

JUAN MARTÍN VELASCO      Introducción  
a la fenomenología de la religión

e d i t o r i a l   t r o t t a



Introducción a la fenomenología de la religión

Juan Martín Velasco

E D I T O R I A L T R O T T A



COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS  
Serie Religión

Primera edición: 1973  
Segunda edición: 1978  
Tercera edición: 1982  
Sexta edición: 1997  
Séptima edición corregida y ampliada: 2006

© Editorial Trotta, S.A., 2006, 2009  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Juan Martín Velasco, 2006

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-098-6





## CONTENIDO

|                      |   |
|----------------------|---|
| <i>Prólogo</i> ..... | 9 |
|----------------------|---|

### I. LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN EN EL CAMPO DE LA CIENCIA DE LAS RELIGIONES

|   |    |
|---|----|
| 1. Historia del estudio positivo del hecho religioso.....                       | 17 |
| 2. El método fenomenológico y su aplicación al estudio del hecho religioso..... | 45 |

### II. HACIA UNA COMPRENSIÓN DEL HECHO RELIGIOSO

|  |     |
|--|-----|
| 1. Lo sagrado como orden y ámbito de realidad.....                   | 87  |
| 2. El Misterio. La realidad determinante del ámbito de lo sagrado... | 117 |
| 3. La actitud religiosa del hombre. Estructura fundamental .....     | 161 |
| 4. El mundo de las mediaciones religiosas.....                       | 195 |

### III. LAS CONFIGURACIONES DE LO DIVINO EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

|  |     |
|--|-----|
| 1. La figura del ser supremo en los pueblos sin escritura .....  | 251 |
| 2. El politeísmo. La configuración de la divinidad en una multiplicidad de figuras .....                               | 261 |
| 3. El dualismo religioso. La configuración dualista de la divinidad...   | 273 |
| 4. La configuración monista de la divinidad.....   | 281 |
| 5. El budismo. La representación de lo divino a través del silencio sobre Dios y del vacío de toda representación..... | 299 |



|  |     |
|--|-----|
| 6. El monoteísmo profético, nueva forma de configuración de la divinidad ..... | 321 |
|--|-----|

#### IV. LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN EN EL MARCO DE LOS ESTUDIOS SOBRE EL HECHO RELIGIOSO. SU DESARROLLO EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX. SITUACIÓN ACTUAL

|   |     |
|---|-----|
| 1. Los muchos nombres para el estudio de la religión .....  | 353 |
| 2. Emergencia y desarrollo de la moderna ciencia de las religiones .  | 357 |
| 3. La búsqueda, por la ciencia de las religiones, de su reconocimiento académico .....  | 363 |
| 4. Teología y ciencia de la religión en los primeros pasos de esta disciplina y en su desarrollo hasta la actualidad .....                        | 375 |
| 5. Aportaciones desde la fenomenología de la religión a la teología cristiana de las religiones .....   | 383 |
| 6. «Religión», una palabra controvertida y un concepto sometido a discusión para una realidad manifestamente presente en la historia humana ..... | 403 |
| 7. La fenomenología de la religión desde la segunda mitad del siglo xx. Problemas, tareas y perspectivas .....                                    | 423 |
| 8. Nuevas formas de fenomenología de la religión .....  | 467 |
| 9. La actual situación de la <i>Religionswissenschaft</i> y la fenomenología de la religión en el ámbito cultural alemán.....                     | 489 |
| 10. Más allá de la fenomenología.....   | 499 |
| 11. ¿Hay todavía una oportunidad para la fenomenología de la religión? .....  | 509 |
| 12. Los nuevos movimientos religiosos (NMR): ensayo de clasificación e interpretación .....   | 513 |

#### RECAPITULACIÓN

|   |     |
|---|-----|
| I. El hecho religioso en la historia de la humanidad .....  | 549 |
| II. De la religión a la fenomenología de la religión.....   | 552 |
| III. El método de la fenomenología de la religión: rasgos peculiares.   | 555 |
| IV. La tarea de la fenomenología de la religión: hacia una comprensión de la estructura significativa del hecho religioso ..... | 557 |
| V. Hacia una definición de la religión .....  | 572 |
| VI. Aportaciones de la fenomenología de la religión al conocimiento de la religión y del fenómeno humano .....                  | 574 |
| <i>Bibliografía</i> .....   | 577 |
| <i>Índice de materias</i> .....   | 607 |
| <i>Índice de autores</i> .....  | 613 |
| <i>Índice general</i> .....   | 623 |

## PRÓLOGO

La religión ha acompañado a la humanidad a lo largo de toda su historia. Está presente, además, en todos los pueblos y ha mantenido una relación estrecha de larguísima duración con todas las culturas. En todas las religiones se han expresado a la vez el genio propio del ser humano, los condicionamientos y las circunstancias de cada pueblo y la presencia tan real como impalpable de una trascendencia con la que cada hombre se encuentra habitado y con la que no puede coincidir con sus solos recursos. Las variantes históricas y culturales de los diferentes grupos humanos explican la pluralidad y la variedad de las religiones; las propiedades estructurales comunes a todos los humanos y la presencia en todos ellos de un más allá de ellos mismos como horizonte de su ser, sus proyectos y sus obras, explican los elementos comunes a todas las religiones y el aire de familia que todas ellas comparten. Todas juntas, las diferentes religiones constituyen el hecho religioso, parte integrante del fenómeno humano y que constituye uno de los elementos distintivos que permiten identificarlo.

Como no podía ser de otra manera, la historia humana atestigua desde sus épocas más remotas la atención que los hombres han prestado a la religión y sus intentos por expresar y hacerse cargo racionalmente del principio escondido que crea en ellos la necesidad de vivirla. Los comportamientos simbólicos en relación con la muerte, presentes desde que en la especie humana despuntan los rasgos del *Homo sapiens*; las actividades simbólicas y artísticas desplegadas en las estatuillas femeninas y las pinturas rupestres del Paleolítico superior; los ordenamientos de las más antiguas ciudades; los relatos míticos y los textos sapienciales de las grandes culturas de la Antigüedad ponen

de manifiesto la necesidad que el ser humano ha experimentado de dar expresión y así vivir y captar la presencia interior con la que está dotado y sobre la que se basan sus más elevadas capacidades.

Las mitologías, cosmogonías y teogonías y los grandes poemas de las culturas antiguas son las primeras muestras de la necesidad de verbalizar, formular, ordenar y así comprender su relación con ese algo anterior y superior a él mismo con el que se siente misteriosamente religado pero que no se presta a ser objeto de su mirada ni de su pensamiento. El mismo esfuerzo, la misma necesidad se hace presente en las teologías de los presocráticos, en el mundo poético-filosófico de Platón y en el pensamiento ya perfectamente organizado de Aristóteles, que hace culminar su sistema de explicación de la realidad en la teología. El cristianismo a lo largo de toda su historia ha continuado el mismo esfuerzo de expresión y de búsqueda de comprensión del Misterio al que los creyentes se adherían por la fe y la religión.

Después de muchos siglos de reflexión sobre el «objeto» de la religión: Dios, los Dioses, lo Divino, por la teología y la filosofía occidentales, en la época moderna, tras la grave crisis del teísmo filosófico y ante el aluvión de datos religiosos llegados a Europa de todos los continentes, los estudiosos del fenómeno humano comienzan a aplicar al estudio de las religiones los métodos con los que estaban aprendiendo a conocer sus grandes obras: la historia, el lenguaje, el arte, la cultura. Así, después de algunos precedentes que se remontan incluso a la Antigüedad greco-romana, nace en la época moderna de la historia del mundo occidental la ciencia de la religión, que muy pronto se desglosa en historia, sociología, etnología, antropología de la religión, y, con un nombre que las engloba a todas, las ciencias de las religiones.

En este árbol de saberes se inscribe, con un estatuto peculiar, a finales del siglo XIX, la fenomenología de la religión. Su propósito, expresado de la manera más sencilla, es el estudio sistemático, con un método emparentado con la fenomenología, del hecho religioso en su conjunto y en cuanto religioso, a partir de la comparación cuidadosa de sus múltiples manifestaciones históricas. El principal objetivo va a ser formulado por sus primeros cultivadores como el descubrimiento, por debajo de las múltiples religiones, de la esencia de la religión. Hoy, mucho más modestamente, nos contentamos con la propuesta en forma de hipótesis de la estructura significativa del fenómeno religioso presente de forma sólo analógica en las diferentes religiones.

Durante los muchos siglos en que las diferentes religiones vivían en situación de aislamiento en relación con las demás, no se daban las condiciones para la aparición de este tipo de estudios que suponen la

coexistencia de múltiples hechos semejantes y la necesidad de dar una respuesta al problema de su pluralidad, su diversidad y la conciencia de una cierta unidad de elementos y funciones entre todos ellos. En tal situación predominaba además la convicción de que cada religión era la religión por excelencia y un interés muy escaso por conocer y explicar la existencia de las demás. Un teólogo cristiano expresó a comienzos del siglo XX lo que podría ser el sentir de todos: «El que conoce el cristianismo y su historia conoce todas las religiones» (A. Harnack).

La actual situación de globalización que ha convertido al mundo en la célebre «aldea global», el acceso a la conciencia planetaria y el consiguiente pluralismo religioso imperante en los distintos continentes ponen a los miembros de las diferentes religiones en una relación estrecha y permanente, los fuerza al conocimiento mutuo y les está haciendo descubrir que, como decía Max Müller, el fundador de la moderna ciencia de las religiones —parafraseando una sentencia de Goethe idéntica a propósito de la lengua—, «quien no conoce más que una religión no conoce ninguna».

Por otra parte, los primeros historiadores de la religión en el siglo XIX, llevados por el prejuicio procedente de la Ilustración de que las religiones «positivas» no pueden ser otra cosa que producto cultural creado por los diferentes pueblos sobre la base de la común religión natural, daban por supuesto que las religiones habían comenzado en un momento preciso de la historia, y a partir de situaciones previas no religiosas identificadas como animismo, magia, fetichismo, totemismo, manismo, etc. Pronto, sin embargo, el conocimiento de las poblaciones tenidas por más arcaicas y el descubrimiento de los restos de la prehistoria llevó a la conclusión de que desde que el hombre da muestras de ser hombre existen indicios de que ha sido religioso, y comenzó a sospecharse que la religión forma parte del ser humano, puesto que, desde que hay *Homo sapiens* en sentido pleno, ha habido *homo religiosus*.

En el siglo XX quedaron pocas dudas de que el hombre más antiguo fuera religioso, pero comenzó a dudarse de que lo fuera a ser el hombre del futuro. En efecto, la constatación de que el proceso modernizador genera una secularización progresiva, y la esperanza de que la modernización se extendería a todo el mundo, llevó a no pocos teóricos de la secularización a predecir que la religión tenía sus días contados y a proponer fechas fijas para su desaparición. Es bien sabido que tales previsiones no se han cumplido y que el proceso secularizador ha impuesto cambios importantes y ha sometido a crisis profundas a las religiones establecidas, al menos en Europa,

pero que también ha suscitado reacciones que están provocando la proliferación de nuevos movimientos religiosos, la revitalización de algunas tradiciones religiosas y la instalación de otras en situaciones de convivencia más o menos pacífica con la secularización.

Sucede, además, que la presencia de la religión en todos los pueblos de la tierra y su gran influjo en sus tradiciones y culturas van extendiendo la conciencia de la importancia de la religión en el proceso de humanización y su valor decisivo para el mejor conocimiento y la más perfecta realización de la condición humana. Son muchos los que hoy día piensan no sólo que quien no conoce las religiones no conoce la religión, sino, además, que quien no conoce la religión no conoce la historia humana ni conoce plenamente lo que es el ser humano. Esto explica el interés que suscitan los estudios religiosos, la masa enorme de conocimientos que las ciencias de las religiones están acumulando, y la enorme cantidad de publicaciones que los están divulgando. Aunque haya que añadir que, al menos en algunos países como el nuestro, eso no se corresponde con el reconocimiento académico de tales estudios y el lugar que se les concede en los sistemas de enseñanza.

El texto que presento pretende contribuir a la introducción de lectores de habla castellana en el mundo de las ciencias de las religiones, mediante la introducción en la fenomenología de la religión en diálogo con otros saberes del mismo ámbito.

Esta *Introducción* apareció por primera vez en las Publicaciones de la Revista de Occidente como primera parte de una *Filosofía de la religión* escrita en colaboración con el maestro y amigo José Gómez Caffarena. A partir de 1978, comenzó a publicarse aparte en otra editorial y en 1982 se publicó su tercera edición con un amplio apéndice bibliográfico. Desde entonces ha tenido otras tres reimpressiones sin modificación alguna. Agotada hace ya tiempo, he querido aprovechar esta nueva edición del libro para actualizar su contenido. Lo requiere, en primer lugar, el cambio de la situación socio-religiosa, con la consiguiente repercusión sobre la comprensión y la vivencia de la religión. En efecto, en los últimos años se han acentuado los indicios que ya entonces apuntaban de cierta crisis en la interpretación de la secularización que daba por seguro su carácter universal e irreversible, y se han hecho patentes otros hechos como la presencia del factor religioso en casi todos los focos de tensión y en todos los conflictos que se vienen desencadenando en el mundo, la extensión del pluralismo religioso y la conciencia de la necesidad del diálogo interreligioso como condición para la paz, y el crecimiento de corrien-

tes fundamentalistas en diferentes religiones. Todos estos hechos están poniendo de relieve la necesidad «práctica» de prestar atención a las religiones y de estudiarlas y darlas a conocer con todos los medios a nuestro alcance para estar en disposición de «gestionar» su presencia y su influjo con la mayor prudencia y objetividad posibles.

En cuanto a la evolución de los estudios religiosos, la fenomenología de la religión es probablemente el sector en el que esta evolución es más sensible. Porque, si de ella se pudo decir que era la rama de las ciencias de las religiones que más había aportado en la primera mitad del siglo XX, en los últimos años se ha extendido entre muchos de sus cultivadores, como tendremos ocasión de ver con detalle, una crítica radical a la fenomenología «clásica» de la religión, en cuya tradición se inscribía con cierta libertad nuestra *Introducción*, y han comenzado a aparecer nuevas formas de practicarla.

La lectura de la copiosa bibliografía al respecto muestra que la inmensa mayoría de las aportaciones se refieren al método y al estatuto epistemológico y académico de la disciplina, y que muy pocas ofrecen síntesis de sus contenidos comparables a las de los autores llamados clásicos.

Esto hace que no haya creído necesario modificar lo fundamental de mi comprensión de la estructura del fenómeno religioso y que, en cambio, me parezca inevitable dar cuenta de las discusiones metodológicas y epistemológicas actuales, y confrontar con ellas mi propia forma de abordarlas.

Aun así, también en la exposición de la estructura de la religión he introducido cambios que, aparte de pequeñas correcciones y anotaciones circunstanciales, afectan a las páginas, un poco más desarrolladas, dedicadas al Misterio, a la exposición del problema de lo sagrado, al tratamiento y sobre todo a la ordenación del tema de las mediaciones, a los temas de la salvación, las intenciones no religiosas de la relación con el Absoluto, las experiencias en que se vive y se expresa la actitud religiosa fundamental, y los actos, especialmente la oración, en que éstas se desgranán. También he añadido numerosas referencias bibliográficas que actualizan la presentación de los diferentes capítulos.

La novedad mayor está, sin embargo, en la IV parte del libro, en la que expongo y discuto un número considerable de publicaciones en las que se critica la forma de proceder de la fenomenología clásica y otras que proponen nuevas vías para su desarrollo en las nuevas circunstancias. La necesidad de «tender puentes» hacia otras ramas de los estudios religiosos me ha llevado a insistir en la posible prolongación de la fenomenología hacia filosofías hermenéuticas de la religión y a dedicar unas páginas a las posibles aportaciones a la teología de las

religiones por parte de las ciencias de la religión en la actual situación de pluralismo.

A nadie se le oculta hoy la importancia que está cobrando el fenómeno designado con la expresión «nuevos movimientos religiosos», en relación con la situación religiosa y con la comprensión de la religión. De ahí que en esa última parte intente una primera aproximación al hecho y ofrezca un ensayo de descripción, clasificación e interpretación de los que considero más importantes.

La utilización del libro como manual de introducción a la disciplina me ha parecido aconsejar el mantenimiento al final de la obra de una recapitulación, renovada, de su contenido que facilite a sus eventuales lectores la captación de los principales resultados de mi ensayo de fenomenología de la religión.

Me es muy grato terminar este prólogo con los agradecimientos debidos. A mis alumnos de esta materia en los diferentes centros en los que he enseñado a lo largo de mis cuarenta años de actividad docente: en la Facultad de Filosofía y el Máster de Ciencias de la religión de la Universidad Comillas; a los de la Facultad de Teología «San Dámaso»; y, muy especialmente, a los del Instituto Superior de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca en Madrid, en sus dos niveles de actualización teológica y de licenciatura y doctorado en teología práctica. Ellos son los que me han «obligado» con su atención a mantener vivo el interés y la dedicación a la fenomenología de la religión. Muy especialmente, quiero mostrar mi agradecimiento a M.<sup>a</sup> Teresa Fernández Teijeiro y Almudena Sánchez González por su ayuda verdaderamente inestimable en la preparación del original.

## I

### LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN EN EL CAMPO DE LA CIENCIA DE LAS RELIGIONES

«Todas las religiones pronuncian en su lengua el nombre del Señor.»

(Simone Weil)

«Yo sé que mi Salvador vive; me lo ha enseñado la historia de las religiones.»

(inspirado en Nathan Söderblom)



Esta obra desea ofrecer una descripción comprensiva del hecho religioso. Nuestro intento se inscribe, tanto por su objeto como por el método que emplearemos en su tratamiento, en lo que actualmente se denomina fenomenología de la religión. Con este término se designa una forma peculiar de considerar el hecho religioso, surgida a finales del siglo XIX a partir de la historia de las religiones y que, junto con ella, la psicología, la sociología, la antropología y la ecología de la religión, constituyen el campo más amplio de la ciencia de las religiones. La fenomenología de la religión puede ser definida en una primera aproximación a su contenido como la comprensión del fenómeno religioso en su totalidad a partir de sus múltiples manifestaciones históricas. La insistencia en la «comprensión» y la forma particular de ejercerla frente a la interpretación propia del nivel científico y la referencia a la totalidad del fenómeno especifican, como veremos en seguida, la fenomenología en relación con las otras ciencias de la religión. Esos dos aspectos específicos la emparentan con las reflexiones que sobre la religión realizan, cada una desde su propia perspectiva, la filosofía de la religión y la teología.

La situación particular de la fenomenología de la religión en el campo del estudio del hecho religioso nos fuerza a comenzar nuestra descripción del hecho religioso por unas reflexiones metodológicas que delimiten el alcance de esa descripción y su relación con el resto de las consideraciones de la misma. Tal es el objeto de esta *Introducción*. En la primera parte de la misma situaremos la fenomenología de la religión en la historia del estudio moderno del hecho religioso y trazaremos los grandes rasgos de su todavía breve historia. En la segunda analizaremos con más detalle los diferentes momentos del método fenomenológico y compararemos sus resultados con los que cabe esperar de la aplicación del método más estrictamente científico al estudio del hecho religioso o de la consideración filosófica y teológica sobre el mismo<sup>1</sup>.

1. «Hecho religioso» y «fenómeno religioso» son expresiones que designan el conjunto de los hechos históricos que realizan en formas muy variadas, culturalmente condicionadas, la estructura a la que se refiere el término religión. En la IV parte, añadida al texto de las anteriores ediciones del libro, ofrecemos los datos más importantes de la discusión en torno a la palabra «religión», su historia en el mundo occidental, su significado y su posible aplicación a los numerosos y variados hechos contenidos en las historias de las religiones.

## HISTORIA DEL ESTUDIO POSITIVO DEL HECHO RELIGIOSO

La ciencia de las religiones es ciertamente reciente. El nombre parece proceder de Max Müller, a quien se considera generalmente como su fundador<sup>1</sup>. En el sentido estricto de estudio del hecho religioso con los métodos propios del saber científico positivo apareció en la segunda mitad del siglo XIX. En este sentido, el término «ciencia de las

1. Así piensan E. Hardy, «Zur Geschichte der Vergleichenden Religionsforschung»: *Archiv für Religionswissenschaft* 4 (1901), pp. 45-66; 97-135; 193-220, y G. Mensching, *Histoire de la science des religions*, Lamarre, Paris, 1955, p. 11; ed. orig., *Geschichte der Religionswissenschaft*, Universitäts-Verlag, Bonn, 1948. Precisiones en H. Pinard de la Boullaye, en su minuciosa encuesta metodológica e histórica, *L'étude comparée des religions. Essai critique*, Beauchesne, Paris <sup>3</sup>1929-1931; trad. castellana, que seguiremos en nuestras citas, *El estudio comparado de las religiones*, Juan Flors, Barcelona, <sup>2</sup>1964, 2 vols., cf. I, pp. 90, 540-541; cf. también J. Wach, *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1924, pp. 1-20. Para el conjunto de la historia de la ciencia de las religiones, cf. también W. Schmidt, *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*, Aschendorff, Münster, 1930; trad. castellana, *Manual de historia comparada de las religiones. Origen y formación de la religión. Teorías y hechos*, Espasa-Calpe, Madrid, <sup>2</sup>1947. También M. Eliade, «The history of religion in retrospect (1912-1962)»: *The Journal of the Bible and Religion* 31 (1963), pp. 98-109; J. de Vries, *The study of religion. A historical approach*, Harcourt, Brace and World, New York, 1967; R. F. Merkel, «Zur Geschichte der Religionsphänomenologie»: *Eine Heilige Kirche* 33 (1942), pp. 38-61. En castellano es indispensable A. Torres Queiruga, *La constitución moderna de la razón religiosa*, Verbo Divino, Estella, 1992, especialmente «Las ciencias de la religión», pp. 27-84. Para completar esta relación, cf. los títulos señalados en la IV parte, p. 423, n. 1. Colección de recursos bibliográficos y direcciones de internet para el estudio de la teología y la ciencia de las religiones en M. Frenschowski, *Literaturführer Theologie und Religionswissenschaft. Bücher und Internetanschriften*, F. Schöningh, Paderborn, 2004. Util sobre todo para el área de habla alemana.

religiones» es utilizado para designar una forma de consideración de la religión diferente de la utilizada por la teología y la filosofía no sólo por el método, sino también por su objeto. En efecto, mientras éstas se ocupaban preferentemente de Dios o de lo divino, la ciencia de las religiones se ocupa del hecho religioso tal como aparece en la historia. Pero si en este sentido la ciencia de las religiones es muy reciente, ya desde muy antiguo existen consideraciones de la religión que podemos considerar precedentes más o menos remotos de la ciencia moderna de las religiones y que nos ayudan a explicar su nacimiento y a comprender su sentido. Sin pretensión alguna de exhaustividad nos referiremos a los precedentes de la Antigüedad grecorromana y a los de la época que comienza con la edad de los viajes y los descubrimientos y culmina en la época de la Ilustración.

