial de la estructura de los ritos, pasamos a la enumeración y la clasificación de los más importantes.

6. Hacia una tipología de los ritos

Ya hemos aludido anteriormente a la extraordinaria variedad de los ritos y a la raíz de esa variedad en los contextos religiosos y culturales en que cada uno se inscribe. Por eso tal vez la forma más sencilla de clasificar los ritos consista en describir los que cada contexto religioso contiene. Pero como quiera que se manifiestan coincidencias en la finalidad de la función de los diferentes ritos, en el tipo de acciones que los constituyen y en su contenido, podemos intentar sucesivas clasificaciones de los mismos desde alguno de estos puntos de vista.

Si nos atenemos al tipo mismo de acción, cabe distinguir en primer término entre ritos positivos y negativos, según que esa acción consista en la realización efectiva de un acto o en la prohibición de realizarlo. Así, puede haber comidas rituales y ayunos rituales.

Desde el punto de vista de la realidad a la que se refieren, podemos distinguir los rituales relativos a la naturaleza y las actividades de transformación de esa naturaleza: ritos que se proponen la regeneración del tiempo: de año nuevo, de las distintas estaciones, de los ciclos de los cultivos; ritos de siembra y de cosecha; ritos para la caza y la pesca. Y los rituales relativos a la vida del sujeto: ritos de nacimiento, de pubertad, de matrimonio, y ritos relativos a la muerte.

En relación con la vida social, tienen especial interés los ritos de iniciación a la vida de la comunidad y los ritos de iniciación para el ejercicio de actividades particularmente importantes: la actividad curativa, la defensa de la población, las funciones de hechicería y las actividades religiosas.

Si se toma como criterio el aspecto que prevalece en la relación con lo sagrado que cada rito instaura, pueden distinguirse los ritos apotropeicos —que pretenden mantener alejado un principio sobre-

natural tenido por peligroso, o un mal superior a las fuerzas del hombre—, de purificación, de ofrecimiento y de unión⁵². Como una variedad de esta clasificación, en contextos en los que lo sagrado aparece más personalizado, nos encontramos con los ritos de expiación, de propiciación y de comunión.

Especial interés tiene la clasificación de los ritos propuesta por Van Gennep a partir de la categoría, central en muchos rituales, del paso o tránsito. En relación con la vida del individuo aparecen desde ese dato originario: los ritos de nacimiento, pubertad, matrimonio, paternidad, profesión de clase, especialización de ocupación, y muerte. En relación con la naturaleza, que también está sometida a unos ritmos determinados, se dan pasos de una etapa a la otra que requieren su acompañamiento ritual: así surgen los ritos de paso de un mes a otro, como las ceremonias de la luna llena; de una estación a otra: fiestas de los solsticios y los equinoccios; de un año al otro: fiestas y ritos del año nuevo⁵³.

Pero los ritos de paso son tan complejos que cabe distinguir en el interior de cada uno distintas fases que dan lugar a otra posible división: los ritos de separación, de margen y de agregación⁵⁴.

7. La ritualidad cristiana y su especificidad

En el contexto de nuestra reflexión parece obligado que abordemos el tema de la relación de los ritos cristianos con los ritos religiosos de la humanidad.

Dos hechos llaman la atención de quien considera los datos cristianos desde la perspectiva de la fenomenología de la religión. En primer lugar, la escasa relevancia de la terminología cultural en el Nuevo Testamento a la hora de expresar el ser y la acción tanto de los

⁵² HEILER, FR.: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1979, pp. 176 y ss. También, CASTRO, C.: *El sentido religioso de la liturgia*, Madrid, Guadarrama, 1964, pp. 151 y ss.

⁵³ VAN GENNEP, A.: *Les rites de passage*, París, E. Nourry, 1909, pp. 4-5.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 14.

cristianos como de la misma comunidad, y la consiguiente ruptura con la ritualidad, primero judía y después romana, que ese dato expresa.

En segundo lugar, la insistencia, desde los primeros momentos del cristianismo, en actos que la comunidad celebra, en los que revive y actualiza los acontecimientos salvíficos que han tenido lugar en Jesucristo y particularmente en su muerte y resurrección. Se trata de actos diversos, desde los primeros momentos, entre los que se mencionan la enseñanza, la predicación, las oraciones y la fracción del pan⁵⁵.

El primer hecho está en la línea de la crítica de Jesús conservada en los evangelios a la institución cultural del judaísmo. Frente a la insistencia en las circunstancias externas —«en este monte o en el otro»—, Jesús presenta el cristianismo como un culto en espíritu y en verdad (Jn 4,21). Frente a la insistencia en los detalles externos, Jesús insiste en la necesidad de la pureza interior: lo que mancha al hombre es lo que proviene del interior del corazón (Mt 15,19, par.). Frente a la importancia desmedida otorgada a las mediaciones religiosas como el templo y el sábado, Jesús declara la subordinación de todas ellas al hombre: «No es el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre» (Mc 2,27, par.). Por eso la carta de Santiago propone como criterio de verdad para la religión, no las prácticas culturales, sino la práctica de la justicia y la misericordia —la religión pura e intachable es ésta: visitar a las viudas (Sant 1,27)— y san Pablo resume la renovación por el cristianismo de la práctica cultural hablando del culto espiritual, del ofrecimiento de sí mismo a Dios (Rom 12,1).

El segundo hecho prolonga en la vida de la comunidad los indicios de una comprensión de la acción de Jesús en la que no faltan rasgos culturales. En todo caso explican y desarrollan la presencia de gestos de indudable valor cultural en la vida de las comunidades primitivas tales como el bautismo, que junto con la fe se propone como condición para la salvación (Mc 16,61), y la participación en la carne y la

⁵⁵ Hch 2,42-46; 20,7; cf. CULLMANN, O.: *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Madrid, Studium, 1971, pp. 153 y ss.

sangre (Jn 6,51), condición, junto con la fe, para la vida eterna. El respeto a estos dos hechos hace que, por una parte, la ritualidad cristiana no pueda ser comprendida como una simple continuación de la ritualidad religiosa presentada en el judaísmo; y, por otra, que tampoco se puede establecer una ruptura como la de quienes presentan una interpretación no religiosa y desritualizadora del cristianismo.

Así pues, la atención a la doble serie de hechos a que venimos refiriéndonos conduce a una comprensión de la ritualidad cristiana que reproduce la originalidad característica del cristiano dentro del mundo religioso en el que naturalmente se inscribe. A partir del principio contenido en esa comprensión, la tarea de la fenomenología de la ritualidad cristiana consistirá en describir los rasgos más importantes de esa originalidad y la relación y articulación que los une.

Todas las fenomenologías del cristianismo subrayan como centro de la originalidad cristiana la persona misma de Jesucristo⁵⁶. El hecho cristiano surge de la persona de Jesucristo. No sólo porque Jesús sea su fundador, sino porque Jesucristo es el contenido del anuncio cristiano, el centro de su celebración e incluso el término inmediato de la relación religiosa del cristiano, que en Jesucristo se encuentra con Dios. El culto cristiano manifiesta —no podía ocurrir de otra manera— esta concentración cristológica. Las acciones rituales no remiten a acontecimientos míticos situados en el tiempo originario anterior a la historia. El bautismo sumerge al cristiano en la muerte de Jesucristo y le hace partícipe de su resurrección. La cena incorpora a sus participantes en Jesucristo y hace de ellos su cuerpo místico. «Todos los restantes elementos del culto tienen como objeto al resucitado Señor de la Iglesia. Por eso el día de la resurrección es el del culto de su pueblo; por eso la predicación no busca más que despertar y fortalecer la fe en ese Señor muerto y resucitado; por eso la lectura de la Escritura ha de dar testimonio de él solo; por eso la confesión de fe es la confesión de los pecados, apela a la expiación y a la reconciliación que son obra suya; por eso la oración es ante todo una sú-

⁵⁶ Cf., por ejemplo, GUARDINI, R.: *La esencia del cristianismo*, Madrid, Cristiandad, 1977.

plica para que venga, que venga gloriosamente al fin de los tiempos, pero que anticipe ya esa venida con su aparición en la Iglesia congregada»⁵⁷. El fin del culto cristiano es «que el cuerpo de Cristo tome realmente forma en la Iglesia»⁵⁸. De ahí que el carácter descendente de toda acción ritual a que ya hemos aludido se vea reforzado y concretado en el culto cristiano en cuanto acción del mismo Jesucristo: «No es el hombre el sujeto primario del culto divino, sino Dios mismo, quien ejerce su ministerio en Jesucristo»⁵⁹. De ahí, también, la intervención del Espíritu de Dios, que es el Espíritu de Jesús, en las acciones del culto⁶⁰.

En esta concentración cristológica reside la radical norma y la especificidad de la ritualidad cristiana. A partir de ella se comprenden algunos otros de sus elementos. Ella, por ejemplo, sitúa en el centro de las acciones rituales la relación personal con Jesucristo, el Señor de los creyentes, y basta para superar cualquier tentación de obstaculizar el rito o separarlo de la actitud de la que surge. De este rasgo de la ritualidad cristiana tenemos una interesante confirmación en la forma de enfrentarse los cristianos con la ritualidad romana de que dan testimonio las actas y los relatos de los mártires. La religión romana en la época de la extensión del cristianismo era concebida fundamentalmente como observancia religiosa⁶¹, y se agotaba prácticamente en la realización externa de unos ritos fuertemente institucionalizados y cargados de contenido político. Cuando los cristianos —que al haberse separado de los judíos no gozan de la excepción de religión tolerada de que gozaba el judaísmo— se ven confrontados con la obligación de participar en ese culto, van a escuchar, en algunos casos expresamente, la propuesta de participar externamente en el culto sin comprometerse personalmente en él para así salvar la vida. Pero su respuesta será que no pueden tomar parte externamente en

⁵⁷ CULLMANN, O.: *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, p. 178.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 167.

⁵⁹ SCHWEITZER, A.: «El culto en el Nuevo Testamento y en la actualidad», en *La Iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto*, Salamanca, Sígueme, 1957, p. 57.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 179.

⁶¹ CICFRÓN: *De natura deorum*, 2, 72 y artículo citado en la nota siguiente.

el culto sin retractarse de su compromiso interior con el Señor, sin abjurar de la fe. Para ellos no cabe un rito externo, una participación puramente institucional en los ritos del Estado. Los ritos, el culto, son para ellos la puesta en práctica de su relación personal, es decir, de su fe. «Si para los paganos *religio* y *ritus* son prácticamente idénticos y por tanto irrelevantes en el terreno de la convicción interna, para los cristianos el rito es sólo una consecuencia de su religión cristiana, de su fe cristiana»⁶².

A partir de ese núcleo se comprende también la impostación ética, la reinterpretación ética que con frecuencia reciben los términos culturales en el cristianismo primitivo. Ejemplos de esta reinterpretación aparecen en los textos conocidos de san Pablo: «Os recomiendo, pues, hermanos, por las misericordias de Dios, que presentéis vuestros cuerpos como víctima viviente, santa, agradable a Dios, que ha de ser el culto vuestro espiritual» (Rom 12,2); de 1 Pe 2,4-10: «Ofrecedos como piedras vivientes con que se edifique una casa espiritual para un sacerdocio santo»; Heb 10,19-25; 13,16: «De la beneficencia y socorro mutuo no os olvidéis, pues en semejantes víctimas se complace Dios». En todos ellos el sacrificio, el culto y los ritos parecen ser entendidos como la práctica de la virtud y de la vida cristiana. Y de ahí concluyen algunos autores que «el centro del concepto de sacrificio específico del Nuevo Testamento es, no cúltilo o litúrgico, sino práctico y ético»; de manera que el sacrificio neotestamentario es una «liturgia de la vida»⁶³. Aun cuando el mismo autor precisa que éste, que es el sentido primario, no es exclusivo, y por esto no significa que el sacrificio litúrgico y la oración sean innecesarios o inesenciales.

A mi modo de ver, hay en estas conclusiones una extrapolación indebida. Porque si es verdad que tales textos privilegian el lado ético y práctico del culto, no es menos verdad que están inscritos en pasajes en los que se sacan las consecuencias prácticas de la interior transformación operada por Jesucristo y que es la que hace presente el

⁶² KOEP, L.: «Religio und Ritus als Problem des frühen Christentum», en *Jahrbuch für Antike und Christentum* 5 (1962), pp. 43-59; p. 56.

⁶³ Cf. DALY, J. R.: *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, Filadelfia, Fortress Press, 1978.

culto para el cristianismo, como muestran los textos no menos explícitos relativos a la eucaristía y al bautismo ⁶⁴.

En definitiva, no se trata de elegir entre la interpretación ética y la interpretación religiosa del culto cristiano. La originalidad cristiana consiste precisamente en haber superado ese planteamiento alternativo: o, por una parte, liturgia, culto, ritos; o, por otra, vida, ética, compromiso. Desde la comprensión de la originalidad cristiana centrada en Jesucristo, se comprende la articulación de los diferentes aspectos del ser cristiano. Ser cristiano es creer en Jesucristo: es el lado místico del cristianismo; seguirlo: el lado práctico de la vida cristiana. Y para que sea posible lo uno y lo otro, la relación personal y el seguimiento —en el régimen de la historia y la encarnación—, es imprescindible que el cristiano pueda contar con la presencia real y actuante de Cristo a lo largo del tiempo humano. Y eso sólo se hace posible en el culto, en los ritos, en la celebración cristiana, que de esa forma constituye una cara imprescindible de ese complejo fenómeno que constituye el ser cristiano.

8. Hacia una justificación racional de la ritualidad religiosa

La descripción de los ritos ofrecida hasta aquí suscita y deja pendiente la pregunta por la razón de ser de la ritualidad en el hombre. ¿Por qué el hombre a lo largo de todas las épocas de su historia y a través de todas las culturas se ha comportado ritualmente? Dado que la descripción de los hechos rituales pone de manifiesto que el rito desempeña importantes funciones en las sociedades y en las personas que lo practican, no es extraño que se haya ofrecido como primera respuesta a la pregunta por la legitimidad del rito la enumeración de las funciones que ejerce. Así existen numerosos ejemplos de explicación y de justificación del rito por la función que desempeña en la constitución y el funcionamiento de la vida social ⁶⁵. Más interés ofre-

⁶⁴ Cf. pp. 127-129 del mismo libro de J. R. DALY.

⁶⁵ Ejemplos en E. DURCKHEIM; M. MAUSS; B. MALINOWSKI. Para todos ellos, cf. NOLA, A. di: «Rito», art. cit., pp. 391-393.

ce la interpretación de los ritos propuesta por H. Bergson, porque, más allá de la función social, nos introduce de alguna manera en una interpretación antropológica. Según él, el rito, inspirado por la «función fabuladora», constituye una defensa del instinto de la vida misma contra los callejones sin salida a que conducen al hombre la inteligencia y su desarrollo unilateral. La inteligencia, en efecto, tiene, para Bergson, un influjo antisocial por la claridad con que enfrenta al hombre con la muerte, es decir, el fin de todas sus posibles empresas, y por favorecer el egoísmo del sujeto. Los ritos, en cambio, constituyen un aliado del instinto del hombre que establece en torno a él una barrera de normas y conductas socialmente compartidas, capaces de devolverle la confianza en un resultado positivo para sus empresas y favorecer su integración social. Es, en sus propios términos, «una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que pudiera haber de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad en el ejercicio de la inteligencia»⁶⁶.

Independientemente de que no todos los ritos desempeñan ese papel en la sociedad, todas las interpretaciones del rito puramente funcionales padecen la deficiencia de explicarlo por una finalidad que les es exterior y que no tiene en cuenta todos los aspectos del rito verdaderamente vivido.

Intentando penetrar en su naturaleza, J. Cazeneuve ha propuesto una explicación que lo convierte en una posible clave para la comprensión de la condición humana. «La necesidad de la ritualización», dice, «tal como aparece en la sociedad primitiva, está implicada en el hecho de que, por su naturaleza, el hombre no puede ni encerrarse en su condición, ni escapar totalmente a ella»⁶⁷. La indeterminación constitutiva del hombre le produce la experiencia de la angustia ante la realidad que no puede dominar, y que le produce la reacción ambivalente de terror y de atracción descrita por R. Otto como *tremendum et fascinans*. Ante ello el hombre experimenta la necesidad, igualmente

⁶⁶ «Les deux sources de la morale et la religion», en *Oeuvres. Édition du Centenaire*, París, Presses Universitaires de France, 1959, p. 1150.

⁶⁷ CAZENEUVE, J.: «Rites», en *Encyclopaedia Universalis* XIV, p. 284; del mismo autor, *Les rites et la condition humaine*, París, Presses Universitaires de France, 1958.

ambivalente, de separarlo de sí y de servirse de ello. De esta reacción surgen, según Cazeneuve, las diferentes clases de ritos atestiguadas en la historia: los de purificación, que tienden a mantener alejado lo sagrado, y los rituales mágicos, que tienden a ponerlo a disposición del hombre. El ritual propiamente religioso constituye una síntesis de los anteriores en cuanto pone las reglas de la propia acción en relación con el poder trascendente, no para utilizarlo sino para hacer de él el fundamento y el arquetipo de la condición humana.

Ahondando en la dirección de esas reflexiones se nos abre el camino para una respuesta a la pregunta por la razón de ser de los ritos. Ésta tiene que ver con la condición humana. Por eso se puede decir que lo ritual es una dimensión constitutiva de la existencia⁶⁸. Pero hunde sus raíces más allá de ella misma, en la presencia en ella del Misterio. Si el hombre no se ha contentado nunca con sus actividades lucrativas, con sus manejos útiles, con sus habilidades técnicas; si, además, no se ha contentado con las actividades lúdicas, con expresar su fruición por la belleza, sino que ha utilizado sus palabras, sus gestos y sus actividades para hacer presente una realidad trascendente que nada del mundo le habría podido sugerir, es porque todo él, sus límites y sus posibilidades, sus aspiraciones y sus decepciones, le orientan hacia ese más allá de él mismo que en ninguna parte se le dejaba ver como tal. Sin la huella de esa ausencia, la acción humana no se habría distinguido sustancialmente de la del animal y no habría hecho otra cosa que permitirle funcionar como una pieza del mundo. Los ritos existen, en primer lugar, porque el hombre no coincide consigo mismo ni con el mundo, y necesita decir ese rasgo de su condición que constituye al mismo tiempo su miseria —el hombre es el único animal no perfectamente integrado en su medio— y su dignidad, y que le permite superar el mundo que espacialmente le contiene. Si el hombre es un animal ritual, es, en primer lugar, porque el hom-

⁶⁸ PANIKKAR, R. *Le culte et l'homme séculier* Paris, Éditions du Seuil, 1976, p 12. Recuérdese que el mismo L. WITTGENSTEIN tiene escrito «Se podría casi decir que el hombre es un animal ceremonial», aunque después añade «Probablemente es falso en parte, en parte absurdo, pero hay igualmente algo de verdad en ello» *Remarques sur Le Rameau d'or* Paris, L'Age d'Homme, 1982, p 19

bre supera infinitamente al hombre, y esto le permite y le fuerza a descubrir en el conjunto de la realidad un lado invisible, una dimensión de profundidad que convierte todo lo que toca en símbolo.

Pero hay una segunda razón para la ritualidad del hombre. Es el carácter corporal, mundano, temporal y necesariamente activo de su condición. Gracias a ese carácter, el hombre sólo puede entrar en relación con el Misterio en los términos corporales, mundanos, temporales y activos de que dan testimonio las innumerables mediaciones de su vida religiosa. Porque el hombre sólo puede existir proyectándose, distendiéndose en la duración, corporalizando su interioridad y actuando sus posibilidades; es decir, porque el hombre sólo existe pasando por la acción, por eso no tiene otra forma de existir religiosamente que expresando, celebrando y ritualizando su vida. Y porque la acción es una dimensión central en la vida del hombre, por eso el rito es de alguna manera la encrucijada en la que confluyen todos los elementos de la vida religiosa. Es el mundo en el que se cruzan lo colectivo y lo personal; el lugar de comunicación de lo inconsciente, lo consciente y personal y lo metaconsciente. Es, como la mano abierta, el gesto para la recepción, la acción y la donación. Es la manifestación de la miseria y la grandeza, de la tragedia y la esperanza del hombre; es la combinación de lo establecido y lo personal; la reunión de lo interior y lo exterior. Es un resumen de la condición humana y por eso una clave para su comprensión⁶⁹.

9. Notas para el buen uso de los ritos

No se trata de recetas. Se trata de sacar de la descripción fenomenológica que he ofrecido unas consecuencias para una mejor utilización de los ritos, teniendo además en cuenta la situación secularizada y desritualizada que vivimos. Comencemos por anotar los dos principios que han de regir la realización de toda ritualidad religiosa.

⁶⁹ Cf. BOUYER, L.: *Le rite et l'homme*, París, Cerf, 1962; «Mensch und Ritus», en *Eranos Jahrbuch* 19 (1950), con artículos de K. Kerényi, H. Corbin, M. Eliade, L. Massignon y R. Pettazzoni, entre otros.

Los ritos son necesarios para la vida religiosa. Tal vez llegue un momento en que no haya templos —como dice el Apocalipsis—, pero mientras el hombre viva en la actual condición no puede vivir religiosamente sin expresiones explícitas y orientadas específicamente a expresar y realizar la vida religiosa. Y, dada la importancia de su corporalidad y de la acción, no podrá vivir religiosamente sin ritos.

En segundo lugar, los ritos, como el resto de las mediaciones, no son el absoluto. El Absoluto es sólo el Misterio con el que el hombre entra en relación a través de ellos. Nada, por sacrosanto que sea, en el mundo de las religiones puede ser absolutizado sin que se pervierta la relación religiosa que todo eso tiene que expresar; y podemos señalar como indicios infalibles de esa absolutización estos dos: cuando las mediaciones reemplazan al Misterio y evitan al hombre el riesgo de la fe y lo sustituyen por la autosatisfacción de una salvación asegurada por las propias obras, y cuando esclavizan al hombre en lugar de ser medios de su liberación. Es lo que sucede cada vez que algo finito sustituye al Absoluto, como en la idolatría: el ídolo, es decir, la realidad finita absolutizada, se venga de la carga excesiva que sobre ella ha puesto el hombre, sometiendo al hombre a sí mismo, esclavizándolo y decepcionándolo ⁷⁰.

Este rasgo, que debe caracterizar las mediaciones en todas las religiones, se ve subrayado en el cristianismo, para el que Dios mismo se define Dios-con-los-hombres y por los hombres. Por lo que todas las mediaciones que conducen a él deben participar de esa orientación hacia el hombre y colaborar a su salvación. De ahí el peligro que comporta vivir los ritos en términos fundamentalmente normativos, hacer de ellos objeto de una obligación. De un rito se puede decir que es necesario. Difícilmente se entiende que sea obligatorio. Comer es una necesidad, no una obligación. Y la obligación de los ritos se ha de entender como una forma de expresión de esa necesidad.

En relación con el buen uso de los ritos, la cuestión más importante es cómo conseguir que un rito sea algo vivo o que recupere esa

⁷⁰ Cf. MARTÍN VELASCO, J.: «La religión en el hombre», en *Revista Católica Internacional. Communio* 2 (1980) n. 4, pp. 323-336.

vitalidad cuando, por fuerza del uso o de la rutina, la haya perdido. Todos somos testigos de lo difícil que resulta esto último. La reforma litúrgica nos ofrece algunas lecciones al respecto. Para insistir sólo en lo que nos parece esencial, señalemos que la raíz para dotar de esa vitalidad, para procurar esa revitalización, está en dotar a la vida humana o devolverle, cuando la haya perdido, su densidad humana y religiosa. Se trata principalmente de revitalizar las fuentes del simbolismo y de la ritualidad en el hombre; de dotar a los ojos, a las manos y a las acciones humanas todas, de su auténtica profundidad; de iniciar a los hombres en lo simbólico y en la experiencia y la actitud religiosa, comenzando por iniciar en las actitudes y disposiciones espirituales que constituyen sus presupuestos antropológicos. A partir de ahí, cualquier realidad puede ser símbolo, cualquier acción convertirse en rito. Sin eso, ni los símbolos más complejos ni los más complicados ceremoniales significan nada.

Pero, partiendo de ahí, se necesita, además, que los símbolos y los ritos dispongan de unas expresiones adecuadas. Para que lo sean se requiere, en primer lugar, que las expresiones rituales sean expresiones propias del sujeto que las utiliza. Por eso no hay ritos más que participados, es decir, asumidos y realizados personalmente a partir de la base institucional y tradicional que contiene todo rito. A un rito no se puede limitar el sujeto con asistir. Tiene que tomar parte comunitariamente en él. En segundo lugar, se requiere para que las expresiones sean adecuadas que las acciones de que constan sean verdaderas acciones, única forma de que se produzca la base significativa del rito. Así, si el rito consiste en una comida simbólica, no bastará con que los sujetos hagan como si comieran, como con tanta frecuencia sucede en virtud del proceso esquematizador a que esas acciones son sometidas. Claro que si se trata de una comida simbólica, la acción de comer deberá estar bañada toda ella por el plus de significación que se hace presente en el acto ritual de comer.

Añadamos que la adecuación de la expresión no se confunde con su novedad. La creatividad humana en relación con los símbolos y los ritos tiene unos límites precisos y con frecuencia resultan más expresivas y más significativas unas acciones que repiten gestos tan antiguos como el hombre —caminar, levantar la cabeza, postrarse, comer

y beber—, que complejas acciones realizadas de acuerdo con un guión muy novedoso. Las acciones rituales más eficaces son sin duda las más naturales, y basta realizarlas desde dentro, es decir, desde una honda experiencia humana y religiosa, para que resulten altamente expresivas.

Pero señalemos algunas otras exigencias para que se produzca la adecuación de las expresiones que buscamos. Una de las más importantes es la coherencia de los ritos. Coherencia humana y personal en primer término. Nos referimos con ello a que las acciones rituales deben estar de acuerdo con la condición humana y con la vida del sujeto que las asume. Y esto significa, no tanto que se adapten a los gustos del momento, como que respondan a las necesidades más profundas de la persona. Coherencia cultural, además: es decir, que respondan a la situación del hombre, a esa segunda naturaleza suya que es la cultura. Que utilicen un lenguaje —en el sentido más amplio del término— en el que el hombre se reconozca, porque coincida con aquel en el que él se expresa. Las expresiones rituales deberán, en tercer lugar, ser coherentes con el conjunto de la vida religiosa en la que se inscriben y, en nuestro caso, con el conjunto de la vida cristiana. Esto exige, por una parte, que estén de acuerdo con los valores, las actitudes y el ideal de la vida cristiana y, por otra, que se articulen fácilmente con el resto de las mediaciones de la religión a la que pertenecen: con sus mediaciones racionales, con sus expresiones dogmáticas, con las mediaciones institucionales y emotivas, etc.

Unos ritos adecuados deben ser, además, unos ritos transparentes de la vida que expresan. Y para que exista la transparencia se requiere que procedan de una vida auténtica, de una auténtica experiencia de fe, ya que, para que la luz se transparente, lo primero que se requiere es que la luz brille. Y, además, que exista la voluntad de comunicación, que procedan de la decisión de compartir la fe que se vive a través de ellos y que se dé esa coherencia cultural y humana de que hemos hablado hace un momento. Se trata de que el sujeto que los realiza o los comparte se mantenga abierto hacia los demás y abierto hacia la vida y sus tareas, problemas, necesidades y posibilidades.

El «éxito» religioso del sistema ritual en una religión depende en gran medida de que los sujetos que celebran los ritos consigan un

difícil y polifacético equilibrio. Equilibrio de lo personal y lo comunitario que evite el individualismo y la masificación, que matan por igual la vida religiosa. Equilibrio entre lo regulado, instituido, y, por tanto, escuchado y recibido, que permite empalmar la acción con las fuentes constituyentes de las que procede, y lo creativamente personalizado, lo libremente asumido, que asegura la interiorización de la tradición y la transmisión enriquecida de su contenido. Equilibrio, por último, entre los distintos elementos que intervienen en la acción ritual, es decir, en esa acción que tiene que ser a la vez acción humana y acción simbólica. De ahí que el rito deba ser realizado con conciencia de lo que se realiza, tras una preparación cuidadosa —también teórica— de su contenido, aunque sin convertirse en escenificación de ideas o teorías previamente concebidas. De ahí que en el rito deba también intervenir la palabra, no explicadora de un contenido que el rito sea incapaz de comunicar por sí mismo, pero sí proclamadora, anunciadora de la presencia que se ofrece en la otra cara de la misma realidad humana que es la acción. En el rito debe intervenir igualmente el gesto adecuado. Que no es tanto la expresión corporal de algo vivido interiormente, cuanto la corporalización en la que hace posible una vivencia humana que, para serlo, debe comportar la interioridad y la exterioridad estrechamente compenetradas.

En el rito religioso no puede faltar, por último, el silencio y la meditación, testimonio el menos inadecuado del plus de significación que convierte a las acciones en símbolos; palabra la menos inadecuada para hacer presente la atmósfera del Misterio que debe envolver las acciones religiosas.

Un ritual auténticamente religioso y, sobre todo, auténticamente cristiano debe manifestar un último equilibrio. La acción ritual abre al sujeto al sosiego, al gozo, que es un elemento integrante del clima de la celebración y de la fiesta. Un rito debe estar bañado en ese clima tan difícilmente descriptible que llamamos solemnidad. Lo cual no significa que deba constar de elementos ricos, de muchos celebrantes y de ceremonias complicadas. Por el contrario, la solemnidad supone un clima de sencillez, de recogimiento abierto y transparente, de gratuitad, de gozo, de paz y «un algo más», «un no sé qué» que es el signo de la manifestación de lo invisible, de la presencia del Misterio.

Este clima es el que permitirá que, si alguien entra en una asamblea que celebra de esta forma —y la experiencia de no pocos convertidos en el curso de celebraciones litúrgicas muestra que se trata de una hipótesis perfectamente realizable—, caiga rostro en tierra y confiese: «Dios está verdaderamente en medio de ellos» (1 Cor 14,24-25).

Pero, junto a estos elementos de la celebración ritual, ésta deberá animar y estimular a los que participan en ella a transformar la realidad mundana, las situaciones de pobreza e injusticia que entorpecen la venida del Reino sobre la tierra. La fiesta debe ser la otra cara de la lucha por hacer el mundo más humano, si quiere ser efectivamente fiesta religiosa y sobre todo fiesta cristiana.

No es ciertamente fácil realizar unas acciones que comportan tantos aspectos y que encierran en sí esas tensiones. Pero la dificultad no es razón para resolver el problema prescindiendo reductoramente de alguno de sus términos, ni, mucho menos, autoriza a prescindir de lo ritual en la religión, consolándose después de la pérdida que eso supone con la falsa razón de que la ritualidad pertenece al mundo de lo religioso pero no al mundo cristiano, que por eso podría prescindir sin daño para su autenticidad de los elementos rituales.

III

ÁNGELES Y DEMONIOS EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

1. Introducción

Para la historia de las religiones, el tema «ángeles y demonios» se inscribe dentro de un amplio mundo de figuras que comporta otras muchas.

El mundo religioso se extiende desde el mundo inmediato del hombre hasta el del Misterio que abarca y orienta su vida. Entre este último, representado bajo figuras muy diversas: Dios, dioses, lo divino, etc., y la vida del hombre hay un amplio espacio en el que se alojan infinidad de figuras, de seres intermedios que aproximan la figura de la divinidad al mundo del hombre, que le sirven de «mensajeros», que la hacen visible y que protegen el curso de su vida, que habitan su mundo, que cargan con la responsabilidad de sus lados oscuros, figuras a las que se atribuyen los males que el hombre no puede explicar o con cuya responsabilidad no se atreve a cargar.

Es el mundo de los espíritus, de los genios benignos y malignos, de los ángeles y de los demonios. Un mundo reconocido en todas las religiones y tanto más complejo y abigarrado cuanto más cerca estamos de la religión vivida por el pueblo, de la religiosidad popular, aunque no falte tampoco en las representaciones religiosas de las teologías y los cultos oficiales.

A este mundo se refieren las páginas que siguen.

Metodológicamente me sitúo en el terreno difícil de precisar de la historia comparada de las religiones y de la fenomenología de la religión. Basándome, pues, en unos pocos casos importantes intentaré destacar las figuras a las que se refiere el título, procurando evitar a la vez que la sistematización fuerce el contenido de los datos y que la exposición se reduzca a la acumulación de unos datos incongruentes y carentes de significación.

2. Genios y espíritus

Son la primera representación de las figuras que pueblan el mundo sobrehumano. La variedad de las formas concretas que revisten dará lugar a un mundo extraordinariamente abigarrado, tan polimorfo como el mundo religioso mismo.

Se puede decir que para muchas religiones, y no exclusivamente de las denominadas del nivel primitivo, cada zona importante de la realidad, cada bloque de seres del mundo y cada aspecto de la vida están acompañados de una especie de aura transmundana que es como la sombra que provocan al entrar en contacto con la trascendencia. Sin duda es en el hombre donde el fenómeno adquiere más relieve, y por eso los espíritus acompañan sobre todo la vida humana y la prolongan bajo la forma de los espíritus de los muertos. Pero de forma más indeterminada, bajo la figura de genios y *numina*, acompañan también las plantas, los animales, los manantiales y las corrientes de agua, los astros, el aire y un casi interminable etcétera. Pueden ser experimentados como benévolos y como malignos. Aparecen, pues, como la condensación de la numinosidad, el carácter sacral, la valencia hierofánica de que está dotada la realidad en su conjunto. Resultan así como una forma de ese poder superior con el que el hombre religioso se enfrenta. Unas veces se sitúan junto a los dioses, como manifestaciones de lo divino; otras, los sustituyen.

Frecuentemente se organizan en grupos —que corresponden a las llamadas constelaciones hierofánicas— y se ordenan formando una verdadera jerarquía.

Tales genios y espíritus aparecen en la inmensa mayoría de las religiones de nivel primitivo, pero subsisten en las religiones de las grandes culturas de la antigüedad. Testimonios de estas figuras ofrecen los *nats* de la religión popular de Birmania y Bangladesh, las almas y los genios de las poblaciones altaicas de Siberia, los genios locales del sureste asiático, los *kouei* de la religión popular china, las innumerables figuras de las religiones africanas y australianas, etc.

La presencia de tales figuras está igualmente atestiguada en la mitología hindú: «Las mitologías de la India, tanto hindúes como budista y jainista, se caracterizan por su complejidad. Vistas desde fuera

se tiene la impresión de un pulular anárquico en el que se mezclan ángeles y demonios, dioses y genios, ninfas de belleza muy concreta y potencias casi abstractas, divinidades soberanas y, sin embargo, mortales, héroes que, como en Grecia, participan a la vez de lo humano y lo divino»¹. «Hay en la India una serie de potencias que la tradición no individualiza, sino que agrupa en series de seres inferiores a los dioses y pertenecientes a mundos distintos del de los hombres: ninfas, elfos, genios, hadas, demonios, vampiros y dragones. Sociedad pululante y misteriosa que los fieles intentan hacerse propicia»². A la misma categoría pertenecen, sin duda, los *numina* de la religión romana y ese último grado del mundo divino de los griegos que aparece ligado a personas o realidades naturales y que están a medio camino entre lo divino y lo humano³.

Muchos de estos genios aparecen como ambivalentes: malignos o peligrosos al mismo tiempo que benévolos. Otros representan concentraciones elementales del mal y parecen personificaciones tendentes a explicar la reacción de angustia, de terror, que el hombre experimenta ante los lados oscuros, misteriosos, amenazantes de lo real. De ahí la incoherencia, la monstruosidad que domina en sus representaciones literarias y plásticas. En estos espíritus maléficos se condensa el terror de los lugares desiertos, inhóspitos, solitarios; el maleficio de las horas nefastas; la medianoche, el calor sofocante del mediodía (demonio meridiano); la fuerza irreprimible del instinto sexual; el terror de las pesadillas; la enfermedad mental y el trance. Las fuentes en que se alimenta esta proliferación de las figuras demoníacas elementales son

¹ Un interesante estudio de muchas de estas figuras en distintas regiones orientales puede verse en *Genies anges et demons* París, Seuil, 1971, col. Sources Orientales. Para otras áreas culturales pueden consultarse las monografías sobre religiones primitivas.

VARENNE, J. «Anges, demons et genies dans l'Inde», en *Genies, anges et demons*, pp. 259-292.

² Para la religión romana, cf., por ejemplo, BAYET, J. *La religion romaine* París, Payot, 1969, pp. 62-67. Para la religión griega, cf. NILSSON, M. P. *Geschichte der Griechischen Religion* vol. I, Munich, Beck, 1976, pp. 216 y ss.