#### I. EL ESTUDIO DEL HECHO RELIGIOSO DESDE LA ANTIGÜEDAD GRECORROMANA HASTA EL SIGLO XIX

Si la religión es un hecho tan antiguo como el hombre, como parece poder concluirse de la historia de las religiones, no es extraño que desde que se tienen noticias del hombre se tengan también datos de su preocupación por la religión. Pero para que esta preocupación pudiera convertirse en estudio, descripción y comparación del hecho religioso se requerían otra serie de circunstancias que sólo en la época griega de la cultura parecen haberse dado de forma suficiente. En todo caso, es en Grecia donde tenemos los primeros testimonios de una atención expresa al hecho religioso. Esta atención tiene tres tipos de manifestaciones. La primera aparece en el interior del mundo religioso mismo y constituye un simple desarrollo de la expresión «racional» del hecho religioso a través de los relatos míticos. En un momento determinado de la evolución de la religión politeísta, ésta sistematiza los mitos en los que se ha venido expresando su creencia en los dioses y a través de esa sistematización organiza sus múltiples manifestaciones en un panteón jerarquizado. En este sentido, Homero y Hesíodo, con sus mitologías y sus teogonías, constituirían la primera manifestación de la aplicación de la razón, ya de alguna manera sistematizadora, al hecho religioso. En ellos, como en las mitologías de todas las grandes culturas de la Antigüedad, más que los rudimentos de la ciencia de las religiones tenemos los precursores de la teología. En efecto, más que describir o estudiar el hecho religioso, los poetas y los grandes «creadores» de los sistemas mitológicos se dedican a reflexionar sobre lo divino y a ordenar sus manifestaciones.

La teología mítica de Homero y Hesíodo es pronto criticada por los primeros filósofos griegos, que les reprochan su desenfrenado antro-

pomorfismo y la sustituyen por la «teología natural», más sobria, que en lugar de tomar como objeto de su consideración las creencias y los mitos se preocupa de la explicación de la realidad y recurre en último extremo a la realidad divina como causa última de todo lo que existe<sup>2</sup>.

Pero la «teología natural» fue posteriormente sustituida por visiones de la realidad más escépticas en cuanto a la posibilidad de llegar a la realidad divina como causa primera y que, al verse obligadas por su escepticismo a callar sobre Dios, intentaron dar una explicación del hecho de que todos los hombres tendieran a adorarlo. Así, en los sofistas se pasa de la teología natural a la filosofía de la religión, y de ésta surgirán las primeras manifestaciones griegas de una ciencia de las religiones en sentido estricto<sup>3</sup>.

Entre los representantes de esta última, conviene destacar a Teofrasto (320 a.C.), autor, según Diógenes Laercio<sup>4</sup>, de una *Historia de las cosas divinas*, en seis libros. Entre los autores posteriores tienen particular importancia, por los datos que ofrecen o por la interpretación del hecho religioso que proponen, Estrabón, Pausanias, Evémero, Plutarco, autor de un tratado *De Iside et Osiride*, y Marco Terencio Varrón, cuyas *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* nos han sido fragmentariamente conservadas por san Agustín<sup>5</sup>.

Los resultados de la atención prestada por los autores de esta época al hecho religioso son importantes, aunque de valor diferente. Por una parte, los autores que describieron el fenómeno religioso tal como era vivido entre los griegos, los romanos o los pueblos con los que entraron en contacto nos legaron gran cantidad de datos sobre las religiones de esos pueblos y, además, iniciaron la comparación y sistematización de esos datos, que constituirá la tarea propia de la ciencia moderna de las religiones<sup>6</sup>. Por otra, a partir de los sofistas comienzan a aparecer toda una serie de interpretaciones psicológicas, sociológicas o filosóficas de la religión que preludian las que mucho más tarde divulgarán las filosofías de la religión de orientación racionalista y las primeras interpretaciones científicas sobre el origen y la naturaleza de la religión elaboradas desde los presupuestos del positivismo.

2. Cf. los célebres fragmentos de Jenófanes, esp. 10-16, Heráclito, Anaxágoras, Protágoras, así como los lugares clásicos de Platón y Aristóteles.

3. Cf. W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México, 1952, esp. cap. X.

4. *Vida de los filósofos ilustres*, libro V.

5. Para los datos concretos sobre esta época de la ciencia de las religiones, cf. esp. H. Pinard de la Boullaye, *El estudio comparado de las religiones* I, cit., pp. 1-40; W. Jaeger, o. c., esp. cap. X; G. Mensching, o. c., pp. 21-41.

6. Cf. sobre Herodoto, Polibio, Estrabón, Pausanias, etc., H. Pinard de la Boullaye, o. c., I, pp. 10-12; 33; 43.

Así, frente a Protágoras, que en el diálogo platónico que lleva su nombre constata que «el hombre, partícipe de lo divino gracias a su parentesco con la divinidad, fue el único ser vivo que creyó en los dioses y levantó altares e imágenes divinas»<sup>7</sup>, Pródico propone como explicación de la religión la adoración de los poderes benéficos, y Demócrito reduce la religión a un fruto de la mala conciencia y del miedo ante los poderes superiores, mientras que otros, como Critias, hacen nacer la adoración de lo divino de la necesidad de buscar un fundamento interior para la moral<sup>8</sup>. Particular importancia tiene la crítica epicúrea de la religión, a la que considera basada en el miedo; esta idea constituye, como es sabido, la base de la crítica de la religión contenida en el *De rerum natura* de Lucrecio<sup>9</sup>.

Es curioso observar que en la literatura religiosa oriental, ya muy desarrollada en esta época, no se produce un estudio objetivo del fenómeno religioso, sino, a lo más, una especulación metafísica surgida de la propia literatura religiosa tal como la que se contiene en las *Upanishads*. Gustav Mensching explica este fenómeno por el hecho de que el estudio objetivo de la religión presupone un distanciamiento en relación con la misma, que se produce en esta primera Ilustración de la tradición occidental que es la época clásica de la filosofía griega y que no tiene paralelo en la tradición de Oriente<sup>10</sup>.

Tal vez por esta misma razón la época patrística y medieval del pensamiento cristiano no conoce el estudio positivo del hecho religioso. Existen, es verdad, contactos reales entre el medio helenístico-romano y cristiano en la primera parte de este período y entre el cristianismo, el judaísmo y el islamismo en la época medieval. Pero este contacto ha dado lugar a valoraciones apologéticas de esas religiones más que a verdaderas comparaciones con ellas. Estas valoraciones apologéticas se dividen, por lo demás, en dos grandes grupos, presentes desde el comienzo del pensamiento cristiano: uno de ellos condena toda forma de religión no cristiana como puro error —*dii gentium sunt daemonia*— y el otro, en cambio, acepta algunos elementos de esas religiones como elementos de una pedagogía divina de la humanidad o de una divina condescendencia.

Todavía en plena Edad Media va a intervenir un factor que de-

7. Protágoras, 322 A.

8. Cf. W. Jaeger, o. c.; cf. también H. Pinard de la Boullaye, o. c., I, pp. 21-40.

9. Sobre la religión de Epicuro, cf. A. J. Festugière, *Epicuro y sus dioses*, Eudeba, Buenos Aires, 1960. Sobre la noción de religión en Epicuro, cf. Ll. Duch, *Armes espirituales i materials: religió*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2001, pp. 53-55.

10. Cf. *Histoire de la science des religions*, cit., pp. 40-41.

terminará un cambio de actitud a este respecto; nos referimos a los viajes de personajes occidentales a países del Oriente y los relatos de los mismos sobre los cultos de las poblaciones que conocieron. Entre esos viajes sobresalen, por el interés de sus relatos, los de Marco Polo y Juan de Monte Corvino al Extremo Oriente y los de Jourdain de Severac a Persia<sup>11</sup>. Roger Bacon, que en más de un aspecto se adelanta al siglo XIII en el que vivió, puede ser considerado como precedente de la atención de la época moderna a los cultos no cristianos y del afán de comparación que suscitará su descubrimiento. En él encontramos una primera tipología de las religiones, que se dividen en los cinco apartados siguientes: *pagani puri*, que veneran las realidades naturales como los bosques, las aguas y otras muchas cosas; *idolatrae*, que veneran cosas hechas por mano de hombre y entre los que clasifica a los budistas y politeístas; *Tartari*, es decir, los mongoles, que unen el monoteísmo a la práctica de la magia y toda clase de sortilegios; *sarraceni* o musulmanes, y *judei*<sup>12</sup>. Todos éstos tendrían, según Roger Bacon, una serie de ideas comunes que sólo se explicarían aceptándolas como innatas en el hombre.

La era de los descubrimientos iniciada a finales del siglo XV aporta a Europa un caudal inmenso de materiales, coleccionados por los conquistadores, los misioneros y comerciantes, relativos a la vida y las costumbres de los pueblos colonizados, en los que se contienen numerosos datos sobre sus creencias religiosas. Con ella se inicia una nueva etapa del estudio del hecho religioso que se extiende prácticamente hasta el nacimiento, en el siglo XIX, de la moderna ciencia de las religiones.

En esta larga etapa debemos distinguir diferentes elementos. El más importante es, sin duda, la aportación de materiales sobre la religión de las culturas precolombinas de América, de las grandes culturas y religiones de la India, China y Japón, y, posteriormente, de las poblaciones de cultura tradicional de África. En él hay que destacar por su importancia los relatos de Bernal Díaz del Castillo, Bernardino de Sahagún, José de Acosta, etc., en relación con las culturas centro y sudamericanas<sup>13</sup>, las relaciones de la nueva Francia y las cartas edificantes de los misioneros jesuitas franceses<sup>14</sup>; las obras del padre Mateo

11. H. Pinard de la Boullaye, o. c., I, pp. 123-124; cf. también, en el aspecto concreto a que se refiere el título, H. de Lubac, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Aubier, Paris, 1951, esp. pp. 7-48. Sobre el conjunto de la cuestión, cf. P. Damboriena, *La salvación en las religiones no cristianas*, BAC, Madrid, 1973, pp. 54-90; 100-150.

12. Cit. en G. Mensching, o. c., p. 46.

13. H. Pinard de la Boullaye, o. c., I, pp. 184 ss.

14. *Ibid.*, p. 185.



Ricci y Roberto de Nobili sobre los cultos en China y la India, respectivamente; los documentos procedentes de las poblaciones africanas<sup>15</sup> y, posteriormente, ya en el siglo XVIII, la obra de Joseph-François Lafitau, misionero en el Canadá, sobre «las costumbres de los salvajes americanos comparadas con las de los primeros tiempos».

Estos mismos relatos contienen de ordinario apreciaciones casi siempre superficiales basadas en una comparación apresurada de las costumbres religiosas que describen con las de la religión judía o cristiana<sup>16</sup>. Pero a estas obras fundamentalmente descriptivas hay que añadir las interpretaciones del material ofrecido en ellas. Tales interpretaciones se sitúan en dos niveles diferentes. Las primeras consisten en intentos de comparación de las religiones paganas con el judaísmo, el cristianismo o «la religión de los primeros tiempos de la humanidad». A este grupo pertenecen las obras de J. Selden, J. Spencer, Pierre Jurieu, Gerardus Johannes Vossius, etc.<sup>17</sup>, a las que conviene añadir la obra de Charles de Brosses *El culto de los dioses fetiches*<sup>18</sup>, que expone una de las teorías sobre el origen de la religión que perdurará hasta el nacimiento de la ciencia de las religiones propiamente dicha<sup>19</sup>, y la bastante posterior de Henri Benjamin Constant de Rebecque, que contiene ya rasgos de la consideración romántica de la religión<sup>20</sup>.

Pero los datos llegados a Europa sobre las religiones no cristianas dan lugar a un segundo grupo de intentos de interpretación del hecho religioso. Éste se sitúa decididamente en el nivel filosófico y está determinado por los principios del racionalismo y la Ilustración imperantes en Europa durante los siglos XVII y XVIII. Como ejemplos del mismo baste remitir al iniciador del deísmo inglés, Herbert de Cherbury, a la obra de David Hume sobre la historia natural de la religión, a la interpretación de los orígenes de las fábulas y los oráculos de Bernard de Fontenelle, a las explicaciones de la religión de Voltaire y los enciclopedistas franceses y, por último, a *La religión dentro de los límites*

15. *Ibid.*, p. 189.

16. *Ibid.*, pp. 187 ss. Un ejemplo en J. de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, FCE, México, 1979, libro quinto, pp. 221-279.

17. A. Bros, «Aperçu historique sur l'histoire des religions», en M. Brillant y R. Aigrain (eds.), *Histoire des religions* I, Bloud et Gay, Paris, 1953, pp. 11-12.

18. H. Pinard de la Boullaye, o. c., I, pp. 223-225.

19. Cf. E. E. Evans Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, Siglo XXI, Madrid, 1976, p. 41; ed. orig., *Theories of Primitive Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1965.

20. *De la religion, considérée dans sa source, ses formes, et ses développements*, Bossange, Paris, 1824-1831, 5 vols. (nueva ed. preparada por T. Todorov y E. Hofmann en *Benjamin Constant. Oeuvres complètes*, Niemeyer, Tübingen, 1999); cf. H. Pinard de la Boullaye, o. c., I, p. 247, n. 50.

de la mera razón, de Immanuel Kant, que resume y culmina todas las interpretaciones anteriores.

Los rasgos característicos de la explicación racionalista de la religión son el retorno a las explicaciones de su origen a partir del miedo, la admiración ante las realidades naturales, la ignorancia y la astucia de la clase sacerdotal<sup>21</sup>; la comparación entre las creencias de los pueblos recientemente descubiertos y las de las grandes culturas del Extremo Oriente con la religión cristiana<sup>22</sup> y, sobre todo, el establecimiento de una religión natural o de la razón, cuyo contenido se reduce en términos generales a la afirmación de la existencia de un ser supremo y a la práctica de una moral fundada en la razón del hombre y desde la que se juzgan y critican las diferentes religiones positivas<sup>23</sup>.

El movimiento de absorción de la religión por la razón filosófica culminará en la obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, aun cuando éste tenga el mérito de haber proseguido la tarea kantiana de estudio filosófico de la religión positiva y haya realizado un esfuerzo considerable de tipologización y sistematización de las diferentes religiones consideradas como realizaciones históricas de la idea de la religión<sup>24</sup>.

Dentro todavía de la Ilustración alemana va a iniciarse una nueva forma de consideración de la religión que culminará en la época del romanticismo. Autores representativos de esta tendencia son Gotthold Ephraim Lessing, Johann Gottfried Herder y, finalmente, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling<sup>25</sup> y Friedrich Schleiermacher. Conviene anotar que ninguno de estos autores supera enteramente el principio racionalista básico según el cual el hombre debe ser considerado como medida del hecho religioso. Pero todos ellos prestan atención a los

21. Cf. D. Hume, *Historia natural de la religión*, Trotta, Madrid, 2003 (1757); B. de Fontenelle, *De l'origine des fables*, ed. crítica por J. R. Carré, Alcan, Paris, 1932 (1889).

22. Cf., por ejemplo, Ch. de Brosses, *Du culte des dieux fétiches; ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Nigritie*, Paris, 1760 (nueva ed., Fayard, Paris, 1988).

23. Cf. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1932 (nueva ed., F. Meiner Verlag, Hamburg, 1998); H. Duméry, *Critique et religion*, SEDES, Paris, 1957, cap. 2, pp. 46 ss, y, como ejemplo de esta actitud, I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1969.

24. Cf. sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Alianza, Madrid, 1987, 2 vols.

25. Cf. esp. su *Philosophie der Offenbarung*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1966; y *Philosophie der Mythologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966, 2 vols. En esta última obra Schelling abre nuevas perspectivas para la comprensión del mito y el símbolo y expone ideas interesantes sobre la «evolución» del monoteísmo al politeísmo.



elementos no racionales contenidos en el hecho religioso y se preocupan más de la individualidad histórica religiosa y de la evolución de sus formas, abriendo camino a la convicción, claramente expresada por Schleiermacher, de que la religión es un dominio específico de la conciencia y de que, por tanto, no puede ser comprendida más que por sí misma<sup>26</sup>, y a la insistencia sobre la importancia que posee en ella el sentimiento<sup>27</sup>.

## II. LA CIENCIA MODERNA DE LAS RELIGIONES

En este apartado expondremos las doctrinas más importantes sobre la naturaleza y el origen de la religión surgidas de la aplicación sistemática al estudio del hecho religioso de los métodos propios de las ciencias positivas hasta la aplicación a este estudio del método fenomenológico.

La aplicación de tales métodos supone lo que se ha llamado la «emancipación de la ciencia de las religiones»<sup>28</sup> de la doble tutela a que hasta ese momento se había visto sometida: la tutela de la filosofía de la religión, con su preocupación predominante por criticar la validez del hecho religioso, y la de la teología, con sus preocupaciones apologeticas de defenderla. El término de ciencia que se aplica desde ahora al estudio del hecho religioso expresa la prevalencia que en él va a tener la descripción de los hechos positivos, siguiendo métodos diferentes en sus distintas etapas; pero también indica la tendencia de la mayor parte de sus representantes a explicarlo como un fenómeno cultural más.

Los resultados de los distintos autores van a ser, como veremos en seguida, muy diversos y en muchas ocasiones contradictorios entre sí, pero la mayoría de ellos están determinados por unos principios comunes que constituyen los presupuestos que han regido la comprensión y la realización de la ciencia de las religiones a lo largo de todo este período. Antes de entrar en el análisis de los principales sistemas expondremos, pues, brevemente estos presupuestos comunes a todos ellos.

26. *Discours sur la religion*, Aubier-Montaigne, Paris, 1944, pp. 306 ss; ed. orig., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg, Schweschte, Braunschweig, 1879 (nueva ed., F. Meiner Verlag, Hamburg, 1958).

27. Sobre estos autores, cf. G. Mensching, o. c., pp. 59-72.

28. Cf. G. Mensching, o. c., pp. 72-75; J. Wach, *Religionswissenschaft*, cit., pp. 1-20.

# 1. *Presupuestos comunes a las primeras elaboraciones de la ciencia de las religiones*

El primero es el principio, heredado de la época del racionalismo y de la Ilustración, según el cual la religión no puede ser otra cosa que un producto cultural del hombre, aparecido en una época determinada de la historia. De acuerdo con este presupuesto, el carácter de «sobrenaturales» que las diferentes religiones se atribuyen queda descalificado como incompatible con la absoluta independencia de la razón humana, la cual impide la aceptación de cualquier realidad que se presente como sobrenatural. Por eso no es exagerado afirmar que las teorías elaboradas desde este presupuesto, a pesar de su pretensión de científicas, son tan dogmáticas como las surgidas en las filosofías del siglo XVIII<sup>29</sup>.

El segundo presupuesto de casi todas las teorías a que vamos a referirnos es el esquema «positivista» de interpretación de la historia propuesto por Auguste Comte en su *Filosofía positiva*<sup>30</sup>, en el que la religión pertenece al primer estadio mítico, ficticio o teológico de la historia, sustituido posteriormente por el metafísico, el cual habría sido superado a su vez por el estadio positivo instaurado con el advenimiento de la ciencia.

Desde esta previa comprensión de lo religioso se explica perfectamente la tercera característica común a todas las teorías que exponemos y que puede definirse como «la obsesión por los orígenes» del hecho religioso<sup>31</sup>. En efecto, si el hecho religioso es un hecho cultural producto del hombre, deberá haber surgido a partir de un estadio no religioso anterior, que la pregunta por su origen debe descubrir. De ahí que todas las teorías que llenan este período de la ciencia de las religiones, al mismo tiempo que explicaciones de la naturaleza del hecho religioso, constituyen otros tantos intentos por descubrir su origen, por llegar al momento primero de su aparición.

Pero tal vez el rasgo común más característico de todas estas explicaciones, que abarcan la segunda mitad del siglo XIX y los primeros

29. E. E. Evans Pritchard, *o. c.*, pp. 31-34; cf. también M. Eliade, «Zum Verständnis primitiver Religionen»: *Antaios* 10 (1969), pp. 337-345.

30. En cuanto a la explicación de la religión, A. Comte hace suya la interpretación de Ch. de Brosses, *o. c.*, según la cual se habría pasado del culto de cosas inanimadas o vivas al politeísmo y de éste al monoteísmo; cf. *Cours de philosophie positive*, Société Positiviste, Paris, 1892-1894, lecciones 52-54 (nueva ed., Hermann, Paris, 1998); precisiones en H. Pinard de la Boullaye, *o. c.*, I, p. 371.

31. Cf. M. Eliade, «Die Suche nach den Ursprüngen der Religion»: *Antaios* 6 (1965), pp. 1-18; M. Bloch habla de la «Hantise des origines», cit. en E. E. Evans Pritchard, *o. c.*

años del xx, sea el empleo generalizado que todas ellas hacen de un esquema rigurosamente evolucionista para explicar el nacimiento y desarrollo de las religiones. Las diferentes doctrinas se dividen, desde el punto de vista de la utilización del esquema evolucionista, en teorías del progreso o de la degeneración, según se representen el proceso evolutivo como un desarrollo constante a partir de las formas más elementales —que es el caso más frecuente— o como una degeneración desde las formas más perfectas a las menos perfectas. Pero en ambos casos se considera la religión —como, por otra parte, la sociedad, el arte y la cultura en general— como un organismo o sistema natural que tiene un curso obligado de desarrollo que se deja reducir a principios o leyes generales<sup>32</sup>. La transposición del esquema evolutivo a la explicación de la historia de la cultura fue realizada por Herbert Spencer, quien intentó un resumen de toda la historia desde los principios del evolucionismo, resumidos en estos cuatro principales: el desarrollo social está sometido a una ley general perfectamente uniforme; la evolución adopta constantemente las mismas formas y pasa por los mismos estadios; la evolución procede paso a paso y las mutaciones resultan prácticamente insignificantes; y la evolución es siempre progresiva<sup>33</sup>. Por otra parte, este esquema evolutivo no se aplica tan sólo al problema de la religión, sino a todos los campos de la investigación científica: biología, etnología, economía, etc. La aplicación de este esquema fue posible porque para muchos de los autores a que nos referiremos la ciencia de las religiones, como la etnología en la que ésta se basa, es prácticamente una simple ciencia natural.

Por último, las teorías que vamos a exponer como más importantes dentro de este primer período de la ciencia de las religiones se caracterizan por la utilización de un método común: el método «comparativista», término con el que los fenomenólogos posteriores de la religión designan el empleo incorrecto del método comparativo. En efecto, la comparación, como veremos más adelante, es un momento necesario del método fenomenológico para el estudio de la religión, pero debe partir del reconocimiento de la especificidad de los conjuntos a los que pertenecen los rasgos comparados y de la previa situación histórica y cultural de los mismos. El comparativismo, por el contrario, se contenta con la semejanza externa de elementos aislados procedentes de las más diferentes áreas culturales para esta-

32. E. E. Evans Pritchard, o. c., pp. 26-27.

33. Cf. G. Widengren, «Evolutionism and the problem of the origin of religion»: *Ethnos* 2-3 (1945), pp. 57-96.

blecer relaciones de parentesco o de dependencia entre las religiones a las que pertenecen esos rasgos aislados<sup>34</sup>.