ADKINS, A. W. H. «Religion griega», en BIEFKER, C. J. y WIDENGREN, G. *Historia religionum* vol. I, Madrid, Cristiandad, pp. 382-385.

tan numerosas que se ha podido decir que «los seres demoníacos cubren la tierra como la hierba», y la vida de las poblaciones primitivas está llena del terror que originan y del que son testimonio esas figuras ⁴.

No sería difícil identificar este primer nivel de figuras en las creencias en fastasmas, hadas, dragones, brujas, etc., que dominan la religiosidad popular, el folclor y la literatura de muchas poblaciones, incluso actuales.

Se trata, podríamos resumir, de condensaciones del «halo mágico» que ha rodeado a la naturaleza hasta la época moderna y que la misma ciencia, a pesar de su poder «desencantador», no ha conseguido eliminar ⁵.

3. Los ángeles ⁶

Bajo la forma elemental a que acabamos de aludir, los ángeles aparecen por todas partes en la historia de las religiones. Pero no todas las religiones han desarrollado una angelología precisa.

Las figuras de los ángeles emergen de un fondo mitológico múltiple. Por una parte, el mundo de figuras intermedias entre el hombre y lo divino, de seres semidivinos o de entes en los que se encarnan acciones y funciones de los dioses; por otra, el mundo de los espíritus de muertos poderosos y de los impulsos individuales o necesidades de

⁴ Cf., por ejemplo, BAZIN, G «Formes demoniaques», en el número dedicado a Satán *Etudes Carmelitaines* 27 (1948), pp 507-520

⁵ Remitimos para la confirmación de estas afirmaciones a los numerosos estudios sobre antropología cultural y sobre religiosidad popular en las diferentes regiones y épocas de la historia de España. Como ejemplo de estos estudios, cf. CARO BAROJA, J *Las formas complejas de la vida religiosa* Madrid, Akal, 1978. Especialmente el capítulo II «El demonio», pp 51-76

⁶ Para este apartado, cf. GIANNONI, P «Angeli e angelogia», en *Enciclopedia delle Religioni*, vol I, Florencia, Valecchi, 1970, pp 346-358. También los lugares correspondientes de los tratados clásicos de fenomenología de la religión, por ejemplo, HEILER, Fr *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* Stuttgart, Kohlhammer, 1979, pp 474-480

la vida, que dan lugar a personificaciones que influyen en el destino personal.

Ordinariamente, las figuras de los ángeles cumplen una triple función: la de seres semidivinos que constituyen una especie de corte celestial; la de guardianes de los hombres, de los pueblos o de determinados seres naturales; la de mensajeros de los dioses e intermediarios entre éstos y los hombres. Las formas concretas de los ángeles corresponden en buena medida a la estructura de la religión en que aparecen, a la configuración de la divinidad que le es propia y al tipo de religiosidad que caracteriza a cada religión.

A título de ejemplo nos referiremos a tres religiones diferentes.

Elegimos estas tres por disponer de una angelología desarrollada y por haber mantenido alguna relación con la religión de Israel y con el cristianismo.

Los ángeles en la religión asiro-babilónica

Muchos dioses del panteón mesopotámico tienen a su servicio ministros particulares que envían junto a los hombres. Así, Anu, primero de los dioses de la tríada celeste, tiene como mensajeros a Ninshubar y Papsakal. Existe, por otra parte, en el panteón babilónico un dios —Nabu— que es presentado como el mensajero de todos los dioses. El mismo apelativo recibe, además, el dios Nusku.

Junto a estos mensajeros de los dioses existen ángeles, llamados también dioses, que protegen al hombre desde su nacimiento y lo abandonan cuando hace el mal. E. Dhorme subrayó la importancia de estos dioses personales a los que se refieren otros autores, denominándolos demonios buenos, que equivalen a dioses protectores. Numerosos textos se refieren a ellos en términos semejantes a éstos: «Que mi dios esté a mi derecha, que mi dios esté a mi izquierda y que los genios protectores Shedu y Lamassu estén siempre conmigo». «Que los demonios —dice otro texto— no se acerquen al cuerpo del hombre hijo de su dios»⁷.

⁷ LEIBOVICI, M.: «Génies et démons en Babylonie», en *Génies, anges et démons*, pp. 87-113; los textos citados en pp. 105-106.

Entre los genios protectores conviene destacar a los *karibu* o *kuribu*. Son genios o espíritus representados como seres alados con las manos levantadas en actitud de oración y encargados de la protección de casas y templos. Una oración dedicada a estos espíritus dice así: «Genio protector del templo, protege tu templo»⁸.

E. Dhorme puso en relación estas figuras babilónicas con las figuras veterotestamentarias de los querubines que protegen la entrada del templo.

Los ángeles en las religiones de Irán

La importancia que cobran las figuras angélicas en Irán ha hecho que se hable de este país como de la patria por excelencia de los ángeles⁹. Esto explica también el «paniranismo» que dominó durante algún tiempo en los estudios sobre la religión en Oriente Medio en lo relativo a ángeles, demonios y escatología.

Sin entrar en esta cuestión, es cierto que en Irán nos encontramos con una angelología notablemente desarrollada. Las primeras representaciones de los ángeles las encarnan los *Amesa Spenta*, corte de espíritus buenos situados en torno a Ahura Mazda, el señor sabio, dios supremo del mazdeísmo. Se trata de figuras a medio camino entre teofanías, atributos o fuerzas del dios único y personificaciones míticas determinadas que resultarían difícilmente conciliables con el monoteísmo de esta religión. Por un lado corresponden a espíritus o genios destinados a presidir y promover los elementos buenos de la naturaleza: luz, agua, fuego, etc., y, por otro, son descritos como hipóstasis o manifestaciones de la sustancia divina, como indican los nombres propios con que se los invoca: buen pensamiento, soberanía divina, orden justo, etc.

En épocas posteriores, algunas divinidades naturalistas del mundo iránico anterior al mazdeísmo emergen como *yazata*, realidades venerables jerárquicamente situadas. A éstas se añaden los *fravashi*, una

⁸ *Ibíd.*, p. 104.

⁹ VAN DER LEEUW, G.: FR, 1955, p. 139.

especie de alma inmortal atribuida a todos los hombres y semejantes a los ángeles protectores de otros contextos religiosos.

En resumen, pues, en la religión del Irán los ángeles revisten tres formas principales: espíritus o personificaciones de fuerzas y elementos naturales; hipóstasis del aparecer y el actuar de Dios entendido en contexto monoteísta, y espíritus protectores de los hombres y de su vida ¹⁰.

Ángeles —daimones— en el mundo griego

En Grecia la realidad a la que se refieren las angelologías irania y judía es expresada con la noción notablemente ambigua de *daimon*. Aun sin insistir en el hecho de que *daimon* aparece en no pocas ocasiones como un término análogo al de *theos*, con que se designa a los dioses, el término *daimon* es utilizado para referirse a diferentes realidades que comparten los rasgos fundamentales de lo que en otras tradiciones se denominan ángeles.

Con los peligros de simplificación que esto comporta, se han resumido en estos cinco los sentidos del término *daimon* en la religión y en la cultura griegas.

Daimones se refiere en una primera acepción a las almas «divinizadas» de antepasados humanos que desde su situación de perfección y bienaventuranza ejercen sobre el mundo de los hombres una función de protección.

El término designa en segundo lugar a seres divinos y semidivinos, intermediarios entre los dioses superiores y los hombres, y mensajeros de los primeros. El *eros* descrito en *El banquete* de Platón (202 c) sería uno de esos seres mediadores.

Con la palabra *daimon* se designan a veces energías interiores que actúan en el hombre como lo hace el *daimon* de Sócrates, ya se le entienda como una especie de voz de la conciencia o como la sumisión a la voluntad del dios que actúa en la vida del filósofo como contrapeso de otras inclinaciones o tendencias.

¹⁰ WIDENGREN, G.: *Les religions de l'Iran*, París, Payot, 1968, pp. 94-102; también GIANNONI, P.: «Angeli e angelogia», art. cit.

El *daimon* puede ser, en ocasiones, la personificación de una fuerza ctónica de carácter benévolo.

Por último, los *daimones* designan a veces unas fuerzas que rigen los elementos naturales y hacen que el mundo humano sea un mundo «habitado» por lo sobrenatural. En este sentido dirá Heráclito que todo está lleno de ánimas y *daimones*, y los pitagóricos que el aire está lleno de ánimas, eso que llamamos *daimones*, héroes, etc ¹¹

4. Los demonios

A la luz de los datos anteriores que constituyen su marco natural, el contexto en que deben ser situados, los demonios aparecen como una nueva figura de ese abigarrado mundo intermedio entre los dioses y los hombres. El primer rasgo que caracteriza esta figura es la pluralidad de formas que reviste lo demoníaco.

«El diablo», como se ha escrito, «es múltiple». La pluriformidad de lo demoníaco contiene, además, algo de incoherente, caótico, fantástico. La «acumulación fantástica de metamorfosis monstruosas —añade Germain Bazin en un estudio sobre las figuras en que se ha representado lo diabólico— siempre concluirá en una totalidad parcial, una suma de fragmentos que no se pueden reducir a la unidad. Deformidad, pluralidad y caos serán los caracteres de la plástica diabólica a través de las civilizaciones más alejadas en el espacio» ¹².

El texto anterior se refiere a las representaciones del demonio en el arte, pero la multiplicidad que constata tiene su raíz en la multiplicidad de figuras que se resumen en ese nombre.

No es fácil organizar la extraordinaria variedad de datos que ofrece la historia de las religiones. Pero en una exposición como la nuestra resulta indispensable hacerlo aun a costa de simplificarlos y de imponerles un esquema exterior.

La primera figura de lo demoníaco se sitúa en lo que describíamos en nuestro primer apartado como mundo de los genios y los espíritus.

¹¹ GIANNONI, P «Angeli e angelogia», art cit

¹² BAZIN, G «Formes demoniaques», art cit, p 508

Muchos de los demonios que nos son más familiares no son otra cosa que los genios y espíritus malignos en los que personificamos los fantasmas y los miedos que nos producen los lados negativos, oscuros y peligrosos de la vida y la naturaleza.

La segunda representación del demonio es la figura del monstruo que se opone al demiurgo en el establecimiento originario del cosmos. A este grupo pertenece el monstruo Vrta, también llamado Ahi, que debe vencer el dios guerrero Indra del vedismo para que pueda surgir el mundo. Este gran dragón no representa el mal en su totalidad, porque ni el mal moral, representado sobre todo como *druh*, la mentira y el engaño, ni la muerte están ligados con él. Con todo, Vrta-Ahi es la quintaesencia de las potencias demoníacas que con diversos nombres, como *asuras*, dioses malos opuestos a los *devas*, dioses buenos, *raksas* y otras figuras, completan el elenco de lo demoníaco en la primera época del hinduismo ¹³.

La misma figura demoníaca que encarna el mal como principio cósmico aparece en el Oriente Medio. Su figura más impresionante es Tiamat, monstruo o dragón de la profundidad del agua marina que es vencida por el dios-héroe Marduk, según el poema babilónico *Enuma Elis* ¹⁴. En los mitos ugaríticos el monstruo marino tiene por nombre Yammu, que es vencido por Baalu ¹⁵.

Tampoco Tiamat es principio actual del mal, ya que fue vencido de una vez para siempre. Los males concretos de la existencia son referidos en Babilonia a los demonios, a los pecados del hombre, a las enfermedades, y de ellos pide el fiel ser liberado a los dioses y en especial a Marduk. Sin duda, esta duplicidad de datos en la misma religión se debe a una duplicidad de planos. En el primero, especulativo, se sitúan los mitos de origen que conservan las clases sacerdotales y en él aparece el mal bajo la forma de principio cósmico de mal; en el segundo se sitúan las creencias populares, preocupadas

¹³ WIDFNGREN, G FR, pp 117-119

¹⁴ Texto castellano en *Poema babilónico de la creación, Enuma Elis* edición preparada por LARA PEINADO, F y GARCIA CORDERO, M Madrid, Editora Nacional, 1981

¹⁵ Sobre este mito y su sentido, cf OIMO LETE, G del *Mitos y leyendas de Canaan, según las tradiciones de Ugarit* Madrid, Cristiandad, 1981, pp 98-114 y 158-177

inmediatamente por los males concretos, y en ellas el mal es representado por los demonios y los espíritus contra los cuales actúan las prácticas rituales ¹⁶.

Otra representación importante del principio del mal en relación con los orígenes y la creación aparece en numerosas poblaciones del nivel primitivo bajo la forma de un contra-demiurgo a cuya actividad se atribuyen los dos lados negativos en la creación.

Concretado en diferentes figuras, vamos a describirlas tomando como modelo la figura mítica del «trikster» (el embaucador), presente en numerosas poblaciones y que ha sido estudiado con todo detalle, entre otros, por W. Schmidt en su monumental obra *El origen de la idea de Dios*. De él existen diferentes representaciones. Es pintado a veces como cuervo, como el coyote, como hombre-coyote o como viejo. Pero bajo figuras tan distintas desempeña una función análoga. Es, por una parte, enemigo del demiurgo que estropea la obra de la creación, causando en ésta los lados negativos que no podrían atribuirse al principio bueno. Es, sobre todo, responsable de la introducción de la muerte. Pero también aparece como héroe cultural que ha traído determinados bienes a los hombres. Por eso su figura es una verdadera suma de contrastes muy característica de algunas de las representaciones demoníacas. U. Bianchi dice de él que es a la vez «utilitarista y perspicaz, altruista y ferozmente egoísta, orgulloso y pronto al lamento...». Para concluir, después de muchas contraposiciones, que se trata de un «Prometeo-Epimeteo todavía no separado, pero en un plano menos trágico y más popular» ¹⁷.

Veamos al coyote en acción, según un mito de los maidus, tribu de California central. El creador quiere que los hombres llegados a la vejez se sumerjan en un lago y salgan rejuvenecidos, y demuestra su voluntad rejuveneciendo al primer hombre. Pero el coyote quiere que los hombres mueran y les convence de que así será mejor, porque podrán celebrar solemnes ceremonias, las viudas podrán casarse de nuevo, etc. El creador cede a regañadientes y permite el cambio. Más

¹⁶ WIDENGREN, G.: FR, p. 117.

¹⁷ BIANCHI, U.: «Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico», en *L'erma*, Roma, 1958, p. 86.

adelante, el coyote organiza una fiesta en la que se celebran carreras. Su hijo, gran corredor, participa en ellas y sobrepasa a todos los participantes. Pero una serpiente lo muerde durante la carrera y a los pocos instantes muere. El coyote se levanta y lo lleva al lago que el creador había establecido para el rejuvenecimiento de los hombres. Lo arroja a las aguas, pero éstas no lo devuelven

Ahí tiene el coyote el castigo por haber introducido la muerte entre los hombres ¹⁸.

Esta representación «primitiva» del demonio nos acerca a las figuras que conocemos en tradiciones que nos son más próximas.

Pero el momento decisivo en la «moralización» de la figura del demonio lo constituye de nuevo la religión de Irán.

Ahura Mazda es el dios supremo y único de la religión de Zaratustra. Él es el sabio, bueno y santo, pero de él proceden dos espíritus gemelos, Spenta Mainyu (espíritu bueno) y Angra Mainyu (Ahrimán), espíritu hostil y mentiroso, espíritu malo. Los dos espíritus organizan la totalidad de lo que existe. Angra Mainyu es el principio del mal, el responsable de la no vida, de la muerte. Responsable del mal, elige lo peor. Detrás de estos dos espíritus enfrentados se agrupan todos los hombres en dos campos o ejércitos. Angra Mainyu encarna la mentira (*drug*) que se opone a la verdad (*asa*), como se oponen en la India *druh*, el engaño, y *Rta*, el orden y la verdad.

Junto a esta figura prototípica existen otras clases de demonios.

Con un curioso intercambio de nombres en relación con la tradición de la India, en Irán los espíritus malos reciben el nombre genérico de *devas* en oposición a los *asuras*, que son espíritus benéficos y dioses.

El dualismo, atestiguado en el mazdeísmo y que nunca llegó en él a formas radicales, porque Ahura Mazda está siempre como dios

¹⁸ HENNINGER, J «L'adversaire du Dieu bon chez les primitifs», en el número dedicado a Satán *Etudes Carmelitaines* 27 (1948), pp 107-121, n 4 En ella se encuentran las referencias a la obra de SCHMIDT, W *Der Ursprung der Gottesidee*, de la que toma la mayor parte de los datos Cf también HERNANDEZ CATALA, V *La experiencia de lo divino en las religiones no cristianas* Madrid, La Editorial Católica (BAC), 1972, pp 82-112 y especialmente pp 95-98

supremo por encima de todos los espíritus, se radicaliza posteriormente en el zurvanismo de Irán occidental con Zurvan como ser supremo y Ormuz y Ahrimán como gemelos opuestos.

Ahrimán, el espíritu malo, predomina en este mundo, aunque se promete la victoria del bien, Ormuz, para el futuro¹⁹ El dualismo continuará acentuándose en las tradiciones gnósticas y en el maniqueísmo²⁰.

Aludamos para terminar a algunas figuras demoníacas presentes en el budismo, y a la angelología musulmana.

Una de las principales condensaciones de lo demoníaco recibe en la mitología del hinduismo el nombre de Mara. Se trata de un espíritu de la muerte y el placer a un tiempo. Mara es el dios de este mundo, el espíritu tentador que pretende alejar al Buda de la iluminación y de la propagación de ésta por la predicación²¹.

El islam presenta una angelología estrechamente emparentada con la de Israel. Los ángeles, algunos de los cuales coinciden incluso en el nombre con los ángeles del Antiguo Testamento, viven también, según el Corán, dando gloria a Dios: «La fórmula "gloria a Dios" constituye su alimento; "Alá es santo", su bebida»²², y son los mensajeros de la voluntad y de las acciones del dios único, bajo los nombres genéricos de portadores del trono, querubines, o los nombres propios de Ar-Ruh, Israfil, Gabriel, Miguel, Izrail²³.

Junto a los ángeles buenos, el Corán nos habla con frecuencia de Satán bajo el nombre de Iblis. Éste era un ángel bueno y su transformación en Satán fue debida a la desobediencia de este ángel a postrarse delante de Adán, el primer hombre. El Corán narra la oca-

¹⁹ WIDENGRÉN, G *Les religions de l'Iran* pp 94-100

²⁰ WIDENGRÉN, G FR, pp 121-125 Sobre la demonología del maniqueísmo, véase PUECH, H «Charles, le prince des ténèbres en son royaume», en el número dedicado a Satán *Etudes Carmelitaines* 27 (1948), pp 136-174

²¹ WIDENGRÉN, G FR, p 118

²² VAN DER LEEUW G *Phanomélogie der Religion* Traducción francesa *La religion dans son essence et dans ses manifestations* p 140

²³ FAHD, T «Anges, démons et djinns en Islam», en *Genies, anges et demons*, pp 155-214, nota 1

sión y las circunstancias de su caída, asumiendo una leyenda que se encuentra en uno de los apócrifos del Antiguo Testamento ²⁴

Cuando tu Señor dijo a los ángeles «Quiero establecer en la tierra un representante», dijeron «¿Quieres establecer uno que cause la desgracia y derrame sangre siendo así que nosotros te alabamos y te aclamamos como santo?» Dijo «Yo sé con certeza lo que vosotros no sabéis»

Enseñó a Adán los nombres de todos los seres y presentó éstos a los ángeles y dijo «Decidme los nombres de estas cosas si sois veraces»

Ellos dijeron «¡Alabado seas! Nosotros sabemos sólo lo que nos has enseñado Tu eres el Omnisciente, el Sabio»

Dijo «Adán, díles tú los nombres» Y cuando hubo dicho sus nombres, él dijo «¿No os he dicho acaso conozco con certeza lo oculto del cielo y de la tierra y sé lo que vosotros mostráis y lo que ocultáis?»

Y cuando dijimos a los ángeles «¡Postraos ante Adán!» Se postraron todos menos Iblis Se negó y fue arrogante era de los infieles »

La narración continúa en la sura 38·

Dijo «Iblis, ¿qué es lo que te ha impedido postrarte ante quien he creado con mis manos? ¿Eres soberbio o altivo?»

Dijo «Yo soy mejor que él A mí me creaste de fuego y a el de barro»

Dijo «Sal de aquí, pues en verdad eres maldito Mi maldición te perseguirá hasta el día del juicio»

Dijo «Mi señor, déjame esperar hasta el día de la resurrección»

Dijo «Entonces será de aquellos a quienes se ha concedido una prórroga, hasta el día señalado»

Dijo «¡Por tu poder! Los seduciré a todos ellos, salvo aquellos que sean siervos tuyos escogidos»

²⁴ Coran 2,30 34 y 38,75-88 FERNANDEZ MARCOS, N «Vida de Adán y Eva (Apocalipsis de Moisés)», en DIEZ MACHO, A (dir) *Apócrifos del Antiguo Testamento* vol II, Madrid, Cristiandad, 1983, pp 340 341

Dijo: «Con toda verdad he hablado. Llenaré en verdad el infierno contigo y con todos los que te hayan seguido»

Aunque los textos no son fáciles de reducir a unidad, parece que la figura de Satán en el islamismo no representa el mal radicalmente; aparece subordinado a Dios y pidiendo a Dios autorización para actuar. Desde luego, no hay en esta representación del demonio rastros de dualismo. Satán es más el adversario del hombre que el de Dios²⁵. Por eso se explica la tendencia de algunos místicos como Al-Hallaj «a reivindicar» la figura de Iblis, al que se presenta como el más perfecto monoteísta, ya que ha preferido la condenación a adorar a otro ser que al Dios único²⁶.

Junto a estas dos clases de ángeles, el islam conoce una tercera denominada *djinn*, cuya naturaleza resulta más difícil de precisar y que no deja de tener relación con Satán. Se trata de espíritus próximos a los hombres, pero que gozan de prerrogativas especiales, y una especie de genios cuya existencia podría haber heredado el islam de la religiosidad preislámica²⁷.

5. Conclusión

La perspectiva fenomenológica que hemos adoptado no nos permite, sin exceder las competencias de nuestro método, establecer conclusiones sobre la existencia o no existencia de las figuras que hemos descrito y mucho menos sobre la forma personal o no personal de realización de esa existencia. Pero la observación de los materiales produce en quien la lleva a cabo impresiones y lleva a convicciones que un planteamiento filosófico y teológico de la cuestión puede desarrollar.

El primer dato que una observación imparcial no puede dejar de

²⁵ FAHD, T. «Angeles, demons et djinns en Islam», art. cit., p. 180, nota 1

²⁶ HERNANDEZ CATALA, V. *La experiencia de lo divino en las religiones no cristianas* p. 94

²⁷ FAHD, T. «Angeles, démons et djinns en Islam», art. cit., pp. 186 y ss., y especialmente p. 195, nota 1

subrayar es la universalidad de las figuras que designamos con los nombres de genios o espíritus, ángeles y demonios. Tales figuras aparecen en todas las áreas y en todos los niveles del complejo mundo de las religiones. Yo no me atrevería a decir como dice un notable fenomenólogo de la religión que «los ángeles son más antiguos que los dioses». Pero hay que reconocer que el conjunto de las figuras designadas por esos nombres se dan en todos los contextos y que frecuentemente tienen en la vida religiosa más relieve que las figuras, religiosamente hablando más importantes, de los dioses.

El segundo elemento que salta a la vista en una descripción un poco detenida de este fenómeno es la variedad y la riqueza de figuras en que aparece. En pocos aspectos de la religión aparece tan manifiestamente el inagotable poder creador y configurador de esa formidable facultad humana que es la imaginación. Esta exuberancia figurativa nos sitúa de lleno en el terreno de lo simbólico y, más concretamente, en el mundo abigarrado de los mitos. Naturalmente esto no prejuzga para nosotros la cuestión de la realidad o la irrealidad de esas figuras. En ellas, en todo caso, se condensa la riqueza, la «trascendencia», la densidad, la verticalidad y la profundidad de la condición humana que una visión científico-técnica, utilitaria, instrumental, es incapaz de agotar.

Pero, indudablemente, genios, ángeles y demonios no remiten tan sólo al hombre. En los ángeles, para fijarnos primero en la figura de lo benéfico y lo favorable, brillan destellos de esa santidad, belleza, poder, amor que envuelve el mundo y la vida de los fieles de todas las religiones, que despierta en ellos sentimientos e impresiones de deslumbramiento, seducción, fascinación, y que los lleva a reconocer un misterio, en definitiva amoroso, como origen y como meta de su mundo y de sus vidas. Los ángeles, los genios y los espíritus benignos son los testigos —con un pie en este mundo y otro en el más allá del mundo— de esa Trascendencia que envuelve la vida de los hombres religiosos y que sólo puede ser sentida y pensada por el hombre con ese exceso de figuras, de rostros, de nombres y funciones que reflejan, del único modo en que lo puede hacer el hombre, es decir, simbólica y míticamente, los «coros de los ángeles». Los ángeles aparecen como condensaciones de ese desbordamiento de trascendencia y de gracia

que produce la presencia del Misterio en el mundo y que le hace aparecer al hombre como un mundo «habitado».

También la figura, más compleja y extraña y, hemos visto, extraordinariamente polivalente, del demonio es una consecuencia de la presencia del Misterio en el mundo del hombre y de la reacción de éste ante esa presencia.

Algunas representaciones de lo demoníaco parecen no ser otra cosa que personalizaciones del lado sobrecogedor y tremendo que contiene la «vivencia» del Misterio por el hombre, que lleva a representarse con formas y figuras determinadas una realidad capaz de producir en él tales sentimientos. No olvidemos que esos sentimientos pueden ser vívidos bajo la forma del respeto y la sumisión, pero que también pueden llegar a vivirse como pavor y terror sagrado. La historia de las religiones contiene numerosos datos sobre el carácter amenazador, peligroso para el hombre, nefasto para su vida, que presenta lo sagrado, cuando el sujeto se acerca a su mundo sin las disposiciones requeridas. De ahí a representarse esas amenazas bajo figuras míticamente personalizadas no hay más que un paso, que el hombre religioso ha dado en más de una ocasión.

Pero lo demoníaco hace en muchos casos referencia al hecho del mal mil veces y de mil maneras experimentado por el hombre en el mundo de lo sagrado y en la esfera de su vida ética. El Misterio se descubre para el hombre como augustamente santo y fuente de toda santidad. Pero, por eso, a su luz el hombre descubre su radical indignidad, que origina su conciencia de pecador. No creo que sea aventurado descubrir ahí una de las raíces de la tendencia humana a situar en el más allá de él mismo y de su mundo —pero distinto de Dios— el origen último de esa indignidad que expresan los símbolos de la mancha, el exilio, la carga, que acompañan la toma de conciencia de la situación originaria de la existencia.

Por último, lo divino es vivido por el hombre ordinariamente en términos de providencia que acompaña al hombre «de su cuna a su sepultura». Pero el sufrimiento, el mal y ese resumen de todos los males que es la muerte parecen escapar a esa guía divina de la vida. ¿Será extraño que el hombre imagine —con todo fundamento— figuras sobrehumanas capaces de cargar con una responsabilidad que

pesa demasiado sobre las frágiles espaldas de los hombres? Observemos que con estas últimas reflexiones no pretendemos explicar desde la actividad exclusiva del hombre la «realidad» del demonio. Intentamos tan sólo resumir aspectos del hecho que es la creencia en los demonios y las representaciones a que ha dado lugar, que han servido, sin duda, de ocasión, que han prestado apoyo y han aportado la materia concreta para que el hombre religioso configurase las representaciones del demonio.

En resumen, genios, espíritus, ángeles y demonios son algo más que figuras extrañas para poblar el espacio intermedio entre el hombre y la divinidad. El interés religioso de estas figuras no radica en darnos información sobre ese más allá espacial y temporal que presentimos, que no somos capaces de representarnos y que por eso despierta tanta curiosidad. Ángeles, genios y demonios aparecen como representaciones humanas de ese inagotable e insondable misterio que envuelve la vida del hombre, de su presencia y acción sobre ella y del peligro de desorientación y de perdición que acecha a las criaturas dotadas de libertad, cuando se niegan a reconocer esa presencia y deciden no ser más que ellas mismas.

IV

EL HOMBRE, SER SACRAMENTAL

1. Introducción

En las páginas que siguen nos proponemos reflexionar sobre la condición simbólica común a todos los sacramentos y sobre las raíces humanas del fenómeno del simbolismo. Lo haremos desde la perspectiva, previa al discurso propiamente teológico, de la ciencia de las religiones y la antropología filosófica. Pero, ¿por qué necesita la teología sacramental recurrir a estas perspectivas?

Los sacramentos son uno de los aspectos más llamativos del lado visible del cristianismo. En el lado institucional, práctico, externo del cristianismo se destaca un conjunto de acciones perfectamente institucionalizadas y reguladas por la tradición y la autoridad de la Iglesia que sirven de criterio práctico y externo de pertenencia a la Iglesia y de señal exterior de autenticidad del ser cristiano. Así, a la pregunta de quiénes son cristianos, una primera respuesta se contenta con responder: los bautizados en la Iglesia; y cuando se quiere disponer de criterios perceptibles de la permanencia del cristianismo en una población, se recurre con frecuencia al indicador de la práctica religiosa de quienes la componen. Este lado externo, visible del cristianismo sirve de asidero a la conciencia de los creyentes y les procura cierta seguridad en un ámbito en el que, por estar en juego el sentido de la vida y la salvación o perdición de la persona, ésta necesita, más que en ningún otro, saber a qué atenerse.

Pero este lado institucional y visible suscita no pocas preguntas, sobre todo en un tiempo como el nuestro en el que, en todos los terrenos, pero sobre todo en el religioso, se privilegia lo personal sobre lo institucional, lo privado sobre lo público, lo interior sobre lo exterior. ¿Por qué es necesario el culto? ¿Por qué son necesarios los sacramentos? ¿Por qué estos sacramentos? ¿Por qué siete y estos siete?

¿Por qué no una religión interior, personal, centrada en la propia experiencia? ¿Por qué esta práctica cultural y no más bien la práctica ética y el compromiso por la transformación de la sociedad? La teología cristiana tiene en la institución del cuerpo sacramental por Jesucristo y en la permanente tradición de la Iglesia, que con pequeñas variantes en sus formas externas lo ha mantenido a lo largo de toda su historia, una respuesta adecuada.

El cristianismo no es la invención de cada cristiano ni de cada generación de cristianos. El cristianismo ha tomado cuerpo histórico, a partir de la mediación originaria del sacramento primordial y originario que es Cristo, en esa continuación sacramental de su presencia que es la Iglesia, presencia que se desgrana, entre otras formas, y de una forma privilegiada, en el septenario sacramental.

Pero esta respuesta positiva del teólogo no deja de suscitar nuevas preguntas: ¿Por qué la sacramentalidad cristiana? ¿Por qué ésta precisamente y no otra de las muchas posibles? La teología ha recurrido desde siempre, para responder a estas preguntas, a una serie de respuestas que se sitúan en el terreno, previo a la teología, de la comprensión del hombre y de la descripción y justificación del hecho religioso. La sacramentalidad cristiana, dirá abriendo un primer campo que sirve de preámbulo a la comprensión de la fe en este terreno de lo sacramental, es un caso en el conjunto de la sacramentalidad religiosa universal. Los sacramentos cristianos son manifestaciones en el interior del cristianismo de unas mediaciones presentes en todos los sistemas religiosos. En todos ellos, en efecto, la actitud religiosa del hombre ha necesitado recurrir a unas mediaciones exigidas por el carácter trascendente del Misterio y la condición corporal y mundana del hombre. Los sacramentos cristianos son elementos que corresponden en el interior del cristianismo al lado visible que comporta toda religión. Por eso con frecuencia los tratados teológicos de los sacramentos introducen sus reflexiones con un capítulo en el que remiten al hecho sacramental en la historia de las religiones ¹.

¹ Cf., como ejemplo, el habitual apartado que los diccionarios teológicos dedican a la historia de las religiones al abordar los temas más importantes.

Por otra parte, este recurso de la vida religiosa a lo sacramental tiene su razón de ser en el hecho de que la existencia humana comporta, como una dimensión insustituible, la dimensión simbólica. ¿Por qué los sacramentos? Porque los sacramentos son una modalidad del símbolo y el hombre es simbólico por naturaleza.

Este doble camino que la reflexión teológica da por supuesto, será el objeto de nuestras reflexiones. Nos proponemos poner de manifiesto las raíces humanas del simbolismo; descubrir, pues, al hombre como ser constitutivamente simbólico; mostraremos después el hecho sacramental cristiano como el resultado de la mediación de la relación religiosa cristiana en la condición simbólica del hombre, para así justificar racionalmente el lado sacramental del hecho cristiano.

2. Lo sacramental, una modalidad de lo simbólico

Los sacramentos pueden ser comprendidos como un caso peculiar de símbolo. Por eso, la comprensión de lo simbólico resulta un paso indispensable en el camino hacia la comprensión y la fundamentación racional de la idea de sacramento. De hecho, las definiciones usuales de los sacramentos hacen intervenir de una u otra forma la noción de símbolo: signo eficaz de la gracia, símbolos de libertad, signos de la cercanía de Dios, añadiendo a la noción genérica algunos rasgos específicos. El primero, que se trata de símbolos cuyo significante es una acción: lo visible no es en el sacramento una figura o una representación, ni siquiera una cosa, sino una acción: sumergirse en el agua y salir de ella, celebrar un banquete, ungir con óleo, etc. El sacramento es, pues, un rito ², una acción, además, que tiene que ver con la vida del hombre y posee en ella una especial significación. El segundo rasgo característico del símbolo sacramental es su pretensión de eficacia; la acción que sirve de significante pretende hacer eficazmente presente la realidad de lo significado. De ahí que para com-

² Para este aspecto de lo sacramental, cf lo dicho en las páginas dedicadas a «Lo ritual en las religiones»

prender los sacramentos se haga imprescindible precisar la comprensión del símbolo que está en la base de la noción de sacramento.

3. Hacia una comprensión del símbolo ³

El término «símbolo» presenta, tanto en el lenguaje ordinario como en los estudios especializados, una ambigüedad extraordinaria. «Es utilizado para indicar los más heterogéneos fenómenos: nombres o expresiones lingüísticas son considerados símbolos, pero también se llama al león símbolo de la valentía, al círculo, símbolo de la eternidad, a la cruz, un símbolo cristiano de salvación, a la bandera, símbolo de la patria, a la letra “o”, símbolo del oxígeno, a Moby Dick o “el juicio” de Kafka, símbolo de la condición humana. . . Más todavía: según algunos autores, la formación de una teoría científica, la danza de la lluvia de los zuni y el papel de la Reina en la Commonwealth pueden ser denominados con el término “símbolo”» ⁴.

Como muestra de esta ambigüedad baste señalar que con frecuencia se encuentran formulaciones teológicas que para designar los sa-

³ De la abundantísima bibliografía sobre el símbolo, recordemos algunas obras utilizadas en la descripción que aquí ofrecemos: CHAUVET, L.-M. *Du symbolique au symbole Essai sur les Sacrements* Paris, Cerf, 1979. DILLISTONE, F. W. *Christianity and Symbolism* Londres, SCM Press, 1955. DURAND, G. *La imaginación simbólica* Buenos Aires, Amorrortu, 1971. ELIADÉ, M. *Imágenes y símbolos* Madrid, Taurus, 1983. *Tratado de historia de las religiones* Madrid, Cristiandad, 2001. JUSZEK, J. *Les sources du symbolisme* Paris, Sedes, 1986. DOU, A. (ed.) *Lenguajes científico místico y religioso* Bilbao, Mensajero, 1980. RAHNER, K. «Para una teología del símbolo», en idem *Escritos de teología IV*, Madrid, Taurus, 1962, pp. 283-321. RICOEUR, P. *Le conflit des interprétations Essais d'herméneutique* París, Seuil, 1969. *Finitud y culpabilidad* Madrid, Taurus, 1969. *La metáfora viva* Madrid, Cristiandad-Trotta, 2001. RIES, J. *Le symbole et le symbolisme dans la vie de l'homme religieux* Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1982. TILICH, P. *Symbol und Wirklichkeit* Gotinga, Vandenhoeck und Ruprecht, 1962.

⁴ SCHUTZ, A. «Symbol, Reality and Society», en *Collected Papers* vol. I, La Haya Nijhoff, 1967, p. 287, cit. en GÓMEZ CAFFARENA, J. «El lenguaje simbólico y su verdad», en *Lenguajes científico místico y religioso* Bilbao, Mensajero 1980, p. 240.

cramentos utilizan el término de «signo»⁵, mientras otros hablan de símbolos algebraicos y de lógica simbólica, utilizando los términos en un sentido contrario al que nosotros, con otros muchos autores, daremos a estos dos términos.

En esta situación se hace indispensable precisar rigurosamente el sentido de cada término si no se quiere permanecer indefinidamente en el terreno de la confusión y la vaguedad. Comenzando por lo que puede ser considerado como la base de toda ulterior precisión, conviene señalar que el símbolo es un caso de conocimiento indirecto. Y llamamos conocimiento indirecto a aquel en el que el sujeto toma contacto con una realidad a través de otra. Todo conocimiento indirecto presenta, pues, la siguiente estructura: una realidad inmediatamente accesible que denominaremos *significante*; otra realidad a la que se llega a través de la primera, a la que llamaremos *significado*. El conocimiento indirecto comporta, además, una relación de la primera realidad con la segunda que es lo que permite el paso de la una a la otra. Para hacer justicia a la complejidad de ese hecho que llamamos conocimiento indirecto habrá que añadir la relación del sujeto con el significado, que puede ser diferente en los distintos casos de conocimiento indirecto; así como la relación del *significante* con otros posibles *significantes*, con los que constituye un sistema de *significantes*.

El conocimiento indirecto es un fenómeno omnipresente en la vida del hombre. La comunicación humana a través del lenguaje hablado o escrito o a través de los gestos se basa toda ella en diferentes modalidades de conocimiento indirecto.

Situemos, pues, al símbolo en el amplio marco del conocimiento indirecto, anotando las características de sus formas más importantes⁶.

⁵ Cf. la definición clásica de sacramento como signo eficaz de la gracia y el texto de Th. SCHNEIDER sobre los sacramentos, cuyo título es *Los signos de la cercanía de Dios* Salamanca, Sígueme, 1982

⁶ Seguimos a DURAND, G. *L'imagination symbolique* Paris, Presses Universitaires de France, 1979. Del mismo autor *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1963 (trad. castellana *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1982) y «L'Occident iconoclaste», en *Cahiers Internationaux de Symbolisme* (1963) 2, pp. 4-5. Para todo este apartado remitimos también a nuestro texto «El simbolismo desde la ciencia de las religiones», en *Lenguajes científico, mítico y religioso*, Bilbao, Mensajero, 1979, pp. 161-198.

La primera la constituye la señal, que otros denominan signo propiamente dicho. Sus características son: el significante es arbitrariamente elegido para la función de significar; el significado pertenece al mismo orden de realidad; es accesible por el sujeto de forma directa; y es sustituido por el significante, por razones de «economía», con total equivalencia. Los casos de señales en nuestra actual civilización son innumerables, ya que lo que se denomina imagen no es otra cosa que un caso de señal, y vivimos, como suele decirse con frecuencia, en una civilización de la imagen. Ejemplo típico de señal son los indicadores de un tablero luminoso o las señales de tráfico ⁷.

El segundo tipo de conocimiento indirecto es la alegoría. Sus rasgos característicos son: el significante no es elegido en ella de forma puramente arbitraria, sino de manera convencional, basada en el hecho de que está ligado a lo significado por un lazo cultural o social; lo significado pertenece a un orden diferente de realidad, tratándose con frecuencia de realidades abstractas de tipo espiritual o moral difícilmente presentables de forma directa, pero accesibles por otros medios que los representados en el significante y, generalmente, conocidas previamente a la utilización del significante. La razón de la utilización de este último suele ser la dificultad de lo significado, por lo que el paso por el significante se debe sobre todo a razones de pedagogía, ya que éste representa lo significado traduciéndolo a términos sensibles: «Entre los dos sentidos de la alegoría», dice P. Ricoeur, «existe una relación de traducción; hecha la traducción, se puede abandonar la alegoría como inútil» ⁸. Ejemplos de alegorías tenemos

⁷ La excepción a esta nomenclatura la representa PEIRCE. Para este autor, símbolo es el «signo que es constituido como tal signo precisamente por el hecho de que es usado y constituido como tal». Por lo que caracteriza el símbolo por la arbitrariedad de la sustitución del significante por el significado. En su terminología, el índice significa por la contigüidad con el objeto significado y el ícono es una configuración de cualidades análoga a la del objeto representado. Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, loc. cit., pp. 1-2 y GRITTI, J. «Contribution sémiologique au symbole», en *Revue Theologique de Louvain* 14 (1983) 210, n. 6.

⁸ «Finitude et culpabilité» II, *La symbolique du mal*. Paris, Aubier, 1960, p. 23. Para el conjunto de la cuestión cf. PEPIN, J. *Mythe et allegorie. Les origines grecques et les con-*

en los emblemas de realidades de orden espiritual, y en el apólogo y la fábula, en los que el significante es un relato.

El símbolo constituye la tercera forma importante de proceso significativo o de conocimiento indirecto. El significante en él es elegido no de forma arbitraria ni convencional, sino por mantener una relación natural con lo significado. Lo cual significa que entre el significante y lo significado hay un lazo analógico que sirve de base para la elección y la utilización del significante. Ese lazo analógico puede basarse en razones naturales, como sucede con el agua, símbolo de la regeneración por su relación natural con la vida vegetal, su aparición y crecimiento; o en razones históricas, como sucede con la cruz como símbolo del cristianismo, en virtud de su conexión con la forma de muerte de su fundador⁹. Este rasgo del simbolismo explica que para la comprensión del símbolo sea inevitable el paso por la realidad natural que sirve de significante y explica que la esquematización excesiva de éste o su «evaporación» o reducción alegorizante ponga en peligro la eficacia del proceso simbolizador. Recuérdesse lo que sucede cuando la inmersión en las aguas bautismales se reduce a dejar caer unas pocas gotas sobre la cabeza del bautizado, y cuando el pan eucarístico se reduce a una forma que ha perdido todo parecido con la realidad del pan¹⁰.

Lo significado en el símbolo pertenece a un orden distinto de la realidad de aquel en el que se sitúa el significante. Hay en el proceso simbólico un plus de significación; es decir, que el significado primero del significante remite a un significado nuevo de otro orden que mantiene con el primero una relación analógica. Es lo que el mismo Lévy-Strauss denomina «significado flotante», que es, según él, «prenda de todo arte, toda poesía, toda invención mítica y estética»¹¹. Así, por

testations judeo-chretiennes, París, Aubier-Montaigne, 1958, GADAMER, H G «Symbol und Allegorie», en *Umanesimo e simbolismo Scritti di E. Castelli et al*, Padua, Cedam, 1958, pp 23-28

⁹ Cf J GRITTI, art cit, p 210

¹⁰ Ibid, p 212

¹¹ «Introducción» en la obra de MAUSS, M *Sociologie et anthropologie*, París, Presses Universitaires de France, 1950, p XLVII Trad castellana *Sociologia y antropologia*, Madrid, Tecnos, 1979

ejemplo, el agua significa de suyo la vida vegetal con la que está asociada y a través de esta primera significación remite a la regeneración espiritual, con la que la vida significada por el agua tiene una relación analógica. Así, la mancha física comporta una situación de malestar que remite, más allá de ella, al «malestar» ante lo sagrado, a la situación de alejamiento y división, que significa el símbolo religioso de la mancha.

Por pertenecer a otro orden, lo significado en el símbolo está oculto para la visión inmediata, y resulta ajeno al nivel de la vida ordinaria. Por eso lo significado en el símbolo contiene una riqueza que no agota el significante y su primer significado; de ahí, la polisemia, la riqueza significativa del símbolo, frente a la univocidad significativa del signo, la señal y la alegoría.

Mientras en éstos el significante contiene un significado y sólo uno perfectamente representado en él, en el significante simbólico se hace presente una pluralidad de significados que ninguna traducción expresa de forma exhaustiva. Piénsese, por ejemplo, en la densidad significativa de los símbolos del fuego o del agua. Del símbolo se ha podido decir por eso que no habla, sino que «canta»¹². Estos rasgos de lo significado en el símbolo imponen una actitud diferente del sujeto en relación con él. El símbolo no puede ser traducido; necesita ser interpretado y su significado no queda nunca agotado, sino que puede ser reasumido indefinidamente.

Por pertenecer a un orden distinto de realidad, lo significado en el símbolo no es directamente accesible al sujeto ni puede ser conocido previamente al conocimiento que de ello se tiene mediante el símbolo, ni puede ser conocido independientemente del proceso simbólico. ¿Cómo se hace entonces presente lo simbolizado en la realidad que sirve de significante? Ya hemos dicho que éste no lo sustituye adecuadamente, ni lo representa, como sucede en la señal y la alegoría. Pero tampoco necesita el sujeto para llegar a ello establecer un proceso discursivo o elaborar ningún tipo de razonamiento. De forma que sue-

¹² Así P. VALÉRY, cit. en JUSZEZAK, J.: *Les sources du symbolisme*, París, Sedes, 1985, p. 11.

na a paradójica, pero que es la única que da cuenta de lo que sucede en el símbolo, hay que decir que se hace inmediatamente presente, pero a través del significante. Intuído de alguna manera y, por tanto, de forma inmediata, en algún sentido, pero en la mediación inevitable del significante. De forma inmediata, de la misma forma que el estado interior de mi interlocutor se me revela en los gestos de su rostro, pero con una inmediatez mediada, como esa disposición interior se me ofrece en la mediación de la expresión y no al margen de ella. El significante hace, pues, presente lo significado en el caso del símbolo aludiendo a ello, remitiendo a ello, sugiriendo y evocando el sentido que simboliza. «En la transparencia opaca del enigma», como escribió Ricoeur; mostrando y ocultando a la vez. «El símbolo manifiesta lo simbolizado como el rostro a la persona»¹³. La materialidad del significado es indispensable para que el otro orden de realidad al que pertenece lo significado se haga presente, pero sólo se hace efectivamente presente a quien en la interpretación correcta del mismo es capaz de trascender esa materialidad.

Desde esa primera descripción del símbolo se comprende el significado etimológico de la palabra con que lo designamos.

«Símbolo», subrayan unánimemente todas las etimologías del término, se refiere al hecho de poner juntas, de hacer coincidir las partes separadas de una realidad única. El símbolo, en efecto, era el signo de reconocimiento, el lugar en el que se encontraban y se reconocían dos o más personas. Entre amigos, huéspedes, socios o comerciantes existía la costumbre de, antes de separarse, dividir en dos o más partes un objeto: ficha, sello, tablilla o moneda, para que cada uno de ellos tomase para sí como signo una de las partes; ésta, al ser puesta en común con las de los demás y coincidir con ellas, se convertía en el símbolo que garantizaba la identidad de su portador y la legitimidad de sus pretensiones. De ahí que la suma de los artículos de la fe en

¹³ HOSTIE, R.: *El mito y la religión La psicología analítica de C. G. Jung y la religión*. Madrid, Razón y Fe, 1961. Otros autores hablarán de coincidencia distante (G. DURAND), de participación, de presencia-ausente (G. VAN DER LEEUW, P. TILICH, H. OTT). Para el desarrollo de esta idea y las referencias bibliográficas, cf. nuestro estudio ya citado, «El simbolismo desde la ciencia de las religiones», esp. pp. 192-193.

los que los cristianos se reconocen como tales pasase a denominarse y se denomine todavía símbolo de la fe ¹⁴.

A partir de esa etimología se denomina símbolo, de una forma más general, el objeto de cualquier orden en el que coinciden una realidad visible y otra invisible, reconociéndose esta segunda en la mediación de la primera y pasando por eso la primera a remitir, a través de su significado primero, a la realidad simbolizada.

4. El mundo del hombre, poblado de símbolos

El mundo humano es un mundo todo él poblado de símbolos. Basta para comprobarlo remitirse a los ámbitos en los que sin duda alguna y de forma más propia, el hombre se realiza como hombre: el orden de la realidad personal y de las relaciones personales, la esfera estética, el mundo ético y, por debajo de todos ellos, la forma más general de estar en el mundo que caracterizamos como humana. Comenzando por esta última, el mundo del hombre es un mundo de cosas espacio-temporales, sometidas a todo tipo de relaciones físicas y químicas, pero que, por el solo hecho de ser nombradas y de ser conocidas por el hombre, se transforman en objetos particulares de un conocimiento universalizable, se transfiguran en realidades —el hombre, como decía Zubiri, es un animal de realidades—, es decir, se ven dotadas de una dimensión interior, de una dimensión de profundidad que escapa a todos los instrumentos de medida y que las hace vehículos de nuevos posibles significados que hacen de todas ellas realidades simbólicas. El juicio más simple que está por debajo de todas las afirmaciones humanas: «Esto es»; «es tal cosa»; «aquí hay algo», es ya la formulación de haber inscrito el haz de sensaciones que determina ese «esto» preciso en el horizonte ilimitado del ser; es el resultado de la operación verdaderamente mágica de descubrimiento o desvelación del ser —operación en la que consiste la verdad—

¹⁴ Cf LUBAC, H de *La foi chrétienne Essai sur la structure du Symbole des Apôtres* París, Aubier-Montaigne, 1969 Trad castellana *La fe cristiana*, Madrid, Fax, 1970, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1988

en ese trozo de materia que ha chocado con mi sensibilidad al que denomino después «ente», es decir, algo que realiza el ser, que está inscrito en el orden infinito del ser.

En este sentido fundamental todo conocimiento humano y toda relación del hombre con el mundo que se basa en él es conocimiento simbólico, y lo simbólico se revela como el umbral de lo humano. Pero esta condición de todo lo humano se condensa después y se hace más visible en aquellas dimensiones en las que se manifiesta más inmediatamente la revelación de esa dimensión de profundidad con que está dotado en realidad el mundo humano en todos sus elementos. Así sucede, por ejemplo, en el mundo del arte, en el de las relaciones personales y en el de la religión.

Nos referimos en primer lugar al arte, porque en él se ve reduplicada y condensada esa capacidad de todo objeto del mundo humano de remitir a todo lo demás, de ser una ventana hacia el infinito del ser. En él se percibe además de la forma más palpable lo que significa la condición simbólica de todo mundo humano.

Consideremos, por ejemplo, la representación estética de un objeto cualquiera por un pintor genial. Kant decía que el arte consiste, no en la representación de cosas bellas, sino en la representación bella de las cosas. Puede ser una cosa cualquiera, pero expresada estéticamente se carga de una densidad de significados que le hace representar muchas más cosas que la sola palabra o la reproducción fotográfica. Recordemos, siguiendo a un autor reciente, la meditación de Heidegger sobre la «verdad» de un cuadro de Van Gogh en el que aparecen el par de zuecos de un campesino. Basta contemplarlo para descubrir en ellos un símbolo de la vida campesina, con su sencillez, su proximidad a la tierra, su dureza asumida. El cuadro constituye una representación de todo un mundo lleno de modalidades de lo real a través de la imagen de un objeto simple. Lo que aparentemente, en su primer significado, parecía tan banal, tan simple, se convierte en mediación de toda una manifestación de esa forma concreta de la condición humana que es la vida campesina.

Pero recordemos el texto mismo de Heidegger: «Ateniéndonos al cuadro de Van Gogh no podemos siquiera establecer dónde se encuentran esos zapatos. En torno a ese par de zapatos de campesino

no hay literalmente nada donde se los pueda localizar; nada... si no es un espacio vago. Ni siquiera una mota de tierra del campo o fango del sendero que nos pudiera indicar su uso. Un par de zuecos y nada más. Y sin embargo... en la oscura intimidad del hueco del calzado está metida la fatiga de los pasos de la labor. En la ruda y sólida pesadez del calzado está afirmado el lento y obstinado caminar a través de los campos a lo largo de surcos siempre iguales que se extienden a lo lejos azotados por el viento. El cuero está marcado por la tierra arcillosa y húmeda.

Bajo sus suelas se extiende la soledad de los caminos que se pierden en la tarde. A través de estos zapatos llega a nosotros la llamada silenciosa de la tierra, su entrega callada del grano que madura, su secreto rehusársenos en el árido barbecho invernal. A través de este objeto se nos comunica la muda inquietud por la seguridad del pan, la alegría silenciosa del sobrevivir de nuevo, la angustia ante el parto inminente, el temor ante la muerte que se acerca. Este producto pertenece a la tierra y está al abrigo en el mundo de la vida campesina. En el seno de esa pertenencia protegida, el objeto reposa en sí mismo». En él, podemos concluir, se nos revela —con esa revelación siempre inminente, nunca acabada, que caracteriza a la inspiración estética—, ocultándonos en alguna medida, necesitando ser descubierto por nosotros, el mundo entero del campesino como una modalidad del mundo humano¹⁵. Lo que sucede con la obra de arte puede suceder también con la realidad representada en ella. Basta que la mirada del espectador sepa mirar con suficiente hondura.

El privilegio de la obra de arte, del cuadro del pintor o del poema del poeta, está en que en ella late la intuición del autor, que reclama y hasta suscita la intuición del que la contempla, y revela en el encuentro de las dos intuiciones todo el mundo que la intuición del primero ha sabido depositar en ella¹⁶.

¹⁵ Tomado de JUSTEZAK, J.: *Les sources du symbolisme*, pp. 69-71. La cita de HEIDEGGER pertenece a «Der Ursprung des Kunstswerkes», trad. castellana: «El origen de la obra de arte», en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 25.

¹⁶ Cf. a propósito de la obra literaria, ALONSO, D.: *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*, Madrid, Gredos, 1981, pp. 37-45.

Pero con matices diferentes, esa misma condición simbólica revela el mundo de la persona, el de las relaciones interpersonales, el mundo de la religión y el de las preguntas radicales.

Verdaderamente todo el mundo del hombre está lleno de símbolos. Y no porque esté lleno de objetos ya constituidos en símbolos que él no tenga más que contemplar y utilizar, sino, más radicalmente, porque el hombre por ser hombre y para ser hombre necesita simbolizar.

5. De los muchos símbolos al hombre como ser simbólico

La simple enumeración de los símbolos del mundo humano que acabamos de proponer en el párrafo anterior sugiere ya que la presencia de todos ellos remite a una presencia anterior, la de un símbolo originario que les confiere su condición simbólica.

Sin los ojos del hombre, sin el hombre todo, con su peculiar profundidad asomada a su lado físico, a su corporalidad, las cosas no pasarían de ser hechos brutos desprovistos de toda significación ulterior. El origen de esta «interioridad» y de esta profundidad de que se cargan cosas y acontecimientos cuando son vividos como símbolos radica en la condición humana que comporta a la vez exterioridad e interioridad, temporalidad y eternidad, objetividad y subjetividad, finitud e infinitud. La raíz de esa maravillosa posibilidad de lo real de hacerse ventana visible hacia lo invisible está en que el hombre es ese pequeño mundo, resumen de todos los mundos, en el que lo visible transparenta lo invisible, lo finito se abre a lo infinito, la fugacidad de lo temporal se carga de la densidad de lo eterno. La profundidad que muestra la condición simbólica de la realidad en el mundo humano es reflejo de la verticalidad irreprimible de que está habitado el hombre por el hecho de ser la finitud abierta al infinito, el ser que, según la expresión de Pascal, se supera infinitamente a sí mismo: «El hombre supera infinitamente al hombre». Los símbolos que pueblan el mundo humano tienen su razón inmediata de ser en el símbolo originario que es el hombre.

Por eso el proceso de humanización ha podido ser descrito como un proceso de simbolización y se ha podido situar justamente en el

simbolismo el umbral de lo humano¹⁷. En efecto, la forma de ser en el mundo propia de los organismos hasta el mundo animal está definida por la pertenencia a un medio (su *Umwelt*) definido, y perfectamente delimitado, por los objetos capaces de responder a las tendencias que originan sus necesidades. La relación con ese medio se produce en el animal siguiendo el esquema prefijado e invariable del círculo funcional, constituido por un estímulo procedente del exterior y la respuesta del organismo a través de un sistema receptor que desencadena de forma inmediata la puesta en marcha de un sistema efector. En el hombre, el círculo funcional se halla enormemente ampliado desde el punto de vista cuantitativo. El hombre se muestra «interesado» por todo lo que de alguna manera es. Su entorno biológico ha sufrido, pues, una radical ruptura o apertura. Por eso el hombre es descrito como un ser biológicamente pre-maturo llamado a terminarse más allá de su base tendencial en un contexto cultural. El hombre, por la indeterminación de sus instintos ulteriormente moldeables, no posee un medio (*Umwelt*) específico determinado por los instintos, sino un mundo propio (*Welt*) enormemente más amplio que el medio del resto de los organismos hasta el mundo animal.

Pero, sobre todo, el círculo funcional sufre en el hombre un cambio cualitativo. El hombre dispone de una nueva forma de adaptación a su medio. Entre el sistema receptor y el efector se sitúa lo que E. Cassirer llama el sistema simbólico, y esto determina la aparición de una nueva dimensión en la realidad.

Entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas existe una «innegable diferencia». En las primeras, el estímulo suscita una respuesta directa e inmediata; en la conducta humana «la respuesta es interrumpida y retardada por un proceso lento y complicado de pensamiento». Este hecho es considerado por las interpretaciones «naturalistas» del hombre como una debilidad, una flaqueza más que una ventaja. Pero el hecho es innegable. «El hombre no vive solamente en un puro universo físico, sino en un universo simbólico. El lenguaje,

¹⁷ Para todo lo que sigue, cf. CASSIRER, E.: *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, pp. 45-49.

el mito, el arte, la religión —es decir, los ámbitos en que se muestra y realiza la forma de ser en el mundo propia del hombre— constituyen partes de este universo; forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana». «El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato, no puede verla... cara a cara». Le está vedado un contacto «virgen», inmediato, enteramente objetivo y neutro con la realidad. Cuando se relaciona con la realidad, el hombre se relaciona con una realidad transformada por las mil intenciones a través de las cuales la vive, y estas intenciones tienen su punto de partida, su umbral diferencial, en un momento simbolizador.

La distancia entre el sistema receptor y el efector en la relación humana con la realidad se produce por la introducción del concepto. Entre los sentidos y la realidad que produce sus estímulos se «interpone» la universalidad, la validez, la aplicabilidad general y la variabilidad de cada signo. Mérito de la descripción de Cassirer que resumimos en estas líneas es haber ofrecido en el caso de la sordomuda y ciega H. Keller el despertar en ella de la conciencia propiamente humana y la confirmación «experimental» de la anterior descripción de la originalidad de la forma humana de relación con la realidad ¹⁸.

A partir de la descripción anterior, el proceso de la simbolización en el que se sitúa el umbral de lo humano puede ser comprendido como un proceso de distanciamiento de la realidad material, un movimiento de superación de la pura materialidad que transforma los objetos de las sensaciones en realidades inteligibles, en posibles lugares de la verdad. La simbolización se muestra así como el lugar y el momento del desvelamiento de la realidad ¹⁹. El símbolo muestra ser «no una decoración, sino nuestro único medio de aprehensión de lo real» ²⁰. Los símbolos aparecen así como manifestación de la originalidad de lo humano.

Por eso todos ellos remiten al hombre como a su fuente. Un hom-

¹⁸ E. CASSIRER, loc. cit., pp. 60-61.

¹⁹ Cf. J. JUSZEZAK, o. c.

²⁰ BELLAH, R.: «Christianity and Symbolic Realism», en *Journal for the Scientific Study of Religion* 9 (1970) 2, p. 95.

bre que se muestra en ellos como el lugar de confluencia de todos los órdenes de lo real; como suma de los mundos existentes y, por eso, como símbolo originario.

Esta dimensión simbolizadora se realiza y se expresa a través de todas las facetas del pluridimensional ser humano. Todas ellas constituyen la razón humana en el sentido más amplio del término.

Pero esta razón reviste distintas modalidades, se realiza en acciones diferentes que no deben ser concebidas como opuestas entre sí, ya que todas constituyen diferentes formas de la común razón humana. En todas ellas: pensamiento lógico, saber conceptual, razón propiamente simbólica, el hombre simboliza en el sentido amplio de representar, es decir, hacer presente a través de una realidad natural un nuevo significado sólo accesible por su medio. Pero en el interior de estas acciones podemos distinguir el conocimiento conceptual y el conocimiento simbólico en sentido estricto. Este último se distingue por las siguientes características: mayor polisemia, mayor conexión con las capas afectivas, referencias a aspectos de la realidad más distantes de la constatación empírica, conexión con la totalidad y referencia a la finalidad última. Por eso, mientras los conceptos se emplean para la explicación analítica de un objeto, los símbolos se refieren al origen y al término de lo real y de la vida como totalidad.

El proceso ordinario del pensamiento discurre de las intuiciones simbólicas a una explicación de las mismas en conceptos cada vez más claros y distintos, y ese proceso comporta ventajas en relación con el dominio y la explicación de la realidad y peligro de olvido de las dimensiones originarias y de unidimensionalización de la razón en beneficio de la razón explicativa. Un desarrollo excesivo de esta forma de razón como el que se ha producido en la civilización moderna conlleva el riesgo de una deshumanización del hombre. En esas situaciones no es raro que esa capacidad simbólica reprimida se manifieste inconscientemente y de forma indirecta a través de las manifestaciones del arte, los sueños, la necesidad de salir del mundo estrecho circunscrito por la ciencia y otras expresiones de una nostalgia y un anhelo no confesados y no identificados. Esta situación está llevando a muchos analistas de la situación contemporánea a prevenir contra el iconoclasmo, la incapacidad simbólica de nuestra

cultura, a advertir contra la tendencia a pensar que el símbolo es una actividad «exclusiva del niño, del poeta o del hombre desequilibrado». Por todas partes se nos recuerda que el símbolo revela aspectos de la realidad —los más profundos— inaccesibles a todo otro medio de conocimiento; se nos invita a reconocer que el símbolo «no es una creación irresponsable del psiquismo, sino que responde a una necesidad y cumple una misión: poner al descubierto las más secretas modalidades del ser»²¹.

Pero identificados los símbolos y descubierta la raíz antropológica de la que surgen, se impone la tarea de situar los sacramentos en el interior del mundo de los símbolos y de mostrar el camino que conduce del hombre como animal simbólico al hombre como «ser sacramental»²².

6. Los sacramentos, forma peculiar del simbolismo religioso

Ya hemos visto que la condición simbólica del hombre se ejerce en todas las dimensiones en las que se expresa lo más original de la existencia humana. Por eso en todas ellas aparecen los símbolos.

Pero en ningún otro ámbito de la existencia tienen los símbolos la vigencia, la relevancia que adquieren en el ámbito religioso.

Por eso los símbolos religiosos constituyen un caso privilegiado en el mundo extraordinariamente rico de los símbolos. Por eso, también, lo simbólico se constituye en una de las características del mundo religioso y el simbolismo es la categoría central para la comprensión del universo religioso²³. Que el mundo religioso es el mundo simbó-

²¹ Cf. ELIADE, M.: *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, París, Gallimard, 1963, pp. 13-15.

²² VAN DER LEEUW, G.: *Sakramentales Denken. Erscheinungsformen und Wesen der aus-erchristlichen und christlichen Sakraments*, Kassel, Johannes Stauda-Verlag, 1959.

²³ Cf., por ejemplo, el tratamiento del simbolismo por J. WACH en su *Vergleichende Religionsforschung*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1962, cap. III, trad. castellana: *El estudio comparado de las religiones*, Buenos Aires, Paidós, 1967, donde considera el simbolismo como una forma de expresión de la experiencia religiosa en el pensamiento, forma «endeiktica» en la que algo es comunicado de forma velada y que se caracteriza positivamente por una gran riqueza de intuición y de experiencia y, negativamente, por la falta de rigor lógico.

lico por excelencia aparece en primer lugar en el hecho de que todo él está lleno de símbolos; más aún, todo tiene que ver con el símbolo; es, en alguna medida, simbólico.

Basta para cerciorarse de ello con prestar atención a una comunidad que celebra un acto de culto. Desde la comunidad y su congregación, surgida de otras razones que las afinidades que originan los otros grupos humanos, convocada por una vocación trascendente, a sus gestos y acciones, a los objetos que utiliza y a las palabras en que se expresa, todo tiene esa duplicidad de significados situados en órdenes distintos de la realidad que hemos visto que caracteriza a las realidades simbólicas.

La razón de esta presencia omnímoda del simbolismo en la religión radica, por una parte, en la realidad en torno a la cual se organiza el mundo todo de la religión: el Misterio, es decir, la realidad absolutamente trascendente al hombre, totalmente otra en relación con todo su mundo, con la que, por tanto, el hombre sólo puede entablar contacto en la medida en que medie su presencia en una realidad mundana, que de esta manera se cargará con el plus de significación que le añade su presencia en ella. Por otra parte, esa presencia de lo simbólico en la religión tiene su raíz en el hecho de que la intención religiosa, es decir, la intención de referencia a esa realidad trascendente, ejercida por un hombre que es mundano y corporal por naturaleza, sólo puede ser vivida en referencia a realidades mundanas que servirán de apoyo a esa referencia suscitada por la atracción de la Trascendencia. Como dice Jalal al Din Rumi con ese lenguaje realista y concreto tan frecuente en el islamismo: «Has de saber que Dios no puede ser contemplado independientemente de un ser concreto. Y que se le ve más perfectamente en un ser humano que en cualquier otro ser; y más perfectamente en la mujer que en el hombre»²⁴.

Pero constatada y justificada la presencia del simbolismo en la estructura misma de lo religioso, conviene señalar además alguno de los rasgos característicos de los símbolos religiosos. El primero es que todos ellos se inscriben en ese peculiar ámbito de realidad que la

²⁴ Cit. en G. DURAND, «L'Occident iconoclaste», loc. cit., p. 3.

fenomenología de la religión identifica como lo sagrado. Un orden que contiene algo del resplandor de lo estético, que posee la seriedad de lo ético, la radicalidad de la experiencia metafísica; que aparece separado de los otros órdenes por un umbral invisible y que se origina a partir de una ruptura de nivel existencial simbolizada en él: «Descálzate, la tierra que pisas es santa» y en los ritos de iniciación previos a toda vida religiosa. Orden de realidad que se distingue, por último, por la aparición en él de la posibilidad de la salvación o la perdición para el sujeto.

Los símbolos religiosos, además, no sólo remiten a un orden diferente de realidad, sino que sirven de manifestaciones para la presencia interpelante de esa realidad totalmente otra que la fenomenología de la religión describe como el Misterio. Todos los símbolos religiosos tienen por eso algo de sacramentales, es decir, de lugar de la realización de la presencia, o, en términos cristianos, de lugares para la donación de la gracia.

Como muestra el análisis de las hierofanías, que es el término técnico de la fenomenología de la religión para lo que nosotros venimos llamando símbolos religiosos, o al menos para muchos de ellos, éstos se distinguen por su enorme número y su extraordinaria variedad. Todo ha sido hierofánico en la historia religiosa de la humanidad. Todo ha podido ser vivido como símbolo religioso, desde las realidades naturales de todo tipo a las personas, los acontecimientos, las realidades artificiales y culturales, los juegos y los actos todos humanos.

Los símbolos religiosos se presentan además ordenados en constelaciones hierofánicas que permiten una fácil ordenación de sus múltiples formas y el establecimiento de una morfología de lo sagrado de acuerdo con el tipo de realidad natural que sirve de base a la operación simbólica: realidades naturales, relatos, acciones; la vida humana y sus fases; acciones del hombre; realidades culturales: instrumentos de trabajo, obras de arte, etc.

Entre estas realidades se destacan las acciones relativas a la vida humana y sus fases y momentos importantes. Los símbolos sacramentales están constituidos, en realidad, por símbolos cuyo significativo es una acción humana, que guarda una relación especial con la vida del hombre. Esto origina la mayor parte de los sistemas sacra-

mentales de las diferentes religiones en los que es frecuente que se resalten el nacimiento, el paso a la edad adulta, la entrega amorosa, la comida que regenera las fuerzas y el paso a la muerte.

Por último, cabe señalar que las diferentes constelaciones simbólicas presentes en las diferentes religiones aparecen como históricamente condicionadas, ya que guardan una correspondencia estrecha con las circunstancias históricas de todo orden: económico, social, cultural y político de la humanidad.

Pero el análisis de los símbolos no se agota mientras a todas estas propiedades estructurales no se les añadan indicaciones sobre la función que las constelaciones simbólicas y el simbolismo religioso en general desempeñan en la vida de las personas y las sociedades en que aparecen.

Siguiendo fundamentalmente el excelente análisis de M. Eliade, se pueden señalar, entre las funciones más importantes de los símbolos religiosos, las siguientes: los símbolos, en primer lugar, revelan, y revelan una modalidad de lo real o una estructura del mundo no evidentes en el plano de la experiencia inmediata: así, el simbolismo del agua revela lo preformado, lo virtual, lo caótico como estadio anterior a aquel en el que se constituye el mundo como todo ordenado, como cosmos. A través de la manifestación de estas modalidades de la existencia se constituye la imagen del mundo que después elaborarán las ontologías y filosofías. El árbol cósmico, por ejemplo, revela el mundo en cuanto totalidad viviente que se regenera periódicamente y que gracias a esa regeneración es continuamente fecundo, rico, inextinguible. El mundo habla por medio del árbol cósmico y en esa palabra es aprehendido en tanto que vida²⁵. Los símbolos desvelan el lado misterioso de la vida; en ellos habla la dimensión sacramental de la existencia humana. En los símbolos y en las hierofanías la vida se nos muestra como dotada de una cara oculta; como vida que viene de otra parte; como vida divina²⁶.

²⁵ ELIADE, M.: *Mefistófeles y el Andrógino*, Madrid, Guadarrama, 1969, pp. 261-262; MARTÍN VELASCO, J.: «El desarrollo de un logos interno a la religión en la historia de las religiones», en *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca, Sígueme, 1973.

²⁶ M. ELIADE, *ibíd.*, p. 262.

El simbolismo descubre, además, la relación entre los diferentes órdenes de la realidad, sobre todo gracias a esa polisemia o polivalencia significativa que los caracteriza. Piénsese, por ejemplo, en la constelación simbólica agua, mujer, vegetación, ritmos lunares, devenir temporal, muerte, serpiente, etc., en la que se tiene una primera manifestación de la relación entre fenómenos como la vida humana, el cosmos, la temporalidad, la muerte, la resurrección, etc. Los símbolos muestran también la coherencia de las diferentes partes de lo real; descubren una cierta unidad entre el mundo y el hombre integrado en él; son una expresión de la riqueza inabarcable por el hombre de lo real, como muestra el símbolo originario de la *comcidentia oppositorum*. Los símbolos tienen, por último, una clara referencia a la existencia en su conjunto. Por eso los sistemas simbólicos producen toda una gama de resonancias afectivas que se derivan de su enraizamiento en las capas profundas de la existencia, en las fuentes mismas de la vida ²⁷.

Pero los sacramentos constituyen un capítulo especial en el conjunto del simbolismo religioso. Su característica fundamental consiste en ser un símbolo cuyo significante es una acción, ligada de forma muy estrecha con la vida humana y que pone en ejercicio aspectos importantes de la misma ²⁸.

Si los símbolos en general nos remitían al hombre, símbolo originario, como su raíz, el simbolismo religioso y los sistemas sacramentales como parte importante del mismo nos revelan al hombre como ser sacramental. Es decir, que si los símbolos religiosos pueden remitir al hombre hacia el Misterio es en la medida en que éste se hace presente en el centro de su persona.

Si lo mundano puede remitir al hombre a lo divino es porque él está «tocado» y «habitado» por lo divino en cuanto lleva dentro de sí

²⁷ *Ibíd*, p 268

²⁸ A este aspecto del sacramento nos hemos referido en «Lo ritual en las religiones», pp 81-86. Contiene observaciones muy atinadas sobre la acción simbólica, su proceso de constitución en el hombre, sus diferentes clases y su relación con las acciones inconscientes y con las conscientes DILLISTONE, F W *Christianity and Symbolism*, Londres, SCM Press, 1985, esp pp 169-182

su huella y su imagen. Si puede captar lo infinito en lo finito es porque él está constitutivamente abierto al infinito.

La condición simbólica religiosa del hombre es la expresión de la «irreprimible verticalidad» presente en él y que desde él se contagia al mundo, dotándole de una nueva dimensión. Dicho con otras palabras, el fundamento de esa analogía de la realidad natural con lo divino que le permite simbolizarlo es la anagogía del hombre, la referencia ontológica y consustancial del hombre hacia el Misterio²⁹. De esta radical sacramentalidad humana brotan, aunque no de ella sola como veremos después, los diferentes sacramentos concretos mediante los cuales expresa, en su vida y especialmente en sus momentos más importantes, ese contacto con lo divino que hace del hombre el sacramento real, el lugar del contacto de los dos mundos, el lugar del encuentro en el Misterio.

7. De la sacramentalidad religiosa a la sacramentalidad cristiana

Los sacramentos cristianos mantienen una relación estrecha con los símbolos y actos simbólicos de las demás tradiciones religiosas. Hunden sus raíces en la misma condición humana, constan de acciones simbólicas que remiten más allá de ellas mismas y que están tomadas de la misma materia significativa: el hombre, su vida en el mundo, sus relaciones con los otros hombres, que se hace presente en todas ellas. Por eso no tienen razón las corrientes teológicas que, para subrayar la originalidad y el carácter absoluto del cristianismo, desvirtúan el aspecto cultural del cristianismo y lo reducen al contagio histórico que el cristianismo ha sufrido de una religiosidad natural que le sería ajena. La historia de las religiones, la ubicación del cristianismo en ella, el parentesco fenomenológico de sus formas de manifestación con las manifestaciones del resto de las religiones y, sobre

²⁹ Cf nuestro artículo «El simbolismo desde la ciencia de las religiones», loc cit, p 195, y «La sacramentalidad de la existencia cristiana», en *La Religión en nuestro mundo* Salamanca, Sígueme, 1978, pp 198-211

todo, la condición corporal, histórica y cultural del hombre, también del cristiano, justifican la presencia de un cuerpo cultural en el seno del cristianismo y su parentesco con el del resto de las religiones.