Todos los reproches que acabamos de acumular sobre los primeros intentos de la ciencia de las religiones se refieren, como puede verse, a la utilización e interpretación que ofrecen de los datos positivos manejados. Sobre los datos mismos no ha dejado de reprocharse a alguno de sus representantes la falta de contacto directo con los hechos y la falta de criterio y de rigor en la valoración de los mismos<sup>35</sup>. Pero es indudable que en este aspecto la obra de todos los representantes de la ciencia de las religiones en esta primera etapa ha supuesto una aportación muy valiosa de la que siguen sirviéndose en buena medida incluso las más sobrias interpretaciones del fenómeno de la religión de nuestros días.

## 2. Max Müller y la mitología natural

Max Müller (1832-1900) es, sin duda, el iniciador de la ciencia moderna de las religiones<sup>36</sup>. Raffaele Pettazzoni llama a su *Mitología comparada* (1856) «el acta de nacimiento de la ciencia de las religiones»<sup>37</sup>. Entre los diferentes aspectos de su obra aludiremos tan sólo brevemente a su concepción de la naturaleza y del origen de la religión y al método filológico que le llevó a ella.

Max Müller parte de una idea de la religión emparentada hasta cierto punto con la de F. Schleiermacher. En el hombre existe, según él, un sentido de lo divino concebido en términos de infinito. Pero esta idea no es el producto de una revelación o de un particular instinto religioso, sino que se deriva, como todas las otras ideas, del contacto

34. Cf. H. Pinard de la Boullaye, o. c., I, pp. 22 ss; 233 ss; cf. también «Quelques précisions sur la méthode comparative»: *Anthropos* 5 (1940). Cf. un resumen de este artículo y referencias a otros en L. Salvatorelli, *Introduzione bibliografica alla scienza delle religioni*, G. Quadrotta, Roma, 1914, pp. 39-42; R. Pettazzoni, «Il metodo comparativo»: *Numen* 6 (1959), pp. 1-15; C. J. Bleeker, «The phenomenological method», en *The sacred bridge. Research into the nature and structure of religion*, E. J. Brill, Leiden, 1963, pp. 1-12; U. Bianchi, *Probleme der Religionsgeschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1964, pp. 9-12; ed. orig., *Problemi di storia delle religioni*, Studium, Roma, 1964. E. E. Evans Pritchard caricaturiza el método comparativo denunciando sus excesos y lo califica de ilustrativo porque servía, según él, para ilustrar las suposiciones del historiador tomadas como hipótesis, o. c., pp. 24-25.

35. Cf. E. E. Evans Pritchard, o. c., pp. 16 ss.

36. Entre sus principales contribuciones se encuentra, sin duda, el que fundara una de las más importantes colecciones de textos religiosos: *The sacred books of the East*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1897, 50 vols. (nueva ed., University Press, Oxford, 1975).

37. Cf. «Il metodo comparativo», *art. cit.*, p. 1.

sensible con la realidad. *Nihil est in fide quod non fuerit in sensu*. Son las realidades naturales que escapan a la disposición del hombre las que le procuraron la idea de infinito y el material del que formaría las divinidades. Pero el término medio de todo este proceso lo constituye el lenguaje, y es el análisis del mismo el que le permitirá explicar la aparición de los mitos y de los dioses que aparecen en ellos.

Para Max Müller, los términos abstractos han sido formados en todas las lenguas tardíamente. Todas las palabras que expresan ideas inmateriales se derivan de palabras que designan cualidades sensibles. En un principio las palabras designaban los objetos por una de sus cualidades: el brillante, el fuerte, etc. Pero el hecho de que un objeto poseyera diferentes cualidades y de que una cualidad fuese poseída por diferentes objetos origina el fenómeno de la polinimia y la homonimia. En un primer momento, la diferencia entre los distintos objetos significados y sus atributos representados por las palabras es clara, pero pronto se oscurece esta claridad y los distintos nombres dan lugar a distintas realidades en las que se personifican los que en un principio no eran más que nombres diferentes. Así, por ejemplo, casi todos los pueblos eligieron el cielo brillante para indicar el infinito, del que tenían una especie de presentimiento, pero posteriormente surgen los malentendidos, y primero se considera el cielo como lugar donde mora el infinito y después se convierte al propio cielo en divinidad. Así los nombres se convierten en dioses —*nomina, numina*—, y los mitos que nos relatan las acciones de los mismos son, sencillamente, unas «enfermedades del lenguaje», «una fase inevitable en el crecimiento del lenguaje. El origen de la mitología [...] es siempre el mismo; es el lenguaje que se olvida de sí mismo»<sup>38</sup>. Los dioses no son, pues, otra cosa que los atributos con que se han designado en un principio las realidades superiores, convertidas en entidades personales como consecuencia de haber olvidado su primitivo carácter de atributos. También las religiones pueden, pues, ser consideradas como «enfermedades del lenguaje».

La explicación de las mitologías védica y griega, sobre todo, por Max Müller y su escuela llegó a extremos difícilmente aceptables que pronto los desacreditaron hasta el punto de que se escribiera un panfleto en el que se defendía irónicamente que Max Müller no era otra cosa que un mito solar<sup>39</sup>.

38. *Comparative mythology*, G. Routledge and Sons, London, 1865, p. 65; trad. castellana, *Mitología comparada*, Visión Libros, Barcelona, 1982.

39. Cf., para una referencia a los distintos lugares en que Max Müller expone su doctrina, L. Salvatorelli, *o. c.*, pp. 122-124; para una exposición de la misma, H. Pinard de la Boullaye, *o. c.*, I, pp. 350; E. E. Evans Pritchard, *o. c.*, pp. 42, 45.

En relación con la primera forma de religión a que da lugar ese conocimiento del infinito a que nos hemos referido<sup>40</sup>, Max Müller defendió el henoteísmo en un sentido que se transformó a lo largo de su obra. En un principio, henoteísmo significa «un concepto vago de la divinidad que no implica todavía ni unidad ni pluralidad»<sup>41</sup>. Tal concepto tiene, sin duda, relación estrecha con la forma de religión que F. W. J. Schelling describe como primera en su filosofía de la mitología<sup>42</sup>. Pero más tarde, al constatar que en los *Veda* existen innumerables dioses, pero que con frecuencia sus fieles consideran en cada momento a aquel al que veneran como supremo o único, acuña el término de *cathenoteísmo* para designar ese hecho, al que define como forma primitiva de religión<sup>43</sup>.

La interpretación de la religión por Max Müller es característica de toda una etapa de la ciencia moderna de las religiones, y con ella se relacionan toda una serie de intentos de explicación de la misma a partir del método filológico y numerosos esfuerzos por explicarla a partir de la mitología.

Joachim Wach<sup>44</sup>, en un intento de clasificación de la ciencia moderna de las religiones anterior a la fenomenología, establece un segundo período en el que la investigación se amplía a otros campos, particularmente la etnología, la sociología y la psicología, y que tendría su comienzo en la obra de Cornelius Petrus Tiele *Introducción a la ciencia de las religiones*<sup>45</sup>. En la imposibilidad de referirnos a todos sus representantes, procederemos aduciendo como ejemplos de la forma de enfocar y resolver el problema de la religión las teorías de algunos de los más significativos<sup>46</sup>.

40. Precisiones sobre su naturaleza en H. Pinard de la Boullaye, o. c., I, pp. 356-357.

41. *Ibid.*, p. 355.

42. *Philosophie der Mythologie* I, o. c., lección 8, pp. 175 ss.

43. H. Pinard de la Boullaye, o. c. Para los lugares en que Max Müller expone su concepción del henoteísmo, cf. L. Salvatorelli, o. c., pp. 128-130; W. Schmidt, o. c., pp. 55 ss.

44. *Vergleichende Religionsforschung*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1962, pp. 35 ss; trad. castellana, *El estudio comparado de las religiones*, Paidós, Buenos Aires, 1967.

45. *Inleiding tot de Godsdienswetenschap*, P. N. van Kampen, Amsterdam, 1897-1899, 2 vols. Sobre Tiele y el resto de los estudiosos holandeses de la religión, cf. A. L. Molendijk, «Transforming theology. The institutionalization of the science of religion in The Netherlands», en A. L. Molendijk y P. Pels (eds.), *Religion in the making. The emergence of the sciences of religion*, E. J. Brill, Leiden, 1998, esp. pp. 82-88.

46. Para el análisis completo, cf. las obras citadas de H. Pinard de la Boullaye, W. Schmidt, E. E. Evans Pritchard, L. Salvatorelli, etcétera.



### 3. *El animismo de Edward B. Tylor*

La obra fundamental de este etnólogo, a quien se reconoce generalmente gran valor y que ejerció una influencia enorme en su tiempo, es *Cultura primitiva*<sup>47</sup>. En ella expone Tylor una explicación de la naturaleza y del origen de la religión que se propagó entre los científicos de la época con el nombre de animismo. Lo esencial del animismo puede resumirse en los puntos siguientes. Existe una definición de la religión que comprende el mínimo de los rasgos que se encuentran en todas las formas religiosas y que designa la forma más rudimentaria de religión: «la creencia en seres espirituales». Tylor explica primero detalladamente cómo llegó el hombre primitivo a esa creencia y describe después el proceso que llevó del animismo a las formas más perfectas de la vida religiosa.

El hombre primitivo llegó a la creencia en espíritus de la mano de una serie de fenómenos que le permiten constatar en sí mismo la presencia de un principio de acción diferente del cuerpo. Reducido éste a una casi completa inactividad, su interior actúa, por ejemplo, en los sueños, en los fenómenos de éxtasis o de trance y en la misma muerte tal como es vivida en las poblaciones primitivas. Tales fenómenos conducen a la afirmación de la existencia del alma. Ésta le lleva a creer en la existencia de espíritus de los muertos, a los que pronto considerará como seres benéficos o peligrosos para su vida. Pronto el primitivo atribuyó la presencia del mismo principio a las realidades del mundo y a los fenómenos naturales, especialmente aquellos que se le imponían por su poder, su rareza o su eficacia sobre la propia vida. Esa creencia le llevó a venerar tales espíritus, es decir, a las formas más variadas de politeísmo, y de él, por purificación y jerarquización de los dioses, se habría llegado a los monoteísmos que representan las formas más evolucionadas de la religión<sup>48</sup>.

La teoría animista se propagó rápidamente a casi todos los campos

47. *Primitive culture*, John Murray, London, 1871, 2 vols.; trad. castellana, *Cultura primitiva*, Ayuso, Madrid, 1981.

48. *Primitive culture*, cit., esp. caps. XI-XVII; exposición del mismo en H. Pinaud de la Boullaye, o. c., I, pp. 363-370; W. Schmidt, o. c., pp. 85-89; E. E. Evans Pritchard, o. c., pp. 48 ss. La teoría animista guarda cierto parentesco con la defendida por H. Spencer en sus *Principios de sociología*, Madrid, 1883, 2 vols., ed. orig.: *The principles of sociology*, Williams and Norgate, London, 1876-1882, 2 vols., esp. caps. XX-XXII, conocida con el nombre de *manismo*, que propone el culto de los espíritus de los antepasados como origen de todas las formas religiosas y recuerda en parte las antiguas explicaciones evemeristas (cf. descripción en las mismas obras citadas en las notas anteriores).

del conocimiento histórico<sup>49</sup>, de la etnología y la ciencia de las religiones de la época, y pasó a ser modelo y presupuesto de explicación para algunas formas de teología, para estudios sobre el Antiguo Testamento, los pueblos de cultura clásica y la psicología de los pueblos. Pero actualmente es considerada como una teoría superada, en primer lugar por haberse superado los presupuestos generales desde los que se construyó y, además, por la fuerza misma de los datos que la etnología y la ciencia de las religiones han acumulado y que han utilizado las teorías que expondremos a continuación<sup>50</sup>.

Wilhelm Schmidt discute los hechos aducidos por Tylor en confirmación de su teoría y puntualiza casi todas sus afirmaciones. Sin entrar en detalles, podemos afirmar que el fundador del animismo desconoce una serie de hechos tan extendidos, o incluso más universales que la creencia en espíritus, tales como la creencia en un poder superior y la presencia de la figura de un ser supremo, hechos que invalidan radicalmente la interpretación animista. Por otra parte, los hechos en que se funda el animismo no parecen característicos de las capas más antiguas de civilización ni tan universales como creyó Tylor. Por último, incluso en las áreas en que aparece no agota el comportamiento religioso de sus habitantes, que, junto a la creencia en espíritus, muestran otras formas de creencia independientes del fenómeno animista.

#### 4. *James George Frazer. La magia, origen de la religión*

La obra más importante de este autor es *La rama dorada*<sup>51</sup>. Esta obra monumental comprende toda una serie de estudios relativos a los más diferentes temas de etnología y de ciencia de las religiones. De ella retendremos tan sólo su comprensión de la magia y su explicación del nacimiento de la religión a partir de ella.

Frazer representa una concepción «psicológico-intelectualista» de la magia. Según ella, la magia es una actitud emparentada con la ciencia y diametralmente opuesta a la religión. Magia y ciencia suponen un mundo sometido a leyes, mientras la religión supone un

49. Cf. W. Schmidt, o. c., pp. 89-92.

50. Críticas detalladas del animismo en W. Schmidt, o. c., pp. 92-99; E. E. Evans Pritchard, o. c., pp. 49 ss; U. Bianchi, o. c., pp. 41 ss; G. Widengren, *Some remarks on the methods of the phenomenology of religion. Festschrift for T. T. Segerstedt*, Universitet Och Forsknigen, Upsala, 1968.

51. *The golden bough. A study in comparative religion*, Macmillan, London, 1890, 2 vols. (31907-1913, 12 vols.). Existe una traducción castellana abreviada de esta obra, *La rama dorada. Magia y religión*, FCE, México, 1969, realizada sobre una edición inglesa abreviada por el autor en 1922. Nosotros citaremos según la traducción castellana.



mundo sometido al capricho de los espíritus. Ciencia y magia son, pues, actitudes psicológicamente idénticas, aunque la una verdadera y la otra falsa. La magia es para Frazer una pseudociencia fundada en la falsa utilización de los principios de semejanza y de contacto o contagio<sup>52</sup>.

Desde esta concepción de la magia, Frazer sistematiza los fenómenos culturales de acuerdo con una ley que reproduce la de los tres estadios de Comte. La humanidad habría pasado sucesivamente por la magia, la religión y la ciencia. Cuando los hombres caen en la cuenta de que no pueden dominar las fuerzas superiores como quisieran con la magia, recurren a la religión. La magia es, además, anterior a la religión por constituir un hecho psicológicamente más simple que la idea de seres personales que utiliza la religión. En confirmación de su interpretación aduce Frazer el hecho de que los pueblos más rudos de que tenemos conocimiento —determinadas tribus de Australia— no poseen religión, sino sólo ritos mágicos<sup>53</sup>.

La concepción que Frazer propone de la magia comenzó a ser criticada ya a principios del siglo XX por Henri Hubert y Marcel Mauss<sup>54</sup>, y desde entonces ha sido revisada en casi todos sus puntos. Así, se afirma en general que no está demostrado que toda magia sea «simpatética» o se base en el principio de semejanza. Existen actos claramente mágicos que utilizan el principio de oposición, y se ha observado que tales principios son simplemente los que rigen las conductas simbólicas.

A partir de la crítica de la concepción frazeriana de magia se ha criticado igualmente su explicación del origen de la religión. En efecto, la asociación de ideas que supone la magia no es anterior a la concepción de seres personales. Tampoco puede probarse que las tribus australianas a que se refiere Frazer no tengan religión. Por otra parte, se reprocha con razón a Frazer que no haya caído en la cuenta de que, junto a la magia, los primitivos realizan acciones regidas por una «mentalidad científica», con lo que se hace insostenible el esquema evolutivo que él propone. Hoy día puede considerarse conclusión general de la etnología y la ciencia de las religiones que entre los

52. *La rama dorada*, cit., pp. 74-76.

53. *Ibid.*, pp. 81-87.

54. «Esquisse d'une théorie générale de la magie»: *L'Année Sociologique* (1902-1903), pp. 1-140. Sobre el período de la historia de las religiones que abarca de 1912 a 1962, cf. M. Eliade, «The history of religions in retrospect (1912-1962)»: *The Journal of the Bible and Religion* 31 (1963), pp. 98-109, donde se ofrecen datos sobre los autores de los que nos ocupamos a continuación y de otros muchos que hemos debido excluir por razones de espacio.

pueblos primitivos magia y religión coexisten como «dos reacciones psicológicas diferentes». La magia y la religión son consideradas como «dos componentes extremadamente antiguos de la visión humana del mundo». Por eso podemos concluir con Goldenweiser: «*La rama dorada* está superada como teoría, aunque es indispensable como colección de datos sobre la religión primitiva»<sup>55</sup>.

Robert Ranulph Marett, con su «dinamismo preanimista», toma el relevo de las explicaciones de la religión propuestas por los etnólogos anteriores a él y modifica detalles del método y de sus teorías sin modificar el esquema general de las mismas. Por eso los resultados a que llega son, en definitiva, semejantes. Marett insiste en el carácter «activo» de la mentalidad primitiva. Los primitivos no son, según él, los «filósofos fallidos» que nos presentaban las teorías anteriores: «Las religiones primitivas son más que pensadas, danzadas». Anteriormente al animismo existe un estadio «mágico-religioso» determinado por la creencia en el *mana*, poder impersonal —de ahí el nombre de dinamismo con que se designa su teoría— que determina, según él, la aparición de lo sagrado y que da lugar a los innumerables tabúes que lo separan de lo profano<sup>56</sup>. De la idea de poder impersonal resumida en la noción de *mana*, central, junto con la concepción emocional de la magia, en la doctrina de Marett, nos ocuparemos más adelante por el influjo que ejerce sobre los primeros fenomenólogos. Dejando, pues, para entonces su valoración, pasamos a exponer la concepción de la religión de la escuela francesa de historia de las religiones tomando como ejemplo a su más característico representante.

### 5. Émile Durkheim y la interpretación sociológica de la religión

Durkheim plantea el problema del origen de la religión en términos un tanto diferentes, ciertamente más realistas que los de sus predecesores del siglo XIX:

No existe expresamente un instante radical en el que la religión haya comenzado a existir; de ahí que la cuestión del origen de la religión no haya de entenderse en el sentido de un primer comienzo absoluto<sup>57</sup>.

55. Cit. en G. Widengren, *o. c.*, pp. 70 ss; E. E. Evans Pritchard, *o. c.*, pp. 52 ss; W. Schmidt, *o. c.*, p. 131.

56. Cf. *The threshold of religion*, Methuen, London, 1909 (ed. facs.: Routledge, London-Thoemmes Press, 1997); E. E. Evans Pritchard, *o. c.*, pp. 67-71; W. Schmidt, *o. c.*, pp. 140-141.

57. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, <sup>5</sup>1968 (<sup>1</sup>1912), pp. 10-11 (ed. que citaremos); trad. castellana, *Las formas elementales de la vida religiosa*,

Para él, se trata más bien de «encontrar un medio de discernir las causas, siempre presentes, de las que dependen las formas más esenciales del pensamiento y de la práctica religiosa»<sup>58</sup>. Si toma como material de su estudio las formas primitivas es por creer que su simplicidad le permitirá más fácilmente el acceso a las formas elementales y esenciales. Pero, a pesar de estas salvedades, E. Durkheim sigue planteando el problema de la religión en términos semejantes a los de las teorías que hemos criticado hasta ahora. Así, para él, se trata de «explicar» las causas que componen el fenómeno religioso, dando por supuesto que, cualquiera que sea la dignidad y la validez que se descubra en él, no por eso debe tener el sentido que el creyente le da<sup>59</sup>, porque Durkheim está convencido de antemano de que «la religión no es más que una manifestación natural de la actividad humana».

El método comparativo que adopta para describir lo que las diferentes religiones tienen de común le fuerza a establecer una primera definición heurística de la religión que le permite determinar los hechos «religiosos» a partir de los cuales definirá el fenómeno religioso. En nuestra exposición de la explicación sociológica de la religión por É. Durkheim analizaremos los tres puntos siguientes: en primer lugar, su definición previa de la religión; en segundo lugar, su descripción del totemismo como forma elemental de la religión y, por último, su reducción de la religión a hecho social. A esta descripción añadiremos algunas consideraciones sobre el influjo de Durkheim en la escuela sociológica francesa y las críticas que más frecuentemente se oponen a su doctrina.

Durkheim comienza por criticar las definiciones de la religión establecidas a partir de la noción de sobrenatural o de misterio, dando a este término un sentido pobre que se aproxima al de verdad oculta, o las establecidas en torno a la idea de la divinidad<sup>60</sup>. Su definición comienza por constatar la diferencia que separa al conjunto de los aspectos del fenómeno religioso, como orden de lo sagrado, del resto de los fenómenos humanos, u orden de lo profano. Lo sagrado se caracteriza, en primer lugar, por la superioridad sobre lo profano y la supeditación de este segundo orden al de lo sagrado. Pero esta superioridad no basta para caracterizar la diferencia de ambos órdenes. Su

Akal, Madrid, 1982. Sobre É. Durkheim y la cuestión de la definición de la religión, cf. J. A. Prades, *Persistence et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, PUF, Paris, 1987.

58. *Ibid.*, p. 11

59. *Ibid.*, p. 597.

60. *Ibid.*, pp. 33-49; también, «De la définition des phénomènes religieux»: *L'Année Sociologique* 2 (1898), pp. 1-28.

diferencia es mucho mayor, «es absoluta»; mayor que la que separa el bien del mal, ya que estas nociones son especies del género, común a ambas, de lo moral. Lo sagrado y lo profano constituyen dos mundos que no tienen nada en común. Se trata de una heterogeneidad de «esencia» o «naturaleza» que hace que para pasar del uno al otro se exija la total transformación del individuo. De ahí el carácter de tabú que acompaña a todas las realidades sagradas<sup>61</sup>. Pero esta diferencia en relación con lo profano no basta para definir lo religioso, porque de ella participan también los fenómenos mágicos, que, como los religiosos, se sitúan en una radical diferencia de lo profano sin confundirse por eso con ellos. El elemento diferenciador de lo religioso es su condición de hecho socialmente compartido. «Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que hace profesión de aceptarlas y de practicar los ritos que las acompañan». «El mago tiene una clientela, no una Iglesia»<sup>62</sup>. La referencia a un grupo social caracteriza y especifica todos los elementos del fenómeno religioso. Por eso Durkheim propone como definición de la religión previa a su encuesta positiva la siguiente: «Sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral llamada Iglesia a todos los que las aceptan»<sup>63</sup>.

Desde esta comprensión de lo religioso, y tras haber criticado las explicaciones del animismo de E. B. Tylor y del «naturismo» de M. Müller, expone É. Durkheim el «totemismo como religión elemental». El totemismo, que él estudia fundamentalmente en algunas tribus centroaustralianas, puede ser considerado como religión porque está definido por toda una serie de tabúes y constituye una expresión de la vida colectiva. Así, pues, los capítulos centrales de la obra de Durkheim constituirán una prueba de estas dos afirmaciones: el carácter sagrado del totemismo y su condición de hecho social.