Pero la novedad, la originalidad religiosa del cristianismo, comporta la originalidad de todos sus elementos y, por tanto, también la de su sistema sacramental. Señalemos sus rasgos más importantes. Todos ellos se derivan de lo que constituye el centro de la originalidad cristiana. Ésta podría formularse con la conocida expresión de san Ireneo *Omnem novitatem attulit semitipsum afferens* (trajo toda la novedad, presentándose a sí mismo), que han subrayado después cuantos se han ocupado de la esencia del cristianismo³⁰. El centro de la novedad cristiana consiste en la relación definitiva de Dios en Jesucristo, es decir, en el hombre Jesús como encarnación de la Divinidad. Si toda religión presenta una revelación de Dios al hombre, en el cristianismo esta revelación no tiene lugar en una realidad natural, como sucede en las religiones llamadas cósmico-biológicas, en las que el cuerpo hierofánico fundamental está constituido por las diferentes partes del cosmos o la naturaleza, ni en un acontecimiento histórico, como sucede en Israel, que descubre la presencia de Dios en las maravillas que ha realizado con su pueblo, sino en una persona histórica: Jesús de Nazaret, en el que reside corporalmente la plenitud de la divinidad. Esto significa que en el cristianismo Jesús constituye el sacramento originario, ya que en la visibilidad de su figura, sus palabras, sus acciones, sus actitudes y, en suma, su vida y su muerte, se hace visible el amor salvador de Dios.

Este hecho central del cristianismo comporta rasgos de radical novedad para la comprensión del hecho sacramental. En primer lugar, porque esos sacramentos no remitirán simplemente a la presencia originante de Dios en el interior de cada hombre, ni a unos hechos míticos, sucedidos al margen de la historia humana y que constituirán su fundamento metahistórico. Los sacramentos cristianos, aun remitiendo también a la vida del hombre y necesitando para ser compren-

³⁰ Cf. como ejemplo de todas ellas, GUARDINI, R. *La esencia del cristianismo* Madrid, Cristiandad, 1977

didos de la referencia constitutiva a la divinidad que late en el centro de su persona, hacen presente fundamentalmente la presencia de Dios que ha tenido lugar en Jesucristo y en el que se resume y se consuma la manifestación de Dios al hombre y la respuesta del hombre a Dios. De ahí que toda acción sacramental cristiana necesite de esa referencia al sacramento originario que es Jesucristo y que en todos los sacramentos se haga de alguna manera presente la revelación-salvación de Dios que tuvo lugar en él. En todos ellos puede decirse de alguna manera que se anuncia su vida y su muerte y se proclama su resurrección. Ahora bien, el paso a la glorificación, es decir, a la forma divina de vida de la humanidad del Resucitado hace que éste sólo pueda hacerse presente en la visibilidad de la historia humana a lo largo de los siglos recibiendo un cuerpo histórico que lo visibilice. Tal es la función de la Iglesia que continúa sacramentalmente, en la medida que le es propia, la presencia del Señor hasta que vuelva. De ahí la condición de sacramento primero que posee la Iglesia, condición que se desgrana después en el sistema del septenario sacramental³¹. De ahí, pues, la necesidad de unos actos sacramentales concretos que expresen la conexión de la vida de los creyentes con la vida del Salvador.

Pero este hecho central comporta una segunda novedad que afecta, sobre todo, a la forma de entender la naturaleza misma del culto al que pertenece el cuerpo sacramental y su relación con el conjunto de la vida del hombre. El que Cristo sea el núcleo sacramental originario del cristianismo significa que en su vida y su muerte, con todo lo que ellas comportan, es donde se ha realizado la reconciliación de Dios con los hombres. Él es nuestra paz. Esto significa que la revelación-donación de Dios ha tenido lugar en los actos, gestos, palabras que constituyen su vida histórica, su vida humana. Jesucristo no ha revelado a Dios a través de unas acciones cúllicas separadas de su vida real.

Jesucristo es sacerdote, como explicará la carta a los Hebreos, ofre-

³¹ Sobre la sacramentalidad originaria de Cristo y la sacramentalidad de la Iglesia, cf el excelente resumen de la doctrina tradicional y de la actual conciencia de la Iglesia, contenido en MALDONADO, L. *Sacramentalidad evangelica* Santander, Sal Terrae, 1987, pp 33-78

ciéndose a sí mismo, ofreciendo su vida como víctima. La mediación es él mismo y su vida. Por eso la sacramentalidad cristiana no remite a unos acontecimientos míticos, ni obliga, por tanto, al cristiano a salir de la vida real hacia la imitación de unos modelos fuera de la historia, sino que incorpora la vida del cristiano a la vida de Cristo, en la que tiene lugar la revelación de Dios. Y para ello el cristiano deberá incorporarse a las actitudes presentes en esa vida; deberá, por tanto, participar efectivamente de ellas. Esta incorporación tiene lugar a través de la fe, pero la fe en Jesucristo comporta como un rasgo imprescindible el seguimiento de su vida. Y la celebración de la fe, para ser coherente con la especificidad cristiana deberá comportar esa adecuación de la vida del creyente a la vida de Jesucristo en la que se revela Dios. A partir de este núcleo sacramental cristiano se produce una especie de sacramentalización de la vida, que comporta una especie de generalización en virtud de la cual la presencia de Dios se descubre y el encuentro con él se realiza en otros lugares que pasan a ser también sacramentales. Señalemos como más importantes la Palabra, en la que resuena la palabra que en Jesucristo dirige Dios a cada hombre en las diferentes circunstancias de su vida; el sacramento del hermano, y en especial del más pobre: «Lo que hicisteis a uno de éstos más pequeños, me lo hicisteis a mí»; y, más generalmente, el sacramento de la propia vida: «Os exhorto pues, hermanos... a que ofreczáis vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios; tal será vuestro culto espiritual» (Rom 12,1); «No os olvidéis de hacer el bien y de ayudaros mutuamente; pues en semejantes víctimas se complace Dios» (Heb 13,16) ³².

La comprensión de este rasgo de la originalidad cristiana conduce a algunos a menospreciar el culto y, dentro de él, los siete sacramentos, y a considerarlos contaminación en el cristianismo de una religiosidad precristiana. Por nuestra parte, aunque reconocemos que en el cristianismo se da una impostación ética del culto, creemos que en realidad no se trata de elegir entre la interpretación ética y la inter-

³² Por eso tiene razón L. MALDONADO al enumerar, después de Cristo, la Iglesia y la Palabra, entre los sacramentos originarios, la naturaleza, el hombre-mujer, la historia y el pobre, *ibíd*, pp 94-154

pretación religiosa del culto cristiano. La originalidad cristiana consiste precisamente en haber superado ese planteamiento alternativo: culto, ritos, sacramentos o vida, ética, compromiso social. La originalidad del cristianismo, centrada en la vida real e histórica de Cristo como revelador de Dios, permite la articulación estrecha de la fe en Cristo, su seguimiento en una forma de vida que reproduzca la suya y unos actos concretos en los que el hombre, ser corporal y simbólico por naturaleza, actualiza de forma eminente la vida y la persona de Jesucristo en el curso de su vida a lo largo de todo el tiempo humano. Ésa es la función principal del culto y de los siete sacramentos. Pero su sentido y su razón de ser se evaporan si se los considera aislados de la vida real en la que tiene que hacerse presente la incorporación a Jesucristo que ellos procuran al creyente³³.

8. Vida y muerte de los símbolos

Con este título nos referimos a la cuestión de la historicidad de los conjuntos simbólicos y a la dificultad, dolorosamente experimentada por bastantes cristianos, de incorporar y asumir personalmente determinados rasgos simbólicos del sistema sacramental cristiano. Esta dificultad se deja sentir tanto en el catolicismo como, tal vez más agudamente, en las Iglesias protestantes³⁴, sobre todo en los países más influidos por la forma de vida determinada por el progreso científico-técnico, la urbanización y el desarrollo económico. Este último rasgo nos orienta hacia el origen eminentemente cultural de esa dificultad.

Que los símbolos participan de la dimensión histórica propia de la condición humana es un hecho innegable. Ya hemos anotado que uno de los rasgos característicos de las constelaciones simbólicas es su correspondencia con las circunstancias históricas de todo tipo: sociales,

³³ Sobre esta cuestión nos hemos extendido un poco más en «Lo ritual en las religiones», pp 81-86

³⁴ Cf., por ejemplo, las quejas de P. TILlich en este sentido en *The Protestant Era* Chicago, The University of Chicago Press, 1984. Para el conjunto de la cuestión cf. F. W. DILLISTONE, *op. cit.*, pp 285-304

culturales, políticas, económicas, de la población que las utiliza o, mejor, que las vive. De hecho, la historia de las religiones es, en buena medida, la historia de los símbolos religiosos. El hombre religioso lo es porque descubre, interpreta y lee la presencia del Misterio que permanentemente envuelve su vida. Pero esa presencia la ha leído sucesivamente en diferentes realidades de su mundo: el firmamento, los astros, el día y la noche, la tierra, la vida y el agua, el padre y la madre, la historia y sus acontecimientos más sobresalientes, la vida y sus momentos cruciales, etc.

De esta consideración concluirán algunos que los símbolos están sometidos a un proceso permanente de nacimiento y muerte, de aparición y desaparición y de sustitución por otros, y que el problema del hombre religioso de nuestro tiempo se reduciría a descubrir los símbolos que corresponden a su propia situación y a las condiciones culturales en que se desarrolla su vida. Desde esta conclusión no faltan propuestas que invitan al cristianismo a encontrar los símbolos que corresponden a esa situación actual y a adaptar consiguientemente su cuerpo sacramental a ella, a incorporar esos nuevos símbolos a su sistema sacramental.

A mi modo de ver, en relación con los símbolos fundamentales, la cuestión es más compleja. Por símbolos fundamentales entendemos los que tienen que ver con su enraizamiento en el cosmos, los que expresan su sentido de la temporalidad y la orientación en ella, los que le han permitido expresar su relación fundamental con los otros hombres, aquellos en los que ha expresado la conciencia de su origen y su aspiración a un más allá de sí mismo. Tales símbolos fundamentales no desaparecen de la experiencia humana, aunque puedan expresarse en manifestaciones concretas relativamente variadas, de acuerdo con las situaciones culturales. Y no desaparecen porque tampoco son creación del hombre. De ahí que tampoco esté en su mano fabricarlos o deshacerse de ellos. Esos símbolos son, podría decirse, continuación, extensión de su corporalidad, de la que el hombre no puede separarse, como no puede salirse de su piel o arrojar de sí su sombra. Pueden, eso sí, acompañar al hombre en el primer plano de su conciencia o pasar al subsuelo de su experiencia y desde allí ali-

mentarla ³⁵. Los símbolos auténticos no son algo de lo que el hombre disponga; son una prolongación de su existencia hacia lo mundano, lo sensible, lo imaginario, indispensable para el hombre en cualquier situación histórica.

De ahí se deducen unas claras limitaciones para las llamadas, a veces apresuradas y demasiado ligeras, a la creatividad simbólica. Son muchos los estilos artísticos, pero todos los artistas se encuentran manejando la misma masa simbólica. Por eso, viniendo a nuestro terreno, una reforma litúrgica adecuada consistirá, no tanto en la invención de nuevos símbolos, como en la recreación de los símbolos originarios a partir de los cuales vive el pensamiento del hombre —«los símbolos dan que pensar», según la bella fórmula de P. Ricoeur— y su sensibilidad.

Lo importante para responder a la situación de malestar de la que hemos partido no es, pues, una renovación de los lenguajes externos de la sacramentalidad o de la liturgia. Lo decisivo es la reanimación, la revitalización de la capacidad simbolizadora.

Hay, efectivamente, una muerte de los símbolos, pero ésta sucede cuando se agota su capacidad simbolizadora; cuando el hombre se instala en la superficie de sí mismo reduciéndose a productor o consumidor de productos, a función social o imagen pública, a explicador de problemas o manipulador de artefactos técnicos. Es posible la muerte de los símbolos porque es posible la deshumanización del hombre. De ahí que la revitalización de los símbolos pase, no tanto por la creación de nuevas imágenes, cuanto por la revitalización de la capacidad simbólica. Y esta revitalización comporta un largo itinerario del que se pueden señalar algunas etapas importantes: el cuidado por las condiciones de vida del sujeto para no imponerle un estilo de vida que le desarraigue de la naturaleza, le aisle de los otros hombres, le superficialice y le reduzca a alguna de sus dimensiones. Un hombre funcionalizado, centrado en la posesión, «divertido» hasta el olvido de sí, pragmatizado hasta no tener sensibilidad más que para lo útil, reducido en su relación con las cosas a la explicación o

³⁵ De esta presencia metaindividual y metaconsciente de los símbolos se ha ocupado con insistencia la psicología de C. G. JUNG. Cf., por ejemplo, *El hombre y sus símbolos* Barcelona, Caralt, 1977

la manipulación de las mismas, es un hombre incapaz de símbolos, para el que las realidades más significativas no pasarán de ser otra cosa que objetos.

Para que la revitalización de los símbolos sea posible se requiere un hombre con disposiciones tales como la profundidad, la concentración, el recogimiento, la disponibilidad, la contemplación, el sentido de la gratuidad, sin las cuales las cosas, aun las más hermosas e importantes, no desvelarán ninguna significación trascendente.

Dado que los sacramentos cristianos no son sólo símbolos, sino lenguaje de Misterio en el que resuena la palabra que Dios nos dirigió en Jesucristo, la revitalización de los sacramentos requerirá una cuidadosa educación de la relación teologal, una revitalización de la fe, la confianza, la entrega de sí, sin las cuales los sacramentos no pasarían de ser celebraciones festivas de la vida, la belleza, que no remitirían más allá del hombre y serían incapaces de salvarlo. Por otra parte, la estrecha conexión que el cristianismo ha establecido entre fe, culto y vida hace que la revitalización de los sacramentos pase por una revitalización del conjunto de la vida cristiana. Sin el crecimiento de las disposiciones de disponibilidad, servicio, amor generoso, desprendimiento, pureza de corazón, actitud pacificada y pacificadora, que son algunos de los rasgos de una vida según el Evangelio, resultará imposible una revitalización adecuada de la vida sacramental cristiana.

Pero estas consideraciones no deben hacernos olvidar la necesidad de adaptar también la acción y la materia simbólica de los sacramentos a las condiciones culturales del hombre de nuestros días, como condición para que pueda vivir con sentido los sacramentos. Éste es probablemente uno de los aspectos más visibles del grave problema que se enuncia con el tema de la inculturación del cristianismo. Y es probable que una reforma del cuerpo sacramental en el sentido de la vuelta a lo esencial, lo más simple, a las manifestaciones más naturales, a los gestos más cercanos al hombre, pueda favorecer ese movimiento hacia la inculturación, dado que esos rasgos más elementales son también los más universales y aquellos en los que coinciden más fácilmente las distintas culturas.

9. Conclusión

Si al término de nuestras reflexiones retomamos las cuestiones con las que las abrimos: ¿por qué no una religión, y, sobre todo, un cristianismo puramente interior, sólo personal, espontáneo y libre de todos los condicionamientos que comporta el sistema sacramental cristiano?, las páginas que preceden nos permiten responder que la razón de ser de este aspecto aparentemente externo, puramente positivo, institucional y, como diría Kant, estatutario, está en la naturaleza de la relación religiosa que, por proceder de todo el hombre, afecta al hombre entero, y en la naturaleza de la misma condición humana que sólo puede vivir lo personal, adoptando unas actitudes que tiene que expresar en acciones concretas; que sólo puede vivir su dimensión interior manifestándola corporal y espacialmente; y que necesita, por tanto, concretar, en gestos y palabras el reconocimiento de Dios en el que radica lo esencial de la actitud religiosa.

La segunda razón de lo sacramental está, sin duda, en la condición social de la vida religiosa y en la realización eclesial y comunitaria de esa condición social por parte del cristianismo.

El cuerpo sacramental no es fruto de una imposición arbitraria por parte del fundador de la tradición o de la autoridad de la comunidad religiosa. Es el resultado de la vivencia de la religión en todos los niveles de la persona por parte de una comunidad. En cuanto al número concreto de los sacramentos y la forma que de hecho han revestido, tales concreciones se deben sin duda a una lenta selección, condicionada por la historia y la cultura, de los gestos, las acciones y los aspectos de la vida en los que la comunidad cristiana ha ido condensando y haciendo cristalizar la referencia a Dios que por la fe ha descubierto en Jesucristo. El estudio de cada uno de los sacramentos permitirá poner de manifiesto los pasos del proceso y las condiciones que han llevado a su forma actual.

RELIGIÓN Y SENTIDO DE LA VIDA EN LAS SOCIEDADES POSRELIGIOSAS

1. Introducción

La crisis de las religiones en las sociedades occidentales es un hecho constatado en infinidad de estudios, realizados desde las más diversas perspectivas, y perceptible a simple vista por cualquier observador de la situación actual en los países desarrollados. Los aspectos más visibles de esa crisis afectan a la práctica religiosa, en constante descenso desde hace varios decenios, y a las instituciones religiosas, en nuestro contexto las Iglesias y más particularmente sus jerarquías, que desde hace treinta años ven disminuir y envejecer el número de sus ministros, pierden la capacidad, hasta hace poco indiscutible, de regular la vida religiosa y moral de muchos de sus miembros y producen un discurso que parece no conectar con las preocupaciones y las necesidades de sus contemporáneos. Que sólo 2,7 % de los jóvenes españoles remitan a la Iglesia como lugar donde se dicen las cosas importantes para la vida es la muestra más clara de que esa institución, durante siglos clave en la vida de la sociedad española, se está tornando prácticamente insignificante ¹.

¿Comporta la crisis de las religiones una crisis pura y simple de la religión? Algunos datos de la compleja situación actual parecen invitar a ponerlo en duda. La vitalidad de los nuevos movimientos religiosos hace pensar a algunos que lo que ha entrado en crisis es esa determinada institucionalización de la religión que son las grandes Iglesias tradicionales, y que en las nuevas formas de religiosidad parecen estar pugnando por abrirse paso formas de institucionalización de lo religioso más compatibles con las nuevas condiciones socioculturales.

¹ ELZO, J. y GONZALEZ-ANLEO, J. «Los jóvenes y la religión», en *Jovenes españoles '99*, Madrid, SM, 1999, pp 263-354

¿Comporta la crisis de las religiones la puesta en cuestión del Dios al que remiten? Algunos lo afirman con toda decisión y ven en ello el nivel más radical de la crisis religiosa. La extensión en nuestras sociedades de la increencia, sobre todo bajo la forma de la indiferencia religiosa, parece darles la razón. Pero también aquí cabe preguntarse si el Dios ignorado o rechazado será el representado por las formas de religión sometidas a la crisis y si no habrá signos en las sociedades actuales de formas de búsqueda de Dios al margen de unas tradiciones religiosas percibidas como anacrónicas e insignificantes.

Junto a este hecho, hace tiempo que viene atribuyéndose a estas mismas sociedades una crisis de valores, de ideales, de utopías, que alguien resumió declarando a nuestra sociedad «enferma de sentido». Síntoma de esa enfermedad sería la desproporción entre el desarrollo científico-técnico, el crecimiento económico y el aumento de poder, por una parte, y la pobreza en sabiduría, en educación de la conciencia, en sensibilidad hacia los valores del espíritu, por otra. Probablemente, la situación desde esta perspectiva no consista tanto en la pérdida de sentido y de valores como en la crisis de la forma de vivir en relación con ellos en un momento de cambio sociocultural rapidísimo, profundo y que afecta a todos los aspectos de la vida. Dos aspectos, en esa situación de cambio, me parecen imponerse a los demás: el paso de una situación en la que las Iglesias monopolizaban para la masa de la población la oferta de sentido último, a otra en la que se han multiplicado las instancias a las que acuden las personas como donadoras de sentido; y la tendencia de grupos muy amplios de personas a sustituir la búsqueda de un sentido último para la vida por la atención a los fines y las motivaciones inmediatas para cada una de sus acciones, proyectos y decisiones, olvidando que «el absurdo no consiste en el no sentido, sino en el aislamiento de las innumerables significaciones, en la ausencia de sentido que las oriente». Porque, «lo que falta es el sentido de los sentidos; la Roma a la que conducen todos los caminos; la sinfonía en la que todos los sentidos llegan a tener voz; el cantar de los cantares»².

² LÉVINAS, E.: *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós, 1993, p. 35.

La «enfermedad de sentido» que sufren nuestras sociedades sería, según no pocas declaraciones de responsables de las Iglesias, el resultado del abandono por esas sociedades de la tutela de la religión. Tal juicio conlleva unos prejuicios implícitos, casi nunca justificados, y conduce a previsiones extraordinariamente negativas sobre el futuro del mundo moderno. El primero de los prejuicios consiste en afirmar, seguramente con razón, que sólo Dios puede procurar un sentido último a la vida humana y a la historia, pero suponiendo que «Dios» no tiene otro significado que el que las religiones le atribuyen, y que éstas constituyen el único camino para su reconocimiento efectivo por el hombre. El segundo prejuicio consiste en creerse y hacer creer que las religiones no tienen la menor responsabilidad en la situación de crisis de la religión, de Dios y del sentido en las sociedades occidentales.

Desde esta interpretación de la situación, las Iglesias pretenden que los países del occidente antiguamente cristiano sólo superarán la crisis cultural, religiosa y moral que padecen cuando se devuelva a las religiones el predominio prácticamente exclusivo en la donación de sentido del que la secularización les ha privado. Ahora bien, tal devolución no es en absoluto previsible, ya que la secularización, desde este punto de vista, parece irreversible. De ahí, las muchas previsiones negativas en los discursos eclesiásticos en cuanto al futuro de nuestro mundo. Tras habernos preguntado si en esas sociedades los cristianos adultos seremos los últimos cristianos, algunos, conscientes de la importancia del sentido para la vida humana, y convencidos de la incapacidad de encontrarlo al margen de unas religiones seriamente amenazadas, parecen temer que seamos también los últimos verdaderamente humanos.

A buscar una respuesta al problema que plantea esta situación o, más modestamente, a plantearlo de otra forma, van encaminadas las reflexiones que siguen ³.

³ Sobre el conjunto de la cuestión, sigue siendo útil la lectura de BENZO, M.: *Sobre el sentido de la vida*, Madrid, La Editorial Católica, 1971.

2. La pregunta por el sentido

La pregunta por el sentido de la vida es expresión de la peculiar forma de ser que comporta el ser humano; de la original forma de vida que es la vida humana. El hombre no sólo es; no se contenta con vivir; quiere ser bien; aspira a una vida buena. Necesita incluirla en el hecho de vivir, para que su vivir sea humano, que valga la pena, que tenga un sentido. Puede estimar un fracaso vivir si para ello tiene que sacrificar las realidades que dan valor a su vida: *propter vitam vivendi perdere causas*. Por eso está dispuesto a sacrificar la vida a las razones de vivir.

La imagen del sentido aplicada a la vida humana contiene un rico significado que puede desglosarse en tres aspectos principales: en primer lugar, el significado que contienen los múltiples acontecimientos que configuran la vida. Esto supone que la vida humana, como las frases y los gestos, contiene una significación. Dice algo que quien la vive y la percibe debe saber interpretar y que conduce a que la falta de esa significación la convierta en absurda. La segunda dimensión significativa de «sentido», aplicado a la vida, se apoya en la imagen de la dirección o el sentido de una corriente, como la del curso de un río. Tal imagen representa la vida como una sucesión de momentos orientados en un antes y un después, una espera y un cumplimiento, una posibilidad y una realización. Es la cualidad que hace de la mera sucesión de hechos una historia, formada por acontecimientos que se iluminan los unos a los otros, y se orientan de acuerdo con un principio y un fin. La tercera línea significativa de «sentido», hace al sentido sinónimo de «valor» y, aplicado a la vida, lleva a ver en ella algo que la hace digna de aprecio y que justifica que valga la pena vivir.

La pregunta por el sentido es la primera expresión de que el hombre no es un mero hecho natural. Está abierto a unas realidades y a unos valores que pueden conferir a su vida dignidad y pueden, si el hombre los rechaza, volverla indigna.

Sea cual sea su formulación concreta: «¿Vale la pena vivir?» «¿Tiene sentido la vida?» «¿Qué me cabe esperar?», la pregunta por el sentido es la explicitación de la radical problematicidad o, mejor, «misteriosidad» del sujeto. Esa condición misteriosa que se manifiesta, por

debajo de las preguntas que me hago sobre mí mismo y sobre el mundo, en la pregunta que yo soy: «¿Por qué existo? ¿Quién soy?», que acompaña inevitablemente a la toma de conciencia del sujeto tan pronto como supera el nivel de las apariencias accesibles al conocimiento objetivo, científico, funcional, y que llega a las raíces del «imperativo de interrogación» (G. Steiner) en que consiste el sujeto humano.

De la misma condición misteriosa del sujeto da testimonio esa otra dimensión humana que es el deseo. En ella, en efecto, por debajo de los deseos orientados a los bienes concretos, capaces de satisfacer determinadas necesidades humanas, discurre el deseo que es el hombre, que le constituye, pero con el que no logra coincidir, deseo de algo que antes de ser objeto del deseo es su raíz, y que, por eso, a medida que se acerca a su término, en lugar de saciarse, se ahonda. Deseo que es como el vaciado en mí de algo que está más allá de todo lo mundano y que pone al descubierto la radical desproporción en que consiste el ser hombre.

De esa desproporción es testigo la pregunta por el sentido de la vida. Por eso se ha dicho con razón que es la pregunta humana por excelencia, la que define el umbral de lo humano en la escala de los seres: «Experimentar el carácter problemático de la existencia está reservado exclusivamente al hombre». Por ello, la cuestión del sentido «debe ser considerada en rigor como criterio determinante en la esencial distinción entre el hombre y el animal». El hombre, resumirá V. Frankl, es «un ser que está propia y últimamente a la búsqueda del sentido»⁴.

3. Pregunta por el sentido y religión

Así orientada, la pregunta por el sentido aparece a lo largo de la historia estrechamente ligada con las religiones y con el Misterio al que todas ellas remiten. Tal relación es afirmada en diferentes con-

⁴ De este autor cf., por ejemplo, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 1982.

textos y desde múltiples perspectivas. El documento del Vaticano II sobre las religiones no cristianas se refiere a ella aludiendo a las múltiples preguntas en que se desgrana, a las que las religiones intentan responder, y que culminan en: «¿Cuál es, finalmente, ese Misterio último e inefable que abarca nuestra existencia, del que procedemos y hacia el que nos dirigimos?». P. Tillich expresaba esa relación en estos términos: «Un resultado decisivo de la doctrina sobre la esencia de la religión es la visión según la cual la religión no es una función junto a otras, sino la orientación, que arrastra a todas las otras funciones, del espíritu hacia lo incondicional». «Ser religioso, añadía, significa plantearse apasionadamente el sentido de nuestra vida y estar abiertos a las respuestas que incluso pueden llenarnos de estremecimiento». Tal vez no estaba muy lejos de afirmar la misma conexión Ortega cuando afirmaba: «Todo hombre que piense: la vida es una cosa seria, es un hombre íntimamente religioso».

Max Horkheimer, que ha dedicado profundas reflexiones al problema del sentido de la vida y que ha intentado recuperarlo de la trivialidad y el aburrimiento de una sociedad centrada en lo instrumental, ha escrito páginas llenas de interés sobre la conexión entre religión y sentido de la vida. Así, tras haber afirmado que «la teología está dentro de todo actuar realmente humano», precisa: «La teología significa aquí la conciencia de que el mundo es un fenómeno, de que no es la verdad absoluta ni lo último... Es la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse como la última palabra». Es «la expresión de un anhelo, de una nostalgia de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente». En ese contexto afirmará que es «imposible salvar un sentido absoluto sin Dios», aunque precise poco después: «No podemos basarnos en Dios; sólo podemos actuar basados en el sentimiento interior de que existe Dios». «Se eliminará —dice refiriéndose al mundo burocratizado— el aspecto teológico, desapareciendo con ello del mundo lo que nosotros llamamos sentido»⁵.

⁵ «La añoranza de lo totalmente otro», en *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, Sígueme, pp. 101-124.

Expresiones semejantes de una articulación fundamental entre la cuestión del sentido, lo religioso y Dios aparecen en la obra de L. Wittgenstein. Señalemos algunas de ellas, contenidas principalmente en sus *Diarios filosóficos*, en las que aparece la demarcación entre cuestiones de hecho y cuestiones de sentido, y se reduce lo religioso a las últimas. «Podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es el sentido del mundo». «Creer en un Dios quiere decir comprender la pregunta sobre el sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir que con los hechos del mundo no basta. Creer en Dios quiere decir que la vida tiene un sentido». Resumiendo lo central de su idea, afirmará en una expresión muy frecuentemente citada: «Pensar en el sentido de la vida es orar». Para entender el alcance de estas afirmaciones, convendría añadir que lo que atribuye el célebre filósofo a los que creen en Dios no es «comprender el sentido de la vida», sino la comprensión de la pregunta por el sentido de la vida, y que tales afirmaciones remiten al orden de lo místico: «No cómo el mundo sea, sino que el mundo es, eso es lo místico», un orden del que, por no poder hablar en los términos dominables del saber científico, «es preciso callar»⁶.

No es extraño que también los teólogos hayan ligado con toda decisión religión y pregunta por el sentido. Ya nos hemos referido a P. Tillich. Escuchemos ahora a K. Rahner: «La pregunta sobre un sentido así entendido (como sentido absoluto), debe ser entendida como pregunta sobre Dios». «La pregunta por el sentido y la pregunta por Dios son, pues, para nosotros idénticas».

La raíz de la estrecha relación entre religión y sentido de la vida está en el «sustrato antropológico de la religión»⁷, en la dimensión religiosa de la existencia humana, sobre la que se apoya la actividad religiosa y de la que las religiones, en sus múltiples formas, no son más que la plasmación histórica y cultural. El descubrimiento de ese «estrato subjetivo e ineliminable del fenómeno religioso» explica el estrecho parentesco entre religión y sentido de la vida. En efecto, en

⁶ Sobre este aspecto de la obra de Wittgenstein, cf. TORNOS, A.: «La filosofía del cristianismo y de la religión en Wittgenstein», en *Pensamiento* 46 (1980) p. 181.

⁷ GAUCHET, M.: *Le désenchantement du monde*, París, Gallimard, pp. 292-303.

ese sustrato se manifiestan las dos caras, las dos dimensiones que constituyen la experiencia de sí, propia del sujeto humano, que éste proyecta posteriormente en la experiencia de su mundo. El ser humano es; su existencia es un hecho, pero un hecho que necesita y que es capaz de justificación y de valor. «La vida es un sustantivo en expectación de adjetivo» (J. A. Marina), y de un adjetivo del que depende que lo designado por el sustantivo sea aceptable para el hombre. Esas dos caras son, por una parte, su ineludible finitud, que afecta a todas las facetas de su ser: el conocimiento, el deseo, la acción, porque, más radicalmente, afectan al hecho mismo de ser, ya que el hombre sólo es siendo éste, siendo aquí y ahora, siendo así, etc. La otra cara de la existencia es la superación de esa finitud que supone el hecho mismo de percibirla y que muestra al hombre abierto a ese más allá indeterminado de sí mismo que es el ser, el fundamento de su ser, la razón de ser que le falta, pero que su conciencia le lleva a afirmar como indispensable.

Tal «desdoblamiento primordial» de la realidad que se produce en el hombre es lo que origina el problema del sentido, el hecho de que el hombre ponga en cuestión el dato originario de que es, a la luz de un «ser más», de un «ser mejor», de un ser «digno de ser», que introduce en ese hecho de ser su apertura a un más allá de sí mismo, con el que no se identifica, pero de cuya presencia, luz y atracción no puede prescindir sin un empobrecimiento al que no puede resignarse.

Las religiones son el primer recurso al que ha acudido el hombre para expresar, formular y «gestionar» este rasgo que su peculiarísima forma de ser introduce en el mundo. Por eso las religiones están tradicionalmente ligadas a la pregunta por el sentido de la vida. Su forma de abordarla y darle una respuesta está contenida en la idea de salvación.

4. La salvación, nombre religioso para el sentido de la vida

La fenomenología de la religión muestra con toda claridad que la salvación es un elemento clave en la estructura de ese complejo sis-

tema que conocemos en Occidente como la religión. De ahí que haya pasado a ser categoría clave en la comprensión del mismo. Como sucede con todos los aspectos importantes del mundo de la religión, la salvación se presenta bajo formas muy variadas en las diferentes religiones, pero presenta en todas ellas elementos comunes que permiten al intérprete de la religión diseñar la estructura común a todas esas formas.

Toda religión contiene un anuncio semejante al del evangelio de la infancia: «Os anuncio una gran alegría; os ha nacido un Salvador». Prueba de tal hecho es la presencia en todas las religiones de la figura del salvador. Una figura tan universal que ha llegado a afirmarse que Dios aparece tarde en la historia de las religiones y que está precedido por la figura del Salvador (G. van der Lecuw). La variedad de formas que reviste la salvación en las distintas religiones es notable. Pero no resulta difícil destacar unos pocos elementos comunes a todas ellas que permiten descubrir la estructura que comparten. El núcleo en torno al cual se articulan los diferentes elementos de esa estructura puede ser descrito, parafraseando la expresión del autor que acabamos de citar: «La salvación es la potencia vivida como bien», en estos términos: la salvación es «el Misterio vivido como bien». Ese Misterio es el que da la medida de la situación de mal en que el hombre se encuentra previamente a ser salvado; es el que constituye el criterio por el que se rige el nuevo estado, la nueva situación en la que la salvación le introduce; el Misterio es, finalmente, el agente en última instancia del paso de una situación a otra en el que consiste la salvación.

La situación de mal de la que la salvación libera puede manifestarse en la carencia de bienes que responden a las necesidades fundamentales del hombre, pero no se confunde con esos males ni con la suma de todos ellos. La hondura de la carencia a la que remite la conciencia del mal radical al que la salvación ofrece remedio la procura el Misterio, cuya imagen, cuyo vaciado en el hombre, determina una «insatisfacción» que ningún bien mundano puede colmar y que por eso puede ser descrita como «sed de Dios». El hombre, antes que enfermo de salud, de bienestar, del reconocimiento o la falta de reconocimiento por sus semejantes, está, o, más bien, es «enfermo de

Dios» (G. Steiner). De esa enfermedad son síntomas todos los otros males.

La situación de inadecuación, irremediable por el hombre mismo, en que el sujeto religioso se encuentra cuando se descubre sumido en la ilusión (*maya*), el sufrimiento (*dukkha*), la alienación, el pecado, según las diferentes religiones, es la forma peculiar de vivir y expresar religiosamente la situación de desproporción interior que traduce a su modo la pregunta por el sentido. ¿Qué tiene de propio la percepción de la toma de conciencia del hecho por el sujeto religioso, expresada en la idea de salvación? Sin duda, y en primer lugar, la hondura insondable de la carencia experimentada que tiene su «medida» en el Misterio, centro, raíz y origen del sistema que constituyen las diferentes religiones. En segundo lugar, la idea de salvación comporta la percepción de esa situación insatisfactoria a la luz de la realidad que se hace presente en ella de forma negativa, y, por eso, la percepción en el peligro mismo, en la misma experiencia negativa, de la posibilidad de su superación.

A esta superación remite el lado positivo, el término *ad quem*, del proceso que resume la categoría religiosa de salvación. Ese lado positivo no supone una mejora de la vida; supone una vida nueva. No se limita al acrecentamiento del haber del hombre, sino que comporta una renovación, una radical transformación de su ser antes alienado. Como muestra la misma etimología de las palabras con que se la designa, la salvación comporta salud, ser en plenitud, perfección acabada. Por eso supone la introducción del hombre en una perfección total, definitiva, última, que le eleva al orden de lo absoluto, de lo infinito, de lo sumamente perfecto. Por eso la representación de la salvación por las religiones culmina en la introducción de la persona en el orden de ser con el que se representa la realidad misma del Misterio. En su vertiente positiva, la salvación puede definirse, decíamos hace un momento, como el Misterio vivido como bien. Las tradiciones monoteístas expresan esta convicción haciendo decir a su Dios: *salus tua ego sum, dicit Dominus*, «tu salvación soy yo mismo, dice el Señor». Con otras palabras, para estas tradiciones la salvación consiste en la deificación de la persona: «Por encima de lo que Dios da a buenos y malos... Por encima de todo eso, reserva algo para los

buenos ¿Qué les reserva? A sí mismo» (san Agustín). Así, las religiones, gracias a su condición de salvíficas, tras identificar la cuestión del sentido atribuyendo a éste una profundidad verdaderamente abismal, ofrecen como única respuesta adecuada a esa cuestión la destinación del hombre al absoluto del Misterio como su verdadera meta.

5. Dificultad de las religiones para mantenerse a la altura de sus promesas

La promesa de salvación que contienen o, mejor, en que consisten las religiones lleva con frecuencia a la conclusión de que los sujetos religiosos, y sólo ellos, obtienen una respuesta adecuada a la pregunta por el sentido de sus vidas. Este hecho pondría al sujeto religioso en una situación verdaderamente privilegiada frente a los hombres que rehúsan acogerse a los beneficios de la religión. Estos últimos, en efecto, se verían condenados, bien a ignorar las preguntas radicales, instalándose en el mundo de lo inmediato, lo funcional, lo instrumental, bien a carecer de una respuesta positiva a esas preguntas, mientras los sujetos religiosos, y sólo ellos, serían capaces de hacerse conscientes de lo radicalmente insatisfactorio de una instalación en lo puramente mundano, y los únicos dotados de recursos para encontrar una respuesta adecuada a la insatisfacción insuperable de una vida encerrada en la finitud.

A esta visión de las cosas conducen sistemas teológicos que ponen a disposición de la razón humana un conjunto de ideas con las que ésta puede hacerse la ilusión de comprender a Dios, inscribiéndolo en la totalidad del sistema con el que se hace cargo de lo real y constituyéndolo en clave de un sistema racional perfectamente acabado. Tales construcciones teológicas culminan generalmente en pretendidas teodiceas, es decir, construcciones ideológicas que pretenden responder a esa amenaza radical que constituye para su razón el enfrentamiento con el caos que se le anuncia en el sufrimiento radical, en la amenaza del absurdo y en la experiencia del mal moral, situaciones todas a través de las cuales se revela al sujeto humano la posibilidad de que el ser no tenga razón de ser, de que la vida no valga la pena

vivirse o de que esté necesariamente condenada a la indignidad que introduce en ella el mal moral que le privaría irremediabilmente de valor.

Desde esta comprensión de la salvación religiosa no es infrecuente que se proponga la religión como única respuesta al problema del sentido y como una respuesta de tal naturaleza que el sujeto religioso, gracias a ella, podría disponer de un recurso que le evitaría de forma inmediata el peligro del sinsentido con que los sujetos no religiosos se verían, en cambio, irremediabilmente amenazados. Desde esta visión de las cosas, resultado de una deficiente comprensión de la naturaleza de la salvación religiosa, se explican análisis de la situación espiritual del hombre moderno como los ya aludidos, que comienzan partiendo del hecho de que éste se caracteriza por haber consumado la muerte de Dios y por haberlo expulsado de su mundo y su cultura; añaden después que la negación de Dios le priva de la única respuesta posible al problema del sentido de la vida; y concluyen que la angustia, el nihilismo, el absurdo y la muerte del hombre, que han ocupado un lugar tan importante en la historia del siglo xx, no son más que la consecuencia inevitable del abandono de la religión y, más concretamente, del cristianismo por el hombre moderno.

Un análisis más cuidadoso de lo que significa el lado positivo de la salvación religiosa nos permite superar tales simplificaciones llenas de peligros para la propia vida religiosa y cargadas de consecuencias negativas para la forma de entender la presencia de la religión y del cristianismo en el mundo moderno. Porque, es verdad que la religión procura al sujeto una respuesta al problema del sentido. Pero lo hace en la medida en que adopta la actitud religiosa auténtica que, por tener su término en el Dios que es Misterio insondable para el hombre, sólo puede consistir en la fe, en la confianza incondicional por la que se acepta ese Misterio sin otro apoyo que el Misterio mismo y su presencia, siempre elusiva, en el corazón de la persona, superando, por tanto, todas las razones sólo humanas para confiar y las que parecen condenarle a desconfiar.

Es, pues, verdad que Dios constituye la respuesta última al problema del sentido. Pero nuestra palabra «Dios» no se refiere a una realidad que el hombre pueda abarcar y dominar con su razón. Una

realidad así no sería el Dios, Misterio santo, de todas las tradiciones religiosas. La palabra «Dios» se refiere, al contrario, a la realidad absolutamente trascendente al hombre, al mismo tiempo que íntimamente presente en él; a la realidad incomprendible para el hombre: *si comprehendisti non est Deus* (san Agustín); al totalmente otro en relación con todo lo mundano, que por eso puede ser *non aliud*, no otro en relación con el hombre y el mundo; a la realidad que no cabe, por tanto, en ninguna idea del hombre ni en la totalidad que esas ideas definen; a ese Dios del que K. Rahner ha dicho que la incomprendibilidad no es una propiedad junto a otras, sino la propiedad de sus propiedades. Ahora bien, siendo éste el término de la actitud religiosa, ésta deberá consistir por necesidad en un total trascendimiento de sí mismo, al que remiten las descripciones que de esa actitud ofrecen las distintas tradiciones religiosas: la actitud teologal de confianza absoluta en el Dios en quien se cree; el sometimiento incondicional, *islam*, al único Dios; la devoción, es decir, la entrega confiada de sí mismo en las manos del propio Dios (*bhakti*); la extinción radical de todo deseo e incluso del sujeto del deseo como único medio para la eliminación del sufrimiento (*nirvana*).

Así, el Misterio, Dios en las tradiciones teístas, sólo aparece como salvación a quien consiente perderse en él, y la fe en ese Dios está muy lejos de poner a disposición del creyente un bien a la medida de sus deseos y capaz de satisfacerlos, o un remedio concreto y al alcance de la mano del hombre para los males concretos que le aquejan. K. Rahner lo ha expresado con la claridad que cabe en estas cuestiones: «No es tan sencillo apelar a Dios a propósito de la pregunta por el sentido, pensando que entonces todo está claro, que se disipa toda oscuridad, que quedan resueltos todos los problemas, que basta pronunciar la palabra “Dios” para que aparezca el sentido último y en su plenitud. Si se comprende bien lo que significa la palabra “Dios”, se puede decir que esa palabra prohíbe ahora y en toda la eternidad que se piense en buscar y encontrar en algún lugar un sentido comprensible y penetrable por nosotros».

Por eso el hecho de creer no dota al sujeto de razones a su medida para afrontar las situaciones que amenazan con privar de sentido a su vida. El sujeto religioso, gracias a la presencia originante que late

por debajo de todas sus preguntas y que despierta todos sus deseos, sabe lo suficiente para descubrir la hondura de la pregunta por el sentido, más allá de las preguntas concretas que llenan su vida en el mundo, y sabe lo suficiente para atreverse a esperar una respuesta y confiar en ella. Este saber en negativo, este deseo, sólo explicable por la llamada de la realidad a la que aspira, es suficiente para que el creyente «haga la experiencia» de que la misma negación de todo sentido, la misma amenaza de nihilismo que le tienta como una posibilidad, no es lo último, porque sólo se explica a la luz de la experiencia de sentido que la respuesta nihilista pone en cuestión y de la que, así, da, de alguna forma, testimonio. Pero lo sabe más bajo la forma del «presentimiento», de la «nostalgia», que de un conocimiento dominable. Por eso la salvación religiosa no responde al mal radical eliminando los males concretos en los que se manifiesta. Responde, más bien, indicando que, en todas las circunstancias, en todas las situaciones, también las más negativas, es posible la confianza a pesar de todo, la esperanza contra toda esperanza.

Al fiel que grita desde lo más profundo al Dios que salva, éste no le responde eliminando para él los males que provocan su grito. Le responde, más bien, como hace con frecuencia la Escritura, con un: «No temas; yo estoy, yo estaré contigo», que no suprime como por encanto el sufrimiento, pero que constituye una invitación eficaz a vivirlo sin perder la esperanza.

6. La cuestión del sentido de la vida en situación sociocultural de crisis de las religiones

¿Cómo se presenta la relación entre religión y sentido de la vida en la actual situación sociocultural y religiosa? De los muchos aspectos de la compleja situación de nuestros días recordemos aquél que más decisivamente influye en el planteamiento teórico y práctico del problema que nos ocupa: la profunda crisis de las instituciones religiosas, la secularización de la sociedad y la cultura y la consiguiente «salida», al menos social, de la religión.

¿Qué queda de la religión, cuando las religiones han perdido en

buena medida su función social, cuando «se ha operado en lo esencial la discontinuidad en la función social de la religión» (M. Gauchet) y han entrado en crisis esas grandes institucionalizaciones de lo religioso que son las religiones tradicionales y, en nuestro contexto, las Iglesias? Y ¿qué sucede, en relación con esta cuestión clave para el futuro de lo humano, con las personas que han roto con las religiones y las Iglesias, que han venido ofreciendo a lo largo de los siglos, casi en régimen de exclusiva, el planteamiento y la respuesta al problema del sentido de la vida?

Para responder a esta cuestión, no es raro que se remita al surgimiento y la presencia en las sociedades occidentales, a lo largo de la segunda mitad del siglo xx, de los nuevos movimientos religiosos o de las nuevas formas de religiosidad. Éstas constituirían la demostración de la permanencia en el hombre de esa necesidad de sentido indisolublemente ligada en él a una dimensión religiosa que, a falta de los cauces que constituían las religiones tradicionales, estaría abriendo nuevos cauces espontáneos, tal vez silvestres, para la vivencia de lo sagrado, como nueva forma de la alianza entre sentido de la vida y religión ⁸.

El sustrato antropológico de lo religioso o estrato subjetivo del fenómeno religioso se ejercita y se deja percibir en diferentes dimensiones fundamentales de la existencia personal. M. Gauchet se refiere expresamente a determinadas «operaciones del pensamiento», que afloran tan pronto como el sujeto va más allá del conocimiento científico y de la actividad técnica. En ellas, el sujeto se descubre referido a un orden de realidad «indiferenciado» en comparación con los objetos del saber científico, orden que abarca la totalidad indiferenciada de los objetos, en la que todos ellos coinciden, y al que se refieren términos de nuestro lenguaje como «existencia», «ser», «realidad». Recordemos, como ejemplo en el que se formula esta operación del pensamiento, la expresión ya citada de L. Wittgenstein: «No cómo el mundo es, sino que el mundo es, eso es lo místico». A esa operación del pensamiento se refería recientemente Norberto Bobbio, cuando,

⁸ BASTIDE, R.: *Le sacré sauvage*, París, Payot, 1975.

tras confesarse de forma inequívoca hombre de razón y no de fe, reconocía un «sentido del misterio» que nos circunda, que se anuncia en los límites de la razón y en el hecho de que cuanto más progresan nuestros conocimientos científicos, más se dilata el horizonte inabarcable que los rodea, y que se expresa en cuestiones como «¿por qué se da el paso de la nada al ser?»; «¿por qué el ser y no más bien la nada?»⁹

La experiencia estética constituye una segunda dimensión en la que el sujeto no religioso puede vivir esa experiencia de trascendencia, expresión del mismo «desdoblamiento», de la misma «desproporción interior» que está en la base antropológica de las religiones. Se trata aquí de la «capacidad de emoción ante el espectáculo de las cosas»; del «estremecimiento ante la belleza», próximo al asombro del filósofo ante el milagro de la existencia: «El poeta y el filósofo habitan colinas vecinas» (M. Heidegger); semejante, también, al sobrecogimiento y la fascinación del sujeto religioso ante el Misterio santo¹⁰.

M. Gauchet se refiere, como tercera manifestación del sustrato humano de lo religioso, a la «experiencia del problema que somos para nosotros mismos». Es la experiencia a la que san Agustín remite una y otra vez en *Las Confesiones* cuando recuerda: *Factus eram mihi magna quaestio et interrogabam animam meam*, «me convertí en un enigma para mí mismo y preguntaba a mi alma». Una experiencia que pone de manifiesto la contradicción que comporta el ser del sujeto; una contradicción que, lejos de desaparecer cuando desaparecen las formas religiosas de vivirla, se radicaliza, porque entonces desaparecen las referencias fijas que ofrecían las religiones, y en ese momento el sujeto se encuentra en un medio, en un mundo en el que nada le socorre frente a la cuestión que le plantea el hecho mismo de ser sujeto, que se expresa en preguntas como: «¿Por qué soy?» «¿Por qué yo?» «¿Por qué haber nacido?» «¿Por qué vivir?»

No sería difícil mostrar otras dimensiones de la experiencia humana en las que el sujeto vive y puede percibir la dimensión de tras-

⁹ BOBBIO, N.: «Religione e religiosità», en *MicroMega*, *Almanacco di Filosofia* n. 2 (2000) pp. 7-16.

¹⁰ Cf. STFINER, G.: *Presencias reales*, Barcelona, Destino, 1991.

endencia en la que está envuelta su vida y por la que se descubre habitado. Bastaría remitir a una elemental fenomenología de la experiencia ética como la contenida en la filosofía de E. Lévinas o a la descripción de la relación interpersonal en la obra de M. Buber, G. Marcel y otros representantes de la filosofía personalista. Como todas las preguntas fundamentales de Kant remiten a la pregunta: «¿Qué es el hombre?», así todas estas manifestaciones del sustrato antropológico de las religiones remiten, finalmente, al problema, al misterio que es cada sujeto para sí mismo. De ese misterio surge, decíamos desde el principio, de él se alimenta permanentemente la cuestión del sentido de la vida. De la presencia que en ese misterio se anuncia obtenemos el apoyo para la esperanza de que es posible una respuesta positiva a esa pregunta radical.

Es evidente que la existencia de todos esos «lugares» para la cuestión del sentido no constituye ninguna novedad propia de nuestro tiempo. Al contrario, han estado presentes en la historia desde que ésta es historia humana. La novedad de la situación actual está en que, a lo largo de los siglos, la religión ha ocupado todo el campo de la atención y de la conciencia del hombre a la hora de plantearse los problemas fundamentales de la vida, porque la experiencia religiosa englobaba todas las otras formas humanas de experiencia de la Trascendencia. En esa situación, el «Dios de las religiones» comprendía y abarcaba todas las otras formas de hacerse presente la Trascendencia y aparecía, por tanto, como la única respuesta a la pregunta por el sentido.

Hoy, en cambio, la secularización de las sociedades y la crisis de las religiones están haciendo insignificante o inaceptable para muchos la formulación del problema del sentido en términos religiosos, y, sobre todo, la respuesta religiosa al mismo. Por más grave y triste que nos resulte a los sujetos religiosos, «Dios», es decir, la palabra religiosa para el Misterio que origina y envuelve al hombre y que da lugar a la pregunta por el sentido, puede estar siendo para no pocas personas un obstáculo para identificar la profundidad abismal sobre la que descansan sus vidas, para nombrar la Trascendencia por la que se sienten envueltas o habitadas y por la que son calladamente atraídas. El hecho ha sido probablemente percibido y vivido en otras épocas por grupos

minoritarios de personas. Los profetas de determinadas religiones y algunos pensadores en momentos de secularización del pensamiento pueden ser testigos de ello. En la nuestra tiene la particularidad de afectar a masas enteras de personas, muchas de las cuales, al confundir a Dios con la representación religiosa que de él ofrecemos los sujetos religiosos y ésta resultarles inaceptable, pueden caer en la tentación de dar a Dios por muerto, cayendo en la tentación de instalarse en formas de vida y hasta en una cultura de la intrascendencia que les lleva a reducir el problema del sentido a la búsqueda de objetivos inmediatos para las múltiples acciones de su vida. El peligro de tal situación es que una falsa lectura de la crisis de las religiones pueda conducir a no pocas personas a la insignificancia, la resignación, la desesperación y el nihilismo como única respuesta a ese falso planteamiento del problema del sentido.

No podemos olvidar, sin embargo, que la crisis de las religiones no está suponiendo el fin de «la religión». Que nuevas formas de experiencias de Trascendencia están haciendo accesibles a no pocos de nuestros contemporáneos nuevas formas de acceso, no expresamente reconocidas como tales y no expresamente religiosas, a Dios. Ante esta nueva situación, es posible que la tarea más urgente para sujetos religiosos y no religiosos, para creyentes y no creyentes, sea confrontar nuestras formas diferentes de plantear el problema del sentido de la vida y buscar juntos, a través del diálogo y la colaboración, formas de organización de la sociedad, de relación con la naturaleza, de ordenación de la economía, de creación de culturas, que garanticen a la humanidad un futuro en el que se mantenga despierta la necesidad de sentido y se abran caminos a la búsqueda de respuestas.

VI

LA DIMENSIÓN RELIGIOSA DEL HOMBRE

1. Introducción

El tema de este capítulo constituye un punto verdaderamente neurálgico —tal vez, el punto neurálgico— del problema religioso en la actualidad. Lo es en el terreno de la explicación, la comprensión e interpretación de la religión, en todos los niveles: teológico, filosófico y fenomenológico. Lo es, también, en el terreno de la realización de la religión, de su incardinación en la vida de las personas y en el seno de las sociedades. En efecto, ha habido épocas en que la cuestión decisiva, única en relación con la verdad de la religión, se decidía en torno a la cuestión de si existe o no existe la realidad divina con la que el hombre religioso dice entrar en contacto. El problema de la religión en esas situaciones se centraba y casi se agotaba en el de la posibilidad o imposibilidad de una demostración racional de la existencia de Dios.

La crisis del teísmo filosófico y de la metafísica que le servía de base a partir de la ilustración moderna, como ya había sucedido con la ilustración griega representada por los sofistas, orientó la atención de los pensadores hacia el hecho religioso, cuya historia y cuya variedad de formas comenzaban a poner de relieve los primeros resultados de la moderna ciencia de las religiones. No sabemos, venía a decirse, si hay o no eso que los sujetos religiosos llaman Dios; pero de lo que no cabe duda es de que existe la religión, o mejor, una enorme pluralidad de hechos históricos muy variados que se viven y se comprenden a sí mismos de formas diferentes, pero que contienen suficientes elementos comunes y comparten un evidente «aire de familia» que permite descubrir en ellos una estructura común y designarlos con la categoría de «religión», siempre que a esta categoría se le atribuya un significado suficientemente amplio, realizado en los diferen-

tes hechos calificados de religiosos de forma sólo analógica. Es difícil, concluirán muchos estudiosos de los fenómenos humanos, determinar si existe o no existe Dios; pero es indudable que existen las religiones.

La historia de las religiones se encargó después de establecer que las manifestaciones más o menos claras de ese fenómeno son universales, se han producido en todas las culturas y han acompañado al hombre a lo largo de todas las etapas de su historia. El problema religioso pasaba a tener su centro en la cuestión de la estructura y la verdad de las religiones. En un primer momento, la historia de las religiones, muy condicionada por prejuicios ilustrados y evolucionistas, se orientó, en un esfuerzo que se ha denominado «obsesión por los orígenes», a describir el origen del fenómeno religioso, explicándolo como un producto cultural, a partir de fenómenos anteriores a la religión, como el animismo, la magia, el fetichismo, el recuerdo de los antepasados, etc., y desde motivaciones tales como la ignorancia del funcionamiento de los fenómenos naturales, el miedo, el deseo de supervivencia y la angustia ante la muerte. Posteriormente, tales explicaciones de la religión perfilaron sus argumentos en el nivel filosófico o, más eficazmente, el de las ciencias humanas, dando lugar a las explicaciones psicológicas o sociológicas de los sucesivos «maestros de la sospecha», decididos a desenmascarar las creencias ingenuas o interesadas de los sujetos religiosos.

Así, si en la primera época de la explicación del fenómeno religioso se pretendía que el hombre no había sido religioso en los orígenes, sino que había comenzado a serlo en un momento preciso y gracias a mecanismos que se intentaba desvelar, en el segundo se iba a concluir que el hombre arcaico podía haber comenzado siendo religioso, pero que la religión, desenmascarada para la conciencia de los sujetos, desalojada de las sociedades y las culturas altamente secularizadas y privada de las funciones supletorias que había desempeñado en estadios anteriores, tenía sus días contados y estaba llamada a desaparecer en un plazo fijo y más bien breve de tiempo.

Hay que reconocer que tales previsiones no se han cumplido y que el factor religioso se ha demostrado resistente a las críticas que pretendían reducirlo a otra cosa de lo que pretende ser, y está sobreviviendo a las previsiones e incluso a la vigencia de muchas de las

explicaciones que habían decretado su desaparición. El complejo y ambiguo hecho designado como «nuevos movimientos religiosos» constituye una confirmación de la vigencia social, histórica y cultural de las religiones. Tal vigencia no deja de plantear problemas al pensamiento de nuestros días. Después de decenios en los que la filosofía parecía poder dar por superada la cuestión religiosa, hoy escuchamos a pensadores de las más variadas tendencias que constatan «el derribamiento de los interdictos filosóficos contra la religión» (G. Vattimo), se preguntan si «hoy de nuevo, hoy por fin, hoy de otro modo, la gran cuestión será todavía la religión y lo que algunos se apresurarían a denominar su retorno» (J. Derrida); y se proponen como una de las tareas fundamentales de la filosofía la de «pensar la religión» (E. Trías) ¹.

El problema de la religión comienza a ser en esta situación si lo religioso, más que una etapa de la historia humana, no formará parte de la estructura de la persona, no será una dimensión de la existencia. Y es que, dado el lugar central del sujeto en el conjunto del fenómeno religioso, y dada la permanencia y la vigencia de este fenómeno a lo largo de la historia, se hace inevitable preguntarse si el hecho de que el hombre haya sido *homo religiosus* a lo largo de toda la historia se deberá a que es constitutivamente religioso ². Dicho de otra forma, la cuestión será si esa religión que las primeras explicaciones consideraban un producto cultural del hombre no surgirá de una capacidad religiosa, un sentido religioso, inherente al hombre, como el hecho artístico surge de un sentido estético que forma parte de todo sujeto verdaderamente humano.

¹ DERRIDA, J, VATTIMO, G, TRIAS, E (eds) *La religion*, Madrid, PPC, 1996 También, MARDONES, J M *Síntomas de un retorno La religion en el pensamiento actual*, Santander, Sal Terrae, 1999

² Sobre la categoría *homo religiosus* y su legitimidad, cf., con diferentes orientaciones, RIES, J «Homo religiosus, sacré, sainteté», en *L'expression du sacré dans les grandes religions*, Lovaina la Nueva, 1986, II, pp 331-384 RIES, J (ed) *Antropología de lo sagrado*, Madrid, Trotta, 1989-2001, 4 vols LANG, B «Homo religiosus», en CANCIK, H, GLADIGOW, B, KOHL, K H (eds) *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart, Kohlhammer, vol III, pp 164-172

Ortega y Gasset se refirió al problema así planteado con su habitual claridad y con una notable simpatía hacia lo religioso: «Nunca olvidaré que cierto día, en un pasillo del Ateneo, me confesó un ingenuo atencista que él había nacido sin el prejuicio religioso. Y esto me lo decía, poco más o menos, con el tono y el gesto con que hubiera podido declararme: “Yo, ¿sabe usted?, he nacido sin el rudimento del tercer párpado”. Semejante manera de considerar la religión es profundamente chabacana. Yo no concibo que ningún hombre, el cual aspire a henchir su espíritu indefinidamente, pueda renunciar sin dolor al mundo de lo religioso; a mí, al menos, me produce enorme pesar sentirme excluido de la participación en ese mundo. Porque hay un sentido religioso como hay un sentido estético y un sentido del olfato, del tacto, de la visión». Y, tras referirse a que cada sentido crea el mundo que le es propio y que cada sentido que falte es un mundo menos que posee la fantasía, añade: «Hay un mundo, más allá, de realidades religiosas», y el sentido religioso hace sentir «al punto que se entra en contacto con las cosas, esa otra vida de segundo plano que ellas tienen, su vida religiosa, su latir divino. Porque es lo cierto que sublimando toda cosa hasta su última determinación, llega un instante en que la ciencia acaba sin acabar la cosa; este núcleo transcienzífico de las cosas es su religiosidad». Un poco más adelante se refiere en el mismo artículo «a los fondos inagotables de religiosidad que hay en el hombre», y, precisando el contenido de lo religioso, añade: «Todo hombre que piense: la vida es una cosa seria, es un hombre íntimamente religioso»³.

Para referirnos a esta raíz humana de lo religioso hablaremos, por nuestra parte, de la dimensión religiosa más que del sentido religioso, por tratarse de la raíz de lo humano que abarca y trasciende todos sus sentidos y capacidades.

El problema de la dimensión religiosa puede plantearse, en continuidad con otros momentos de la historia del pensamiento, bajo la forma de la pregunta filosófica sobre el hombre, tomada como punto de partida de muy fecundas filosofías de la religión. M. Blondel en

³ Sobre «El Santo», *Obras completas*, Madrid, Alianza, pp. 430-438; 436.

su filosofía de la acción; K. Rahner en su antropología trascendental del hombre como oyente de la palabra, dotado de una potencia obediencial que le capacita para la acogida de la revelación; X. Zubiri con su doctrina sobre el hecho de la religación humana al poder de lo real que constituye al hombre en «experiencia de Dios»; y tantas otras sistematizaciones contemporáneas de la doctrina tradicional del hombre imagen de Dios, del deseo natural de ver a Dios, etc., constituyen otras tantas formas de visión filosófica del hombre como ser abierto a la trascendencia, referido a lo divino, que tiene en esa apertura y en esa referencia la huella de la presencia de Dios que le constituye, le atrae y le mueve a plasmarla en las mediaciones que originan las diferentes formas de religión ⁴.

Sin renunciar a remitir a tales antropologías en algún momento, propongo aquí otro camino que toma como punto de partida los datos de la historia comparada de las religiones, prolongándolos, para dar razón de ellos, hacia la experiencia humana que los origina y hacia la realidad anterior al hombre a la que remiten.

2. Punto de partida: los símbolos religiosos

El mundo de la religión es un mundo de símbolos. En él no sólo hay incontables símbolos; todo es simbólico: los grupos religiosos no son simplemente grupos humanos unidos por los vínculos naturales de la pertenencia a la misma nación, por los mismos intereses, por la solidaridad o por la sangre. Son grupos congregados en torno a unos antepasados, a un ser o unos seres superiores que los convocan, los congregan y confieren a las sociedades que forman: Iglesia, Sangha, Umma, etc., lazos más fuertes que todos los vínculos naturales. Simbólicas son también las formulaciones de las creencias; las acciones cultuales, llenas de ritos, es decir, acciones simbólicas de una eficacia metaempírica; los relatos referidos a los orígenes, es decir, los mitos;

⁴ En relación con Blondel, cf. GARCÍA-BARO, M.: *Ensayos sobre lo absoluto*, Madrid, Caparrós, 1993, pp. 78-87. RAHNER, K.: *Oyente de la Palabra. Fundamentos de filosofía de la religión*. Barcelona, Herder, 1969. ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1984.

los lugares en que se reúnen; los momentos festivos en torno a los cuales se organiza el discurrir del tiempo. El mundo simbólico que constituye cada religión puede organizarse en torno a dos ejes: las realidades simbólicas que toda religión incorpora como apoyos y mediaciones para la manifestación de lo sagrado, y las acciones humanas en las que el sujeto vive y expresa su relación con la realidad trascendente. Común a esos dos grupos de mediaciones es el constituir otras tantas hierofanías, es decir, manifestaciones o condensaciones de lo sagrado.

La atención a este primer elemento de las religiones que constituye su lado visible, su cuerpo expresivo, ha permitido poner de manifiesto una serie de propiedades, de rasgos comunes, que orientan posteriormente en la búsqueda del origen del hecho hierofánico y de su razón de ser. Entre esas propiedades destacan su universalidad, ya que las hierofanías se dan en todas las religiones; el número incalculable de las mismas y su enorme variedad: variedad por las realidades mundanas que les sirven de soporte: cielo, tierra, viento, agua, fuego, astros, fenómenos atmosféricos, etc.; variedad también por su heterogeneidad estructural: mitos, ritos, símbolos, formas divinas, lugares, momentos, etc. Su número y variedad es tal que tenemos que habituarnos a aceptar la presencia de hierofanías en todos los sectores de la vida: fisiológico, económico, espiritual, social, cultural. En suma, no sabemos si existe alguna cosa —objeto, gesto, función fisiológica, juego, etc.— que no haya sido alguna vez, en algún lugar, en el transcurso de la historia humana, convertido en hierofanía. Con razón se ha escrito que todo lo que el hombre ha manejado, sentido, encontrado o amado ha podido convertirse en hierofanía. La religión aparece así como una extraordinaria actividad sacralizadora, es decir, simbolizadora, capaz de convertir todo lo que el hombre toca en hierofanía ⁵.

El mundo de las hierofanías presenta otras propiedades: su articulación en sistemas o constelaciones, la correspondencia de éstas con las situaciones de los grupos que las instauran; su transformación a lo largo de la historia, e incluso en el interior de una misma tradición

⁵ ELIADE, M.: *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 2001.

religiosa. Más importancia tienen, para nuestro objetivo en este momento, otras dos últimas propiedades: la «dialéctica» de las hierofanías y la ambivalencia que adquieren por el hecho de pasar a serlo. «Dialéctica», pues, en un doble sentido: todo puede ser hierofánico, pero no todo lo es ni lo ha sido nunca a la vez. El paso a hierofanía supone una especie de elección por la que la realidad elegida adquiere una nueva dimensión que la saca del orden de las realidades sólo mundanas y la hace «sede» de lo sagrado, lugar de su condensación. «Dialéctica» porque, cuando una realidad pasa a serlo, adquiere el doble valor —significado en la pareja de palabras con que en numerosas lenguas se designa a lo sagrado— de lo que es fuente de valor y de eficacia, y por eso es también objeto de especiales precauciones que lo convierten en tabú ⁶.

Pero nuestro interés en este momento no es detenernos en la descripción de este denso y complejo mundo de las mediaciones religiosas. Nos interesa destacar la condición simbólica propia de todos sus elementos, captar la singularidad que convierte esos símbolos en hierofanías o símbolos religiosos y, sobre todo, buscar las raíces de la acción simbolizadora en la estructura del sujeto que la ejerce.

3. De los símbolos al hombre como animal simbólico

La existencia de símbolos en el mundo del hombre ha llevado a la antropología al descubrimiento de la condición simbólica del ser humano, a la percepción de lo simbólico como el umbral que señala la presencia de lo humano, y a la definición del hombre como animal simbólico (E. Cassirer). Si el hombre vive en un mundo poblado de símbolos, si la actividad humana es generadora de símbolos, si vivir humanamente es simbolizar, es porque el hombre es de condición simbólica, es el símbolo originario, el ser en el que tiene su origen el fenómeno del simbolismo. En efecto, el símbolo es, como la etimología del término sugiere —*symbolleîn*: poner juntas dos cosas sepa-

⁶ Cf. BENVENISTE, E.: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Minuit, 1969, vol. II, pp. 179-207.

radas—, una realidad compleja en la que coinciden dos significados pertenecientes a órdenes distintos de realidad; una realidad partida cuyas partes reunidas hacen posible la identificación y el reconocimiento. Es decir, el símbolo es una realidad compleja en la que una parte captable empíricamente hace presente otra parte de naturaleza metaempírica.

Ahora bien, el hecho del simbolismo requiere que exista una realidad en la que se produzca el contacto con el mundo de otro orden, que permita verlo reflejado en las realidades mundanas. El hombre, microcosmos, ser del límite (E. Trías), frontera de lo interior y lo exterior, de lo material y lo espiritual, de lo visible y lo invisible, es el ser en el que se produce la comunicación de los dos órdenes de realidad, el símbolo originario en el que la realidad metaempírica, invisible, cobra rostro y voz que se refleja y resuena después indefinidamente en las múltiples realidades mundanas convertidas en símbolos. La condición simbólica del hombre es la expresión de la connivencia del hombre con una realidad trascendente que lo habita y que de él se contagia a todo su mundo, dotándole de esa nueva dimensión que convierte a algunas realidades en símbolos.

4. De los símbolos religiosos a la dimensión religiosa en el hombre

Basta prolongar estas reflexiones de la antropología para descubrir que la existencia de símbolos de lo sagrado remite a la existencia en el hombre de una experiencia de lo sagrado, y, como raíz de la misma, a un nivel de la conciencia humana, a una dimensión de la persona que haga posible esa experiencia y explique la existencia de esos símbolos. Para identificar con precisión la experiencia de lo sagrado y la naturaleza de la dimensión que la hace posible, se hace indispensable que nos detengamos en la descripción de lo sagrado y de la experiencia por la que el sujeto entra en contacto con ello.

«Lo sagrado» es una categoría de la ciencia de las religiones utilizada para designar el mundo humano específico en que se inscriben todos los elementos que componen el fenómeno religioso; una cate-

goría con la que se resume el aire de familia que comparten todos los hechos, por variados que sean, designables como religiones. R. Caillois ha ofrecido una excelente formulación del contenido significativo de esa categoría en estos términos: «Toda concepción religiosa del mundo implica la distinción de lo sagrado y lo profano; opone al mundo en el que el fiel vaca libremente a sus ocupaciones y ejerce una actividad sin consecuencias para su salvación otro ámbito en el que el temor y la esperanza le paralizan sucesivamente y en el que, como al borde de un abismo, la menor distracción en el menor gesto puede perderlo irremisiblemente»⁷.

«Lo sagrado» remite, pues, al orden de lo valioso por excelencia, de las realidades últimas, de lo «único necesario», de aquello que es capaz de salvar, y ante lo cual el resto de las realidades mundanas se reduce a algo penúltimo, sólo relativo, mera añadidura. La experiencia de lo sagrado supone la conciencia de una frontera tan invisible como eficaz que lo separa de lo profano, y una ruptura de nivel existencial que hace posible el paso de ese umbral. Tal experiencia supone en el sujeto una honda sed de lo verdaderamente real; una conciencia de la situación de *Unheil* —de falta de valor, de «gracia» y salvación— en la que se encuentra el hombre reducido a la existencia mundana, y un deseo irreprimible de superarla entrando en contacto con lo que es y vale sobre todo. Pero esa experiencia sólo es posible para un hombre que supera de alguna manera esa condición que percibe como insatisfactoria, que mantiene una secreta afinidad con el ser y el valor que le reclaman y le exigen «descalzarse» para pasar ese umbral. La experiencia de lo sagrado supone, pues, la existencia de un *homo religiosus*, de un ser en connivencia con lo sagrado, capaz del nuevo ser, el nuevo valor y la salvación que lo originan. De ahí que el fenómeno religioso, la historia de las religiones, remita a una peculiar experiencia humana y ésta a una forma peculiar de ser hombre; a un hombre dotado de un sentido religioso, de una dimensión religiosa que lo emparenta con el orden de lo sagrado y hace posible que después lo

⁷ *L'homme et le sacré*, París, Gallimard, 1950, p. 17.

vea reflejado en las realidades que componen su mundo, convirtiéndolas en hierofanías ⁸.

5. Naturaleza y alcance de la dimensión religiosa

Para percibir la naturaleza de esta «disposición», de este sentido o dimensión religiosa del hombre y sondear su alcance y toda su hondura, necesitamos dar un paso más en esta «arqueología» de los símbolos religiosos que estamos proponiendo, en este caminar hacia las fuentes, las raíces, de los símbolos religiosos. El centro del nuevo orden de realidad, del original mundo que hemos denominado «lo sagrado», es, en todas las religiones, uno mismo, que reviste formas, configuraciones y rostros notablemente diferentes en cada una de ellas, y que el sujeto religioso refleja con los recursos que le ofrecen las innumerables culturas. Lo sagrado es la forma de ser que irradia sobre el mundo la luz de una realidad absolutamente anterior, absolutamente superior en todos los órdenes al hombre, trascendente a su mundo, y al mismo tiempo inmanente en él, más íntimamente presente al hombre que su propia intimidad; una realidad, presencia originaria y originante, que está dando permanentemente ser al hombre, que ilumina su capacidad de pensar y atrae constantemente su querer más radical. Es esa realidad que en las religiones teístas llamamos Dios y que otras tradiciones adoran como el Absoluto o lo divino, sin precisar su rostro y su figura.

La experiencia de lo sagrado remite así a la conciencia y el reconocimiento de esa Presencia como a su centro y a su origen. La convivencia del hombre con lo sagrado, que la acción simbolizadora requiere como condición de posibilidad, se concreta ahora en apertura, connivencia, religación, radicación del sujeto en la Presencia trascendente-inmanente a la que remiten en último término todas las manifestaciones de lo sagrado. Esa apertura, esa religación, es la dimen-

⁸MARTIN VELASCO, J.: «Dios en el universo religioso», en *Interrogante: Dios* (en colaboración con SAVATER, F. y GÓMEZ CAFFARENA, J.), Santander-Madrid, Sal Terrae/Instituto Fe y Secularidad, 1996, pp. 9-134.

sión religiosa del hombre; y en nuestra tradición religiosa, donde esa Presencia es invocada como Dios, esa dimensión religiosa se torna dimensión teologal, expresión del parentesco con lo divino que convierte al hombre en ser teándrico o cosmoteándrico (R. Panikkar).