El totemismo se basa en la constatación de que en la mayor parte de las tribus australianas existe un grupo fundamental, el clan, basado en dos características: en primer lugar, todos sus miembros se consideran unidos, más que por las relaciones de parentesco que puedan existir entre ellos, por el hecho de que todos ellos llevan el mismo nombre. En segundo lugar, todos los miembros del clan se encuentran emparentados con una realidad natural, el tótem, que lleva el mismo nombre que el clan<sup>64</sup>. El tótem puede pertenecer al orden de los fe-

61. *Les formes élémentaires...*, cit., pp. 49-58, esp. pp. 50, 58.

62. *Ibid.*, pp. 60-62.

63. *Ibid.*, p. 65.

64. *Ibid.*, pp. 142 ss.

nómenos naturales, al reino vegetal o, como en la mayor parte de los casos, al animal. De ordinario se trata de una especie más que de un individuo concreto. Pero más que las precisiones sobre la materialidad del tótem nos interesan su significado y su calidad de sagrado. El tótem es para el clan la realidad sagrada por excelencia. De su sacralidad se derivan la de los animales o plantas que llevan su nombre y la de los miembros del clan determinado por el parentesco con él. El hecho de que realidades diferentes aparezcan como igualmente sagradas lleva a Durkheim a la conclusión de que la «sacralidad por excelencia» no es ninguna de esas realidades, sino «una especie de fuerza anónima, impersonal, que se encuentra en cada una de esas realidades»<sup>65</sup>, representada bajo la forma sensible del tótem. Esa fuerza tiene al mismo tiempo valencia física y moral y puede definirse por lo significado en el término melanesio de *mana*. El totemismo no consiste, pues, en la adoración de las realidades sensibles que constituyen el tótem, sino en el reconocimiento y la veneración de una potencia superior representada sensiblemente en él.

La explicación de la religión a partir del totemismo consistirá sencillamente en explicar en qué consiste esa fuerza impersonal y cómo se ha producido su aparición bajo la forma del tótem. La respuesta de Durkheim está preparada por todo su razonamiento anterior. El tótem simboliza, como acabamos de ver, un poder superior equivalente a lo divino. Pero al mismo tiempo simboliza a la sociedad de la que es emblema y lazo de unión. El tótem es, pues, símbolo de Dios y de la sociedad, y esto se debe a que Dios y la sociedad son lo mismo, o, en otras palabras, a que la fuerza superior simbolizada por el tótem no es otra cosa que la misma sociedad.

Para demostrar esta conclusión, Durkheim intenta mostrar que la «sociedad tiene todo lo necesario para despertar en los espíritus, por la simple acción que ejerce sobre ellos, la sensación de lo divino»<sup>66</sup>. Como lo divino, la sociedad mantiene sobre sus miembros el sentimiento de la permanente dependencia y constituye la fuerza sobre la que se apoya su confianza. Así, Durkheim cree poder concluir que la experiencia religiosa es realmente específica, pero que el Dios que el creyente interpreta como personalidad mística no es otra cosa que la sociedad en la que nace. La raíz, la fuente de la experiencia religiosa, es la sociedad, «la sociedad es el alma de la religión»<sup>67</sup>.

65. *Ibid.*, p. 269.

66. *Ibid.*, p. 295.

67. *Ibid.*, pp. 595-609: conclusiones; cf. pp. 605 ss, donde É. Durkheim distingue, sin embargo, su interpretación de la del materialismo histórico.

La utilización por la sociedad del simbolismo totémico es explicada por Durkheim por la fuerza cohesiva que poseen los símbolos externos y por la razón más profunda de que sólo en la expresión exterior se realiza la comunión de los sentimientos interiores de los miembros del clan<sup>68</sup>.

Las tesis de Durkheim encontraron confirmación en los estudios de la escuela francesa de historia de las religiones de orientación sociológica, y particularmente en los estudios de H. Hubert y M. Mauss sobre la magia y el sacrificio<sup>69</sup>. Las críticas a la obra de Durkheim han sido numerosas y pueden ser agrupadas en dos grandes categorías. Algunas se refieren a la reducción del fenómeno religioso a sus componentes sociales y aparecerán en nuestra exposición cuando, al descubrir el método fenomenológico, mostremos la especificidad y consiguiente irreducibilidad de lo religioso. Otras se basan en la refutación de las tesis del totemismo y en la crítica del material etnológico en que se fundan. Estas últimas han puesto de relieve, en primer lugar, la inadecuación de la dicotomía sagrado-profano en los términos en que la establece Durkheim. Aun reconociendo, como muchos fenomenólogos han hecho y nosotros haremos más adelante, la existencia de esos dos órdenes de realidad y de dos formas humanas de relación con el mundo, se hace difícil la interpretación de la heterogeneidad entre los mismos en los términos de diferencia irreducible de «naturaleza» y de «esencia» que Durkheim utiliza. Como confirmación de la mayor flexibilidad que es preciso conferir a esa distinción, baste aludir al hecho de la variabilidad y constante transformación de las hierofanías, es decir, de las manifestaciones objetivas de lo sagrado<sup>70</sup>.

En relación con los datos australianos en que se apoya su interpretación se ha observado que el clan no es la unidad primaria de agrupación de las poblaciones australianas, sino que sucede a la horda, por lo que, si la función de la religión consiste en mantener la solidaridad de los grupos, serían las hordas las que deberían haber instituido los ritos productores de la exaltación colectiva que ha dado origen a la religión<sup>71</sup>. Por otra parte, el fenómeno totémico, que es el centro de

68. *Ibid.*, pp. 329 ss.

69. «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *art. cit.*; «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice»: *L'Année Sociologique* 2 (1899), pp. 29-138; trad. castellana de este artículo en M. Mauss, *Lo sagrado y lo profano*, en *Obras I*, Seix Barral, Barcelona, 1970, pp. 143-248; Durkheim influye también sobre L. Lévy-Bruhl y su influencia se observa todavía en la obra de R. Caillois *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris, 1939; trad. castellana, *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, 1942.

70. Cf. E. E. Evans Pritchard, *o. c.*, pp. 109-110.

71. *Ibid.*, p. 110.



la argumentación de Durkheim, no presenta en todas las culturas, ni siquiera entre las poblaciones australianas, los rasgos que Durkheim le atribuye, y existen culturas primitivas, tan simples y tan antiguas como las australianas que sirven de base a las conclusiones de Durkheim, en las que, o no se da el fenómeno totémico o éste no tiene el carácter religioso que la escuela sociológica le atribuye<sup>72</sup>.

#### 6. *Wilhelm Schmidt y el monoteísmo primitivo*

Como última teoría sobre el origen y la naturaleza de la religión de la etapa de la ciencia de las religiones anterior a la fenomenología proponemos el monoteísmo primitivo defendido por el religioso católico W. Schmidt y su escuela de historia de las religiones de Viena. De la vastísima obra de W. Schmidt nos fijaremos en los tres puntos que nos parecen más importantes: la renovación del método, la acumulación de datos relativos a la existencia del ser supremo y la interpretación de los mismos en la teoría del monoteísmo primitivo y de la revelación primitiva.

El método histórico que Schmidt utiliza viene a subsanar un error de base que viciaba el estudio del hecho religioso por los métodos evolucionistas anteriores. Para éstos, como vimos, el hecho religioso constituye un hecho natural al que se aplican las mismas leyes de la evolución de las realidades naturales. Por otra parte, hemos podido ver cómo en la mayor parte de los casos el sentido de la evolución era determinado a partir de una hipótesis previa a la que se terminaban por adaptar los hechos. El método histórico parte de la convicción de que el hecho religioso es una realidad humana y, como tal, histórica. Por eso, para estudiar su origen y evolución como los de cualquier otra institución humana considera imprescindible insertarlo en el contexto cultural al que pertenece y determinar con precisión la época del mismo en que ha surgido.

72. Para estas cuestiones, A. van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, E. Leroux, Paris, 1920. También A. Goldenweiser, «Religion and society. A critique of Emile Durkheim's theory of the origin and nature of religion»: *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 14 (1917), pp. 113-124. J. G. Frazer, *Totemism and exogamy*, Macmillan, London, 1910, 4 vols. Resumen de obras relativas al totemismo en L. Salvatorelli, o. c., pp. 107-113. También W. Schmidt, o. c., pp. 113-125. Para una visión, ciertamente parcial, del estado de la cuestión, C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris, 1969; trad. castellana, *El totemismo en la actualidad*, FCE, México, 1977. Discusión de la tesis de Lévi-Strauss, en E. Leach (ed.), *The structural study of myth and totemism*, Tavistock, London, 1967; trad. castellana, *Estructuralismo, mito y totemismo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.

Estos principios determinan los momentos concretos de la aplicación del método histórico al estudio del hecho religioso. W. Schmidt se sirvió para su establecimiento de los precedentes de etnólogos alemanes como Friedrich Ratzel, Leo Frobenius y, especialmente, B. Ackermann y Fritz Gräbner. No podemos entrar aquí en una descripción detallada del método histórico, pero queremos anotar las principales características de su utilización por Schmidt para mejor valorar su explicación del origen y la naturaleza de la religión<sup>73</sup>.

El método histórico procede, como los anteriormente descritos, por comparación, pero esta comparación comienza por establecer que los datos comparados pertenecen a la misma *unidad cultural*. Para ello distingue los diferentes tipos de civilización y determina la distribución de los mismos en el espacio, llegando al establecimiento de mapas que señalan la repartición geográfica de las diferentes culturas. Dentro de una misma unidad cultural existen diferentes estratos o capas que pueden ser ordenados cronológicamente; por último, existen relaciones de las diferentes unidades culturales entre sí que originan formas culturales de mezcla o de contacto. La aplicación de toda una serie de criterios muy precisamente desarrollados permite el descubrimiento de las relaciones entre las diferentes culturas a que pertenecen los hechos humanos que se estudian y su situación cronológica en el orden de la evolución cultural de la humanidad. De esta forma, el método histórico elaborado por W. Schmidt llega a la conclusión de que existen fundamentalmente tres etapas en la evolución cultural de la humanidad primitiva: la propiamente primitiva, en la que el hombre se encuentra en el estadio de la recolección de los frutos naturales, sin cultivar la naturaleza y contentándose con lo que ella espontáneamente le ofrece. La etapa primaria, que representa el estadio en que se inicia la elaboración o el cultivo de la naturaleza, y la etapa secundaria, en la que se mezclan tipos de culturas primarias entre sí o de algunas de éstas con culturas primitivas.

En cada una de estas etapas el método histórico permite señalar diferentes círculos culturales, de cuyo contacto surgen posteriormente círculos mixtos y más complejos. La determinación de cada uno de

73. Para una descripción detallada, cf. H. Pinard de la Boullaye, *o. c.*, II, pp. 231-287; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Aschendorff, Münster, 1912-1955, 12 vols., esp. I: *Historisch-kritischer Teil* (1926). Un resumen de las cuestiones metodológicas y de los resultados, en *Manual de historia comparada de las religiones*, cit. Observaciones críticas al método en los prolegómenos escritos por A. Brelich a H.-Ch. Puech (dir.), *Histoire des religions I: Les religions antiques*, Gallimard, Paris, 1970, trad. castellana, *Historia de las religiones I: Las religiones del mundo antiguo*, Siglo XXI, Madrid, 1978.



estos tipos culturales permite descubrir el tipo de institución social, de régimen económico y de formas de religión que les corresponde, así como el área geográfica que ocupan<sup>74</sup>.

Pero, aun siendo importante, no son las cuestiones metodológicas las que han hecho célebre el nombre del padre Schmidt en la ciencia moderna de las religiones. El valor más importante de su obra está en el enorme caudal de datos que acumuló en su monumental obra *El origen de la idea de Dios* a favor de la tesis establecida por Albert Lang sobre la existencia de la figura del ser supremo entre las poblaciones más primitivas conocidas.

Ya en 1899 A. Lang, después de haber militado en las filas del animismo, criticaba los puntos fundamentales del sistema y descubría en tribus australianas, tenidas por claramente primitivas, la existencia de la figura de un ser semejante a lo que el hombre medio de nuestros días llama Dios: ser supremo, creador, padre y responsable del orden moral<sup>75</sup>. El entusiasmo entonces reinante en favor del animismo y, tal vez, la condición de hombre de letras, novelista y poeta de A. Lang<sup>76</sup> hicieron que su tesis pasara desapercibida durante largos años. El padre Schmidt confirmaría a lo largo de toda su extensa obra la validez fundamental de esta afirmación de Lang sobre el ser supremo. En síntesis, los doce volúmenes de *El origen de la idea de Dios* confirman, con materiales tomados prácticamente de todas las áreas culturales, que en todos los círculos de cultura más primitiva aparece la figura del ser supremo, aun cuando no en todos aparezca con la misma fuerza, mientras que esta figura se difumina en los círculos posteriores de cultura<sup>77</sup>. No entramos ahora en el análisis de esta figura de la divinidad, que estudiaremos más adelante con detenimiento. Baste aludir a la unanimidad moral que se ha creado entre fenomenólogos e historiadores de la religión en cuanto a su existencia.

Pero no contento con aducir datos, el padre Schmidt los interpretó aplicando a esta figura los rasgos del monoteísmo cristiano y ofreciendo a partir de ellos una explicación del origen de la religión según la cual ese monoteísmo constituiría la forma primitiva de religión —explicable a partir de una revelación primitiva— de la que se derivarían las demás formas religiosas por una evolución regresiva.

74. Cf. *Manual de historia comparada de las religiones*, cit., pp. 234 ss; H. Pinard de la Boullaye, o. c., I, pp. 564-565.

75. *The making of religion*, Longmans-Green, London, 1898 (ed. facs.: Routledge-Thoemmes Press, London, 1997), esp. 2.<sup>a</sup> parte.

76. Cf. M. Eliade, «Die Suche nach den Ursprüngen der Religion», *art. cit.*, pp. 7-11.

77. *Der Ursprung der Gottesidee*, cit., vols. II-XII.

Estos dos últimos elementos de la obra del gran etnólogo de Viena han sido casi unánimemente criticados. Como veremos más adelante, la presencia de la figura del ser supremo no basta para calificar de monoteístas las religiones en las que aparece. Por otra parte, en toda la obra del padre Schmidt sigue latiendo la preocupación por los orígenes de la religión y el esquema evolucionista —aunque de sentido contrario— de los historiadores de la religión del siglo XIX, que el advenimiento del método fenomenológico ha superado<sup>78</sup>.

### 7. *Algunos resultados de este período de la ciencia de las religiones*

No creemos justo terminar la exposición y crítica de las teorías sobre la naturaleza y origen de la religión, propuestas por la ciencia de las religiones en este primer período de su época moderna, sin aludir a algunos de sus resultados positivos y al avance que todas ellas supusieron en el conocimiento del hecho religioso. En primer lugar, todas esas teorías han supuesto la superación de la excesiva racionalización de la religión propia de la teología y la filosofía de la religión de los últimos siglos. La ciencia de las religiones ha puesto de relieve que la religión es un hecho humano complejo cuya esencia no agotan los elementos racionales por importantes que sean. A partir de esa ciencia se ha hecho imposible reducir el estudio de la religión a la teología o a la teodicea.

Un segundo resultado importante de este primer período de la ciencia de las religiones es la ingente cantidad de datos acumulados por sus representantes sobre las casi innumerables formas del hecho religioso en todas las áreas y en todos los estratos culturales de la historia humana. Es verdad que no todos estos datos han sido establecidos con suficiente rigor crítico, pero a lo largo de este período puede observarse cómo ese rigor se ha ido despertando y afinando a medida que el contacto con los datos se hacía más directo y se perfeccionaban

78. Cf., entre otras críticas a las interpretaciones de W. Schmidt, las de G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1933. Seguimos en nuestras citas la traducción francesa, *La religion dans son essence et dans ses manifestations*, Payot, Paris, 1955 (<sup>3</sup>1970), pp. 155-159; esta traducción es considerablemente posterior a la edición original y está revisada por el autor hasta el punto de que en su prólogo a esa obra afirma que «no es una simple traducción, sino un libro nuevo, revisado y rehecho» (p. 6); trad. castellana, *Fenomenología de la religión*, FCE, México, 1964; E. Mühlmann, «Das Problem des Urmonotheismus»: *Theologische Literaturzeitung* 78 (1953), pp. 705 ss, con la réplica de P. Schebesta en *Anthropos* 49 (1954), pp. 689 ss; R. Pettazzoni, «Das Ende des Urmonotheismus»: *Numen* 5 (1958), pp. 161-163; C. Clemen, «Il cosiddetto monoteismo dei popoli più primitivi»: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 5 (1929), pp. 157-172.

los métodos para su estudio. Dentro de este apartado conviene aludir expresamente a las numerosas colecciones de textos y tradiciones religiosos que se han ido dando a conocer.

En este período se ha asistido, además, a una creciente multiplicación de los puntos de vista para el estudio científico del hecho religioso, dando así lugar al nacimiento de las diferentes ciencias de la religión. De la historia de las religiones considerada como un apartado de la antropología y de la etnología ha surgido la historia de las religiones como disciplina independiente y, a partir de ella, la psicología y la sociología de la religión. El crecimiento de las diferentes ciencias de la religión ha influido, además, de forma positiva y enriquecedora sobre las consideraciones tradicionales de la religión, es decir, la teología y la filosofía, en la medida, todavía no muy grande, en que sus cultivadores se han dejado instruir por sus resultados.

Por último, la acumulación de datos sobre el hecho religioso en todas las áreas y estratos culturales ha desterrado del campo de la ciencia una serie de prejuicios ideológicos que durante los primeros lustros de este período pasaban por evidencias científicas. Así, ningún cultivador serio actual de la ciencia de las religiones aceptará como científicamente comprobada la tesis de la existencia de un estadio arreligioso de la humanidad, ni siquiera de ninguna de las culturas de las que se tienen noticias, como sostuvo durante algún tiempo, sin éxito, John Lubbock<sup>79</sup>. Tan sólo las explicaciones marxistas del hecho religioso continúan manteniendo afirmaciones semejantes, pero tales afirmaciones se basan, más que en hechos, en el supuesto previo de que la religión no es más que una expresión de la forma de economía y de la consiguiente ordenación social de las poblaciones. A partir de este supuesto, la «ciencia marxista» de las religiones distingue las religiones primitivas de las sociedades primitivas desprovistas de clases sociales, las religiones de los estadios intermedios y las de los pueblos organizados en clases sociales enfrentadas. La más antigua época cultural de la humanidad sería una época atea. Frente a las afirmaciones contrarias de la «ciencia burguesa», la ciencia marxista cree que

los hechos y testimonios auténticamente científicos llevan a la convicción de que la humanidad, en la más antigua época de su existencia, no ha conocido ninguna forma de religión [...] Los documentos arqueológicos de esta época no ofrecen datos sobre la existencia de una religión. La religión no es un hecho biológico y no podía ser heredada de sus orígenes animales. La religión representa más bien una superes-

79. *The origin of civilisation and the primitive condition of man*, Longmans-Green, London, 1870 (nueva ed., Chadwyck-Healey, Cambridge, 1996).

estructura que se produce en una fase determinada de la evolución de la sociedad humana y descansa sobre una base precisa. La época inicial de la humanidad fue, por tanto, una época arreligiosa<sup>80</sup>.

Las afirmaciones que acabamos de transcribir son justificadas, más que por hechos positivos, por dos razones ideológicas: la existencia del hombre primitivo estaba dominada por el trabajo, y ese hombre no tenía la posibilidad de pensar en la contradicción entre sus exigencias y lo que la naturaleza le ofrecía, por lo que no tenía la base para la aparición de las ideologías. Por otra parte, las condiciones económicas, culturales y sociales no habían hecho surgir la alienación del trabajo organizado desde la posesión por unos pocos de los medios de producción ni, por tanto, la alienación del hombre, que es el presupuesto necesario para la aparición de la religión<sup>81</sup>. A esta explicación del origen de la religión, la «ciencia marxista» añadirá las razones clásicas desde la ilustración griega de que la religión ha surgido por la ignorancia de las leyes de la naturaleza y la experiencia del dominio de unos hombres sobre otros<sup>82</sup>.

Sobre tales interpretaciones del hecho religioso baste aludir al hecho de que los datos acumulados por la ciencia de las religiones de este primer período las hacen aparecer como puramente gratuitas y fundadas tan sólo sobre presupuestos ideológicos. Por eso, en la «crítica y confrontación» que acompaña a la exposición que acabamos de citar como segunda parte del mismo artículo podemos leer, entre otras críticas a la «ciencia marxista» de las religiones: «La existencia de un primer período arreligioso de la humanidad no es confirmado por prueba alguna realmente científica»<sup>83</sup>, con lo que no se hace más que expresar una convicción generalizada en la ciencia actual de las religiones, convicción que ha sido posible en gran parte gracias a los materiales acumulados durante este primer período al que acabamos de referirnos.

Como resumen de nuestra valoración del mismo podríamos afirmar que los datos recogidos por los científicos de ese período siguen

80. Cf. M. O. Kosven, *Abriss der Geschichte und Kultur der Urgesellschaft*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1957; cit. en V. Maconi, *Religion in sowjetischer Sicht*, en C. D. Kernig (ed.), *Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie V*, Herder, Freiburg Br., 1972, pp. 614-615.

81. *Ibid.*, p. 615.

82. *Ibid.*

83. *Ibid.*, p. 627. Sobre este problema puede consultarse también T. Tentori, «El problema del ateísmo primitivo», en *El ateísmo contemporáneo*, I/II, Cristiandad, Madrid, 1971, pp. 553-562; y A. Anwander, «El problema de los pueblos ateos», en *ibid.*, pp. 563-574.

constituyendo un material precioso para el estudio del hecho religioso, aun cuando las interpretaciones de esos datos propuestas durante esta etapa de la ciencia de las religiones hayan estado frecuentemente viciadas por los prejuicios desde los que eran elaboradas y por la insuficiencia de los métodos con que eran estudiadas<sup>84</sup>.

La aplicación del método fenomenológico al estudio de esos datos va a intentar superar tales deficiencias. Por eso constituye una nueva fase de la ciencia moderna de las religiones, y su exposición merece más detenida atención por nuestra parte, sobre todo si se tiene en cuenta que nuestra descripción del fenómeno religioso seguirá las líneas generales de este nuevo método. Para mayor claridad dividiremos nuestra exposición en dos partes. En la primera expondremos la historia de la aplicación del método fenomenológico al estudio del hecho religioso y las diferentes corrientes surgidas de esa aplicación. En la segunda intentaremos una exposición crítica de los diferentes aspectos del método fenomenológico y resumiremos los resultados más importantes obtenidos de su aplicación.

84. Sobre la historia de las religiones propiamente dicha durante el período en que se desarrolla la fenomenología de la religión, cf. M. Eliade, «The history of religion in retrospect», *art. cit.*

## EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO Y SU APLICACIÓN AL ESTUDIO DEL HECHO RELIGIOSO

### I. HISTORIA DE SU DESARROLLO Y PRINCIPALES REPRESENTANTES

El término «fenomenología» procede, como se sabe, del campo de la filosofía y ha sido utilizado con diferentes significados, especialmente por G. W. F. Hegel y por E. Husserl. Aplicado al estudio de la religión, se refiere, en general, a un método de interpretación del hecho religioso que se distingue por su pretensión de totalidad —estudia el hecho religioso en todos sus aspectos— y por tomar como punto de partida para esa interpretación todas las posibles manifestaciones del mismo a lo largo de la historia. La interpretación fenomenológica se distingue, además, por su insistencia en una «comprensión» del hecho que, partiendo del respeto de su especificidad, renuncia a explicarlo por reducción a cualquier otro tipo de fenómeno. Entendido en este sentido amplio, el método fenomenológico de la ciencia de las religiones remite, aunque sólo de una forma lejana, a la fenomenología como método filosófico y como filosofía en el sentido husserliano del término y tiene también elementos de contacto con el método de comprensión comparativa elaborado principalmente por Wilhelm Dilthey para las ciencias del espíritu<sup>1</sup>.

Históricamente, el término aparece en la ciencia de las religiones antes de que E. Husserl explicitara su comprensión técnica del mismo. El primer proyecto de fenomenología de la religión aparece en la primera edición (1887) del célebre *Manual de historia de las*

1. Cf. R. Vancourt, *La phénoménologie et la foi*, Desclée de Brouwer, Paris, 1953, pp. 55 ss.

*religiones*, escrito por Pierre Dancel Chantepie de la Saussaye<sup>2</sup>. En la parte fenomenológica de su historia de las religiones, el célebre historiador holandés se propone lograr una definición no apriorica de la religión a partir de la cual pueda sistematizar los datos de la historia de las religiones sin imponerles otro orden que el que se destaca de los datos mismos. Para él, la fenomenología de la religión constituye una parte de la ciencia de las religiones que se sitúa entre la historia de las religiones y la filosofía de la religión. Ésta se divide a su vez en metafísica de la religión y psicología de la religión, mientras la historia de las religiones tiene como partes principales la etnografía y la historia propiamente dicha. El objeto de la fenomenología son las religiones de la tierra como concreciones históricas de una religión presente en todas ellas. Esta religión «esencial» consiste en la fe en unas fuerzas sobrehumanas y la adoración de las mismas<sup>3</sup>, y su presencia es lo que distingue a los fenómenos religiosos de los hechos puramente profanos. Desde esta comprensión de la fenomenología, Chantepie establece una clara clasificación de las manifestaciones religiosas en torno a tres apartados principales: el culto, la doctrina y las costumbres, que se subdividen en numerosos grupos capaces de abarcar la casi totalidad de los aspectos del fenómeno religioso. En este primer esbozo de fenomenología de la religión que estamos exponiendo, Chantepie procura constantemente agrupar y clasificar los hechos que describe y se mantiene cuidadosamente en el plano descriptivo, evitando, con una actitud de gran reserva, los juicios de valor. Por último, es mérito de este pionero de la fenomenología de la religión haberse ocupado ya de la relación entre religión, ética y arte y haber mostrado una gran sensibilidad para captar lo específico del hecho religioso con una especial afinidad para con el cristianismo dentro de un gran respeto a las demás manifestaciones religiosas.

2. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, J. C. B. Mohr, Freiburg Br., 1887-1889, 2 vols., pp. 48-116; 2.<sup>a</sup> ed. en colaboración (1897). La parte fenomenológica sólo aparece en la primera edición, y debido a las críticas que suscitó esa supresión, en la cuarta edición (1924) de la misma obra publicada por A. Bertholet y E. Lehmann, éste reemplazó la primitiva fenomenología por un capítulo dedicado al «mundo de las manifestaciones y de las ideas de la religión»; trad. francesa, *Manuel d'histoire des religions*, A. Collin, Paris, 1904. Cf. E. Hirschmann, *Phänomenologie der Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung von «Religionsphänomenologie» und «religionsphänomenologischer Methode» in der Religionswissenschaft*, K. Triltsch, Würzburg, 1940, p. 3. Esta obra constituye una investigación histórica y sistemática sobre la fenomenología de la religión y el método fenomenológico en la ciencia de las religiones, que seguiremos con frecuencia en esta primera parte histórica de nuestra exposición. Cf., asimismo, A. Torres Queiruga, o. c., pp. 85-113.

3. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, cit., p. 51.



Esta breve alusión es suficiente para indicar la renovación de la ciencia de las religiones que suponía este primer proyecto de fenomenología de la religión y hasta qué punto esta parte de la obra de Chantepie de la Saussaye constituye el umbral de una nueva fase o de una nueva forma de ciencia de las religiones.

Pero la obra de Chantepie en fenomenología de la religión no pasa de ser la de un iniciador, y deberían pasar no pocos años antes de que su breve introducción fenomenológica a la historia de las religiones se convirtiera en una parte autónoma del estudio de la ciencia de las religiones. El nombre de fenomenología de la religión vuelve a aparecer en el ensayo de sistematización de la ciencia de las religiones propuesta por otro historiador holandés, C. P. Tiele<sup>4</sup>.

Pero tal vez el continuador inmediato más importante del proyecto de Chantepie de la Saussaye sea E. Lehmann en un artículo sobre el mundo de las manifestaciones de la religión<sup>5</sup>. Posteriormente la fenomenología de la religión se va a desarrollar en dos direcciones principales: la primera y más importante se sitúa en continuidad con la ciencia de las religiones del período anterior y, más concretamente, con la historia de las religiones; la segunda comprende una serie de autores procedentes del campo de la filosofía o de la teología, y que, de forma más o menos expresa, tratarán de aplicar al estudio de la religión el método fenomenológico elaborado por Husserl y su escuela. El representante más destacado de esta segunda corriente es Max Scheler, pero su obra se sitúa más en el campo de la filosofía de la religión que en el de la ciencia de las religiones, y por eso no nos referiremos a él en nuestro estudio<sup>6</sup>. También suele presentarse como influida por la fenomenología husserliana, aunque sólo de una forma

4. Cf. E. Hirschmann, *o. c.*, pp. 20-25.

5. «Erscheinungswelt der Religion», en H. D. Betz (ed.), *Die Religion in der Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1909-1913, 5 vols., cf. II, pp. 497-577 (<sup>1</sup>1998-2003, 8 vols.). Cf. P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (<sup>1</sup>1924), cit., I, pp. 23-130. Sobre este estudio, cf. E. Hirschmann, *o. c.*, pp. 30-37. También podría considerarse como un proyecto elemental de fenomenología de la religión la obra de H. Beuchat y M. Hollebecque *Les religions. Étude historique et sociologique du phénomène religieux*, Librairie Marcel Rivière, Paris, 1910, esp. c. III, sobre el fenómeno religioso, sus formas y su naturaleza. Cf. una descripción de esta obra en L. Salvatorelli, *o. c.*, pp. 17, 70.

6. Entre las obras de Max Scheler, interesa sobre todo a la fenomenología de la religión *Vom Ewigen im Menschen*, A. Francke, Bern, <sup>1</sup>1954 (<sup>1</sup>1924); trad. castellana parcial, *De lo eterno en el hombre*, Revista de Occidente, Madrid, 1940. Esta traducción contiene tan sólo el capítulo central de la obra. Sobre la filosofía de la religión de Max Scheler y su influencia en la filosofía de la religión católica alemana posterior cf. H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Sche-*



indirecta, la obra de Rudolf Otto *Lo santo*, de la que nos ocuparemos ampliamente en los capítulos siguientes. Así, pues, en el esbozo histórico que sigue nos ocuparemos tan sólo de los principales representantes de la fenomenología de la religión surgida de la ciencia de las religiones.

Como paso de la historia de las religiones de la época anterior, a la nueva fenomenología de las religiones podemos destacar la obra histórica de Nathan Söderblom<sup>7</sup>. El célebre arzobispo luterano de Upsala parte del convencimiento que Max Müller había expresado en su célebre frase «quien no conoce más que una religión, no conoce ninguna»; más aún: para él, el único medio de llegar a un conocimiento profundo de la propia religión es el conocimiento de las demás religiones; y, dado que las religiones son todas positivas, ya que la «religión natural» no existe más que en la mente de los filósofos de la Ilustración, se hace imprescindible el estudio de la historia de todas ellas y de sus múltiples manifestaciones. Por eso N. Söderblom pretenderá sustituir la «teología natural» por la historia de las religiones como camino hacia el conocimiento y el estudio de la religión<sup>8</sup>. La obra de Söderblom, tan variada como correspondía a su fuerte y rica personalidad, pertenece, desde el punto de vista científico, fundamentalmente a la historia de las religiones. Pero una serie de rasgos presentes en sus estudios históricos nos permite ver en él un inmediato precursor de la fenomenología de la religión. Entre ellos podemos destacar su interés por obtener una tipología de las múltiples manifestaciones religiosas<sup>9</sup> y su afán por llegar a la comprensión del núcleo esencial de todas esas manifestaciones, desde el cual éstas se dejan comprender como religiosas y que permite ordenarlas en una línea de evolución coherente. Más adelante nos ocuparemos de este aspecto de la obra de Söderblom y criticaremos sus conclusiones. Como muestra de la proximidad de Söderblom a la fenomenología de la religión nos contentaremos con remitir a la conclusión que cierra su *Introducción a la historia de las religiones* y en la que, después de haber descrito las diferentes religiones, se ocupa de los conceptos de la religión, tales

*lers auf ihre Formen und Gestalten*, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg, 1948; y M. Dupuy, *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, PUF, Paris, 1959.

7. Sobre esta importante figura de la historia de las religiones y su obra cf. la noticia biográfica con que F. Heiler introduce su edición de la obra póstuma de N. Söderblom *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, E. Reinhardt Verlag, München, 1966, pp. XI-LI. En la línea abierta por Söderblom puede situarse también H. Frick, *Vergleichende Religionswissenschaft*, Walter de Gruyter, Berlin, 1928.

8. Cf. *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*, Bonnier, Leipzig, 1913.

9. Cf., por ejemplo, *Der lebendige Gott...*, cit.

como «sacralidad», «Dios», «culto», etc., estudiando sus formas más importantes, su desarrollo y consecuencias históricas. Este capítulo constituye en realidad un resumen de lo que ahora conocemos como fenomenología de la religión<sup>10</sup>.

Con J. Wach entramos ya en la época de la fenomenología de la religión en el sentido más propio, aun cuando tampoco él utilice expresamente el término. En la extensa obra de Wach se destacan sus estudios de orden metodológico<sup>11</sup> y su aplicación del método fenomenológico al aspecto social de la religión en su excelente *Sociología de la religión*<sup>12</sup>.

En relación con el primer punto, J. Wach llega a la elaboración de un método enteramente semejante al de la fenomenología, a partir sobre todo de los supuestos de W. Dilthey. Como éste, Wach considera la historia como historia del espíritu humano en las diferentes formas de la relación con el mundo surgidas de las diferentes intenciones del sujeto. La religión constituye así una forma particular de «mundo» humano y de visión global del mismo surgida de la peculiar intención propia del hombre religioso. Para estudiar el hecho religioso será, pues, imprescindible referir los diferentes elementos materiales que lo componen a la intención que los informa, y para ello se requiere un mínimo de «simpatía» o de «congenialidad» del investigador con esa intención peculiar. Sólo así se llegará a una verdadera *comprensión* del hecho religioso que no se reduzca a la explicación de sus elementos, sino que llegue a captar su sentido interno<sup>13</sup>. Para Wach, la «ciencia sistemática de las religiones» o el «estudio comparado de las religiones», títulos con los que designa lo que otros llamarán después fenomenología de la religión<sup>14</sup>, es una ciencia descriptiva, frente a

10. *Einführung in die Religionsgeschichte*, Quelle & Meyer, Leipzig, <sup>2</sup>1928 (<sup>1</sup>1920), cap. III, pp. 125-150; cf. un resumen del mismo en E. Hirschmann, o. c., pp. 25-30.

11. Cf. *Das Verstehen, Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, Hildesheim, <sup>2</sup>1966 (<sup>1</sup>1926-1929). Y sobre los métodos de la ciencia de las religiones, *Religionswissenschaft. Prolegomena...*, cit. Cf. también *The comparative study of religion*, Columbia University Press, New York, 1958; trad. castellana, *El estudio comparado de las religiones*, Paidós, Buenos Aires, 1967. En esta traducción se incluye una bibliografía de la obra de J. Wach, elaborada por J. M. Kitagawa, pp. 53-59.

12. *Einführung in die Religionssoziologie*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1931; *Sociology of religion*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 1947; trad. francesa, *Sociologie de la religion*, Payot, Paris, 1955.

13. Cf., por ejemplo, *Religionswissenschaft*, cit., pp. 36, 150 ss.

14. Cf. *Einführung in die Religionssoziologie*, cit., en cuyo prólogo reconoce que su «ciencia sistemática de las religiones» designa lo mismo que G. van der Leeuw llama fenomenología de la religión.

la filosofía y la teología, a las que concede alcance normativo; como tal, la comprensión realiza la puesta entre paréntesis del problema de la verdad y el valor de los hechos para atenerse a la captación de su sentido. Pero su carácter de descriptiva no priva a la ciencia de las religiones de toda capacidad de justificación de lo religioso; la recta comprensión del hecho lleva consigo una «justificación externa» del mismo que no se identifica con la justificación propia de la filosofía y de la teología.

No entramos aquí en el estudio del hecho religioso llevado a cabo por Wach con ayuda del método así definido. Por ahora nos basta con anotar que con sus precisiones metodológicas este autor nos ha introducido de lleno en la descripción sistemática del método fenomenológico.

Pero antes de entrar en esa descripción nos referiremos brevemente a los autores que han dado carta de ciudadanía a esta rama reciente de la ciencia de las religiones y a la estructura general de sus obras más importantes.

El primero de ellos es Gerardus van der Leeuw, representante ilustre de la escuela holandesa de ciencia de las religiones y profesor de esta disciplina durante muchos años en la Universidad de Groninga. Su obra más importante es, precisamente, una *Fenomenología de la religión*, que ha sido considerada durante muchos años como la obra clásica de referencia para los estudiosos del fenómeno religioso, teólogos y filósofos de la religión<sup>15</sup>. Bastantes años antes de que apareciese la *Fenomenología de la religión* había publicado G. van der Leeuw una *Introducción a la fenomenología de la religión*, donde exponía los fundamentos metodológicos y un resumen de los puntos centrales de su fenomenología<sup>16</sup>. El término de fenomenología es utilizado ya por este autor con una referencia explícita a la escuela fenomenológica<sup>17</sup>, y para él la consideración fenomenológica se caracteriza, en oposición a la explicación causal que persigue la ciencia, por buscar la especificidad de un hecho a partir de sus manifestaciones históricas. La fenomenología, precisa G. van der Leeuw, no se contenta con la simple enumeración empírica de los hechos, pero tampoco busca fundamentar la verdad de los mismos. Situada en continuidad con la historia de las religiones, que le procura los materiales de su investigación, la fenomenología se caracteriza por ser una «ciencia comprensiva» que

15. *La religion dans son essence...*, cit.

16. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, E. Reinhardt, München, 1925.

17. Cf. *La religion dans son essence...*, cit., pp. 654 ss.

busca la significación de los mismos hechos religiosos cuya evolución histórica estudia la historia de las religiones. Van der Leeuw es uno de los fenomenólogos de la religión que más atención han prestado a los presupuestos metodológicos de la disciplina. En este momento no entramos en las precisiones que aporta a esta descripción general del método fenomenológico, porque muchas de ellas serán incorporadas en la exposición sistemática del método fenomenológico que realizaremos enseguida.

La aplicación por G. van der Leeuw del método así descrito al caudal impresionante de datos que le había procurado su conocimiento de la historia de las religiones dio como resultado esa obra fundamental que es su *Fenomenología de la religión*.

El esquema de que se sirve para estructurar las múltiples apariciones religiosas es muy simple: en la primera parte estudia el «objeto» de la religión, es decir, algunas de las manifestaciones de su término. En la segunda, el sujeto de la religión, es decir, el hombre religioso y sus diferentes figuras individuales y sociales. En la tercera, la relación entre el objeto y el sujeto religioso, expresada en los actos externos e internos. Los apartados siguientes: el mundo, las figuras y los fundadores se integran difícilmente en el esquema general y constituyen en buena medida un intento de tipología de las religiones a través de la sistematización de algunas de sus manifestaciones. En el epílogo vuelve el autor sobre las cuestiones metodológicas, las relaciones de la fenomenología con otras ramas de la ciencia de las religiones y la historia de la disciplina.

El defecto más criticado de esta fenomenología de la religión es la presencia a lo largo de toda ella de resabios evolucionistas procedentes de la época anterior de la ciencia de las religiones y que le había transmitido su maestro N. Söderblom. Para G. van der Leeuw la «potencia», considerada de una forma vaga e impersonal, constituye la primera manifestación o configuración del término de la religión, anterior incluso a la representación de lo divino<sup>18</sup>. A un lector actual de esta fenomenología no puede dejar de extrañarle la prevalencia de materiales tomados de las «religiones primitivas» y la menor atención a las manifestaciones presentes en las grandes religiones. Por otra parte, el esquema seguido por este autor es tan simple que resulta insuficiente para organizar el cúmulo de materiales que contiene. Por eso la obra produce la impresión de simple colección de datos, de los que no resulta fácil obtener la estructura, la esencia o la significación del hecho religioso, como cabría esperar de una fenomenología. La

18. De este aspecto de su obra nos ocuparemos críticamente más adelante.

amplia utilización que nosotros haremos de este libro fundamental muestra, sin embargo, que, a pesar de estas limitaciones, la obra de G. van der Leeuw sigue constituyendo una fuente indispensable para la elaboración de una fenomenología de la religión<sup>19</sup>.

Entre los fenomenólogos de la religión de habla alemana destacan Friedrich Heiler, Gustav Mensching y Kurt Goldammer. Sin que pueda hablarse de que formen una escuela común, existen entre ellos afinidades suficientes para que nos reframamos a los tres en un mismo apartado. Su comprensión del hecho religioso parte, de forma más o menos explícita, de la descripción de lo sagrado propuesta por Rudolf Otto. Para estos tres autores, lo sagrado parece ser el término del acto religioso, y por eso aparece en ellos como una forma imprecisa de configuración de lo divino. Tal identificación produce en sus obras una cierta ambigüedad cuando se trata de definir la estructura del hecho religioso y de clasificar o tipificar sus diferentes manifestaciones históricas.

En la obra fundamental de G. Mensching<sup>20</sup> cabe destacar su intento de clasificación de los hechos descritos por la historia de las religiones y la consiguiente tipología de las religiones que antecede a su descripción y comprensión de lo religioso realizadas a partir de una descripción de lo sagrado en la que prevalece como originaria la idea de la potencia. En este libro reaparece una preocupación frecuente en la obra de Mensching: la de la tolerancia y su conciliación con la pretensión de absolutez de determinadas religiones. También nos parece justo destacar su capítulo sobre las leyes que rigen la vida de las religiones con puntos de vista interesantes sobre un cierto proceso evolutivo que puede observarse en la historia de las religiones y en el interior de cada una de ellas<sup>21</sup>.

De la obra de F. Heiler nos interesa en ese momento sobre todo su ensayo *Fenomenología de la religión*<sup>22</sup>. Los materiales reunidos en esta obra son muy abundantes y están tomados de áreas y estratos

19. Para un desarrollo de estos reparos críticos a la obra de G. van der Leeuw, cf. G. Widengren, *Some remarks on the methods...*, cit., pp. 250-260. Sobre G. van der Leeuw es fundamental el estudio «An essay on the work of Gerardus van der Leeuw», con el que J. Waardenburg cierra su obra *Reflections on the study of religion*, Mouton Publishers, The Hague, 1978, pp. 187-247.

20. *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Curt E. Schwab, Stuttgart, 1959; cf. también *Vergleichende Religionswissenschaft*, Quelle & Meller, Leipzig, 1937.

21. *Die Religion*, cit., pp. 266-302.

22. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1961. K. Goldammer se ha expresado sobre ella en estos términos: «Apenas existe otra fenomenología general de la religión tan completa y bien documentada», cf. *Reli-*

culturales muy diferentes, y el esquema elaborado permite una mejor sistematización de los mismos. En círculos concéntricos, Heiler va describiendo los diferentes aspectos del hecho religioso agrupados sucesivamente en el mundo de las manifestaciones, el de las representaciones y el de las vivencias religiosas, hasta llegar al centro de todos ellos constituido por el «objeto» de la religión: lo divino en sus formas originarias de revelación y en su condición de misterio inefable. El carácter más comprensivo del esquema permite a Heiler destacar de manera precisa la estructura del fenómeno religioso, aunque sea preciso esperar a las páginas finales y recapituladoras del libro, dedicadas a describir la esencia de la religión, para que esta estructura aparezca con claridad. Tal vez pueda reprocharse al intento de Heiler el que, a pesar de estar apoyado en datos procedentes de la historia de las religiones, no tenga en cuenta el carácter histórico de los mismos y el significado diferente que esos datos adquieren por el hecho de pertenecer a religiones procedentes de distintas épocas, y, sobre todo, el que siga presentando frecuentemente lo sagrado como objeto de la actitud religiosa «anterior» de alguna manera a la aparición de lo divino<sup>23</sup>.

K. Goldammer ha criticado en su intento de fenomenología de la religión el aspecto poco elaborado que presentan los datos en los ensayos anteriores al suyo y ha definido la mayor parte de los mismos como un «centón de imágenes y esbozos impresionistas agrupados temáticamente»<sup>24</sup>. Para escapar a este peligro insiste en el suyo en las conexiones que presentan los materiales mismos de la historia de las religiones sobre los que trabaja la fenomenología o, en su propia terminología, heredada de J. Wach, la «ciencia de las religiones». La lectura de su valiosa obra permite dudar de que él mismo haya superado la crítica que dirige contra sus predecesores. A lo largo de sus páginas se van sucediendo numerosos datos sobre el objeto de la religión y sus diferentes manifestaciones, desde las representaciones de lo divino hasta el «sonido, el número y el color sagrados», capaces de enriquecer la comprensión de la religión, pero no suficientes o no suficientemente organizadas para procurarla<sup>25</sup>.

En el ámbito anglosajón, la ciencia de las religiones ha seguido siendo cultivada en un sentido semejante al de la fenomenología de

*gionen, Religion und christliche Offenbarung. Ein Forschungsbericht zur Religionswissenschaft*, Metzler, Stuttgart, 1965, p. 52.

23. Cf. G. Widengren, *Some remarks on the methods...*, cit.

24. *Die Formenwelt des Religiösen. Grundriss der systematischen Religionswissenschaft*, A. Kröner, Stuttgart, 1960, p. XXIX.