Resumamos en unas pocas líneas el camino que conduce al sujeto religioso a la identificación de esa dimensión como raíz última de su existencia. Las innumerables mediaciones del mundo religioso remiten a una experiencia humana enteramente original, la experiencia de lo sagrado, en la que culminan las más hondas y significativas experiencias humanas. En ellas, el sujeto se muestra habitado por una presencia anterior y superior a él mismo que origina una desproporción interior que le hace ser más de lo que es capaz de ser por sí mismo; que le hace vivirse a sí mismo como exceso que él mismo es incapaz de dominar; como apertura a un más allá de sí mismo que él solo no se puede dar; como ser atraído por una fuerza de gravitación que le lanza más allá de sí mismo como única forma de realización.

De la conciencia de este hecho están llenas las tradiciones religiosas. La tradición cristiana la ha expresado en la doctrina del hombre imagen de Dios que tiende en todo lo que hace hacia su semejanza. Los pensadores han intentado dar cuenta de ese hecho recurriendo a un sinnúmero de categorías que intentan formularlo y con la que intentan hacerse cargo racionalmente de su existencia. San Agustín expresó lo fundamental de este descubrimiento en numerosas fórmulas muy felices que resume al comienzo de sus *Confesiones* en los términos bien conocidos: «Nos hiciste, Señor, para ti e inquieto está nuestro corazón hasta que descansa en ti». S. Kierkegaard resumió el hecho en su concepción del hombre como «síntesis de finitud e infinitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad». Al mismo hecho se refiere Pascal cuando, tras constatar que el hombre es un enigma para sí mismo, resume su antropología diciendo: «El hombre supera infinitamente al hombre». Desde otra perspectiva llega al mismo fondo de la realidad del sujeto X. Zubiri cuando descubre el «hecho inconcuso de la religación al poder de lo real», religación que se plasmará ulteriormente en las diferentes religiones. Miguel García-Baró se ha referido al mismo hecho en un texto de gran vigor: «La existencia

personal es en verdad voluntad en íntimo desequilibrio perpetuo; causalidad espiritual herida, escindida de sí y en sí, pero siendo esta escisión íntima la condición que permite cualquier grado de lucidez en la raíz del hombre». El texto recuerda la dialéctica de la acción de M. Blondel y su raíz en la escisión entre la *volonté voulante* y la *volonté voulue*, la voluntad que quiere y el desgranarse de la voluntad en actos y objetos concretos del querer. Todas estas formulaciones remiten al hecho de una dimensión última de la persona que consiste en la trascendencia-inmanencia de quien sólo puede ser lo que es aspirando a un más allá de sí mismo que él mismo no se puede dar. A esa dimensión se refiere E. Lévinas cuando describe la fe, es decir, la actitud que pone en ejercicio esa dimensión, como el «descubrimiento de que los recodos más secretos del psiquismo no vibran sino al ritmo de Otro y de que allí y solamente allí comienza lo humano del ser».

No es raro que, cuando nos enfrentamos con este dato verdaderamente originario, surja la necesidad de ofrecer de él una explicación y una fundamentación definitiva que asegure la firmeza de todo lo que se pretende construir sobre él. Pero tal empresa se revela inmediatamente imposible. La naturaleza del hecho excluye que pueda ser sometido a ese tipo de demostración, que pueda ser objeto de ese tipo de conocimiento. No puede demostrarse racionalmente lo que constituye la raíz misma de la razón; no puede ser conocido como un objeto lo que es la raíz de la que surgen el sujeto y los objetos que constituyen su mundo. Como decía san Buenaventura, no puede verse como un objeto la luz, gracias a la cual se ven los objetos. Toda demostración recurre a principios anteriores a lo demostrado, y es evidente que no cabe ir más allá de lo que es el origen del hecho mismo y de la posibilidad del conocimiento⁹.

¿Se tratará entonces de aceptar a ciegas ese hecho de importancia absoluta y decisiva para nuestra vida? ¿Dependerá de una opción irracional aquello en lo que creemos que descansa el orden todo de las

⁹ Dos hermosos desarrollos de estas ideas en AMENEGUAL, G.: *Presencia elusiva*, Madrid, PPC, 1999. También RODRÍGUEZ PANIZO, P.: «Sólo la sed nos alumbra. Tres cuestiones abiertas para la teología en un tiempo de eclipse de Dios», en *Miscelánea Comillas* 58 (2000) pp. 3-26.

razones? ¿Se tratará tan sólo de creer lo que otros más autorizados nos han dicho? Sin duda que no. Dios no puede ser objeto de demostración, pero su Presencia origina que se muestre a la razón del hombre en un sinnúmero de indicios que invaden el campo casi inabarcable de la existencia humana y hace posible un sinnúmero de experiencias originales que permiten tomar conciencia refleja de la presencia que las suscita.

6. Caminos para el descubrimiento de la dimensión teológica de la persona

No es posible hacer aquí el recuento exhaustivo de tales indicios ni mostrar con el detenimiento requerido el poder de convicción que poseen. Pero es indispensable indicar la forma de proceder y la orientación del procedimiento que conduciría, que puede conducir, a cada uno a esos resultados. Las afirmaciones sobre el hombre de las que está llena la Escritura y que resumen las antropologías teológicas, es decir, las visiones del hombre a la luz de Dios, encuentran un eco ininterrumpidamente repetido en el ejercicio de todas las dimensiones de la persona. Por eso, el ejercicio de lo más verdaderamente humano constituye el lugar en el que se manifiesta la condición teándrica, humano-divina, del hombre, y la posibilidad de una constante experiencia por el mismo de su dimensión teológica.

Decimos «todas las dimensiones de la persona» y con ello no procedemos a una exageración o a una generalización abusiva. En efecto, la misma corporalidad humana y la peculiar forma de ser en el mundo que el hombre ejerce en ella posee, junto a las propiedades materiales que la emparentan con el resto de las especies animales, una cara interior, una ilimitación del entorno (*Umwelt*), una capacidad simbólica de relación —cuya manifestación más elocuente es el lenguaje—, que son la huella de que, siendo mundano y material, el hombre no se agota en su materialidad, tiene una dimensión interior irreductible a la consideración puramente objetiva; trasciende, pues, la materialidad y la objetividad, aunque esté inmerso en ella. W. Pannenberg se ha referido a esa huella como «la indigencia crónica e irremediable,

dependencia infinita del hombre que supone un objeto de satisfacción allende toda verificación en el área de lo que experimenta en el mundo»¹⁰. Lo mismo sucede con la condición espacial del hombre: somos, observaba Pascal, un ser diminuto en comparación con la inmensidad del universo, pero por la razón somos capaces de abarcar el universo que nos contiene. Otro tanto ocurre con la temporalidad: no tenemos otra forma de existir que la de distendernos en los momentos sucesivos —como *quaedam distensio animae*, una distensión del alma, definía san Agustín el tiempo humano—, pero no dejamos de ser un sujeto que vive esos momentos y los unifica dándoles una orientación, confiriéndoles un sentido, constituyendo con ellos una vida y un destino.

Sin duda, son las dimensiones espirituales de la persona las que nos permiten percibir con mayor claridad la condición teologal que nos constituye. El descubrimiento de tal dimensión aparece realizado de forma diferente en el ejercicio de la razón, del deseo, de la libertad y la responsabilidad, de las relaciones interpersonales. Pero en todos esos campos en los que el hombre realiza lo mejor de su condición humana se hace presente una «lógica» idéntica. En todos ellos se manifiesta un sujeto habitado por un más allá de sí mismo que origina en él una interior desproporción que todos sus actos pretenden resolver, pero con el que ninguno de ellos le permite coincidir. Así, los actos más propiamente humanos ponen al descubierto, como centro del que proceden, un sujeto que, teniendo su origen en una presencia anterior a sí mismo, sólo puede realizarse atendiendo más allá de sí mismo y recibiendo de ese más allá absoluto su plena realización¹¹.

Ofrezcamos, como confirmación de lo que venimos, diciendo una elemental fenomenología del hecho humano del conocimiento. Apli-

¹⁰Cf. *El hombre como problema*, Barcelona, Herder, 1976. Del mismo autor, *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, Salamanca, Sígueme, 1993.

¹¹ Las ideas aquí resumidas pueden verse ampliadas en mi trabajo «La teología en la Universidad Católica. Historia, razones y función de una presencia necesaria». Lcción inaugural del curso académico 1998-1999. Universidad Pontificia de Salamanca, Fundación Pablo VI, Madrid, 1998, esp. pp. 22-30.

cado a la realidad exterior o al propio sujeto que conoce, el conocimiento se orienta a responder, en primer lugar, a las preguntas relativas a las modalidades de los seres o a los rasgos que singularizan a cada sujeto. «¿Cómo es el mundo? ¿Cómo soy yo?» son las preguntas que han puesto en movimiento y han regido el desarrollo impresionante de las diferentes ciencias. Gracias a este desarrollo, el hombre conoce hoy infinitamente mejor que sus predecesores el universo en el que vive, la composición de la materia, el funcionamiento de su organismo, las leyes del funcionamiento de su psiquismo, su ser en sociedad, las obras que su incesante actividad cultural ha creado.

Pero todos somos conscientes de que la suma de todos los saberes científicos no agota las posibilidades del conocimiento humano. Más aún, sabemos que hay un tipo de saber que el conocimiento científico deja intacto. «No cómo sea el mundo, sino que el mundo sea» (L. Wittgenstein) es un hecho, objeto de permanente admiración para el hombre y que ha suscitado y mantenido la pregunta filosófica por excelencia: «¿Por qué existe algo más bien que nada?» En la pregunta por el ser, el hombre se enfrenta con una cuestión radical que él no se hace, sino que la realidad le plantea, que le pone a él mismo en cuestión, que le desvela la raíz que subyace a todo lo que existe y desencadena el funcionamiento de su pensamiento. La respuesta a la pregunta que ese desvelamiento origina no está ya en la mano del sujeto que se la plantea, puesto que él mismo está incluida en ella. Ante esa pregunta, la razón humana, en lugar de disponer de una respuesta, en lugar de hacer pie, de tocar fondo sobre el que asentar esa respuesta, se ve remitida más allá de sí misma y teniendo que dejarse iluminar por la luz del ser que en ella se desvela, en lugar de disponer de una representación o una justificación que la contenga y la explique. Es el orden al que se refería L. Wittgenstein cuando a la expresión citada añadía: «Que el mundo es: eso es lo místico».

En la misma dirección nos orienta la pregunta referida al sujeto, cuando tras responder a las incontables modalidades a las que remite la pregunta: «¿Cómo soy yo?», me pregunto: «¿Quién soy yo?» Ésta no es ya una pregunta más de las que puedo hacerme; no pertenece ya al orden de los problemas; nos introduce en el orden del misterio (G. Marcel). Nos descubre puestos en cuestión, convertidos en pre-

gunta, incapaces, por tanto, de encontrar respuesta sin salir de nosotros mismos.

Para percibir que no se trata de un simple ejercicio abstracto del pensamiento, de un juego puramente lógico, basta que nos remitamos a las llamadas situaciones-límite de la existencia, aquellas de las que no disponemos: El nacer o, mejor, la conciencia de haber nacido —«yo no me he dado la vida, sino al revés, me encuentro en ella sin quererlo, sin que se me haya pedido la venia», decía Ortega, haciéndose eco de un tópico muy antiguo en la filosofía, expresamente formulado por Pascal y, más recientemente, por la filosofía existencial—; la conciencia de ser mortales; la incapacidad de dar cuenta del hecho mismo de ser. En todas esas situaciones nos sucede como a san Agustín, cuando, con ocasión de la muerte de su amigo del alma, exclama: «Me convertí en un enigma para mí mismo y preguntaba a mi alma». Preguntarse con seriedad: «¿Quién soy yo?» o, de forma equivalente: «¿Qué sentido tiene mi vida? ¿Qué me cabe esperar?», es tomar conciencia de la desproporción interior en que consistimos, del más allá de nosotros del que surgimos, hacia el que nos orientamos, pero con el que no logramos coincidir. Es tomar conciencia de la Trascendencia que nos habita como origen y fundamento de nuestro propio ser. Es hacer la experiencia de lo que con categorías religiosas llamamos la dimensión teológica de la existencia, la dimensión religiosa de la persona.

A las mismas conclusiones conduce una elemental fenomenología de esa otra dimensión de la persona que es el deseo. Es útil referirse a ella porque es, sin duda, el motor de nuestra vida, la forma primera que reviste el impulso de ser, el *conatus essendi*, en el que consistimos. Vivir humanamente es, en realidad, conjugar, de las mil formas que nos otorga la condición humana, la acción de desear. No es extraño que san Agustín llamase al deseo *sinus animae*, seno o centro del hombre. Spinoza llega a poner en el deseo la esencia del hombre¹². Todos nuestros actos tienen en el deseo su origen, el impulso que los mantiene. Por eso, el deseo es lugar propicio para tomar conciencia de esa

¹² *Ética*, IV, 1.

apertura a la Trascendencia desde la cual existimos y que por eso no puede ser objeto de conocimiento directo.

También el deseo del hombre es una realidad estratificada en una pluralidad de niveles que descansa en última instancia en un nivel profundo en el que ya no nos encontramos ante deseos que el sujeto tenga y que le remitan a objetos o bienes concretos, sino con el deseo que es hombre, abierto en él por la Presencia que lo origina, a la que aspira y con la que no consigue coincidir. San Juan de la Cruz expresará este hecho distinguiendo entre los muchos deseos y «lo que desea tu corazón», y calificando este último nivel de «abisal» o sin fondo¹³. Es el deseo natural al que se referían los autores medievales, el deseo intelectual —«deseo-nostalgia» en la terminología de Nicolás de Cusa—, el deseo del Bien absoluto que nos mueve a desear los diferentes bienes concretos y que ya no es un deseo volcado hacia unos objetos que puedan satisfacerlo¹⁴. Que es, más bien, el deseo originado por la presencia-ausencia de ese Bien, el vaciado en el hombre del bien infinito que lo atrae hacia sí y que, en lugar de satisfacerse, se ahonda a medida que se aproxima a su término. San Agustín expresó el dinamismo que origina su presencia en el hombre con una imagen muy feliz: *amor meus, pondus meum*, el amor es la fuerza de gravedad, la atracción gravitatoria de mi vida. Una fuerza que me hace elevarme más allá de mí mismo, porque es *pondus in altum*, fuerza gravitatoria hacia la Trascendencia.

No es posible, decíamos, demostrar con procedimientos racionales como los que utilizamos para objetos mundanos, propios del conocimiento científico, la existencia de Dios. Pero basta un análisis de nuestra existencia, atento a todas las dimensiones y a todos los niveles que comporta, para que ésta aparezca como una existencia abierta a la Trascendencia. Podríamos multiplicar los caminos por los que el

¹³ *Dichos*, 15, *Cantico B*, 17, 1 Otros textos y desarrollo del tema en nuestro estudio *El fenómeno místico Estudio comparado* Madrid, Trotta, 1999, pp 253-270

¹⁴ Sobre Nicolás de Cusa, desde este punto de vista, cf el hermoso texto de ÁL VAREZ, M «Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de Nicolás de Cusa», en SCHEFFCZYK, L, DETTIOFF, W-W, HEINZMANN, R (eds) *Wahrheit und Verkündigung* Munich, 1987, pp 651-685

sujeto humano, cuando trata de realizar lo mejor de sí mismo, se ve remitido a un más allá como única forma de realizar las posibilidades con las que cuenta. M. Buber desarrolló hermosamente el camino que pasa por la relación interpersonal, la relación yo-tú, y lo resumía diciendo: «En cada tú humano tocamos la orla del tú eterno». Los poetas han dado de este hecho expresiones llenas de vigor y belleza. Así, Jorge L. Borges escribió: «¿Qué arco habrá arrojado esta saeta / que soy? ¿Qué cumbre puede ser su meta?»¹⁵. Y M. de Unamuno: «Sólo perdido en ti es como me encuentro. / No me poseo, sino aquí, en tu abismo; que, envolviéndome todo, eres mi centro. / Pues eres tú más yo que soy yo mismo»¹⁶. Con todo, son los místicos de las diferentes tradiciones los que han ofrecido descripciones más felices de esta dimensión profunda de la persona. En todos ellos se descubre o se vislumbra una antropología más o menos expresamente formulada que tiene en este hecho su centro y su cima. Basta vivir esa apertura en términos religiosos para que la existencia aparezca como existencia teologal, referida a lo divino, y para que la persona se nos revele en su condición teándrica, es decir, humano-divina¹⁷.

7. Dimensión religiosa, indiferencia e increencia

Pero una reflexión como la que acabamos de evocar, a la que acabamos de invitar, tropieza con una dificultad aparentemente insuperable: ¿por qué, si la condición humana tiene esa referencia teologal constitutiva, sucede que tantas personas la ignoran o la rechazan de forma permanente y, para muchas de ellas, aparentemente definitiva? No es fácil explicarse, decía san Buenaventura, esa ceguera humana tan especial que consiste en que, conociendo infinidad de objetos gracias a la luz, se ignora o se rechaza la luz, porque no se hace presente como un objeto. Para entender tal situación cabe referirse a diferentes tipos de situaciones. En primer lugar, puede suceder, y tenemos ra-

¹⁵ *De que nada se sabe*, en *La rosa profunda*

¹⁶ Recuerdo de la granja de Morerucla, en *Obras completas*, VI, p. 498.

¹⁷ Más referencias en *El fenómeno místico*, o. c.

zonas para pensar que sucede en no pocas ocasiones, que la persona se instala en formas de vida superficiales, «divertidas» de lo esencial, hasta el olvido de sí mismo, en las que esa Presencia en el ser mismo del hombre, que tiene lugar «del alma en el más profundo centro», pasará por necesidad inadvertida. La dimensión teológica de la persona desaparece entonces de determinados proyectos de vida por falta en ellos de la hondura, la seriedad, la autenticidad indispensables para que aflore a la conciencia. Pascal y Kierkegaard ofrecieron descripciones clásicas de tales formas de vida y de los peligros a los que conduce a la persona ¹⁸.

Pero no cabe duda de que no es ésta la situación de todos los que ignoran o rechazan a Dios. En no pocos casos, la razón que explica la indiferencia o la increencia es más profunda. La Presencia de la que vive la persona, que la origina, la sustenta y la atrae, es presencia en el sentido más fuerte y radical del término. No es la existencia bruta de un objeto que baste tener ojos y abrirlos para que se imponga necesariamente a la mirada. Es presencia personal, llamada a la existencia, invitación amorosa. Y una presencia así tiene su raíz en el amor y la libertad, y reclama la adhesión libre y amorosa como única forma positiva de respuesta. La Presencia originante, la Presencia creadora de nuestro ser personal, no consiste en la acción fabricadora que produce un objeto y lo deja hecho, sin otra intervención por su parte que la de ser el material sobre el que se realiza esa acción. La Presencia requiere la libertad, deja margen para la indiferencia y el rechazo, y sólo es descubierta por quien consiente a ella y acepta la invitación que comporta.

8. La dimensión religiosa en situaciones de secularización avanzada

Por último, situaciones como la actual, de avanzada secularización de la sociedad y la cultura, de crisis profunda de las tradiciones reli-

¹⁸ PASCAL, B.: *Pensamientos*, pp. 136-139. KIERKEGAARD, S.: *La enfermedad mortal*, Madrid, Guadarrama, 1969, pp. 70-72.

giosas, explican una tercera posibilidad frente al reconocimiento y la afirmación de la existencia de la Trascendencia. Hoy son numerosas las personas que, desarrollando un proyecto de vida espiritualmente serio, habiendo hecho una opción éticamente responsable, se abren, a través de la experiencia moral, la experiencia estética, una relación interpersonal intensa, la acción solidaria por la justicia y otros muchos posibles caminos, a la existencia de una Trascendencia que los conduce a dar un sentido a su vida, les dota de razones para esperar, los orienta, más allá de lo inmediato, lo útil, lo agradable, lo práctico, hacia metas y valores a los que consagran su vida. También esas personas han hecho la experiencia del más allá de sí mismos. Pero puede suceder en no pocas de ellas que experiencias negativas con las personas e instituciones que «monopolizan» a sus ojos la referencia a Dios, o el haber crecido al margen de toda referencia religiosa, les haga imposible reconocer a la Trascendencia en el Dios de las tradiciones religiosas. En muchos casos esa Trascendencia permanece para ellos sin nombre y sin rostro preciso, pero no por eso deja de orientar sus vidas. Son personas que viven la sustancia, lo esencial de la dimensión teologal, sin reconocerla, ni nombrarla ni invocarla expresamente. Y, sobre todo, sin traducir en términos religiosos el trascendimiento de sí mismos que operan y la Trascendencia a la que ese trascendimiento los aboca.

No faltan en las tradiciones religiosas textos y experiencias que muestran con claridad la posibilidad de situaciones como la que estamos describiendo y que relativizan a partir de ellas las mediaciones expresamente religiosas frente a la realidad a la que remiten. Así, los profetas, cuando proclaman la superioridad de la justicia frente al culto. Así, también, el Evangelio, que advierte que el Reino de Dios no es de los que dicen: «¡Señor, Señor!», y asegura que el encuentro definitivo con el Salvador ha tenido lugar cuando el hombre ha dado de comer al hambriento y de beber al sediento; cuando ha acogido al sin techo; cuando ha vestido al desnudo y visitado al preso y al enfermo, aun cuando no tuviera conciencia expresa de que era al Señor a quien prestaba esos servicios (Mt 25,35).

Las últimas consideraciones ponen de manifiesto la enorme variedad de formas que ha revestido y puede revestir la toma de concien-

cia, la experiencia por la persona de su inalienable dimensión teologal. La historia de las religiones está llena de sujetos que en momentos de su vida que ellos consideran privilegiados han caído en la cuenta, han tomado conciencia, han «realizado», como Jacob: «Dios está aquí y yo no lo sabía». Muchas veces esa misma historia atestigua que infinidad de personas, después de largos años de vida religiosa aparentemente irreprochable, como la de Job antes de la prueba, un buen día caen en la cuenta de que hasta ese momento sólo sabían de Dios de oídas; y que en ese momento, por fin, «sus ojos han visto al Señor». Más aún, la historia de las religiones muestra que, por más cultos, creencias, sacrificios y pertenencia a instituciones religiosas que haya en la vida de una persona, esta persona sólo ha comenzado a vivir efectivamente su religión, a actualizar su dimensión teologal, cuando la ha ejercido en algún tipo de experiencia personal.

Hoy nos hemos hecho conscientes de la enorme variedad de formas que esa experiencia reviste y de que lo esencial en todas esas formas no es la certeza de la conciencia, ni la intensidad de los sentimientos que la acompañan, sino la toma de conciencia de ese plus de realidad que habita al hombre, el reconocimiento práctico de su valor por encima de todos los valores y el consentimiento efectivo a la «atracción» que ejerce sobre nosotros. Hoy sabemos, además, por la historia de las religiones, por los testimonios de los místicos más eminentes, y hasta por nuestra propia experiencia de creyentes, que esa toma de conciencia, ese reconocimiento y ese consentimiento no tienen generalmente su lugar de realización en actos, experiencias o momentos al margen de la vida ordinaria de las personas; sabemos que no consisten esencialmente en experiencias extraordinarias que comporten o exijan éxtasis y visiones; sabemos que pueden revestir la forma de lo que K. Rahner ha denominado «mística de la cotidianidad», que consiste, en definitiva, en vivir la vida humana día a día a la luz que derrama la presencia del Misterio; en hacer el camino de la propia vida en la compañía que esa Presencia otorga a quien la acoge y consiente a ella con una confianza incondicional. X. Zubiri ha expresado esta verdad en términos muy claros: «La experiencia subsistente de Dios no es una experiencia al margen de lo que es la vida cotidiana: andar, comer, llorar, tener hijos... (y en estos puntos sus-

pensivos caben todas las acciones y situaciones vitales); no es experiencia al margen de esto, sino que es, justamente, la manera de experimentar en todo ello la condición divina en que el hombre consiste».

Hoy, la situación socio-cultural y religiosa nos está forzando a prestar atención a otras realizaciones de lo humano, a mundos humanos vecinos del mundo de lo sagrado, como camino para descubrir la dimensión profunda, la apertura a la Trascendencia, la capacidad de infinito que constituye la raíz de la que brota la polifacética vida humana. Tal vez, la atención a algunos de esos fenómenos, a pesar de su ambigüedad, en medio de su ambigüedad, permita ver en ellos una oportunidad para el descubrimiento de la dimensión religiosa de la existencia humana. Aludamos a este hecho para, por una parte, concluir nuestra reflexión, y, por otra, abrirla a cuestiones que pueden reclamar nuestra atención.

9. Dimensión religiosa y situación de crisis de las religiones

Que las religiones tradicionales y, sobre todo, sus instituciones padecen una grave crisis es algo en lo que están de acuerdo todos los analistas de la actual situación. El mismo acuerdo existe en cuanto a la constatación de la secularización de la sociedad y la cultura y la consiguiente «salida» —al menos social— de la religión (M. Gauchet). «¿Qué queda —nos preguntábamos hace un momento a propósito de la pregunta por el sentido— de la religión cuando las religiones han perdido en buena medida su función social, cuando entran en crisis esas grandes institucionalizaciones de lo religioso que son las religiones tradicionales? ¿Qué sucede, además, con las personas que han roto con las religiones que venían ofreciendo a lo largo de siglos y casi en régimen de exclusiva el planteamiento y la respuesta al problema del sentido de la vida?» Los nuevos movimientos religiosos pueden, tal vez, constituir reacciones espontáneas, «silvestres», a la situación de crisis radical de las religiones y de secularización avanzada, pero cabe también referirse, como respuesta a ese hecho, a la posibilidad de que la dimensión de profundidad del hombre, que hemos

identificado como dimensión religiosa, se manifieste también en formas no religiosas originando así lo que M. Gauchet ha designado como «religión después de la religión». Su fundamento sería lo que el mismo autor llama «estrato subjetivo incliminable del fenómeno religioso», «sustrato antropológico de lo religioso», que tiene su raíz en la conciencia de un «desdoblamiento primordial» en lo profundo del sujeto, que da lugar a una peculiar «experiencia personal» y que, tras la crisis de las religiones, comienza a manifestarse en formas perfectamente seculares que en algunos casos van acompañadas de críticas de las religiones y que incluyen la ignorancia y el rechazo de Dios, es decir, la adopción de actitudes indiferentes o ateas ¹⁹.

Tales manifestaciones constituyen otras tantas expresiones de la toma de conciencia de lo que los sujetos religiosos identificamos como dimensión religiosa y, con frecuencia, otras tantas formas de vivencia de la misma. M. Gauchet se refiere expresamente a «las operaciones del pensamiento» cuando va más allá del conocimiento científico y de la actividad técnica; a la «organización del 'imaginario'» que origina la experiencia estética. Cabría remitir también a la experiencia ética como confrontación con el bien y los valores que salen al paso de la libertad y requieren de ella una aceptación incondicional; y a la relación con el otro y su rostro indefenso, que me impone el «no matarás» incondicional del reconocimiento de su dignidad inalienable (E. Lévinas); y a la presencia del pobre, cuya hambre constituye la más acuciante llamada a la Trascendencia, es decir, a salir de la tendencia a encorvarme sobre mí mismo convirtiéndome en el centro y la medida de todo.

Como sucede con las preguntas fundamentales kantianas, que todas ellas remiten a la pregunta «¿qué es el hombre?», así, todas estas manifestaciones del sustrato antropológico fundamental que ha originado las religiones remiten finalmente al problema que cada sujeto es para sí mismo, a la cuestión del ser sujeto, como lugar del ser en el que aflora el problema del sentido, que se expresa en preguntas como: «¿Quién soy?», «¿Por qué soy?», «¿Qué será de mí?», «¿Qué me cabe esperar?»

¹⁹ M. GAUCHET, o. c., pp. 292-303.

Es posible que todas estas manifestaciones de la «dimensión religiosa», presentes a lo largo de toda la historia humana, pero nuevas en cuanto vividas al margen de las tradiciones religiosas en las que esa dimensión se encarnó durante milenios, constituyan para muchos de nuestros contemporáneos formas seculares de vivir la relación con la profundidad de su propio ser, que, sin necesidad de ser vivida con categorías religiosas, le permitan ejercer la relación con el más allá de sí mismo que está en el centro del núcleo bipolar —reconocimiento del Misterio— de las religiones históricas.

La atención a este aspecto de la situación actual puede despertar en algunos sujetos religiosos una pregunta que ronda en la conciencia un tanto atemorizada de muchos de ellos: «¿Estaremos siendo los últimos sujetos religiosos, los últimos cristianos?» Tal pregunta no tendría por qué generar ninguna angustia ni provocar reacciones de pánico. No olvidemos que «Dios creó al hombre, no la religión» (F. Rosenzweig), y que la religión, como el sábado, es para el hombre y no el hombre para la religión.

Preocupación de los sujetos religiosos tendría que ser, más bien, vivir la religión de forma que colaboremos a no tener que plantearnos la pregunta de si no estaremos en camino de ser los últimos humanos. Preocupación de los creyentes debería ser, más bien, vivir la religión de forma que colaboremos con todos los contemporáneos preocupados por el problema del hombre a poner un dique de contención a los peligros de inhumanidad que acechan a nuestra sociedad, y a fomentar los gérmenes de una humanización plena que el ejercicio de la dimensión religiosa, en nuestro caso en su forma cristiana, es capaz de introducir.

VII

H. DUMÉRY: UN PROYECTO RENOVADOR DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN CRISTIANA

1. Introducción

En 1997, en un curso consagrado a diez figuras del pensamiento cristiano del siglo xx, la Fundación Joan Maragall introdujo al filósofo francés Henri Duméry. El hecho me causó cierta extrañeza, pero quiero añadir inmediatamente que esa inclusión me parece perfectamente justificada. La sorpresa se debió al hecho de que H. Duméry ha sido un autor al que se ha prestado escasa atención en la bibliografía filosófica y teológica en lengua castellana y, en cuanto yo puedo saber, en catalán. Por otra parte, se trata de un autor que, habiendo ocupado un lugar importante en los medios filosóficos y teológicos de habla francesa en los años cincuenta y sesenta, dejó prácticamente de publicar en los años setenta, en plena madurez intelectual, y su obra, a partir de entonces, sólo fue objeto de la atención de algunos pocos estudiosos, sin lograr una repercusión en los círculos académicos o eclesiales semejante a la que han tenido las obras de otros autores.

Estoy convencido de que la obra, breve pero estimulante, de Duméry formuló con mucha agudeza algunos de los problemas fundamentales que el pensamiento moderno había planteado a la teología, la filosofía y, en general, al pensamiento cristiano y propuso una interpretación del hecho cristiano respetuosa de su identidad y capaz de permitirle una presencia significativa y fecunda en las nuevas circunstancias producidas por la influencia masiva del pensamiento moderno sobre el conjunto de las sociedades occidentales y por sus consecuencias sobre la conciencia religiosa.

Me confirma en el aprecio a este autor poco conocido el que su interpretación del fenómeno religioso y del hecho cristiano abre, a mi entender, caminos para una salida airosa de la situación de crisis en

que sigue sumido el cristianismo en las sociedades occidentales que hasta hace poco había modelado. Exponer y razonar esta convicción es el objetivo de las páginas que siguen.

2. H. Duméry, una figura atípica

H. Duméry comenzó a escribir en esa etapa de efervescencia del catolicismo francés que son los años inmediatamente posteriores a la segunda guerra mundial: años de «Francia, ¿país de misión?», de la misión de Francia, de los curas obreros, de la nueva teología. Sus primeros escritos muestran a un autor preocupado por la renovación del cristianismo y por el diálogo con el pensamiento francés del momento, dominado por la figura, en pleno apogeo, de Jean-Paul Sartre. Los artículos recogidos en *Foi et interrogation* y en *La tentation de faire du bien* insisten una y otra vez en denunciar la falacia contenida en la pretendida incompatibilidad entre afirmación de Dios y libertad humana. No es verdad, insiste ya en esos escritos Duméry, que la dependencia del Absoluto comporte la eliminación del sujeto libre, como repiten, por entonces, cada uno en su contexto, Sartre, Camus y Merleau-Ponty. Porque, adelantando lo que será uno de los núcleos de su concepción del hombre religioso, Dios no crea al hombre como a un objeto que saliera perfectamente acabado de sus manos. Dios crea al hombre haciéndole creador, procurándole el impulso que le permitirá crear las ideas y los valores con los que él trata de recuperar su origen, es decir, de conseguir la realización de su ser.

Muy pronto Duméry se encuentra con la filosofía de M. Blondel que le orientará a la filosofía de la religión como campo de investigación propio y le procurará la inspiración originaria tanto en el terreno del método como en el de los contenidos centrales de su sistema filosófico. Fruto de este primer contacto con Blondel serán sus obras *Blondel et la religion*¹, *Blondel et la methode reflexive*² y otros artículos recogidos en *La tentation de faire du bien*.

¹ Paris: PUF, 1954.

² *Etudes Philosophiques* 7 (1952).

En 1957 irrumpe Duméry en la filosofía francesa con la publicación de cinco libros, resultado de sus tesis de doctorado y de habilitación, que constituyen un proyecto perfectamente articulado y notablemente novedoso de filosofía de la religión. La primera, *Critique et religion Problèmes de méthode en philosophie de la religion*³, aborda los problemas metodológicos; la segunda, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance*⁴ contiene una de las piezas claves de su síntesis filosófica desde la que aborda el estudio del fenómeno religioso: el estudio del problema de Dios; la tercera obra, *Philosophie de la religion Essai sur la signification du christianisme I. Catégorie de sujet Catégorie de grâce II. Catégorie de foi*⁵ contiene, por una parte, la antropología que subyace a su crítica de la religión y, por otra, el estudio de los primeros elementos de un ambicioso proyecto de estudio del hecho cristiano. Al estudio global y sintético de ese hecho cristiano están dedicadas otras dos obras aparecidas, una ese mismo año, *La foi n'est pas un cri*⁶ y otra al año siguiente, *Phénoménologie et religion Structures de l'institution chrétienne*⁷.

La publicación casi simultánea de todos estos libros destinados a un tema tan novedoso como el estudio filosófico del cristianismo producen verdadera sensación entre los teólogos franceses. La mayor parte de ellos: J. Mouroux, Malevez, Dejailve, Marlé, etc., reaccionan de forma crítica. Las reacciones de los filósofos: Pepin, Ecole, Nédoncelle, Bruger, Trouillard, Riefstahl, son más positivas, aunque no faltan algunas severamente críticas, como la de G. van Riet. Entre tanto, el entonces llamado Santo Oficio aprueba el 4 de junio de 1958 un decreto por el que son puestas en el índice de libros prohibidos las cuatro obras publicadas en 1957⁸. Un artículo oficioso aparecido en *L'Osservatore Romano* declara las tesis de Duméry «integralmente mo-

³ París, SEDES, 1957

⁴ París, Desclée de Brouwer, 1957

⁵ París, PUF, 1957

⁶ París, Casterman, 1957

⁷ París, PUF, 1958

⁸ AAS 50 (1959) n. 88, p. 432

dernistas», la acusación más grave que podía dirigírsele, ya que el modernismo era considerado en aquella época la suma de todas las herejías.

H. Duméry dialoga públicamente en diferentes revistas con sus críticos; precisa el significado de sus tesis, no siempre bien comprendidas, y publica una segunda edición de *La foi n'est pas un cri: La foi n'est pas un cri, suivi de foi et institution*⁹, que constituye una verdadera *retractatio* de sus tesis más importantes y contiene casi doscientas apretadas páginas donde expone las objeciones más importantes de los teólogos y unas respuestas que rezuman respeto y comprensión.

Los teólogos más importantes reconocen el esfuerzo de Duméry y declaran resueltas muchas de sus objeciones, aunque mantengan reservas críticas. Valgan estas tres afirmaciones: J. Mouroux reconoce en su *Postface à un Dialogue* «puntos de acuerdo particularmente importantes» y califica su pensamiento de «a la vez muy nuevo y plenamente respetuoso de lo esencial»¹⁰. L. Malevez, por su parte, escribe: «... a los ojos del teólogo, las precisiones aportadas por H. Duméry a la proyección en relación con el hecho Jesús destruyen radicalmente los contrasentidos a que habían dado lugar las primeras formulaciones equívocas». También el más crítico de sus críticos desde la filosofía reconocerá más tarde lo valioso de su pensamiento. G. van Riet, escribirá, en efecto, diez años más tarde que «Duméry nos ofrece tal vez el ejemplo excelente de una manera de repensar en la que en primer lugar se continúa pensando, se renueva sin destruir, se es moderno sin despreciar el pasado, se une inventividad y disciplina, creatividad y método o, como él mismo dice, fe e institución»¹¹.