25. Otros reparos a la obra de Goldammer, en G. Widengren, *Some remarks on the methods...*, cit., pp. 250-260.



las religiones con el nombre de *Comparative religion*<sup>26</sup>. Como representante del mismo podemos referirnos a Edwin Oliver James, cuya citada *Introducción* constituye en realidad una síntesis muy conseguida de fenomenología de la religión<sup>27</sup>. Ésta se distingue por una relación más estrecha con la historia de las religiones y una organización más sistemática de los datos que ofrece. En ella podemos seguir el desarrollo del hecho religioso y sus manifestaciones históricas más importantes. Los aspectos fundamentales de la actitud religiosa —pecado y expiación, sacrificio, adoración, inmortalidad— son estudiados con una referencia especial a las grandes religiones. Algunas de estas exposiciones pueden parecer excesivamente someras en relación con los capítulos correspondientes de las fenomenologías de la religión anteriormente estudiadas, pero esta impresión tal vez se deba a que E. O. James ha tomado sus ejemplos de formas religiosas más uniformes por pertenecer a estadios históricos más homogéneos.

La *Fenomenología de la religión* de Geo Widengren, profesor de historia de las religiones en Upsala, constituye una difícil síntesis entre la fenomenología de la religión elaborada en la más estrecha relación con la historia de las religiones y la preocupada sobre todo por sistematizar temáticamente la mayor cantidad de datos procedentes de la historia de las religiones, pero tratados sin perspectiva histórica<sup>28</sup>.

Contra las tesis evolucionistas y sus residuos en los primeros fenomenólogos de la religión subraya G. Widengren el lugar central de Dios en todas las formas religiosas y, más concretamente, la figura del Ser Supremo entre las poblaciones «primitivas». Esta obra completa en gran medida las anteriores en cuanto toma el material para su síntesis de las religiones de las culturas antiguas, sobre todo del Oriente Medio.

26. Cf., por ejemplo, L. H. Jordan, *Comparative religion: its genesis and growth*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1905 (nueva ed., Scholars Press, Atlanta, GA, 1988), que la define como «la ciencia que compara el origen, estructura y características de las diferentes religiones del mundo...» (p. 63). A. C. Bouquet, *Comparative religion*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1940, y la obra de E. O. James citada en la nota siguiente.

27. *Comparative religion*, Methuen, London, 1938, ed. rev., 1961; trad. castellana, *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1973. Cf., también, N. Smart, *The phenomenon of religion*, Macmillan, London, 1973.

28. *Religionsphänomenologie*, Walter de Gruyter, Berlin, 1969, traducción alemana, reelaborada por el autor, de *Religions wärl*, Stockholm, 1945, <sup>2</sup>1953; trad. castellana, *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1976. Bibliografía completa del autor en *Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren*, E. J. Brill, Leiden, 1972, 2 vols., cf. II, pp. 451-464.

Entre los fenomenólogos actuales de la religión debemos también referirnos a C. Jouco Bleeker, cuyos estudios contienen observaciones valiosísimas, principalmente desde el punto de vista metodológico<sup>29</sup>.

Por último, es preciso observar que, siendo cada vez más imprecisas las fronteras que separan la historia de las religiones de la fenomenología de la religión, particularmente cuando la primera se elabora con un método marcadamente fenomenológico y la segunda se establece en estrecha comunicación con los datos históricos, muchos estudios de historia de las religiones constituyen en realidad una aportación inmediata a la fenomenología. Así sucede, por ejemplo, con algunas obras de Raffaele Pettazzoni<sup>30</sup>, Adolphe E. Jensen<sup>31</sup>, Maurice Leenhardt<sup>32</sup>, Ugo Bianchi<sup>33</sup> y, sobre todo, con el célebre *Tratado de historia de las religiones* de Mircea Eliade<sup>34</sup>. Este tratado constituye, en realidad, una interesante descripción de la estructura y la morfología de lo sagrado en sus apariciones objetivas y ofrece así una nueva

29. *The sacred bridge. Researches into the nature and structure of religion*, E. J. Brill, Leiden, 1963. Cf. también la obra póstuma de B. Kristensen *The meaning of religion. Lectures in phenomenology of religion*, M. Nijhoff, The Hague, 1960.

30. Por ejemplo, *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni I: L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Athenaeum, Roma, 1922. También, *L'omniscienza di Dio*, G. Einaudi Editore, Torino, 1955; ed. reducida, *L'essere supremo nelle religioni primitive (L'omniscienza di Dio)*, G. Einaudi Editore, Torino, 1957 (nueva ed., 1974), además de los estudios metodológicos a los que remitimos separadamente.

31. A. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*, F. Steiner, Wiesbaden, 1951; trad. francesa, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, Payot, Paris, 1954; trad. castellana, *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, FCE, México, 1966.

32. M. Leenhardt, *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris, 1947.

33. *Problemi di storia delle religioni*, Studium, Roma, 1965; trad. alemana, *Probleme der Religionsgeschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1964 (que seguiremos en nuestras citas).

34. *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1948; trad. castellana, *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1974, 2 vols. (<sup>3</sup>2001 en un volumen). Citaremos en casi todos los casos según la ed. de 1974. Como complemento del mismo puede leerse *Das Heilige und das Profane*, Rowohlt, Hamburg, 1957; trad. castellana, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1967 (nueva ed., Paidós, Barcelona, <sup>3</sup>1998). Para los datos de la historia en los que se funda la síntesis fenomenológica de Eliade, cf. su *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, editada primero por Cristiandad (1978-1983) en cuatro tomos: I: *De la prehistoria a los misterios de Eleusis*; II: *De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*; III/1: *De Mahoma al comienzo de la modernidad*; IV: *Las religiones en sus textos*; y que ha reaparecido en 2003 publicada en Barcelona por Paidós. En 1996 la editorial Herder de Barcelona publicó un quinto tomo (III/2) que, aunque atribuido a Eliade, es la obra de varios autores que abordan la historia desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días.



forma de sistematización de los datos procedentes —principal aunque no exclusivamente— de las religiones «primitivas». La obra de M. Eliade es un intento muy conseguido de descripción del fenómeno religioso, aunque limitada a sus manifestaciones objetivas designadas con el término de hierofanía: es, pues, una verdadera fenomenología, aunque ciertamente parcial, de la religión<sup>35</sup>.

## II. EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO. ELABORACIÓN SISTEMÁTICA

Las breves alusiones anteriores a las más importantes fenomenologías generales de la religión nos han proporcionado ya algunos elementos del método fenomenológico que, de forma más o menos rigurosa, utilizan todas ellas. En este apartado intentaremos una descripción sistemática del mismo centrada en sus rasgos más característicos. Es muy probable que sólo la utilización que de él haremos en los capítulos siguientes proporcione el conocimiento de su valor y de su alcance, pero también es posible que la descripción del método que ahora iniciamos vaya introduciéndonos en la comprensión del contenido de nuestro estudio<sup>36</sup>.

Aplicada al estudio del hecho religioso, la fenomenología es una forma particular de hermenéutica, de interpretación del mismo. Como toda interpretación, ésta tiene sus presupuestos, y el primero de todos es el de que la religión es un hecho humano presente en la historia de la humanidad en una serie de manifestaciones que constituyen un sector importante de la misma: la historia de las religiones. Este presupuesto de la fenomenología de la religión va aún más lejos. El hecho religioso no sólo es un hecho humano, sino que es un hecho de alguna manera específico; diferente en principio de otros hechos humanos y, en principio, irreducible a ellos. El reconocimiento de este presupuesto puede producir la impresión de que la fenomenología de la religión se facilita excesivamente la tarea al dar por supuesta la existencia de aquello que pretende comprender. El talante crítico de las hermenéuticas modernas parece exigir de una interpretación que pretenda ser radical el que no se contente con plantear la cuestión

35. Para una actualización de los datos contenidos en este apartado y, sobre todo, para la nueva valoración de los autores de este período, cf. *infra*, pp. 346 ss, con las referencias allí aducidas.

36. Probablemente en ningún apartado de los abordados en esta *Introducción* haya sido y siga siendo tan viva la discusión como lo está siendo en éste en las últimas décadas. A esas discusiones, a sus principales protagonistas y a las razones esgrimidas por unos y otros nos referiremos en la IV parte, cf. *infra*, pp. 423 ss.

del *quomodo sit* de la realidad que intenta interpretar, sino que se pregunte antes si la realidad esa existe —*an sit*— o, más radicalmente aún, si tiene derecho a la existencia, si tiene posibilidad de ser.

A esta dificultad de principio al presupuesto inicial del método fenomenológico cabe responder en primer lugar que, ante un hecho que se muestra como existente, la interpretación no puede plantear la cuestión de su existencia —*an sit*— si no es porque determinados principios aceptados por esa interpretación, previamente a la aceptación del hecho parecen hacer imposible su existencia. De esta forma, lo que parecía una interpretación sin presupuestos se reduce a ser una interpretación desde presupuestos negativos, y la aceptación en principio del hecho tal como aparece constituye una mejor disposición para la comprensión del mismo en cuanto parte de una relación más inmediata con la realidad que se pretende interpretar. Por otra parte, la aceptación del hecho religioso de que parte la fenomenología de la religión no comporta una valoración positiva del mismo ni siquiera en cuanto al hecho mismo de su existencia. El fenomenólogo de la religión da por supuesto que existe el hecho religioso, pero no que exista con razón o que exista «como debe existir». Tampoco, sin embargo, acepta previamente razones o principios que pongan en entredicho la existencia de ese hecho, lo descalifiquen *a priori* o lo condenen a no ser más que una pseudorrealidad. Para precisar el sentido de este «presupuesto» de la fenomenología de la religión se le ha aplicado el término de la fenomenología husserliana de reducción fenomenológica o de *epoché*. Creemos que esta aplicación no puede aspirar a ninguna clase de rigor técnico. Lo impiden las diferencias de contexto en ambos casos y las múltiples interpretaciones que pueden darse, y de hecho se han dado, de este momento capital de la fenomenología husserliana<sup>37</sup>.

Cabe, pues, hablar de un uso figurado de estos términos por la fenomenología de la religión, como llega a decir C. J. Bleeker, o de un uso al menos no rigurosamente técnico de los mismos<sup>38</sup>. De acuerdo con lo que venimos diciendo, la *epoché* realizada por la fenomenología de la religión ejerce dos funciones más importantes. En primer lugar, permite al fenomenólogo atenerse a la existencia del hecho, poniendo entre paréntesis todo juicio sobre su verdad y su valor. La fenomenología trata de definir qué hechos son verdaderamente religiones, pero no pretende definir si la religión en general o una

37. Sobre esta cuestión, cf. H. Duméry, *Critique et religion*, cit., p. 143, y nuestras reflexiones sobre este texto en *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. Duméry*, Instituto Superior de Pastoral, Madrid, 1970.

38. «The phenomenological method», en *The sacred bridge*, cit., pp. 8 ss.

determinada religión es verdadera. En segundo lugar, al liberar de esa forma al fenomenólogo de cualquier tipo de prejuicio relativo al valor del hecho, le permite una proximidad y una inmediatez en su consideración del hecho religioso que en las consideraciones de otro tipo obstaculizan las preocupaciones y los prejuicios valorativos<sup>39</sup>.

Pero este presupuesto de la fenomenología de la religión parece encerrar una segunda dificultad. Decimos que la fenomenología acepta el hecho religioso como un hecho humano específico que constituye un sector particular de la historia humana. A partir de él, en sus múltiples manifestaciones, la fenomenología de la religión elaborará una interpretación del fenómeno religioso. Pero ¿no condicionará y prejuzgará la interpretación del fenómeno el haber aceptado como religiosos determinados hechos históricos —aquellos que constituyen la historia de las religiones— con exclusión de otros? ¿En virtud de qué criterios acotará ese sector de la experiencia y de la historia humana que trata precisamente de interpretar y de comprender? Con esta dificultad se enfrenta cualquier método que intenta interpretar un hecho humano a partir de sus manifestaciones históricas, y la única forma de obviarla es aceptar como manifestaciones del mismo las tenidas generalmente por tales o, más sencillamente, aquellas que el sujeto vive como tales, dejando para un estudio posterior la calificación de aquellas cuyo carácter aparece como discutible. Para precisar esta forma de proceder, el fenomenólogo puede partir para su selección de las manifestaciones del hecho religioso, de una definición aproximada, elástica y dinámica de lo religioso, suficientemente amplia como para abarcar las manifestaciones más diversas, pero bastante precisa para delimitar el campo específico, el ámbito de realidad, el mundo humano específico en que todas ellas se inscriben. Para la elaboración de esa definición o, mejor, de esta delimitación del campo propio de las manifestaciones que serán objeto de su interpretación, la fenomenología atenderá preferentemente al tipo de intención subjetiva que especifica ese campo y a la existencia en las manifestaciones que estudie de una serie de elementos comunes<sup>40</sup>.

Armado de esta previa definición o, mejor, introducido por ella en el sector de la experiencia humana al que pertenece el hecho que pre-

39. Sobre la aplicación de la *epoché* al estudio del fenómeno religioso, cf. G. van der Leeuw, *La religion dans son essence...*, cit., pp. 665 ss; C. J. Bleeker, *o. c.*; G. Widengren, *o. c.*

40. Cf., por ejemplo, U. Bianchi, *o. c.*, pp. 8-9. Del mismo autor, «The definition of religion (on the methodology of historical comparative research)», en U. Bianchi, C. J. Bleeker y A. Bausani (eds.), *Problems and methods of the history of religion*, E. J. Brill, Leiden, 1972, pp. 15-26. El tema vuelve a aparecer *infra*, parte IV, pp. 403 ss, 415 ss.

tende estudiar, el fenomenólogo deberá establecer una comparación sistemática de todas las manifestaciones que ese hecho ha revestido a lo largo y a lo ancho de la historia y la cultura humanas. Como hemos visto, la ciencia de las religiones se ha servido desde sus comienzos de este procedimiento de la comparación. Pero la fenomenología ha precisado los criterios que deben regirla para que no se convierta en ese «comparativismo» que ha criticado en los cultivadores de la ciencia de las religiones de la época anterior. En primer lugar, la comparación, para ser fecunda, debe extenderse a todas las manifestaciones del hecho que se trata de interpretar, y no contentarse con la comparación de los elementos tomados de una sola área cultural o de un único estrato histórico. En este sentido se ha reprochado a gran parte de las fenomenologías de la religión existentes el haber prestado atención particular, cuando no exclusiva, a los datos procedentes de las religiones primitivas<sup>41</sup>. Pero sería igualmente ilegítima una comparación que se limitase a las manifestaciones más elaboradas del hecho religioso conocidas como grandes religiones. La fenomenología de la religión no debe desdeñar ninguna manifestación del hecho religioso, en la seguridad de que todas ellas pueden ofrecerle datos importantes para el conocimiento de determinados aspectos del hecho religioso.

Para evitar el simple «comparativismo», la fenomenología debe situar cada uno de los aspectos de las manifestaciones del hecho religioso en el conjunto que forma esa manifestación como un todo y debe, además, situar esa manifestación en el contexto histórico-cultural de que forma parte. Sólo esta atención le liberará de identificar apresuradamente formas religiosas aparentemente idénticas, pero que en el hecho total al que pertenecen poseen significaciones distintas, o contraponer aspectos que bajo una apariencia diferente realizan la misma función en sus respectivos conjuntos y contienen, por tanto, una significación semejante o idéntica. La comparación no debe, por lo demás, ser puramente descriptiva; es decir, no debe contentarse con la acumulación en columnas paralelas de datos procedentes de distintas religiones. Tal comparación descriptiva, a la que tienden con frecuencia algunas de las fenomenologías a que hemos aludido, no añade nada al contenido previo de cada uno de los elementos comparados<sup>42</sup>.

41. G. Widengren, o. c.

42. Sobre el aspecto comparativo del método fenomenológico, cf. J. Wach, *Religionswissenschaft*, cit., esp. pp. 179 ss; también R. Pettazzoni, «Il metodo comparativo», *art. cit.*, pp. 1-15, y U. Bianchi, o. c., esp. pp. 5-20. G. Widengren, «La méthode comparative entre philologie et phénoménologie», en *Problems and methods...*, cit., pp. 4-15. Más recientemente ofrece una visión pluridisciplinar del problema de la

La referencia de las diferentes manifestaciones religiosas al conjunto a que pertenecen obliga al fenomenólogo a tener en cuenta, como momento previo de su propia consideración de los hechos que estudia, los resultados de las posibles consideraciones científicas de ese mismo hecho. En efecto, el hecho religioso constituye un fenómeno que se distingue por su complejidad estructural y por la multiplicidad de las formas que ha revestido en la historia, y el fenomenólogo ganará no poco con tener en cuenta las diferentes ciencias: paleontología, arqueología, etnología, filología, que lo sitúa en el conjunto del fenómeno humano, así como la historia de las religiones, y la psicología y la sociología de la religión, que ofrecen una explicación de aspectos parciales del mismo<sup>43</sup>.

Pero esta alusión a la atención que el fenomenólogo debe prestar al resultado de las ciencias, y más concretamente de las ciencias de la religión, nos lleva a precisar lo que el método fenomenológico tiene de específico en relación con esas consideraciones científicas. Su primera característica es la atención a la totalidad del hecho religioso y su pretensión de ofrecer una comprensión que abarque todos los aspectos del mismo, a partir, como ya hemos dicho, de sus innumerables manifestaciones. La totalidad que persigue el método fenomenológico no es una simple totalidad cumulativa de los aspectos parciales analizados por las diferentes ciencias. A medida que el método fenomenológico se ha ido afinando en su aplicación al estudio del hecho religioso, se observa una progresiva atención al descubrimiento de su *estructura*. En la misma comprensión del término se insiste cada vez más en que la fenomenología no significa tan sólo teoría, contemplación imparcial del fenómeno, sino también descubrimiento del *logos* interno del mismo. Como todos los hechos humanos, y de una forma particularmente compleja, la religión comporta una lógica interna, una ley que determina su configuración concreta. La religión, escribe en este sentido C. J. Bleeker, no es «un secreto subjetivo incontrolable del alma, sino una entidad objetivada, constituida según leyes estrictas».

comparación, Centre de Recherches d'Histoire des Religions, *Le comparatisme en histoire des religions* (dir. F. Boespflug Burger y F. Dunand), Cerf, Paris, 1997. Sobre el mismo tema, M. Burger y C. Calame (eds.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Études de Lettres, Lausanne, 2005.

43. Sobre la cuestión de los diferentes niveles de comprensión del hecho religioso, cf. K. Goldammer, «Faktum, Interpretation und Verstehen. Zielsetzung, Möglichkeiten und Problematik der Religionswissenschaft», en R. Thomas (ed.), *Religion und Religionen. Festschrift für Gustav Mensching zu seinem 65. Geburtstag*, Röhrscheid, Bonn, <sup>2</sup>1970, pp. 11-34. También G. Lanczkowski, *Religionswissenschaft als Problem und Aufgabe*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1965; J. Wach, *Religionswissenschaft*, cit., pp. 113 ss.

tamente espirituales, con una estructura propia enteramente lógica». La estructura propia de cada religión determina la forma y la función que en ella revisten sus diferentes elementos hasta el punto de que, si se llega a su descubrimiento en una religión, se podrá predecir qué tipo de idea o de representación de lo divino comporta, cuáles son sus formas de culto y qué clase de ética es la suya<sup>44</sup>. Escribe Dumézil en el mismo sentido:

Lo que se ofrece al estudio del fenomenólogo son las estructuras, los mecanismos, los equilibrios constitutivos de toda religión, definidos, discursiva o simbólicamente, en toda teología, en toda mitología, en toda liturgia. Se ha llegado —o se ha vuelto— a la idea de que una religión es un sistema diferente de las partículas de sus elementos: es un pensamiento articulado; una explicación del mundo<sup>45</sup>.

En términos semejantes se ha expresado otro gran historiador de las religiones, Henri Charles Puech, quien, en su lección inaugural como profesor en el Collège de France, decía:

La fenomenología religiosa bajo su aspecto más actual se propone destacar, del caos de líneas entrelazadas que constituye a primera vista la realidad histórica, las estructuras subyacentes a esa historia, comprenderlas en su esencia, con sus leyes y sus significaciones específicas, es decir, como conjunto relativamente autónomo y orgánico.

Pero lo que estos dos historiadores de la religión dicen de cada religión concreta puede decirse con mayor razón del hecho religioso que se hace presente en todas ellas. La fenomenología de la religión intenta destacar la estructura, la ley que rige la organización y el funcionamiento de los diferentes aspectos del hecho religioso manifestado en las diferentes religiones de la historia. En este sentido se ocupa el fenomenólogo de la totalidad del hecho religioso. La atención, deseada más que conseguida en las fenomenologías de la religión existentes, a esa estructura permitiría descubrir en todas las religiones unas líneas maestras en torno a las cuales gira el resto de los aspectos religiosos, que, debidamente destacadas, disipan la primera impresión de abigarramiento confuso que procura la historia de las religiones. Entre estos elementos centrales pueden enumerarse

44. «La structure de la religion», en *The sacred bridge*, cit., pp. 25-35; 28. Del mismo autor, para el conjunto de la cuestión, cf. «The contribution of the phenomenology of religion to the study of the history of religions», en *Problems and methods...*, cit., pp. 35-45.

45. Presentación a M. Eliade, *Tratado...*, cit., p. 9.



un punto de cristalización en torno al cual se organizan los demás elementos<sup>46</sup>, unos factores irreducibles que determinan la constitución de un ámbito específico, y dentro de él el estilo propio de cada religión, y unas formas constantes: figuras de la divinidad, actos de culto, ética, etcétera.

Con el descubrimiento de la estructura del hecho religioso a través de sus manifestaciones, la fenomenología de la religión da el primer paso hacia lo que en un lenguaje husserliano no rigurosamente técnico podríamos llamar la reducción eidética, es decir, la búsqueda de la esencia, del *eidos* de un fenómeno, obtenida por la comparación de sus manifestaciones. Pero este primer paso debe continuarse en un segundo momento igualmente importante. El hecho religioso, como todo hecho humano, no contiene simplemente una estructura como la que puede contener un cristal, ni siquiera como la que puede contener un organismo vivo. Cualquier hecho verdaderamente humano —y, por tanto, el hecho religioso— constituye una estructura significativa, es decir, un conjunto de unos elementos materiales, portadores de una significación o una intención humana específica. La fenomenología ha subrayado cómo ningún fenómeno se agota en los elementos que puede descubrir un análisis puramente empírico del mismo.

Todos ellos se inscriben en un mundo específico determinado por la intención que el sujeto pone en juego en relación con ellos. Cada fenómeno está constituido por una *noesis* o aspecto intencional y un *noema* o aspecto objetivo descubierto, iluminado y determinado por la intención subjetiva. Juntos, ambos aspectos determinan los distintos *mundos*, las diferentes *regiones* de la experiencia humana. Así, una misma realidad material puede dar lugar a diferentes fenómenos de acuerdo con la intención humana que la descubra. Recordemos, como ejemplo clásico, que la genuflexión puede ser, de acuerdo con el contexto vital en que esté inscrita, un ejercicio gimnástico, un gesto de cortesía ante determinadas personalidades, un hecho anatómico-fisiológico a estudiar médicamente, o la expresión de un acto de adoración religiosa. La referencia de los aspectos materiales de un hecho o realidad a la intención específica del sujeto proporciona la significación o el sentido del mismo. La búsqueda de la estructura del fenómeno a que nos hemos referido en el párrafo anterior juntamente con la atención a la intención que la especifica hacen posible para la fenomenología de la religión el descubrimiento de la estructura significativa del hecho religioso a través de sus múltiples manifestaciones históricas.

Este último aspecto del método fenomenológico impone una con-

46. Cf. C. J. Bleeker, «La structure de la religion», cit., pp. 25-35. También G. van der Leeuw, *La religion dans son essence...*, cit., pp. 654-657.

dición importante al sujeto para su ejercicio. La atención a la dimensión intencional del hecho convierte la descripción fenomenológica en verdadera *comprensión* del mismo. Para que ésta sea posible no basta con la fidelidad de un espectador neutral que, desde fuera del hecho, analiza objetivamente todos sus aspectos y realiza el recuento empírico de los mismos. Para que la comprensión sea posible se requiere la posibilidad de comunicación del sujeto que interpreta el hecho con la intención específica que lo anima. En nuestro caso concreto, la comprensión del hecho religioso exige una capacidad de comunión del intérprete con la intención religiosa determinante del mundo específico en el que se inscriben todas sus manifestaciones. La mayor parte de los fenomenólogos han subrayado esta exigencia y la han expresado de forma más o menos explícita. La comprensión, dice en este sentido K. Goldammer, consiste en penetrar en otra existencia, dejando la actividad de simple espectador. Sólo puede escribir fielmente sobre religión el hombre que tiene una religión<sup>47</sup>. J. Wach habla de la «congenialidad» como de un requisito indispensable<sup>48</sup>, y G. van der Leeuw, de la «inserción del fenómeno en la propia vida»<sup>49</sup>. Muy gráficamente expresaba la misma idea en otro contexto R. Dennett cuando afirmaba: «Es necesario aprender a pensar en negro» para comprender a las poblaciones africanas<sup>50</sup>.

La relación de la fenomenología con la historia de las religiones y la atención, en el establecimiento de la estructura del hecho religioso, al elemento intencional han llevado a subrayar un último momento importante del método fenomenológico. El hecho religioso es un fenómeno que no existe dado de una vez para siempre, sino que tiene una historia concreta en la cual se constituye. «Todo *phainomenon* es al mismo tiempo *genomenon*», dirá R. Pettazzoni. Su aparición supone un proceso de formación<sup>51</sup>, y sólo atendiendo a este proceso se

47. *Die Formenwelt des Religiösen*, cit., p. XXV.

48. Cf., sobre todo, *Religionswissenschaft...*, cit., p. 36, n. 1; y esp. pp. 150-164.

49. *La religion dans son essence...*, cit., p. 658.

50. Cit. en N. Söderblom, *Das Werden...*, cit., p. 3; B. Kristensen lleva esta exigencia hasta afirmar que, dado que todas las religiones poseen para los fieles que las viven valor absoluto, sólo es posible comprenderlas a partir de ese supuesto y que, por tanto, se está condenado a desfigurarlas desde el momento en que se parte del supuesto de que sólo la propia religión posee ese carácter absoluto. Cf. *The meaning of religion...*, cit., p. 13. Precisamente estas formas «fuertes» y un tanto psicologizantes de entender la comprensión han suscitado las críticas más severas al método de la fenomenología. Para la exposición y discusión del problema, cf. *infra*, pp. 444, 459 ss.

51. «El método comparativo», *art. cit.*, p. 10. Cf. también «History and phenomenology of religion», artículo recogido en R. Pettazzoni, *Essays on the history of religion*, E. J. Brill, Leiden, 1954, pp. 215-219.



puede llegar a describir su verdadera estructura. En efecto, el carácter dinámico del hecho hace que su estructura no pueda comprenderse como una simple relación estable de elementos dados, sino como una verdadera *entelecheia*, es decir, una ley interna de ese desarrollo<sup>52</sup>.

A la misma conclusión conduce la atención al aspecto intencional del fenómeno que se constituye como un proceso de encarnación de una intención en un cuerpo expresivo. Así entendido el fenómeno, la única forma fiel de comprenderlo exigirá descubrir «la intencionalidad operante que pone en forma al mundo», que lo constituye como tal mundo en sus aspectos fundamentales —entre los cuales se cuenta el religioso—. La génesis de la intención de la que se preocupa la fenomenología no se confunde ciertamente con la explicación empírica de los orígenes de estos aspectos fundamentales, que por ser tales no se dejan descubrir en su origen primero, sino que se refiere a «la forma en que la intención constitutiva y vivida utiliza la relación con el mundo para hacerla portadora de una significación determinada»<sup>53</sup>. Para concretar más el significado y el alcance de este último aspecto del método fenomenológico bastará con aludir al hecho de que para comprender una religión concreta no basta con tomarla como un hecho ya constituido y destacar sus elementos fundamentales, sino que será preciso seguir el proceso por el que la intención de relación con el Misterio ha tomado un número determinado de realidades mundanas y de actos mundanos como medio de expresión de esa intención constitutiva<sup>54</sup>. Sólo la atención a esta génesis de la significación a partir de la encarnación de la intencionalidad religiosa en sus medios de expresión permitirá descubrir, sin recaer en las explicaciones del origen de tipo histórico o psicológico, la *entelecheia* del fenómeno religioso, la ley de desarrollo y de constitución de su estructura.

Resumiendo los distintos momentos del método fenomenológico, podríamos describir la fenomenología de la religión como la interpretación descriptiva y no normativa del hecho religioso a partir de sus innumerables manifestaciones. Descripción que trata de comprender

52. Cf. C. J. Bleeker, «Some remarks on the *entelecheia* of religious phenomena», en *The sacred bridge*, cit., pp. 16-24; G. Widengren, o. c.; U. Bianchi, «The definition of religion», *art. cit.*, pp. 15-34. C. J. Bleeker, «The contribution of the phenomenology of religion to the study of the history of religions», en *Problems and methods...*, cit., pp. 35-54.

53. H. Duméry, *Critique et religion*, cit., pp. 165 ss; esp. p. 166. En el capítulo al que pertenecen esas páginas se encontrará un análisis muy detallado de la posible aplicación del método fenomenológico al estudio filosófico de la religión y de las insuficiencias del mismo.

54. Cf. *ibid.*, pp. 150-161, 168.

su estructura significativa y la ley que rige su desarrollo<sup>55</sup>. Desde esta descripción de la naturaleza de la fenomenología de la religión podemos preguntarnos por su relación y diferencia con el resto de las consideraciones de la religión de nivel científico, filosófico o teológico.

1. *Fenomenología, ciencias de la religión, filosofía de la religión y teología*

Desde el comienzo de nuestra exposición hemos venido situando la fenomenología de la religión en el campo de la ciencia de las religiones. Al hacerlo hemos seguido la forma de expresarse de la mayor parte de los fenomenólogos, que sitúan su disciplina en el terreno de la ciencia hasta el punto de denominarla indistintamente fenomenología de la religión, religión comparada, ciencia comparada de las religiones, ciencia sistemática de las religiones o «subdisciplina sistemática» de la historia de las religiones<sup>56</sup>. Esta inclusión de la fenomenología entre las ciencias de la religión se explica, sobre todo, por el afán de contraponer su forma de abordar el hecho religioso a la de la filosofía de la religión y la teología, destacando así su «emancipación» de las mismas. Pero cuando se compara su tratamiento del hecho religioso con el propio de las ciencias de la religión en sentido estricto se observan peculiaridades que obligan a reconocer que sólo en un sentido más bien lato se le puede aplicar el nombre de ciencia.

Por eso todos los fenomenólogos de la religión preocupados por el estatuto metodológico de su disciplina, después de haber marcado las distancias que la separan de la filosofía y de la teología, intentan precisar su relación con las ciencias particulares de la religión. Hay que reconocer que no es fácil establecer una frontera precisa entre estas dos consideraciones no filosóficas de la religión. Común a ambas es la preocupación por mantenerse en contacto con los datos positivos

55. G. Widengren resume así las tareas de la fenomenología de la religión: «1) Descripción de los hechos. 2) Ordenación de los hechos en un sistema. 3) Interpretación de los hechos para comprender su significación. 4) Intento de establecimiento de un tipo, una estructura, un mecanismo que no violente los hechos, pero sin confundir fenomenología e historia», cf. «La méthode comparative entre philologie et phénoménologie», en *Problems and methods...*, cit., p. 14.

56. Cf., por ejemplo, J. Wach, *Religionswissenschaft*, cit., pp. 113 ss; *Sociologie de la religion*, cit., 7-14; G. Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft*, cit.; G. Widengren, «La méthode comparative entre philologie et phénoménologie», *art. cit.*, p. 5; R. Pettazzoni, «Aperçu introductif»: *Numen* 1 (1954). Contra esta situación de la fenomenología dentro de la historia de las religiones, que le parece amenazar la especificidad de la segunda, se expresa H.-Ch. Puech en su prólogo a la *Histoire des religions* I, citada anteriormente, cf. esp. pp. XV-XVIII.

que ofrece la historia religiosa de la humanidad. Su método es, por tanto, prevalentemente empírico, en oposición al deductivo apriorístico de la filosofía de la religión<sup>57</sup>. Pero esas dos consideraciones no son empíricas en el mismo grado ni de la misma manera. Ambas pretenden mantener el contacto con el hecho religioso y tratan de ofrecer una interpretación del mismo, pero entre las ciencias de la religión y la fenomenología se da una diferencia considerable en cuanto a la consideración del hecho y en cuanto al nivel de interpretación del mismo. En efecto, las ciencias se ocupan cada una de ellas de un aspecto concreto del hecho religioso: de su devenir histórico (historia de las religiones), de su aspecto social (sociología de la religión) y de su condición de hecho psíquico (psicología religiosa). Frente a ellas, la fenomenología se presenta como ciencia *sistemática* que pretende ofrecer una interpretación global del mismo a partir de los datos recogidos por la historia de las religiones, que es de alguna manera la disciplina fundamental de la que toman el material de su interpretación todas las demás.

Pero este carácter global de la consideración fenomenológica hace que sea ella la que se ocupa más directamente del carácter religioso de los hechos que estudia. La sociología y la psicología de la religión, e incluso la historia de las religiones, estudian unos hechos humanos históricos, sociales o psíquicos que presentan la originalidad de guardar relación con el ámbito específico de realidad que llamamos religioso. La fenomenología de la religión, en cambio, se ocupa fundamental y directamente de la condición de religiosos que presentan esos hechos humanos. Pero es indudable que esta precisión no nos permite separar totalmente la fenomenología de la religión de las consideraciones científicas de la misma. En efecto, por una parte la condición de religiosos influye tan poderosamente sobre los hechos históricos, sociales o psíquicos a que se aplican las ciencias de las religiones que los transforma de alguna manera y transforma, por tanto, la consideración científica —sociológica, psicológica o histórica— de los mismos. Por otra, al no darse el hecho religioso nunca en estado puro sino siempre como hecho religioso histórico, psíquico, social, cultural, y, en definitiva, humano, la fenomenología de la religión no puede comprenderlo como tal hecho religioso sin una constante atención a los elementos históricos, psíquicos, sociales, culturales y humano del mismo.

A estas observaciones generales conviene añadir que tanto las ciencias de la religión como la fenomenología pueden ser realizadas

57. J. Wach, *Religionswissenschaft*, cit., p. 129.

en concreto de formas diferentes que las aproximan o las distancian entre sí. Así, la *fenomenología concreta* de los actos y objetos religiosos a la que se refiere M. Scheler, aun coincidiendo en su intención con la ciencia sistemática de las religiones, tenderá a distanciarse de los hechos y a aproximarse más a la consideración filosófica de los mismos, que se inicia en lo que él llama la *fenomenología esencial* de la religión<sup>58</sup>. En cambio, la fenomenología de la religión de otros autores (G. van der Leeuw, M. Eliade, F. Heiler, G. Widengren, etc.) se presenta más bien como un intento de sistematización de los datos de la historia y en continuidad marcada con ella<sup>59</sup>. De la misma manera, la sociología o la psicología de la religión pueden realizarse de dos formas diferentes: o como una fenomenología del aspecto social o psicológico del hecho religioso, o como una teoría sociológica o psicológica de esos grupos o de esos actos especiales que son los grupos o actos religiosos<sup>60</sup>.

Un segundo criterio para la distinción entre las ciencias de la religión y la fenomenología es el nivel de interpretación en que se sitúa cada una de ellas. Pero tampoco aquí es posible establecer una demarcación precisa, y deberemos contentarnos con indicar el ideal a que parecen orientarse, por una parte, las ciencias de la religión, y por otra la fenomenología. Todas ellas, insistimos, constituyen un intento de hermenéutica del hecho religioso al que se aplican. Al ser el hecho religioso un hecho humano en el que el hombre se expresa con lo que tiene de específico, incluso las interpretaciones que intentan situarse en el nivel más estrictamente empírico deben superar el ideal puramente explicativo de las ciencias positivas naturales y hacer intervenir de alguna manera el factor de la *comprensión* que caracteriza a las ciencias del

58. Cf. *Vom Ewigen im Menschen*, cit., pp. 155 ss; J. Wach, o. c., pp. 128-129.

59. E. Hirschmann, en su citada investigación histórico-sistemática sobre la fenomenología de la religión hasta el año 1940, distingue tres tipos de fenomenología: la puramente descriptiva, la filosófica y psicológica y la estrictamente fenomenológica. C. J. Bleeker, más tarde, sustituye esa clasificación por una semejante: la descriptiva, «que se contenta con una sistematización de los fenómenos religiosos»; la tipológica, que se ocupa «de la investigación de los diferentes tipos de religión», y la fenomenológica en sentido estricto, que investiga «la esencia, el sentido y la estructura de los fenómenos religiosos», cf. C. J. Bleeker, «The contribution of the phenomenology of religion to the study of the history of religions», en *Problems and methods...*, cit., p. 39.

60. Las sociologías de la religión de J. Wach, G. Mensching y E. O. James y las «psicologías fenomenológicas» de la religión de R. Winkler y, en parte, también, de A. Vergote, se situarían en el primer grupo. En el segundo, en cambio, se situaría la moderna sociología de la religión surgida, sobre todo, de M. Weber y É. Durkheim. Sobre las obras de J. Wach y G. Mensching, cf. nuestras recensiones en Instituto Fe y Secularidad (ed.), *Sociología de la religión. Notas críticas*, Edicusa, Madrid, 1976, pp. 127-130.

espíritu y que ha sido puesto de relieve por W. Dilthey en sus esfuerzos por dotar a éstas de un estatuto metodológico propio<sup>61</sup>. En el campo de la sociología de la religión, esta intervención de la comprensión aparece de forma particularmente clara en la obra de Max Weber<sup>62</sup>.

Así, pues, sería excesivamente simple distinguir entre la fenomenología y las ciencias de la religión por el hecho de que la primera comprende y las segundas se contentan con una explicación del hecho religioso. Pero parece indudable que caben distintos niveles en la comprensión de un hecho humano tan complejo como el religioso, y personalmente creemos que la consideración de la totalidad del hecho religioso que caracteriza a la fenomenología, con la consiguiente atención directa a su condición religiosa, fuerza a una profundización de la actitud comprensiva que lleve a tener en cuenta de forma directa, para la interpretación del hecho religioso, lo esencial del mismo —la referencia del sujeto a una realidad absolutamente meta-empírica—, que en las consideraciones científicas del hecho religioso interviene sólo lateralmente y de forma indirecta en cuanto su presencia matiza la naturaleza histórica, social o psicológica de los hechos que interpreta.

Pero si la fenomenología se diferencia claramente de las ciencias de la religión, no por eso se confunde con el tratamiento filosófico y teológico de la misma. La diferencia fundamental en relación con la filosofía de la religión y la teología está en que estas dos últimas son reflexiones normativas sobre el hecho religioso; desde los principios propios de la razón, la filosofía, y desde el interior de la fe, la teología, ambas se pronuncian sobre el valor y la verdad del fenómeno religioso, sobre la existencia efectiva de la realidad que origina su aparición, sobre la validez de las conductas en que se manifiesta. La fenomenología, en cambio, como ciencia descriptiva se contenta con la interpretación fiel del hecho, respetado y aceptado en su especificidad. La filosofía de la religión y la teología pueden elaborarse, al menos parcialmente, con un método fenomenológico, pero llegará un momento en el que deberán pronunciarse sobre la verdad del fenómeno religioso y abandonar la mera comprensión del mismo<sup>63</sup>.

Así, pues, la fenomenología de la religión constituye una consideración del hecho religioso que se sitúa entre las ciencias de la religión,

61. Cf. también la historia de la teoría hermenéutica en el siglo XIX, elaborada por J. Wach en su obra ya citada *Das Verstehen*.

62. Cf. M. Weber, *Methodologische Schriften*, Fischer, Frankfurt, 1968, esp. pp. 169 ss.

63. Para la utilización del método fenomenológico en filosofía de la religión puede consultarse H. Duméry, *Critique et religion*, cit., esp. pp. 135-220.

por una parte, y la filosofía de la religión y la teología, por otra<sup>64</sup>. Pero ¿existe una zona intermedia entre ambas consideraciones? Y si existe, ¿en qué consiste exactamente la aportación de la fenomenología para su esclarecimiento? Comencemos por observar que la imagen espacial de la zona intermedia no debe ser entendida como si la fenomenología viniera necesariamente después de las ciencias y supusiera recorrido el camino de las mismas. Más que de tres etapas en el estudio de la religión se trata de tres posibles formas de acceso a la misma, que se relacionan y se complementan mutuamente. Las ciencias positivas de la religión analizan e interpretan determinados aspectos del hecho religioso. Ellas pueden conocer que existen otros aspectos e incluso pueden descubrir en su estudio positivo indicios de un sentido global del hecho que no se agota en ninguno de esos aspectos ni en la suma de ellos. Tales indicios aparecen, sobre todo, en la convicción de los propios sujetos religiosos sobre el lugar de su intención religiosa en el conjunto de su existencia y en las manifestaciones de alguna manera «objetivas» de esa convicción subjetiva: símbolos, gestos, actos, instituciones, etc. Pero sobre ese sentido global las ciencias no pueden pronunciarse sin abandonar su condición de positivas.

La fenomenología de la religión parte, en cambio, de la aceptación de un campo específico constituido por esa intención y trata después de interpretarlo, comprendiéndolo. Su interpretación consiste en ordenar los diferentes aspectos de cada hecho religioso concreto, descubrir sus relaciones y destacar su estructura, convirtiendo así en un todo inteligible lo que en un principio podía parecer un caos de elementos contradictorios. Pero la interpretación de la fenomenología de la religión, a partir de la comprensión de cada hecho concreto y por comparación de todos ellos, consigue ordenar las casi innumerables apariciones de ese fenómeno y descubrir las leyes internas de su estructura y de su desarrollo en la historia. Esta comparación, atenta al lugar de cada elemento en el todo, a su función dentro del mismo y a su relación con los demás elementos, ilumina ese mundo a primera vista abigarrado de hechos o, mejor, hace posible la aparición de su luz propia, y lo muestra así como un cosmos inteligible. La ordenación de los hechos surgida de la comprensión de sus manifestaciones no

64. Desde C. P. Tiele, numerosos fenomenólogos, después de haber aplicado a su disciplina el nombre de ciencia, la sitúan en un espacio intermedio entre las ciencias de la religión y la filosofía como puente que facilita el paso de las primeras a la segunda. Así, G. van der Leeuw, *La religion dans son essence...*, cit., p. 669; cf. también J. Wach, *Das Verstehen*, cit., p. 12, donde asigna el mismo lugar a la comprensión —de la que la ciencia sistemática de las religiones es un caso privilegiado— en relación con las diferentes ciencias del espíritu y la filosofía.



sólo descubre la inteligibilidad del mismo, sino además la condición de ordenador de la existencia que posee ese fenómeno complejo, su poder de iluminación de la misma. Así, la comprensión fenomenológica contiene ya los elementos de una primera valoración del hecho religioso<sup>65</sup>. Sin necesidad de pronunciarse sobre su verdad o valor, descubre su dignidad y su función central en la organización de la vida de los sujetos que participan en él. De esta forma, el ejercicio de la fenomenología descubre un espacio entre la explicación de los diferentes elementos de la religión por la ciencia y la justificación crítica de la misma por la filosofía.

No deja de ser curioso escuchar a numerosos fenomenólogos de la religión críticas decididas a cualquier intento de reducción del fenómeno religioso a sus componentes psíquicos o sociales. Estas críticas no se basan en razones filosóficas sobre el valor del fenómeno religioso, sino más sencillamente en la «evidencia», en la «visión de la esencia» y de la significación irreducible del hecho religioso que les procura su comprensión del mismo<sup>66</sup>. Por eso también se pronuncian casi todos ellos contra cualquier tipo de hermenéutica filosófica que presuponga una «desmitización» del mundo necesariamente simbólico de la religión o una «desmistificación» (*Entmystifizierung*)<sup>67</sup> del mismo. Cualquier intento de interpretación de este tipo comienza por someter el fenómeno al criterio reductor de una filosofía previa en lugar de dejar ser al hecho con sus propias características. Pero la descripción del método fenomenológico en estos términos no lleva consigo la aceptación pura y simple del fenómeno y su captación puramente pasiva. A partir de la comprensión, la interpretación feno-

65. Así lo reconocen C. J. Bleeker o K. Goldammer. No, en cambio, G. Widengren.

66. Cf., por ejemplo, M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1957, 10 ss; trad. castellana, *Mitos, sueños y misterios*, Compañía General Fabril, Buenos Aires, 1961 (nueva ed., Grupo Libro 88, Madrid, 1991); *Images et symboles*, Gallimard, Paris, 1952; trad. castellana, *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid, 1956 (reimp., 1986); «Krisis und Erneuerung der Religionswissenschaft»: *Antaios* 9 (1968), pp. 1-10; también, J. Wach, *Sociologie de la religion*, cit., pp. 7-16. Sobre este nivel de la hermenéutica puede consultarse también, por ejemplo, P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté* II/2: *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*, Aubier, Paris, 1960, pp. 328-329; trad. castellana, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1970 (nueva ed., Trotta, Madrid, 2004), en lo que él llama la comprensión del símbolo desde el mundo simbólico mismo; del mismo autor, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, pp. 283-329, cuya traducción castellana se hizo en tres volúmenes en Ediciones Megalópolis de Buenos Aires: *Hermenéutica y estructuralismo* (1975); *Hermenéutica y psicoanálisis* (1975); *Introducción a la simbólica del mal* (1976).

67. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, cit.

menológica puede aspirar a constituir una «hermenéutica creadora» en el sentido de que puede procurar el descubrimiento de nuevos mundos que revelen al propio intérprete y a la época en que éste vive dimensiones ya olvidadas o en camino de serlo o dimensiones aún no descubiertas de la propia conciencia y de la propia situación.