Las autoridades romanas, sin embargo, no mostrarán la menor comprensión hacia la buena disposición de Duméry, y sus libros, que tienen el triste privilegio de haber sido los últimos en haber sido condenados al Índice, no han sido sacados de él. La perspectiva de los años me permite reafirmarme en algo que dije ya en 1960: se trataba

⁹ París, Seuil, 1959.

¹⁰ *Revue de Sciences Philosophiques et Theologiques* 44 (1960), pp. 89-94.

¹¹ «En relisant H. Duméry», en *Philosophie et Religion*, París-Lovaina, Nauwelaerts, 1970.

de una condena apresurada y, en buena medida, injustificada. Una vez más, las autoridades romanas perdieron la ocasión de hacer justicia a un pensamiento mucho más nuevo, rico y matizado de lo que habían hecho creer sus censores y las explicaciones sumarias que ofrecieron de su condena.

A partir de 1960, Duméry publica sólo una obra importante: *Raison et religion dans la philosophie de l'action*¹², destinada a defender su interpretación de la obra blondeliana. Después, sólo breves contribuciones, casi siempre con ocasión del homenaje a un colega. Por Stanislas Breton sabemos, a través de una nota de *Concilium* sobre la obra de H. Duméry¹³, que en 1969 Duméry tiene prácticamente acabado su *Traité sur Dieu*, que nunca ha visto la luz pública.

No es fácil explicar este silencio de un autor con tanta facilidad para escribir, con un proyecto ambicioso del que tenía ya toda una parte elaborada. El *Tratado sobre Dios* del que habla la nota de *Concilium* y textos como el de su homenaje al Prof. A. Dondeyne, de Lovaina¹⁴, indican con claridad que en modo alguno puede achacarse ese silencio a un agotamiento de su creatividad. La nota introductoria al trabajo que acabamos de citar ofrece algún síntoma del malestar de Duméry ante la situación de la filosofía y de la cultura francesa en los años setenta: «Hoy, en un período de mutación que no acaba, en un momento cultural en el que lo que se llama la “civilización de lo efímero”, la “civilización del *prêt-à-porter*”, vuelve anacrónico y obsoleto todo esfuerzo de investigación especulativa, toda fidelidad a las tradiciones de pensamiento, no es seguro que los problemas que debatimos tengan algún interés para las generaciones emergentes»¹⁵. No tenemos razones para afirmar que la condena de sus libros haya influido en su silencio posterior, aunque tampoco las tenga A. Pianazza para excluirlo¹⁶.

¹² París, Seuil, 1963.

¹³ 5 (1969) n. 46, pp. 483-485, n. 1.

¹⁴ *L'être et l'un*, en *Miscellanea A. Dondeyne*, Gembloux, Duculot-Leuven University Press, 1974.

¹⁵ Art. cit. en nota anterior, p. 331.

¹⁶ *L'itinerario concreto della coscienza secondo H. Duméry*. Studio Editoriale di Cultura, 1983, p. 7.

En todo caso, ese silencio nos lleva a considerar atípica la figura de nuestro autor: porque atípico es que un autor que a los 37 años ha producido una obra que ha llevado a J. Lacroix a afirmar que su pensamiento es uno de los más fuertes y originales de nuestro tiempo, unos pocos años después deje de publicar, cuando existen noticias de que posee obras prácticamente acabadas. Ese silencio nos fuerza además a considerar su biografía intelectual y su obra truncadas y a lamentarlo vivamente, dado lo prometedores que resultaban sus primeros trabajos.

Pero si el autor ha callado, su obra escrita sigue hablando a cuantos nos preocupamos por el fenómeno religioso y por el hecho cristiano, por sus posibilidades de realización en nuestro tiempo y por su significado. Resumamos, pues, lo esencial de su mensaje.

3. Una obra innovadora en filosofía de la religión

Como todos los pensamientos fecundos, el de Duméry sobre la religión surge de un «problema personal», inevitable según él para un creyente que quiera seguir siéndolo tras haber seguido la vocación a la verdad radical que constituye la decisión de hacer filosofía, sobre todo, añadiré, si lo hace en el contexto de la razón crítica, emancipada, del pensamiento moderno.

«Es imposible, después de haber crecido en la religión, dejar de volverse hacia ella cuando se intenta vivir y pensar como filósofo. El problema y... la idea misma de las investigaciones que presento surgieron de una actitud personal... Era preciso... llegar a saber cómo se podía seguir siendo creyente después de una crítica de la religión, y filósofo, después de una eventual confirmación en la fe»¹⁷.

En esta «confesión» de Duméry encontramos el eco de expresiones blondelianas. De Blondel tomará, además, y, más concretamente, de su método de inmanencia para el estudio filosófico de lo sobrenatural, la idea directriz que inspirará su forma ciertamente renovadora de entender la filosofía de la religión y su método.

¹⁷ Cr.R., 22.

Duméry no ha adoptado un método histórico para el estudio de los métodos en filosofía de la religión. Dando la historia por conocida, ha presentado una tipología de los modelos de filosofía de la religión más importantes. Pero no estará de más, siguiendo por otra parte indicaciones del propio autor, trazar el panorama histórico que permita situar la tipología que propone.

4. La filosofía de la religión en la historia de la filosofía: trasfondo histórico de la propuesta metodológica de Duméry

La religión, tan antigua como el hombre, contiene un logos interno; de ella proceden las grandes creaciones de la cultura. La religión, fuente de pensamiento, matriz cultural, ha provisto a la filosofía de materia para su reflexión. La religión da cauce, expresa, formula, responde a las preguntas radicales que hará suyas la filosofía. Esto explica el parentesco de las dos actividades, tanto por sus objetos, por los contenidos, como por la actitud y la forma y el estilo de ejercerse. Verdaderamente, el filósofo y el hombre religioso, como decía Heidegger del poeta y el filósofo, «habitan colinas vecinas».

Eso explica la referencia de la filosofía a la religión a lo largo de toda su historia. «La filosofía de la religión, dirá Duméry, es tan antigua como la filosofía»¹⁸. Explica, también, las dificultades de la filosofía para encontrar una forma de ejercicio de esa referencia que, por una parte, responda a sus pretensiones de dar cuenta de forma radical y última de todo lo real y, por otra, respete las pretensiones también radicales y últimas que movilizan al hombre religioso.

Por eso, aunque la filosofía de la religión sea una disciplina reciente, moderna¹⁹, los problemas que aborda están presentes en todas las épocas de la historia de la filosofía. De hecho, los diferentes métodos practicados por la filosofía de la religión son la expresión y la

¹⁸ Ph.R., 77.

¹⁹ Cf. TORRES QUEIRUGA, A.: *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella, Verbo Divino, 1992.

consecuencia de las diferentes actitudes posibles de la filosofía frente a la religión y sus pretensiones.

Históricamente, la primera forma de tratamiento de la religión por la filosofía ha sido la de la apropiación de su objeto. La primera forma de filosofía de la religión ha sido la asunción por la filosofía del Dios de la religión como objeto de su consideración. Y la forma más refleja, consciente y acabada de realización de esa forma de tratar la filosofía la religión ha sido la empresa denominada onto-teología, que consiste en la identificación del ser, objeto en el que culmina y se resume la pregunta filosófica, con el ser más noble, aquel a quien las tradiciones religiosas denominan Dios.

Esta primera forma de filosofía de la religión constituye una opción filosófica fundamental, preñada de incontables y formidables consecuencias, algunas de las cuales sólo han sido puestas de manifiesto por la crisis de la onto-teología. La primera será una transformación radical de la significación de la palabra «Dios», una inevitable inmanentización de su contenido, que pasa a formar parte de la totalidad definida por la razón humana y su campo de aplicación. De esta primera consecuencia se seguirá inmediatamente la pretensión de la razón de decidir sobre el contenido y el valor de la religión y sus diferentes órganos. De ahí, las primeras críticas de los símbolos, los mitos y los ritos religiosos por la teología racional de los primeros pensadores griegos y, en especial, por Platón y sobre todo por Aristóteles. Crítica que se condensará en la triple división de la teología en civil, mítica y natural, vigente, de acuerdo con el testimonio de Varrón, entre los estoicos.

Los sofistas representarán en el pensamiento griego una segunda forma de estudio de la religión que, eclipsada durante siglos por la teología en sus distintas versiones, reaparecerá, gracias al influjo combinado de factores culturales y filosóficos, en la época moderna del pensamiento occidental. La crisis escéptica de la teología racional que lleva a prescindir de la cuestión de Dios hace que la atención se centre sobre el hecho de la religión y que aparezcan las más diversas interpretaciones —aunque permanezcan las críticas reductoras— del hecho de que «el hombre sea el único animal que ha levantado altares a los dioses».

El pensamiento cristiano, al entrar en contacto con la filosofía griega, continuará el modelo griego de pensamiento de la religión, aunque invierta de alguna manera sus resultados. En efecto, en el cristianismo, una fe religiosa enormemente poderosa se apropia de la especulación filosófica elaborada por los griegos, se apropia, sobre todo, de su teología natural y la convierte en instrumento para su asimilación racional y su extensión a los ámbitos ajenos al judaísmo. El cristianismo, en todo caso, no desarrolla una reflexión sobre la religión. Ésta, concentrada en el cristianismo como su forma definitiva, tiene su origen en una decisión libre de Dios que hunde sus raíces en su misterio eterno revelado en Jesucristo y anunciado por la predicación apostólica. Pero los pensadores cristianos aceptan la identificación última de la primera causa con el Dios único de la revelación cristiana, aunque invertirán los términos de esa identificación y la valoración de los mismos. El Dios revelado asume e incorpora el de la razón natural. Para los pensadores cristianos, desde los Padres apostólicos hasta la filosofía medieval cristiana, la revelación de Dios y su aceptación por la fe constituye la primera relación, la forma originaria de religión, accesible sólo para la fe e inaccesible, por lo tanto, a la crítica de la razón filosófica. Pero, aceptada por la fe, la razón puede intervenir para asimilar, hacer suya la riqueza de la revelación divina: *intellectus enim merces est fidei; ergo noli intelligere ut credas, sed crede ut intelligas, quoniam nisi credideritis non intelligetis*: la comprensión es don de la fe; así pues, no quieras entender para creer, sino cree para que comprendas, porque si no creyeseis, no entenderéis.

Los pensadores cristianos pueden llegar como santo Tomás a distinguir un doble orden de verdades relativas a Dios, el de las verdades naturales: *illud quod est per creaturas cognoscibile, quod philosophi cognoverunt*; y el revelado, que comprende: *id quod notum est sibi de seipso et aliis per revelationem communicatum*. Este doble orden de verdades les lleva a distinguir una doble teología: la primera, que forma parte de la filosofía, y la segunda, que pertenece a la doctrina sagrada. Pero, para los pensadores cristianos, la primera, la filosófica, no constituye el fundamento de la segunda ni puede, por tanto, erigirse en juez de su valor. La teología filosófica constituye una manera de expresar en lenguaje racional coherente un descubrimiento ya realizado por el cre-

yente gracias a la fe. Por eso santo Tomás puede establecer con total facilidad el paso del Dios de los filósofos al Dios de la religión, cuando al término de cada una de las vías añade: *et hoc omnes dicunt Deum; et hoc dicimus Deum*. En realidad, ni siquiera puede hablarse de paso del uno al otro, porque el filósofo medieval no ha salido en ningún momento del segundo, del Dios de la religión y la fe.

Así pues, en el pensamiento cristiano hasta la Edad Media, lo que aparece es un teísmo teológico que asume e integra la teología racional o filosófica griega, después de hacerle sufrir considerables transformaciones²⁰.

La época moderna del pensamiento occidental, con la progresiva toma de conciencia de la autonomía de la razón, dará lugar al establecimiento de un teísmo filosófico estricto, de una teología racional que, erigida en instancia última de juicio, terminará incluyendo la religión positiva o revelada en «los límites de la mera razón». Posteriormente, esa razón propondrá diferentes explicaciones del hecho religioso, provocando el giro que hará pasar de la teología a la antropología. El último paso de esa onto-teología coneciente de la época moderna será la «muerte filosófica de Dios».

Desde este telón histórico de fondo se comprende la tipología elaborada por Duméry de los modelos de filosofía de la religión, a lo largo de la historia, y la propuesta del suyo propio.

5. Tipología abreviada de los métodos en filosofía de la religión

El problema con que se enfrentan las diferentes filosofías de la religión puede resumirse en estos términos: ¿puede la religión, entendida en su sentido más fuerte de hecho positivo dotado del sentido sobrenatural que le atribuyen quienes lo viven, ser objeto de la crítica

²⁰ Este hecho, además de la peculiar doctrina tomista sobre el ser, hace que no puedan aplicársele a la filosofía cristiana la categoría de onto-teología, aunque permanece el influjo de la filosofía griega en la constitución de la teología cristiana y queden pendientes de valoración las consecuencias de ese influjo.

de una razón filosófica, por definición autónoma? Las dificultades a semejante proyecto proceden de dos frentes: el de la religión, que parece descalificar de antemano la pretensión de la razón de extender su competencia a un objeto que el creyente tiene por sobrenatural, y el de la filosofía, ya que la razón filosófica piensa que la mera suposición de una realidad sobrenatural, es decir, que exceda las capacidades de la razón, choca con las pretensiones de ultimidad de la razón filosófica.

Así formulado el problema de la filosofía de la religión, los modelos de sus formas históricas se reducen a dos fundamentales. El primero, propio de los métodos que Duméry califica de *confrontación*, responde a las formas de utilización de la razón en el estudio de la religión o, mejor, de su objeto, Dios, en la tradición del pensamiento cristiano a la que se ha referido Duméry, y en los filósofos medievales de tradición musulmana o judía. En ninguno de esos casos puede hablarse de filosofía de la religión en sentido estricto, sino más bien de teología. Además, la misma teología filosófica, limitada en el mejor de los casos al orden de verdades accesibles a la razón, no pretende convertir a la fe en objeto de su crítica. Vive subordinada a las conclusiones de la teología y a su servicio, como *ancilla* o esclava. Por eso se trata más bien de la confrontación, yuxtaposición o, mejor, subordinación de las conclusiones de la razón frente a los contenidos de una religión tenida por revelada, aceptados por la fe y elaborados por la teología.

El segundo modelo de la filosofía de la religión es calificado por Duméry de método de *explicación*. La situación de la que surge supone, en primer lugar, una razón emancipada de la fe y que ha dejado de aceptar como presupuesto de su funcionamiento la existencia del orden de verdades sobrenaturales afirmadas por la fe. Supone, además, el conocimiento de una variedad considerable de religiones que componen un fenómeno religioso notablemente complejo en sus contenidos y variado en sus formas que está reclamando una interpretación y una valoración por parte de la razón filosófica. Tras su emancipación de la fe y la teología, la razón moderna se rebela contra la división de su campo de aplicación en dos órdenes, uno de los cuales se sustraería por definición a su competencia. La continuidad y la homo-

gencia de los fenómenos humanos es un postulado de la crítica. No cabe división posible entre los fenómenos a los que ha de aplicarse la razón; su competencia se extiende por derecho al conjunto de las actividades humanas y, por tanto, también al fenómeno religioso en todas sus formas y en todos sus aspectos. Así, el prejuicio favorable a la validez de las verdades religiosas es sustituido a partir de este momento por un prejuicio negativo que priva de validez a lo pretendidamente sobrenatural. De ahí que las interpretaciones de la religión surgidas en la época moderna tiendan a explicarla reduciéndola a otra cosa que lo que pretende ser; atribuyéndole un sentido diferente del que le atribuyen sus adeptos desde el interior de la fe. La naturaleza de los principios, es decir, las posiciones racionales metafísicas desde las que se opera la explicación de la religión originará diferentes explicaciones del fenómeno religioso, a las que se sumarán posteriormente las surgidas de la aplicación de las diferentes ciencias humanas. Todas ellas coincidirán en la conclusión de que la religión es una ilusión de la que cada una de las interpretaciones ofrecerá una explicación diferente.

En el seno de este modelo explicativo y como una variedad del mismo se refiere Duméry a la interpretación kantiana de las religiones reveladas «dentro de los límites de la mera razón». El procedimiento kantiano consiste en construir una noción de religión, elaborada desde las conclusiones de su crítica filosófica de la razón práctica, para desde ella juzgar los contenidos de las religiones pretendidamente reveladas, aceptando de ellas lo que resulta compatible con esas conclusiones y declarando inaceptable lo que entra en colisión con ellas.

De la exposición de estos dos métodos contrapuestos de filosofía de la religión saca H. Duméry algunas conclusiones que orientarán su búsqueda de un método renovado. El aspecto positivo de las corrientes modernas de filosofía de la religión de orientación racionalista está en el reconocimiento de los derechos de la razón a extender su competencia a los fenómenos religiosos. Aun suponiendo la referencia de la religión a un orden superior de verdades, «se hace obra racional (filosófica)... cuando se somete a la atención crítica las razones que invoca el hombre religioso para superar los límites de la razón (natural)». Pretender eludir esa crítica supondría hacer del acto religioso

algo irracional e indigno del hombre. El error de las críticas explicativas de la religión consiste en imponer a la interpretación del hecho religioso una concepción de la realidad, unos prejuicios metafísicos «que comprende entre otros elementos una determinada comprensión de Dios, o una negación de la posibilidad de su existencia» que declaran previamente imposible el hecho que pretenden interpretar.

Condición indispensable para la elaboración de una filosofía de la religión será tomar conciencia del carácter de hecho humano propio del fenómeno religioso y el respeto por el filósofo crítico de esa condición. La filosofía de la religión deberá, pues, superar la tendencia a concebirse como una metafísica subordinada a la «metafísica sobrenatural» contenida en la fe y que, por tanto, renuncia a convertir a la religión en objeto de la crítica racional, como hacían las teologías filosóficas elaboradas en el interior de una tradición creyente: filosofías de la religión que utilizan el método de confrontación. Pero deberá superar, también, la tendencia a concebirse como una metafísica que sustituye a la contenida en la religión, declarando a ésta imposible o admitiéndola tan sólo en la medida en que se adapte a sus exigencias, como hacen los métodos de explicación.

La primera condición de la filosofía de la religión consiste en aceptar el fenómeno religioso como una parte del fenómeno humano; describir con la mayor fidelidad su estructura; comprender el significado que le otorga la peculiar intención humana que en él se hace presente, para, por último, definirse sobre la pretensión de verdad que lo anima, sobre el sentido último que en él se hace presente.

La enumeración de tareas que acabamos de establecer resume las etapas del método de comprensión que hace posible la aplicación de la fenomenología al estudio de la religión, así como las correcciones que Duméry cree necesario introducir en la aplicación del método fenomenológico para que resulte instrumento adecuado para la elaboración de la filosofía de la religión.

6. El método de discriminación: la filosofía de la religión como análisis reflexivo y crítico del hecho religioso

Con referencia al método de comprensión, Duméry asume una serie de aportaciones de diferente origen que desde el siglo XIX venían

transformando y enriqueciendo el estudio de la religión heredado de las filosofías ilustradas. Mérito de nuestro autor será elaborar con materiales procedentes de todas esas corrientes un método propio y desarrollar mediante su aplicación una síntesis original de filosofía de la religión aplicada al hecho religioso.

De las ciencias modernas de la religión, sobre todo la historia y la fenomenología, Duméry toma el dato, ya cierto desde las primeras décadas del siglo xx, de la existencia en la historia humana de un hecho religioso específico, surgido en una particular «provincia del alma humana», como había sostenido ya Schleiermacher, irreductible a cualquier otro hecho humano y que tiene su categoría propia de interpretación en la noción de «lo sagrado», elaborada por la sociología francesa de la religión y, sobre todo, por N. Söderblom, R. Otto, G. van der Leeuw y M. Eliade. W. Dilthey y E. Husserl, que ya habían inspirado los trabajos de la fenomenología de la religión de orientación descriptiva y los de orientación más decididamente filosófica de E. Stein, M. Scheler y otros discípulos de Husserl, aportarán a H. Duméry instrumentos que le permiten precisar las diferentes etapas necesarias para la obtención de la estructura del fenómeno religioso, a partir de la descripción comparativa de las incontables manifestaciones de ese fenómeno a lo largo de la historia. Así, Duméry asume, como pasos para la descripción comprensiva del fenómeno religioso, la reducción eidética que permite captar los fenómenos en su doble dimensión de *noesis-noema* en la que se manifiesta la estructura intencional de la conciencia y la presencia de diferentes mundos humanos constituidos por las diferentes formas de ejercicio de esa intencionalidad. La comprensión del hecho religioso en su especificidad exigirá, por tanto, la referencia a la intencionalidad religiosa del sujeto que determina la aparición del mundo peculiar, del ámbito de realidad que expresa la categoría de lo sagrado.

Particular importancia tiene la referencia de Duméry al momento del método fenomenológico que Husserl describe como reducción fenomenológica o *epojé*. Sólo que aquí creemos indispensable señalar que Duméry interpreta a Husserl desde opciones filosóficas propias en las que se continúan las intuiciones de la filosofía blondeliana de la acción. Son estas opciones las que le van a permitir prolongar los re-

sultados, insuficientes según él para la filosofía de la religión, de las fenomenologías descriptivas de la religión y desembocar en una interpretación original de la estructura más profunda del fenómeno religioso en la que se contiene toda una doctrina filosófica sobre Dios, el hombre y la peculiar relación que los une, base todo ello de su ulterior interpretación y valoración del hecho religioso.

La *epoché* significa, en primer lugar, la puesta entre paréntesis, la supresión de todo «juicio de valor de realidad» en relación con el fenómeno descrito. La interpretación de la fenomenología de la religión se dirige a la búsqueda de los hechos que son verdaderamente religiosos, suspendiendo el juicio sobre la verdad y la realidad; prescindiendo, por tanto, de si esas religiones descritas son verdaderas o falsas. Tal significado atribuido a la *epoché* coincide para Duméry con la concepción de la filosofía como actividad reflexiva y crítica característica de toda una corriente de la filosofía francesa surgida en dependencia cierta de Kant y que intenta superarlo y que tiene en Blondel su principal representante. La filosofía en esta tradición no es un mero reflejo teórico de la realidad, no consiste en la captación de un mundo de creencias, no es «un dogmatismo con jurisdicción sobre un sector de la verdad». Es control metódico, sistemático, de un *self-control* inmanente a las acciones espontáneas. El dato originario en esta forma de entender la filosofía no son los objetos que la conciencia es capaz de captar, sino el acto mismo de constitución de esos objetos por una conciencia que es actividad espiritual y libertad. El dato originario es, pues, la existencia espiritual entendida como acto de posición de objetos a través de los cuales busca su realización. La filosofía como reflexión crítica no hará más que hacer aflorar y tematizar la luz, los sentidos que los diferentes actos del hombre comportan, y orientar esos sentidos de acuerdo con su sentido más profundo.

La filosofía, entendida como reflexión crítica, no realiza su tarea descubriendo y enunciando un sistema de conceptos que constituye un *Ersatz* nocional o conceptual de la actividad del sujeto o de sus objetos. Supone el hecho humano en toda su intensidad, supone las opciones y posiciones de sentido que comporta ese hecho y trata de mostrar las condiciones de posibilidad que esa posición de sentido supone, las conexiones con otros órdenes de acción y el sentido último

que se manifiesta en ese hecho. Aplicada al hecho religioso, la concepción de la filosofía como reflexión crítica sobre el sujeto y sus actos, en primer lugar no realiza la afirmación, la posición de Dios que el sujeto religioso como creyente realiza; no se aplica directamente a los objetos religiosos y a las afirmaciones en que se expresan. Se aplica al hecho religioso descrito por la fenomenología de la religión y se pregunta por su estructura. Pero no se contenta con la enumeración de los elementos fenomenológicos que presenta. Intenta descubrir la intención que el sujeto pone en juego en ese hecho; descubre la constitución por el sujeto de los diferentes elementos que la descripción fenomenológica descubre; las condiciones de posibilidad del acto que se hace presente en ese hecho religioso, la experiencia religiosa que en él se atestigua. Por eso, cuando el filósofo de la religión que utiliza el método reflexivo y crítico se pregunta por la verdad de la religión, por el valor de lo religioso, cuestión ineludible para una filosofía que quiera ir más allá de la descripción fenomenológica, no va a confrontar las verdades religiosas, los contenidos racionales que comporta la religión con las verdades en que se resume su visión filosófica de la realidad, sino que va a hacer aflorar a la reflexión metódica la génesis de la estructura de ese fenómeno que el sujeto religioso vive, el lugar de cada uno de sus elementos: dogmas, ritos, preceptos, etc., en relación con la intención más profunda que pone en movimiento esa estructura.

Así, lo que parecía mera cuestión metodológica termina por constituir un aspecto central del contenido de su filosofía de la religión: a saber, la comprensión del fenómeno religioso en que desembocan sus consideraciones metodológicas y las intuiciones fundamentales de su síntesis filosófica.

¿Cuál es la estructura más íntima de ese hecho religioso que la fenomenología de la religión permite captar en sus aspectos más visibles?

7. La estructura del fenómeno religioso. Naturaleza del proceso hierofánico

Para formular un poco más claramente lo esencial de este punto fundamental del sistema dumeriano me saldré un momento de la

materialidad de sus expresiones y propondré como punto de partida las conclusiones de una fenomenología descriptiva de la religión en la que tengo razones para pensar que Duméry se reconocería. La realidad designada por la expresión «hecho religioso» contiene como elemento visible lo que G. Schmid llamaría la «realidad religiosa»²¹, o lo que Eliade denominaría una constelación o conjunto determinado de hierofanías, o lo que en mi propia manera de expresarme llamo un sistema ordenado de mediaciones religiosas. Este primer elemento consiste esencialmente en un sistema de realidades mundanas y de actividades humanas de todo tipo: lugares, momentos, ideas, nombres, actos, gestos, realidades cósmicas, objetos culturales, acontecimientos históricos, personas, etc., que se caracterizan por su condición simbólica. Es decir, por ser actividades, realidades o acontecimientos que, a través del significado que tienen como realidades mundanas, «visibilizan», epifanizan una realidad de otro orden, metamundana, invisible, con la que el sujeto religioso entra en contacto a través de ellas. La realidad religiosa, la hierofanía, es el lugar de la concentración de lo sagrado; en ella se produce el milagro de la visibilización del invisible, de la revelación del misterio, la paradójica coincidencia de lo sagrado y lo mundano.

Pues bien, ¿cómo interpretar este momento central del fenómeno religioso? Un análisis somero de sus rasgos distintivos pone de manifiesto que la «realidad religiosa» remite inmediatamente a una experiencia humana peculiar: la experiencia o la actividad simbolizadora enraizada en la condición simbólica o en el símbolo originario que es el hombre mismo. A partir de ahí, la realidad religiosa en su conjunto (el fenómeno religioso) se explica como la proyección por la conciencia simbolizadora del hombre de una presencia con la que está habitada, pero a la que no puede hacer objeto de un acto suyo, presencia que sólo puede vivir expresándola, proyectándola en las realidades mundanas y en las distintas facetas y niveles de su conciencia, que se transfiguran así en símbolos, hierofanías o mediaciones religiosas. En términos tomados de la fenomenología de la religión acabamos de

²¹ *Principles of integral science of religion*, París-La Haya, Mouton, 1979.

expresar una descripción del hecho religioso que coincide con la que Duméry propone en términos filosóficos. «La filosofía de la religión no tiene por objeto esencialmente ni el misterio divino ni el silencio absoluto que le correspondería en el alma; su objeto está en ese terreno intermedio (subjetivo y objetivo) en el que la conciencia trata de expresar lo inefable, esa realidad, immanente y trascendente a la vez, cuya presencia no se parece a la de ningún objeto»²².

De acuerdo con esta descripción, el hecho religioso consta de ideas, acciones, sentimientos, objetos, instituciones, etc., elementos todos ellos condicionados culturalmente, que dicen relación a una realidad no mundana que cada tradición religiosa designa con un nombre, para la que usa una configuración precisa: los dioses, Dios, el Misterio, lo divino, etc. Digámoslo con términos de Duméry: «Hay que tomar el fenómeno religioso en toda su amplitud y percibir que constituye un lazo entre dos polos: la conciencia y lo sagrado, el hombre y Dios. Al mismo tiempo hay que recordar otra consigna de la fenomenología: la que insta a captar en su especificidad las diversas regiones del ser. Habrá que preguntarse, pues, si lo sagrado... no pertenece a una especie de objetividad enteramente peculiar. Responder a tal cuestión... es partir hacia el descubrimiento de nociones desconcertantes, pero capitales. Es disponerse a comprender que Dios, como *objeto religioso*, o, simplemente, Dios-objeto, no es Dios mismo, sino la representación de Dios en y por la conciencia»²³.

Realmente estamos en «el punto central» de la investigación de Duméry. Por eso no es extraño que repita una y otra vez hasta perfilarlas adecuadamente las expresiones en las que lo formula: «*Dios nos es presente*, tal expresión puede tener sentido. *Dios, objeto de nuestro conocimiento* es una fórmula llena de trampas. Hay que decir, mas bien: Dios es presente a la conciencia; ésta saca de él su dinamismo... por eso puede haber por ella sujeto y objeto... Porque Dios es a la vez aquello por lo que hay representaciones en la conciencia y aquello de lo que no puede haber representación adecuada... La representación

²² Cr.R., 193-194.

²³ Cr.R., 193.

de Dios es camino hacia Dios, no es Dios. Es medio que *forja* el espíritu para poder decirse a sí mismo el término al que tiende. La noción de Dios o los atributos de Dios, sin ser determinaciones del Inefable, son jalones indispensables de todo *itinerarium mentis in Deum*. El espíritu en su condición carnal no puede apuntar a Dios como a un objeto directamente accesible a sus potencias cognitivas, el espíritu no puede apuntar más que a objetos reveladores de Dios»²⁴

Corolario de esta comprensión del fenómeno religioso es la afirmación de la identidad profunda de la religión con el proceso de revelación, el hombre no puede vivir la relación con Dios que origina su presencia en él más que proyectando esa presencia inobjetiva sobre una serie de objetos, de realidades mundanas, que pasan así a ser para él reveladoras. «La estructura más fundamental de la religión consiste en un *proceso de revelación* este permite a la conciencia darse representaciones de Dios o de lo divino. Sucede como si el sujeto, en la imposibilidad de tomar a Dios mismo como objeto inmediato de conocimiento, no pudiese llegar a él más que indirectamente, apuntando a objetos finitos como reveladores del Infinito»²⁵

No era preciso verlo afirmado expresamente por Dumery para captar que esta comprensión del fenómeno religioso es ciertamente el centro mismo de su filosofía de la religión y del hecho cristiano. ¿Cómo llega a ella? ¿De dónde la deduce? No pocas alusiones implícitas en las páginas en las que describe esa comprensión y afirmaciones explícitas contenidas en otros lugares indican que a esa comprensión de la estructura del fenómeno religioso subyace una determinada comprensión del hombre, de Dios y de la relación que los une, es decir, una determinada antropología, una determinada comprensión de Dios, que en algún lugar denomina su teodicea, y una comprensión de la realidad, en definitiva una «metafísica», que ofrece la fundamentación última de ambas.

Pero no faltan indicios que orientan hacia la descripción de la religión que precede a este análisis de la estructura profunda del fe-

⁴ Cr R 195-197

²⁵ Cr R 201

nómeno religioso, es decir, hacia la fenomenología de la religión como el lugar en el que se le ha manifestado esa estructura profunda que le ha procurado el material para el trabajo reflexivo, propiamente filosófico, contenido en su antropología y en su análisis de la categoría de absoluto. De ahí la dificultad para dar con un punto de partida único en las exposiciones del pensamiento de Duméry, «pensamiento de doble hogar» lo llama él, y la impresión de circularidad que producen sus obras principales dedicadas a la exposición del método de la filosofía de la religión y a la descripción del fenómeno religioso, por una parte, y al análisis de las categorías de sujeto y absoluto, presentado en algunos lugares como desarrollos de su filosofía de la religión, que suponen la descripción del fenómeno religioso, y, en otros, como la antropología y la teodicea que le sirven de fundamentación a su descripción del fenómeno religioso.

Para respetar esta circularidad y, haciendo intervenir elementos que H. Duméry no ha desarrollado, mostraré, en primer lugar, en qué medida una adecuada fenomenología de la religión orienta, a mi modo de ver, hacia una comprensión de la estructura profunda del fenómeno religioso como la propuesta por Duméry, para referirme después a la explicitación de la síntesis de antropología y teología que la sostiene o se manifiesta en ella.

El lado visible del fenómeno religioso, en todas las manifestaciones históricas, está constituido por el hecho hierofánico (M. Eliade), por la realidad religiosa (G. Schmid) o, en mi propia terminología, por el sistema de las mediaciones propia de cada religión. ¿Cómo se produce el fenómeno hierofánico? ¿Cuál es la génesis de las hierofanías? Sería iluso pretender encontrar en el terreno mismo de las hierofanías reflexiones del sujeto religioso sobre su manera de entender el surgimiento de las hierofanías. Pero no faltan indicios que nos orientan en la dirección abierta por la comprensión del mismo por Duméry que hemos descrito.

Anotemos, en primer lugar, el lugar central de las hierofanías, de las mediaciones, en el conjunto del fenómeno religioso, lugar que nos permite declarar a esas hierofanías el dato primario en relación con cualquier fenomenología de la religión. Las religiones se nos muestran en un conjunto de realidades naturales que remiten más allá de ellas

mismas a una realidad superior al hombre: el *supra* y el *prius* de que hablaba U. Bianchi, configurado de las más variadas formas en las diferentes religiones. A ese orden de realidades hierofánicas pertenecen todos los elementos visibles, mundanos, humanos de las distintas religiones: las realidades cósmicas, los acontecimientos históricos, los personajes reveladores, en donde los hombres han descubierto la presencia de lo divino; las acciones culturales en las que han encarnado su relación con lo invisible; las representaciones mentales de lo supremo; los nombres que las expresan. Tiene razón M. Eliade cuando afirma que las diferentes religiones son, en su lado visible, sistemas o constelaciones de hierofanías y que todos los elementos mundanos y humanos que intervienen en la religión: el cielo, el sol, los astros; la tierra; la estatua de Júpiter, el paso del mar Rojo, el nombre de Yahvé, la figura de Jesús, participan de la condición de hierofanías.

Ahora bien, el análisis atento de las incontables hierofanías nos permite sospechar a través de sus principales propiedades algo del proceso que las origina. Así, nunca la hierofanía se confunde con la realidad a la que remite. Por más que hayan simplificado los datos algunas críticas de las idolatrías, los sujetos religiosos no toman por Dios o lo divino a las realidades en las que le descubren. El sujeto religioso aparece permanentemente referido a una realidad que está más allá de lo mundano y necesariamente forzado a pasar por realidades mundanas para vivir esa referencia. Por otra parte, la correspondencia rigurosa entre las realidades hierofánicas que componen cada religión y las circunstancias históricas, sociales, culturales de los sujetos que las «utilizan» muestra con claridad la intervención de esos sujetos en la selección del material hierofánico de que «se sirven». Pero el hecho de que esas mediaciones simbólicas tomadas de su mundo pueda ponerle en contacto con un más allá de sí mismo al que reconoce en y por los objetos hierofánicos, muestra que ese sujeto está dotado de, habitado por, ese más allá de sí mismo, al que no tiene acceso directo y que por eso necesita proyectar sobre las realidades mundanas de su entorno. Las hierofanías, las mediaciones, cuerpo visible de las diferentes religiones, se explican así como el resultado de la proyección, sobre las realidades en que consisten los significantes de esos símbolos religiosos que son las hierofanías, de

una realidad sobrehumana, presente, con una presencia enteramente peculiar, en el centro de su ser, con la que el hombre no puede entrar en contacto directo como lo hace con las realidades mundanas, con la que no puede mantener una relación de sujeto-objeto, y con la que sólo se relaciona en la medida en que proyecta esa presencia en realidades mundanas, objetos de los diferentes actos a través de los cuales realiza su vida.

Eso explica que, a medida que la fenomenología de la religión nos ha ido familiarizando con esta estructura del fenómeno religioso, se hayan superado las tipologías de las religiones basadas en principios teológicos que llevaban a distinguir entre religiones naturales y religiones positivas, religiones humanas y una sola religión revelada. Eso explica que se vaya haciendo convicción compartida que toda religión es revelada, porque existe una implicación indisoluble entre proceso religioso y proceso de revelación. Con estas escuetas afirmaciones ²⁶ presentes en numerosos estudiosos del fenómeno religioso, queremos subrayar dos aspectos del hecho religioso: su condición de respuesta a una iniciativa «anterior» al sujeto religioso, y el hecho de la constitución de los objetos reveladores por los diferentes sujetos religiosos, a partir de la presencia de esa iniciativa en su interior, y mediante la selección de los objetos mundanos en que descubren mediatamente su presencia.

Pero si ya la atención a los datos acumulados por la historia de las religiones e interpretados por la fenomenología de la religión muestran la coherencia de la interpretación del hecho religioso propuesta por Duméry, la reflexión tematizada propia de la filosofía del hecho religioso va a descubrir la comprensión del hombre y de Dios que subyace a esa interpretación, se manifiesta en ella y, a la vez, por la circularidad a que nos hemos referido, le sirve de fundamento teórico.

Comenzamos por la antropología presente en la síntesis de Duméry, presentada en otros términos como análisis de la categoría de sujeto.

²⁶ Para su desarrollo, cf. mi estudio «Revelación y tradición. Una aproximación fenomenológica desde la historia de las religiones», en *RET* 52 (1992) pp. 315-347.

8. El espíritu humano, «acto-ley», o la condición teándrico-mundana de la persona

Como sucede con todos los aspectos importantes de su obra, Duméry ha presentado su concepción del sujeto utilizando diferentes terminologías. En este caso las más importantes han sido: la que le procura el estudio de las reducciones que intervienen en la fenomenología husserliana, adoptada como posible método para la filosofía de la religión; la que procede de Plotino, interpretado a través de J. Trouillard; y la que me parece más determinante, la que, a mi modo de ver, sirve de criterio para la evaluación de las otras, que es la formulada por Blondel sobre todo en su tesis sobre *La acción*. En todas ellas, la doctrina del sujeto está desarrollada en estrecha relación con la «crítica de la categoría de Absoluto», es decir, con la doctrina sobre Dios. *Leitmotiv* de todas ellas es mostrar, contra las tesis del ateísmo sartriano, la compatibilidad, más aún, la necesaria relación entre la afirmación del hombre como ser libre, responsable y creador de ideas y valores, y la afirmación de Dios.

El marco y el estilo de esta exposición me parecen aconsejar una exposición sintética de lo esencial de la concepción dumeriana del hombre, prescindiendo de los tecnicismos de sus diferentes categorizaciones. ¿Qué antropología supone la descripción del fenómeno religioso que acabamos de ofrecer? La pregunta no se refiere a las antropologías teológicas presentes en las diferentes religiones. Invita más bien, a explicitar quién es ese sujeto que vive las hierofanías, que se refleja en ellas, que se ve remitido más allá de ellas mismas; quién es ese sujeto que vive la experiencia que se refleja en las distintas constelaciones hierofánicas; en qué consiste la experiencia que subyace a ellas. Nos preguntamos, pues, para exponer la concepción del hombre presente en la filosofía de la religión de Duméry, por lo que hoy comienza a llamarse, sin que haya adquirido todavía una formulación precisa, la *antropología de lo sagrado*.

Los primeros pasos de la descripción fenomenológica ponen al descubierto una conciencia intencionalmente vertida hacia los objetos, y que instaura un círculo variado de significaciones. Pero Duméry no se contenta con el descubrimiento de una conciencia trascendental

«nudo de categorías», puro *cogito* o acto de pensamiento. La reducción descubre, por debajo del *cogito* gnoseológico, un sujeto creador de valores y de ideas y, como impulso que origina esa permanente «creación», un dinamismo fundamental que exige, ejerce y pone de manifiesto una presencia generadora de esa energía de la que vive. Así, la atención a todos los elementos que comporta la existencia del espíritu humano pone de manifiesto la presencia en su interior de un más allá de sí mismo, no visto ni directamente captable, no dado a ninguno de los actos humanos, sino originante, «dante» de la energía que se manifiesta en todos ellos. Intentemos formular con más claridad, aunque sea prescindiendo de las categorías filosóficas utilizadas por nuestro autor, su comprensión de este rasgo fundamental de toda antropología de lo sagrado.

Por debajo de todas las preguntas relativas al cómo y al qué soy, el hombre se distingue por ser capaz de preguntarse «¿quién soy?» Esta pregunta, a la que no puede responder ninguna idea, ningún concepto que me represente, me orienta hacia la existencia en mí mismo de un nivel metapsicológico, metaobjetivo; un nivel en el que la razón objetivadora pierde pie y se anuncia como un misterio para sí mismo. Sólo en sus actos se manifiesta este nivel más profundo del sujeto que ninguno de sus actos consigue igualar. El espíritu es siempre más que sus actos y que las determinaciones por las que pretende definirse «En lo más profundo de sí mismo el yo es, pues, una fuente escondida, inobjetivable, que sólo se hace manifiesta en sus productos. No es un nivel inconsciente, es una conciencia pre-reflexiva de la que brota la conciencia refleja. Es el yo personal, libre y creador del que brotan nuestros pensamientos y nuestros querer». Es el nivel del espíritu que, sin embargo, no puede realizarse más que instaurando actos vertidos hacia objetos, ideas y valores con los que construye su propia vida. El ser del hombre aparece así habitado por una desproporción interior, una distancia en relación con el impulso que lo origina, que intenta salvar, sin conseguirlo, dándose la forma concreta de existencia que comporta su propia vida.

La distancia, la desproporción que lo constituye, es la primera manifestación del doble nivel de la *volonté voulante* y la *volonté voulue* descritas por Blondel; es otra forma de expresar la descripción pascaliana

de la existencia: «El hombre supera infinitamente al hombre»; o la expresada por Kierkegaard cuando se refiere a la persona como «una síntesis activa de finitud e infinitud». San Agustín, que probablemente esté en la raíz de todas estas expresiones, se había referido al hombre como «aquel ser que sólo puede ser siendo más de lo que es».

Una lectura atenta de los místicos cristianos nos permitiría descubrir, expresada casi siempre en términos simbólicos tales como herida, apertura, caverna, brecha, una concepción idéntica del espíritu: «Un yo abierto como por una herida por la pasión (y por la presencia) de la trascendencia»²⁷; una concepción que se expresa en los símbolos activos verbales en los que se resume el ideal de su realización: «En una noche oscura, con ansias en amores inflamada, oh dichosa ventana, *salí* sin ser notada...». «Buscando mis amores *iré* por esos montes y riberas...». «Tras de un amoroso lance, y no de esperanza falto, *volé* tan alto, tan alto».

La existencia de esta radical desproporción se manifiesta en la presencia del más allá de uno mismo que pone en movimiento el dinamismo del espíritu y en la necesidad de pasar por las determinaciones y las acciones como única forma de realizarlo. La inquietud, la radical insatisfacción, el deseo radical que se manifiesta en los mil deseos concretos es la señal de la finitud abierta al infinito en que consiste el espíritu; es la muestra de que el hombre «quiere y no puede dejar de querer tender a la coincidencia total consigo mismo, a la reconciliación integral»²⁸.

El descubrimiento de esta última dimensión del Espíritu, fruto de la última reducción que el sujeto es capaz de realizar y en la que Blondel ayuda a Duméry a superar a Husserl, implica, o mejor, muestra, que existe la unidad perfecta, la libertad plena, es decir, Dios, como fuente, presencia originante y fin del espíritu.

Así, la antropología conduce a Duméry a la teología, o mejor: el descubrimiento del último dinamismo del espíritu, fruto de una re-

²⁷ CERFEZO, P. «La antropología del espíritu en San Juan de la Cruz», en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista (1991)*, Junta de Castilla-León, 1993, vol III, pp 127-154

²⁸ G. VAN RIET, art. cit., *supra*, n. 11

ducción que constituye una verdadera conversión, pone de manifiesto la presencia en él de un principio absoluto al que el hombre es incapaz de abarcar con sus ideas y con sus actos, ya que es la fuente del dinamismo que los produce; principio que no se deja ver como los objetos, porque es la luz gracias a la cual éstos son visibles para él.

9. El problema de Dios en la filosofía de la religión de H. Duméry

Tres rasgos caracterizan, a mi entender, la concepción de Dios contenida en la filosofía dumeriana de la religión. En primer lugar, la inscripción de Dios en el seno de la religión, vivida como su tierra patria, lo que le lleva al replanteamiento del tópico «Dios de los filósofos, Dios de la religión», o mejor, «Dios vivo». De acuerdo con su manera de entender la filosofía como reflexión crítica sobre las categorías con las que el sujeto proyecta el dinamismo que le constituye, Dios no aparece en la filosofía de Duméry como una idea en la que el filósofo represente la realidad de un «objeto» mayor, de un ente supremo sobre el que descansa el orden de los entes. «Dios» es la categoría con la que el sujeto religioso expresa en el nivel conceptual de las ideas una «presencia» existida por el sujeto, una relación vivida por el hombre. No hay, pues, un Dios de los filósofos; no existe más que el Dios vivo de la religión, cuya expresión conceptual es criticada por el filósofo. Porque decir que no hay otro Dios que el de la vida del hombre religioso no comporta sustraerlo de la competencia crítica de la filosofía. Dios es para el sujeto religioso realidad trascendente y misteriosa, en esto coinciden todas las religiones, pero el hombre no puede vivir la relación con él más que expresándola con las categorías de su mundo cultural y éstas son, como todas las categorías del mundo humano, susceptibles del análisis crítico de la razón.

Este planteamiento desplaza el tradicional de no pocas corrientes del pensamiento cristiano, según el cual habría en Dios un doble orden de verdades: su existencia y «una parte de su esencia penetrable a la razón»²⁹, y un segundo nivel impenetrable a la razón y reservado

²⁹ Pr.D., 30.

a la fe. Desde la noción de religión-revelación descrita anteriormente, las formulaciones sobre Dios, incluso las establecidas por la fe, proceden de un foco no visible de manera objetiva por la razón, pero que, al difractarse en la condición inteligible, volitiva, activa del sujeto, produce unas expresiones que son susceptibles de la crítica filosófica. La línea de demarcación no pasa entre las verdades de la fe y las de la razón, sino entre la espiritualidad viva y la reflexión crítica. «El crítico debe realizar la ciencia de una creencia y no la ciencia de un objeto sacado de una creencia»³⁰.

Este planteamiento del problema de Dios permite a nuestro autor formular el tema clásico de las pruebas de la existencia de Dios. Resumamos en dos afirmaciones lo esencial de su reformulación: «La filosofía no debe tanto demostrar a Dios cuanto establecer al sujeto en las disposiciones racionales y morales que harán que la noción de Absoluto se prueba a sí misma». Pero tras la «reforma del entendimiento» que supone este primer paso, el filósofo deberá poner «en forma la prueba de Dios» que realiza el sujeto, trasponiendo y haciendo rigurosa una normativa que permanece implícita, pero que se ejerce realmente en toda conciencia»³¹. Así, entre los dos extremos de la demostración como procedimiento puramente teórico que llegue de manera meramente formal a Dios, y la renuncia al servicio de la razón, que relegue el tema de Dios al terreno de un vago misticismo, Duméry construye y formula su prueba como una actividad del sujeto que, en la fidelidad a la exigencia de unidad que le constituye, descubre en sí o permite que aflore en él la presencia unificadora del Absoluto.

No creo útil, en esta exposición sintética, explicitar la categorización de este proceso de la afirmación de Dios. Está claro que la expresión «afirmación de Dios» contiene un genitivo subjetivo: el proceso desemboca en algo ya presente en el interior del espíritu dominado por una exigencia de unidad, siempre afirmada y siempre controvertida. La reducción suprema, aquella que le permite superar la reduc-

³⁰ *Ibíd.*, pp. 32, 72-73.

³¹ *Ibíd.*, p. 33.

ción constitutiva o trascendental, permite al espíritu tomar conciencia de la intención de unidad que le mueve: si él unifica, sin ser la unidad, si supera los órdenes que no puede menos de establecer, es porque está habitado por una unidad pura que le confiere el poder de unificar; por una energía pura que le da capacidad de obrar, de constituir los diferentes órdenes en los que se realiza, sin identificarse con él. Resumiendo el procedimiento en una de sus formulaciones más claras: «Para poder afirmar lo finito en cuanto tal es necesario... apoyarse en... la realidad de lo infinito, de lo perfecto, realidad que es primera por ser positiva, por ser la única justificada, dado que es autojustificable»³².

El segundo punto importante a que conduce la crítica de la categoría de Absoluto en la filosofía de la religión que venimos comentando es la comprensión de ese Absoluto, presente en todos los pasos importantes del discurso de Duméry. Utilizando aquí de forma consecuente el vocabulario plotiniano, Duméry sustituirá el teísmo ontológico de la mayoría de los pensadores cristianos o la onto-teología pura y simple de los pensadores griegos y modernos por un teísmo henológico, relativizado por el autor cuando percibió los peligros prácticos que comporta hablar con ligereza de nociones queridas por la «tradición» como «participación» y «analogía», que tiene su punto central en no admitir la participación entre las perfecciones del Uno y las del espíritu. La distinción entre esos dos «órdenes» no ha de situarse en un grado de perfección, sino, más radicalmente, en la aparición de todas las perfecciones y determinaciones en el nivel del espíritu, ya que el Uno es principio, dando al espíritu el poder de hacerse lo que él no es. El subrayado de la trascendencia-inmanencia en la visión henológica de la realidad es tal que no cabe hablar de la existencia de perfecciones en Dios. «No hay en su esencia (la de Dios) ni valores ni ideas particulares; éstas se sitúan en el nivel inteligible, no en el del Uno»³³. Los nombres referidos a Dios, comenzando por el nombre mismo de Dios, son en este sistema «expresiones de la

³² Pr.D., 8, n. 1.

³³ Pr.D., 128.

intencionalidad de Absoluto que traspasa al sujeto; no determinaciones de ese Absoluto».

Para no caer en un total agnosticismo, esta insistencia en la trascendencia de Dios va acompañada de una estimulante reflexión sobre el sentido de los nombres y los atributos divinos. Tal reflexión se basa en la concepción de la relación del espíritu con Dios, entendida como reasunción original de la corriente procesiva, «reasunción que constituye al espíritu». Desde ella, el conocimiento de Dios no consiste en «captar el objeto divino», sino en la correcta puesta en práctica de los procedimientos de que dispone la conciencia para realizarse al mismo tiempo que para referirse a su principio. De acuerdo con esto, los nombres que atribuimos a Dios no constituyen una teología explicativa, sino la expresión, el resultado «de los actos que nos llevan correctamente a su descubrimiento».

La reflexión sobre este aspecto de la filosofía de la religión dumeriana, a muchos años de su formulación y de mi primera lectura, me provoca infinidad de reacciones. Por una parte, el recurso a la terminología plotiniana suscitó numerosas críticas, no pocas de las cuales se referían al conjunto del sistema de Plotino y a las reservas de emanatismo, naturalismo que ha suscitado en numerosos teólogos cristianos. Por otra, las expresiones de los sujetos religiosos de todas las tradiciones sobre el totalmente otro, el primero sin segundo, el inefable, el invisible, el que no guarda proporción con lo creado, etc., encuentran evidentemente un mejor marco de comprensión en la interpretación a la que llega la crítica de Duméry que en la que han divulgado las diferentes formas de onto-teología. Además, las expresiones de los místicos, de todas las tradiciones, incluida la cristiana, tienen correspondencias incluso literales en algunas de las formulaciones dumerianas. Por último, no faltan expresiones en los mejores representantes de la teología cristiana perfectamente equiparables a la concepción que Duméry formuló insistiendo tal vez con exceso en sus diferencias con la teología de la tradición cristiana: recordemos, como ejemplo, este texto de santo Tomás citado por Duméry en un artículo, posterior en más de quince años a las obras que comentamos, sobre «el ser y el uno». «El nombre “aquel que es” designa el ser absoluto, sin determinación, sin adjunción. Juan Damasceno asegura que no

significa lo que Dios es, sino sólo un océano de sustancia sin límites, en cuanto ilimitado... Incluso el existir (*ipsum esse*), tal como se le encuentra en las criaturas, lo excluimos de él. En ese momento, Dios permanece en una tiniebla de ignorancia; esa ignorancia es la que nos une mejor a Dios, en cuanto lo consiente el estado de viadores, ya que según la palabra de Dionisio, es en esa tiniebla donde Dios reside»³⁴.

Estas coincidencias de puntos centrales de la síntesis de Duméry con textos eminentes de la tradición cristiana mostrarían que el peligro que los críticos y censores de su obra vieron en ella tal vez se deba sobre todo a la aplicación de su concepción del fenómeno religioso al análisis reflexivo y crítico del hecho cristiano.

10. Un proyecto de filosofía del hecho cristiano

En realidad, todo lo que hasta ahora hemos visto no son más que los pasos previos indispensables para la elaboración de un proyecto de largo alcance: una filosofía del hecho cristiano. La concepción de la actividad filosófica, las cautelas metodológicas y la síntesis filosófica que acabamos de exponer estaban destinadas a hacer posible la elaboración de un juicio racional aplicado al hecho religioso y, dado que éste sólo existe en formas concretas, al hecho cristiano. Ahora bien, apenas se habían formulado los primeros resultados de esa crítica, cuando esos cristianos ilustrados que son los teólogos o, para ser más precisos, la mayoría de los que reaccionaron a ella, y, sobre todo, las instancias magisteriales de la Iglesia, declararon errado el intento y, en formas más o menos tajantes, lo declararon inaceptable.

Naturalmente, este resultado negativo podría significar varias cosas: podría deberse a que es inevitable que se produzca un distanciamiento entre la experiencia vivida, en este caso religioso-cristiana, y su crítica, por el hecho de los diferentes niveles de comprensión en que se sitúa cada una. Habría que reservar, además, un amplio mar-

³⁴ *Sent.*, 8, 1,1 ad 4, cit. en DUMÉRY, H.: *L'être et l'un: Miscellanea Albert Dondeyne*, Gembloux, Duculot-Leuven University Press, 1974.

gen para las lecturas deficientes por parte de los creyentes de una crítica formulada en un lenguaje técnico que muchos de ellos no dominaban. Habría también que tener en cuenta la posible realización menos feliz por parte del crítico de un proyecto de suyo válido. O, por fin, la insuficiencia del proyecto mismo.

Dada la naturaleza de nuestra exposición, nos concentraremos en la dificultad fundamental, la que motivó la condena y subyace a todas las objeciones. La crítica filosófica del hecho cristiano supone someter al tribunal de la razón la verdad revelada y, por tanto, sobrenatural del cristianismo. La consecuencia de tal pretensión será o el sometimiento de la verdad revelada a la razón: de nuevo, la religión dentro de los límites de la razón; o, si se establece la crítica reservando el carácter revelado, sobrenatural, del cristianismo, la aplicación de esa crítica a otra cosa que lo que el cristianismo pretende ser.

Formulemos la misma dificultad de forma más precisa. El cristianismo se presenta como religión revelada, es decir, producto de una intervención de Dios que sanciona y hace definitiva una forma peculiar de relación con el absoluto; el cristianismo supone, por tanto, la intervención concreta de Dios en la historia para establecer esa relación, intervención que culmina en la persona de Jesucristo; el cristianismo supone, además, el establecimiento por el Mediador de una institución a la que debe referirse la nueva relación con Dios que él mismo ha establecido. Ahora bien, Duméry ha descrito el fenómeno religioso como «la proyección por la conciencia en unos objetos que ella elige como reveladores de la presencia absoluta que la constituye».

Pues bien, ¿es compatible tal interpretación del hecho religioso con la aparición de Dios en uno de esos objetos reveladores? Y si tal aparición de Dios tiene lugar, ¿cómo comprender esa proyección por la conciencia del creyente sobre un objeto revelador en el caso de la fe cristiana?

La primera cuestión no nos parece difícil de responder: la respuesta se reduce a ver si, en una filosofía centrada en la presencia inobjetiva del Absoluto en el centro del espíritu y en la que éste expresa y trata de realizar esa presencia que le constituye en la historia, es concebible una aparición de Dios en la historia. Pues bien, está claro que tal aparición es posible en ese contexto filosófico y, de he-

cho, el análisis del hecho judío que antecede en la obra de Duméry al del hecho cristiano insiste una y otra vez en esa intervención y en la consiguiente hierofanización de la historia característica de la religión de Israel. Tal intervención tendría su culminación en el hecho Jesús: éste consistiría en la realización por el sujeto Jesús de Nazaret de esa presencia única de Dios en él, presencia que justificaría la afirmación de que Dios está en él, de que en él se hace presente Dios mismo.

Pero, ¿cómo entender la fe cristiana que acepta este hecho Jesús con todo su significado? Duméry, explicitando su interpretación del hecho religioso, habla de una constitución por la conciencia del objeto de la fe, de una proyección por parte de la conciencia sobre el hecho revelador de la presencia absoluta que la constituye. Y todo el problema de la legitimidad o no de la crítica por Duméry del hecho cristiano estará en el sentido que haya que atribuir a la condición proyectiva de la conciencia y a la constitución por ésta de los objetos de la fe. Entendida la proyección de la conciencia como la creación pura y simple de los objetos reveladores por la conciencia del sujeto; entendida la proyección sobre el objeto revelador y, especialmente, sobre el «objeto» Jesús como una actividad subjetiva de la conciencia, está claro que la interpretación por Duméry del hecho cristiano tenía que ser excluida tajantemente y considerada como un caso más de interpretación ilustrada, idealista o «íntegramente modernista»³⁵. Esa interpretación caería en un psicologismo o subjetivismo radical que evacuaría la «anterioridad» de la revelación, la «objetividad» de la fe cristiana.

Ahora bien, una lectura atenta de los textos de Duméry, y especialmente de la *retractatio* ofrecida por el mismo autor de los puntos de su doctrina que habían suscitado las críticas más importantes de los teólogos, nos permitió concluir ya en 1960³⁶ que esa interpretación

³⁵ Texto sin firma de *L'Osservatore Romano* sábado 20 de junio de 1958

³⁶ MARTÍN VELASCO, J. *Hacia una filosofía de la religión cristiana* Madrid, Instituto Superior de Pastoral, 1970. El texto aparecido en castellano en esa fecha tiene como base una tesis para el doctorado en filosofía, presentada en el I S Phil de la Universidad Católica de Lovaina en diciembre de 1960

del proyecto de Duméry no se imponía; más aún, que entraba en franca contradicción con afirmaciones expresas del autor. Tachar la concepción dumeriana de la religión de subjetivista o inmanentista choca con las afirmaciones más tajantes del filósofo en sentido contrario. «La fe, decía desde su título el libro tal vez más criticado, no es un grito». La fe es esencialmente institución, estructura; la religión —no es necesario repetir que se refiere sobre todo a la religión cristiana— comporta tradición e institución; el kerigma lleva consigo desde sus primeras formulaciones unas estructuras complejas. Su comprensión del cristianismo consiste en «estructurar, encarnar su sentido, en interpretarlo bajo el signo de la positividad». «La fe une historia y verdad, acontecimiento y juicio, hecho y valor». «Para que haya religión positiva —y para Duméry no hay religión más que positiva— son necesarias estructuras, estructuras complejas que deben ajustar una práctica a una mística, un aparato cultural y doctrinal a una intención (*visée*) sacral»³⁷.

Pero, ¿cómo entender entonces la proyectividad de la conciencia y la constitución por ésta de los objetos reveladores? Nada mejor para responder a esta cuestión que transcribir las líneas en las que Duméry, tomando verdaderamente el toro por los cuernos, describe la constitución del hecho Jesús por la conciencia del creyente. La proyección de la conciencia, su propiedad de constituir su objeto, expresa la forma en que se realiza la aprehensión del «objeto» de la fe y las condiciones que esta aprehensión supone. ¿En qué consiste tal aprehensión? No, desde luego, en una grabación pasiva por el creyente de aquello que acepta. En presencia de un hecho como el de Jesús, el asentimiento creyente del hombre no es algo automático. No basta, pues, con que el «objeto religioso» aparezca para que la fe se imponga. Se necesita una perspectiva religiosa para que el hecho sea percibido como objetivo, para que se le pueda prestar la adhesión. «No hay objeto religioso si Dios no existe; no hay acontecimiento religioso si la humanidad no es capaz de revelar... y sólo hay conciencia de ese acontecimiento para los que están a la búsqueda de Dios, al acecho

³⁷ F.I., 191.

de una manifestación de Dios en el tiempo y en el espacio; por fin, no hay fructificación, puesta en práctica de esa toma de conciencia, sino para aquellos que están dispuestos a vivir de ella»³⁸. La constitución no es más que la realización de ese conjunto de condiciones; no comporta, pues, la evacuación de una cierta objetividad o una cierta prioridad del hecho de la revelación.

Hay, evidentemente, oposición, y frontal, con una determinada manera de entender el hecho de la revelación en unas corrientes teológicas que han durado demasiado tiempo en la Iglesia. Nos referimos a aquellas que conciben la revelación como comunicación de unas verdades sobrenaturales procedentes como tales directamente de Dios y que gozan, por tanto, de la condición de verdades absolutas, que reflejan una realidad sobrenatural existente tal cual en algún lugar celeste y que el creyente aceptaría afirmándolas por la autoridad de quien las revela. Pero esa oposición se deriva de una forma de filosofía radicalmente contraria a la expuesta por Duméry y que un análisis sólo somero mostraría con facilidad ajena a la estructura común a todas las formas del fenómeno religioso. Y lo lastimoso es que esa oposición de una filosofía perfectamente criticable llevase a reprimir un pensamiento que podría haber ejercido una influencia muy beneficiosa en los debates filosófico-teológicos de la segunda mitad del siglo xx.

¿Tiene ese pensamiento alguna actualidad? A estas alturas de mi exposición, no necesito decir que estoy convencido de que la tiene. Sí necesito, en cambio, razonar brevemente esa actualidad mostrando su capacidad para responder a algunos de los problemas importantes del cristianismo, de la teología y el pensamiento actuales. Ante la exigencia de ser selectivo, me referiré tan sólo a uno de esos problemas: a la crisis de la concepción de la verdad y de la filosofía como instrumento privilegiado de acceso a ella. El máximo responsable de la Congregación romana para la Doctrina de la Fe se refería no hace mucho como «problema fundamental de la fe en nuestros días» al relativismo, tal como se manifiesta en las teologías pluralistas de las religiones,

³⁸ F.I., 258.

en las numerosas corrientes de la exégesis actual y, como raíz de ambas, en la asunción de una teoría kantiana del conocimiento que excluye la posibilidad misma de los misterios cristianos. «Pienso —escribe Ratzinger— que el problema de la exégesis y el de los límites y la posibilidad de nuestra razón, o sea, el problema de las premisas filosóficas de la fe, constituyen efectivamente el verdadero punto doloroso de la teología de hoy, por el cual la fe, y en medida creciente también la fe de los sencillos, entra en crisis»³⁹.

Resulta difícil no estar de acuerdo con el diagnóstico del Cardenal. Somos muchos, Duméry desde luego entre ellos, los que coincidiríamos con Ratzinger en la insuficiencia de la teoría kantiana del conocimiento para dar cuenta de la religión y del hecho religioso. Aunque habría que añadir que la mayor parte de los grandes pensadores cristianos desde el siglo XIX han sentido la necesidad de confrontarse con el pensamiento kantiano para poder seguir pensando el cristianismo a la altura de nuestro tiempo. También coincido con una tercera afirmación del Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, afirmación que, confieso, me resultó más inesperada: «El racionalismo neoescolástico ha fracasado en su intento de reconstruir los *preambula fidei* con una razón enteramente independiente de la fe, con una certeza puramente racional»⁴⁰.

Está claro también, y por último, que no basta refugiarse con K. Barth en la paradoja de la fe, que «podría subsistir sola contra la razón y en total independencia de la misma».

Pero, ¿qué queda como alternativa? Es evidente que se requiere repensar la forma de entender el conocimiento humano de Dios, el valor cognoscitivo de la fe y la relación que los une. De hecho, éste ha sido el problema central de la epistemología teológica y de la doctrina de la fe durante la crisis del modernismo, en los años de la *Nouvelle Théologie* y de la encíclica *Humani generis* y, por lo que Ratzin-

³⁹ RATZINGER, J.: «Relativismo: problema della fede», texto de su conferencia en el Encuentro con los Presidentes de la Comisiones Doctrinales de las Conferencias Episcopales de América Latina (Guadalajara, México, mayo 1996), en *Il Regno-Documenti* 1 (1997) pp. 51-59.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 56.

ger dice, éste es un problema que sigue sin resolver y está exigiendo ser tratado de nuevo.

Por debajo del planteamiento del problema, en el seno del catolicismo, al menos después de Trento, ha prevalecido una forma de entender la verdad que se caracteriza por dos rasgos. Primero, el apego a una concepción del conocimiento que se propone como ideal la captación de la realidad mediante conceptos abstractos, universales e inmutables que la representan tal cual es en sí misma en un «realismo representacionista» que ve «en el contenido de los conceptos el reflejo exacto de la realidad»⁴¹.

O dicho, mejor aún, vigorosamente denunciado, en los términos de un filósofo italiano contemporáneo: es la tendencia a «implicar los temas de la religión en la preocupación que se remonta tanto a la tradición metafísica como al positivismo, de aseverar la realidad y la presencia de los entes sobre los que versa el discurso religioso», como si *el significado y el valor del discurso religioso* dependiesen de la posibilidad de captar los objetos a los que se refiere como entidades presentes y verificables a través de la experiencia, de la razón que piensa conceptos o de las vivencias internas». Es decir, como si el significado y el valor del discurso religioso dependiese de lo que él denomina el «esquema semántico referencial de la presencia», que en el caso de la fe comportaría la presencia en alguna parte de entidades «sobrenaturales» como Dios, esferas angélicas, lugares celestes o infernales, etc.⁴²

La concepción de la verdad y el acceso a ella más familiar al pensamiento católico postridentino se caracteriza por un segundo rasgo: «Cabría hablar de una concepción “deductiva” o “descendente” del acceso a la verdad, del Papa a los fieles pasando por los obispos y pastores, quedando los fieles reducidos un poco a ser sus simples receptores... Tal visión deductiva de la verdad habría sido reforzada por una lectura ultramontana e infalibilista del Concilio Vaticano I. A este

⁴¹ SCHILLEBEECKX, E.: «El concepto de verdad», en *Revelación y teología*, Salamanca, Sígueme, 1968, pp. 251 y ss

⁴² GARGANI, A. G.: «La experiencia religiosa como acontecimiento e interpretación», en FERRIDA, J.; VATTIMO, G.; TRIAS, E. (eds.): *La religión*, Madrid, PPC, 1996, pp. 155 y ss.

carácter descendente de la verdad en el catolicismo va unida una aproximación de la misma que acentúa su aspecto conceptual en detrimento de su condición misteriosa y simbólica»⁴³. Cabe añadir que esta forma de entender el acceso condiciona la comprensión de la revelación en unos términos: doctrinales, conceptualistas, descendentes, que ni siquiera la Constitución *Dei Verbum* del Vaticano II ha conseguido sustituir plenamente.

La teología católica venía intentando dar respuestas a los problemas que planteaba esta *forma mentis*, realmente insostenible después de Kant y después de los análisis del fenómeno religioso, aceptando, por una parte, las aportaciones de la fenomenología sobre la pluralidad de formas de la verdad: científica, estética y religiosa; recurriendo a la condición misteriosa de Dios nunca eliminada en la tradición cristiana; y, en definitiva, intentando eliminar los peligros del temido relativismo mediante el recurso a distinciones entre el nivel representativo del conocimiento humano, presente en los conceptos, y el nivel intencional surgido del dinamismo del espíritu (J. Maréchal); entre la capacidad de visión de nuestro conocimiento y su condición de *visée* que le permite apuntar más allá de lo representado en los conceptos.

Pues bien, en la línea de estas interpretaciones se sitúa la concepción de la revelación contenida en la descripción del fenómeno religioso propuesta por Duméry. Y hasta en una exposición tan concisa como la que he presentado, aparece, espero, la riqueza de matices que es capaz de aportar el pensamiento de Duméry surgido de influencias tan variadas como las de M. Blondel, Plotino, Husserl y los datos que recibe de su descripción del fenómeno religioso.

La nota, tan injusta como torpe, que explicaba la condena de la obra de Duméry tenía razón en una sola cosa: lo que estaba en juego era una cuestión «de orden filosófico, y más precisamente, metafísico». En lo que no aparece tan certera, ni siquiera según el parecer del cardenal Ratzinger, es en remitir, como a la única filosofía capaz de sostener un pensamiento teológico sano, a la filosofía entonces lla-

⁴³ FAMERÉF, F.: «Le ministère de l'Evêque de Rome», en *Revue Théologique de Louvain* 28 (1997) p. 73.

mada escolástica, es decir, a la neoescolástica del momento. Frente a esa neoescolástica, Duméry presentaba en su obra otra posibilidad: volver al suelo del que nunca se debería haber despegado la filosofía de la religión, a la descripción comprensiva del hecho religioso; inscribir en él, con todo lo que tiene de común y todo lo que tiene de peculiar, al hecho cristiano. Descubrir en ese hecho, como su centro bipolar, una conciencia transida de absoluto, un absoluto originante de la conciencia, y dejarse iluminar (para comprender todos los elementos del complejo fenómeno religioso) por la luz que ese foco, humano pero alimentado por una energía que viene de más allá de sí mismo, proyecta sobre el resto de los elementos del complejo fenómeno religioso, sobre el espíritu humano en su condición carnal, histórica, cultural, y por tanto sobre todas sus creaciones. Ensayar la realización de esa otra posibilidad para el pensamiento a la altura de este comienzo de milenio es la invitación que nos sigue dirigiendo el pensamiento de Duméry.

ÍNDICE

Prólogo	5
I DIOS EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES	9
1 El Dios vivo a la luz de la historia de las religiones	9
2 Los grandes esquemas simbólicos de lo divino	22
3 Las innumerables representaciones de Dios y el Dios único	49
II IO RITUAL EN LAS RELIGIONES	55
1 Introducción	55
2 Clarificación inicial de los terminos	55
3 Lo ritual en el mundo de las religiones	58
4 La actual desritualizacion de la religión	61
5 La estructura del rito Ensayo de fenomenología	68
6 Hacia una tipología de los ritos	80
7 La ritualidad cristiana y su especificidad	81
8 Hacia una justificación racional de la ritualidad religiosa	86
9 Nota para el buen uso de los ritos	89
III ANGELES Y DEMONIOS EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES	95
1 Introducción	95
2 Genios y espíritus	96
3 Los angeles	98
4 Los demonios	102
5 Conclusión	108
IV EL HOMBRE, SER SACRAMENTAL	113
1 Introducción	113
2 Lo sacramental, una modalidad de lo simbólico	115
3 Hacia una comprensión del símbolo	116
4 El mundo del hombre, poblado de símbolos	122
5 De los muchos símbolos al hombre como ser simbólico	125
6 Los sacramentos, forma peculiar del simbolismo religioso	129
7 De la sacramentalidad religiosa a la sacramentalidad cristiana	134
8 Vida y muerte de los símbolos	138
9 Conclusión	142

V RELIGION Y SENTIDO DE LA VIDA EN LAS SOCIEDADES POS RELIGIOSAS

- 1 Introduccion
- 2 La pregunta por el sentido
- 3 Pregunta por el sentido y religion
- 4 La salvacion, nombre religioso para el sentido de la vida
- 5 Dificultad de las religiones para mantenerse a la altura de sus promesas
- 6 La cuestion del sentido de la vida en situacion sociocultural de crisis de las religiones

VI LA DIMENSION RELIGIOSA DEL HOMBRE

- 1 Introduccion
- 2 Punto de partida los simbolos religiosos
- 3 De los simbolos al hombre como animal simbolico
- 4 De los simbolos religiosos a la dimension religiosa en el hombre
- 5 Naturaleza y alcance de la dimension religiosa
- 6 Caminos para el descubrimiento de la dimension teologica de la persona
- 7 Dimension religiosa, indiferencia e increencia
- 8 La dimension religiosa en situaciones de secularizacion avanzada
- 9 Dimension religiosa y situacion de crisis de las religiones

VII H. DUMERY UN PROYECTO RENOVADOR DE LA FILOSOFIA DE LA RELIGION CRISTIANA

- 1 Introduccion
- 2 H. Dumery una figura atipica
- 3 Una obra innovadora en filosofia de la religion
- 4 La filosofia de la religion en la historia de la filosofia tras fondo historico de la propuesta metodologica de Dumery
- 5 Tipologia abreviada de los metodos en filosofia de la religion
- 6 El metodo de discriminacion la filosofia de la religion como analisis reflexivo y critico del hecho religioso
- 7 La estructura del fenomeno religioso Naturaleza del proceso hierofanico
- 8 El espiritu humano, «acto-ley» o la condicion teandrico-mundana de la persona
- 9 El problema de Dios en la filosofia de la religion de H. Dumery
- 10 Un proyecto de filosofia del hecho cristiano