Este espacio específico es el propio de la comprensión fenomenológica. Para obtener un conocimiento más concreto del mismo será necesario referirse a los resultados de la fenomenología de la religión y, en nuestro caso, esperar a la lectura de la síntesis que propondremos en los capítulos siguientes. Pero para introducirnos en ella resumiremos previamente algunos de los resultados más importantes de la utilización del método fenomenológico en el estudio de la religión.

Cincuenta años largos de fenomenología de la religión permiten ya, en efecto, referirse a algunos resultados que constituyen otras tantas adquisiciones de la misma y otras tantas aportaciones a la comprensión de lo religioso.

## 2. *Algunos resultados de la aplicación del método fenomenológico al estudio del hecho religioso*

El primero de todos ha sido el redescubrimiento de la especificidad de lo religioso y de su carácter originario en la historia y en la cultura humana. Así, por una parte, estamos ya muy lejos en ciencia de las religiones de las afirmaciones dogmáticas de los autores de la primera época, para los cuales el fenómeno religioso debería reducirse a una expresión más o menos ruda de la ignorancia, del miedo o de la creencia en espíritus, etcétera<sup>68</sup>. Pero, además, mientras el debilitamiento de las instituciones religiosas tradicionales ha llevado no sólo a los sociólogos, sino también a los teólogos y hombres de Iglesia, a interpretar nuestra época en términos de desacralización y de secularización, los fenomenólogos de la religión se complacen en subrayar la permanencia en nuestra época, bajo formas degradadas, de los temas simbólicos y religiosos y el estrecho parentesco de esquemas oníricos, lúdicos, estéticos y, más generalmente, de los esquemas expresivos de la conciencia que el hombre contemporáneo tiene de su condición, con los esquemas simbólicos religiosos del hombre de todos los tiempos<sup>69</sup>.

68. Cf. J. Wach, *Das Verstehen*, cit., p. 11.

69. Como ejemplo podemos remitir a las obras de M. Eliade y a R. Caillois, *L'homme et le sacré*, cit. Del tema de la secularización, desde el punto de vista de la ciencia de las religiones, nos hemos ocupado brevemente en «La secularización desde



Un segundo resultado se refiere al problema de la racionalidad propia del hecho religioso. La utilización del método fenomenológico ha permitido plantear el problema de la relación entre la razón y la religión en otros términos que los del sometimiento de la una a la otra o el mutuo e irreconciliable enfrentamiento. Este resultado ha permitido una nueva forma de filosofía de la religión que supera el doble peligro de someter la religión a la razón y reducirla a filosofía o someter la filosofía a la religión y privarla de su autonomía<sup>70</sup>. Por otra parte, la fenomenología de la religión ha descubierto que el hecho religioso posee una verdad propia, una forma específica de racionalidad, una capacidad propia de iluminación de la realidad que la comprensión descubre y que, una vez descubierta, se muestra raíz y fuente de comprensión para la razón humana en otros niveles<sup>71</sup>.

Por último, la fenomenología de la religión, sobre todo en sus últimos representantes, gracias a la insistencia en la comprensión y descripción de la estructura significativa de cada hecho religioso y en las leyes que rigen la constitución y el desarrollo del conjunto de todos ellos, está destacando la presencia de las grandes líneas que organizan el multiforme mundo religioso y de las grandes familias en que se agrupan todas sus manifestaciones. De esta forma, a las definiciones puramente apriorísticas o formales de la religión y a la simple acumulación de datos religiosos está sucediendo el establecimiento de tipologías más o menos comprensivas de las religiones que, a partir de una previa introducción en el mundo al que todas pertenecen, las organizan en grandes familias permitiendo así una más perfecta identificación de cada una de ellas que no pierde de vista su fundamental parentesco con todas las demás.

Las tipologías de la religión son ciertamente numerosas y conviene tomar conciencia de que ninguna de ellas puede resultar adecuada, ya que no existe un criterio suficientemente comprensivo para la clasificación de todas las formas religiosas. Pero multiplicando los criterios y los puntos de vista desde los que se establece la clasificación se ha llegado a ordenar en grandes grupos muchas de estas formas religiosas. Aun así, no se puede perder de vista que ninguna de las formas clasificadas contiene todos los rasgos del tipo a que pertenece o los contiene de forma exclusiva. Con estas salvedades queremos

el punto de vista de la fenomenología religiosa», en *Fe y nueva sensibilidad histórica. XVIII semana de Misionología de Bériz*, Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 169-200.

70. Cf., para este problema, H. Duméry, *Critique et religion*, cit.

71. Cf. nuestro estudio «El desarrollo de un logos interno a la religión en la historia de las religiones», en *Convicción de fe y crítica racional*, Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 287-321.

aludir a algunas clasificaciones generalmente aceptadas y a las que nos referiremos en nuestra descripción posterior.

### 3. *Tipología de las religiones*

Las formas religiosas pueden, así, dividirse en religiones nacionales o de un pueblo y religiones mundiales o universales. La diferencia entre ambas no se refiere tanto a la extensión geográfica de las mismas cuanto a la estructura misma de la religión. En las religiones nacionales el sujeto de la religión es fundamentalmente el pueblo, la nación o, en todo caso, una comunidad, y en ellas el sujeto obtiene la salvación como miembro de esa comunidad que al mismo tiempo que comunidad natural es comunidad salvífica. Los dioses de este tipo de religiones son dioses de la propia nación. Por eso, de ordinario, en estas religiones no se produce el espíritu misionero. Históricamente puede observarse una tendencia hacia la universalización, aun cuando el paso de las religiones nacionales a las universales se haya producido de formas diferentes. Por otra parte, es preciso observar que algunas religiones han alcanzado determinados rasgos de la religiosidad universal como la representación del propio Dios como Dios universal y un determinado «proselitismo» sin dejar de ser religiones nacionales.

Las religiones universales personalizan la relación religiosa y de esta forma la separan de la pertenencia a una determinada comunidad. En ellas la propia divinidad es la divinidad de todos los hombres y por eso adquieren un espíritu misionero que puede realizarse de formas más o menos elevadas. Como religiones universales en sentido estricto suelen contarse la religión de Zaratustra, el budismo, el cristianismo, el islam y las religiones de misterios<sup>72</sup>.

Una segunda división frecuente en las tipologías de la religión, a partir de N. Söderblom, distingue las formas religiosas en religiones de orientación mística y religiones proféticas. El criterio definitivo para el establecimiento de esta división no es el carácter personal o no personal de la representación de lo divino, ya que caben misticismos personalistas, sino la forma de representarse la relación del Absoluto con el que el hombre religioso entra en contacto y el «mundo» en el cual vive. La religiosidad mística concibe el Absoluto en tales términos

72. Para esta cuestión, cf. F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, E. Reinhardt, München, <sup>5</sup>1923; N. Söderblom, *Der lebendige Gott*, cit.; G. Mensching, *Die Religion*, cit., pp. 58 ss; A. Álvarez de Miranda, *Las religiones místicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1961.

que lo relativo, el mundo y la vida intramundana aparecen como carentes de valor, hasta el punto de que el reconocimiento del Absoluto pasa por la negación práctica de todo lo mundano. El término que la religiosidad mística propone al hombre es sobre todo la unidad *en* el Absoluto como única realidad en la que el sujeto debe sumirse.

La religiosidad profética, en cambio, sin dejar de afirmar el valor supremo del Absoluto realiza esta afirmación a través del ejercicio de las posibilidades humanas y se propone como meta una relación con Dios representada de tal forma que, lejos de exigir la pérdida de los elementos personales, éstos adquieren las posibilidades más elevadas para su plena realización en una relación de tipo interpersonal con la divinidad. Estas dos posibles formas de religiosidad influyen en el conjunto de las manifestaciones religiosas desde la representación de lo divino hasta las formas de oración y de organización comunitaria. Las religiosidades místicas se representan más frecuentemente a Dios bajo las formas monistas; sociológicamente son individualistas, tienden al esoterismo, practican sin dificultad la más compleja tolerancia y ejercitan una forma de oración en la que prevalece el ideal de la unión extática. Las religiones proféticas se representan a la divinidad bajo formas marcadamente personales, insisten en la trascendencia ética del compromiso religioso; tienden al establecimiento de instituciones religiosas bien definidas y proponen formas dialogales de oración<sup>73</sup>.

La exposición histórica y la reflexión metodológica que acabamos de realizar nos señalan el camino a seguir para la elaboración de nuestro intento de descripción del hecho religioso. Como se verá en seguida, no pretendemos elaborar una fenomenología completa de la religión. Nuestro esfuerzo se limitará a un ensayo de descripción comprensiva de sus elementos esenciales y, como complemento del mismo, a una exposición de las configuraciones más importantes de lo divino a lo largo de la historia de las religiones.

73. Sobre esta clasificación, cf. G. Mensching, *Die Religion*, cit., pp. 108-113; J. Wach, *Religionswissenschaft*, cit., pp. 94 ss. Conviene anotar que esta clasificación no debe tomarse con excesiva rigidez. La mística no está ausente de las religiones proféticas y algunos rasgos de éstas se dan también en las religiones místicas. El mismo Heiler matiza sus afirmaciones en *Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen*, E. Reinhardt, München, 1919. Otras clasificaciones, en X. Pikaza, *El fenómeno religioso*, Trotta, Madrid, 1999, donde, además de referirse a la clasificación de H. Bergson: abiertas y cerradas, distingue entre religiones cósmicas o de la naturaleza, de la interioridad, epigámicas y de la historia; cf. esp. pp. 166-199. De la tipología y sus problemas, y de la clasificación de las religiones en místicas y proféticas nos hemos ocupado en *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 25-30; 83-96.

III. LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN EN EL CAMPO  
DE LOS SABERES SOBRE EL FENÓMENO RELIGIOSO.  
RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN METODOLÓGICA

En las líneas que siguen nos proponemos resumir los distintos accesos al estudio del fenómeno religioso y delimitar el estatuto epistemológico, el alcance y valor de cada uno de ellos, la relación que guardan entre sí y el enriquecimiento que la colaboración interdisciplinar de todos ellos puede procurar para un mejor conocimiento del hecho religioso.

Esta tarea podría realizarse de dos formas: la primera, *histórica*, consiste en seguir el proceso de formación de los distintos saberes sobre la religión y mostrar la forma en que cada uno de ellos ha surgido como consecuencia de los anteriores o como reacción a sus resultados. La segunda, *sistemática*, consiste en describir el estado actual del estudio del fenómeno religioso y los métodos propios de cada una de las formas de ese estudio, así como los resultados a que llegan. Elegimos el segundo camino, aunque debemos hacer alguna inevitable referencia a la historia, sobre todo al principio, para situar el problema.

La consideración «moderna» de la religión se caracteriza por partir del supuesto de que el término «religión» designa principalmente un *hecho humano complejo y específico*: un conjunto de sistemas de creencias, de prácticas, de símbolos, de estructuras sociales a través de las cuales el hombre, en las diferentes épocas y culturas; vive su relación con un mundo específico: el mundo de lo sagrado. Este hecho se caracteriza externamente por su *complejidad* —en él se ponen en juego todos los niveles de la conciencia humana— y por la intervención en él de una intención específica de *referencia a una realidad superior*, invisible, trascendente, misteriosa, *de la que se hace depender el sentido último de la vida*.

El descubrimiento de esta condición de hecho humano específico que tiene la religión hizo posible la emancipación del estudio de la religión en relación con la filosofía y la teología, y el nacimiento en el siglo XIX de la ciencia de las religiones entendida como estudio positivo, con los diferentes métodos propios del saber científico, del fenómeno religioso.

Los primeros desarrollos de este saber científico, llevados a cabo desde presupuestos ideológicos más o menos conscientes, condujeron a una reducción del fenómeno religioso a otros hechos considerados anteriores al mismo, tales como el animismo, el totemismo, etc. La insuficiencia de sus resultados originó la aparición de un nuevo método que desembocaría en la fenomenología de la religión.

Ésta surge, por una parte, como producto de la etapa anterior del estudio del hecho religioso. En efecto, los datos acumulados por los estudios anteriores del hecho religioso comienzan a hacerse elocuentes y a manifestar un evidente «aire de familia». Por otra parte, la fenomenología nace como reacción contra los resultados a que llegaban las anteriores teorías en su afán por explicar la naturaleza y el origen de la religión, resultados que comprometían la especificidad de los hechos que los mismos datos ponían de manifiesto<sup>74</sup>.

La utilización —todavía no plenamente consciente, ni temática, ni racionalmente dominada en sus comienzos— del método fenomenológico en el estudio de la religión, y el parentesco más o menos estrecho de su proceder con el que la filosofía venía preconizando, hacen que la fenomenología de la religión aparezca como una etapa necesaria incluso para el estudio de la religión por parte de la filosofía y de la teología.

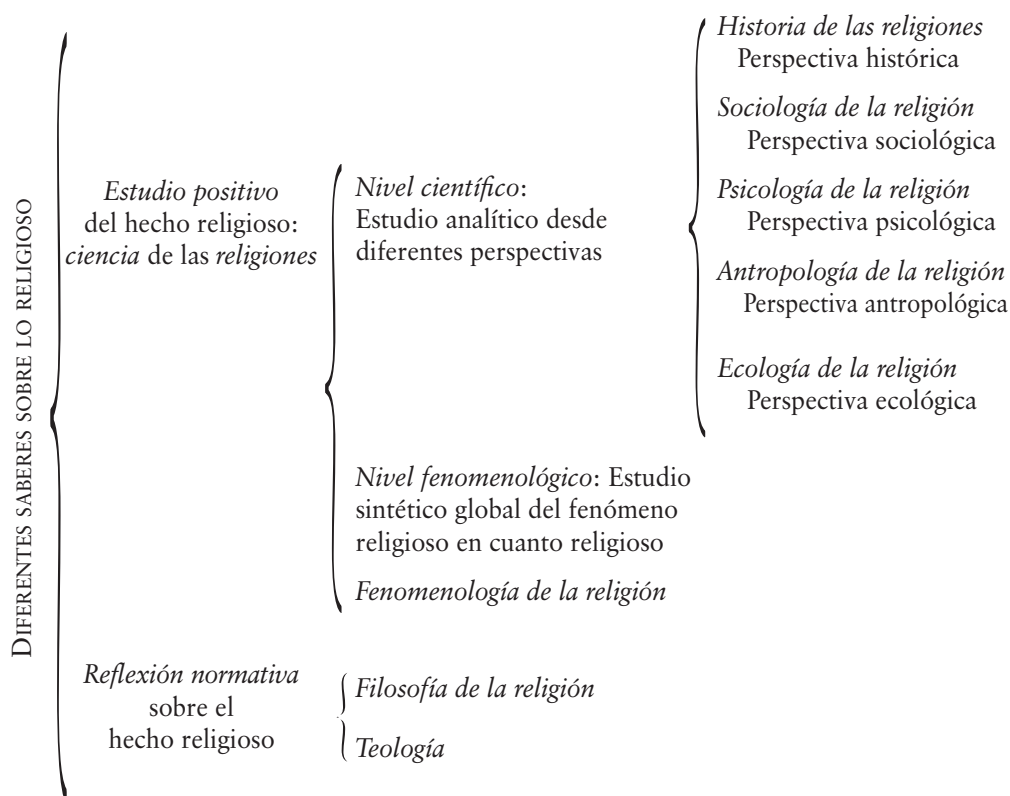
Con esto llegamos a una situación en la que el estudio de la religión se realiza desde una pluralidad de perspectivas y de niveles que se pueden resumir en el esquema que aparece en la siguiente página.

Tomamos como punto de partida esta situación, y dentro de ella, y con el fin de organizar, estructurar, las diferentes formas del saber sobre la religión, elegimos como punto de referencia la fenomenología de la religión. Esta elección tiene consecuencias considerables sobre la organización de los saberes de la religión que obtendremos a partir de ella. La hacemos conscientes de la *limitación* que supone, no sin advertir que otra organización obtenida desde otro punto de referencia no dejaría de comportar limitaciones semejantes.

Las razones de la elección son las siguientes: consideramos que es la perspectiva que nos proporciona un contacto más inmediato, menos abstracto, con el fenómeno religioso en su conjunto y en su especificidad; se trata, además, de la perspectiva clave, dentro del esquema anterior, por estar entre el análisis científico, con su inevitable parcelación del fenómeno religioso, y la reflexión filosófica y teológica, con su peligro de imponer a los datos esquemas interpretativos tomados de otras esferas<sup>75</sup>. Su relación con las ciencias de la religión, de cuyos resultados no puede prescindir, le imponen el necesario

74. Todas estas cuestiones son abordadas, teniendo en cuenta las discusiones que han suscitado, en la IV parte, cf. *infra*, pp. 240 ss.

75. La misma ubicación entre las ciencias y la filosofía atribuye a la fenomenología de la religión A. Torres Queiruga en *La constitución moderna...*, cit., pp. 85-147. Del mismo autor, «Teología, filosofía y ciencias de la religión», en J. Gómez Caffarena (ed.), *Religión (Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía 3)*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 223-234.



respeto a los datos que éstas ofrecen; su atención al conjunto del fenómeno y su comprensión de la significación que esos datos tienen para el sujeto que los vive le ayuda a evitar la «pérdida en el objeto» en que con frecuencia «caen» las consideraciones científicas de los fenómenos humanos.

Para realizarlo es necesario definir el saber fenomenológico, tomado como punto de referencia, y describir sus relaciones con las otras formas de saber sobre la religión.

La fenomenología de la religión se ocupa del fenómeno religioso tal como éste se muestra en sus múltiples manifestaciones. Trata de *describirlo* con la mayor fidelidad, ordenando esas manifestaciones, clasificándolas por la delimitación en relación con otras manifestaciones afines; jerarquizando los distintos aspectos que todas esas manifestaciones poseen; reduciendo a síntesis los rasgos comunes. Para la realización de esta primera tarea es indispensable la utilización del método comparativo, con las cautelas necesarias para evitar los riesgos del comparativismo.

La segunda tarea del método fenomenológico podría resumirse como intento por captar la estructura del fenómeno religioso.

La tercera tarea de la fenomenología será la *interpretación del fe-*



*nómeno religioso* que permita captar el sentido, la significación de esa estructura. Para ello será necesario recurrir a una participación en la intención subjetiva que anima las manifestaciones exteriores del hecho religioso, participación que se expresa generalmente en el término «comprensión», entendido en oposición a la simple «explicación». Es característica permanente de las tres fases del método fenomenológico la atención al hecho religioso en su totalidad y la aceptación de su condición de hecho específico. La realización de las etapas anteriores permite a la fenomenología la tipificación de las manifestaciones del hecho religioso de que parte.

La atención a la estructura global del fenómeno religioso, aunque obtenida en contacto con los hechos religiosos que ofrece la historia, puede llevar a la descripción de esta estructura como una magnitud estática, como una forma perfecta, indiferente de suyo a la historia, la cual se reduciría a ser el lugar de las encarnaciones imperfectas de esa forma perfecta. La fenomenología se convertiría así en una «morfología de lo sagrado» desprovista de sentido histórico.

Esta misma atención a la estructura global y la insistencia en su especificidad puede llevar a la fenomenología a la descripción de lo religioso como si constituyera una magnitud indiferente a los condicionamientos históricos, sociales, políticos, psicológicos, etc., en que de hecho se realiza.

Los peligros señalados —que el desarrollo de la fenomenología de la religión ha demostrado no ser puramente teóricos— han hecho que las ciencias de la religión entablen a la fenomenología un proceso que ha exigido una más clara definición de su «identidad epistemológica».

La religión, dirán los cultivadores de las diferentes ciencias de la religión, no existe. Existen tan sólo las diferentes religiones. Pero cada una de éstas es un proceso, más que una forma estable. Este proceso, inserto en el conjunto de la historia humana, está condicionado por los factores sociales, culturales, económicos y políticos que componen cada situación histórica. Por otra parte, la reacción del sujeto religioso a estas situaciones no puede menos de depender de su contextura psíquica y del funcionamiento de las distintas capas que la componen. Así pues, no se puede describir la estructura religiosa sin atender a su desarrollo histórico, con todos los aspectos condicionantes que éste comporta.

Por estas razones algunos de los cultivadores de las distintas ciencias de la religión ponen en tela de juicio la necesidad y la validez de la fenomenología de la religión, de la ciencia sistemática de las religiones (J. Wach) o de lo que otros llaman la ciencia de las religiones (M. Meslin), a la que acusan de realizar síntesis apresuradas que



el estudio de los hechos nunca confirma adecuadamente, y a la que atribuyen una tendencia marcada al «espíritu de sistema»<sup>76</sup>.

1. *Complementariedad de la perspectiva fenomenológica y de la científica para el estudio del hecho religioso*

Los reparos que las ciencias de la religión oponen a determinadas elaboraciones de síntesis fenomenológicas no deben llevar a reducir las consideraciones de la religión a las que se mueven en el nivel científico. En efecto, reconocido el valor de los estudios analíticos de los distintos aspectos del fenómeno religioso, es preciso reconocer también la necesidad de una consideración sintética del mismo incluso para el progreso de los estudios analíticos si se quiere que éstos no nos alejen de la comprensión de los fenómenos humanos en lugar de acercarnos a ella. En efecto, esperar para la elaboración de la síntesis a que haya terminado el proceso analítico será necesariamente engañoso, ya que el análisis lleva por necesidad a análisis más diferenciados que obligarán a aplazar perpetuamente la elaboración de las síntesis unificadoras.

Pero veamos en concreto *cómo puede colaborar el estudio fenomenológico del hecho religioso con los diferentes análisis científicos del mismo*. Como hemos visto, la fenomenología estudia el hecho religioso en su conjunto y en cuanto religioso, mientras que las distintas ciencias de la religión estudian este fenómeno religioso desde las perspectivas propias a cada una de ellas y, por tanto, en cuanto hecho histórico, social, psicológico o cultural. La atención que la fenomenología presta a lo que el hecho religioso tiene de específico permite no perder de vista en el desarrollo de los aspectos parciales de este fenómeno su condición específica y previene contra las tentaciones de reduccionismo. *La fenomenología de la religión puede prestar a las distintas ciencias de la religión el servicio de manifestarles lo propio del fenómeno religioso cuyos aspectos parciales estudian*. La importancia de este servicio aparece más claramente si se tiene en cuenta que los científicos de la religión no dejan de utilizar en la elaboración de su ciencia una «definición» más o menos consciente de religión y necesitan, por tanto, esclarecer esa idea previa que en realidad determina la orientación de su investigación parcial.

La fenomenología de la religión, al procurar esta comprensión sintética de lo religioso, pone en manos del científico un *criterio sólido*

76. En la IV parte encontraremos estas objeciones desarrolladas por quienes las han propuesto y entraremos en discusión con ellas, cf. *infra*, pp. 437 ss.

*para la selección de los aspectos del hecho religioso* en los que basa su estudio, ya que éste podría verse viciado por el hecho de aplicarse a fenómenos sólo aparentemente religiosos.

Por último, la fenomenología, con su atención a la totalidad del fenómeno religioso, puede mantener la *consideración científica abierta a otras perspectivas* que la propia de cada ciencia y ayudar así a evitar los unilateralismos y las reducciones del fenómeno religioso, que se caracteriza justamente por su complejidad.

En el conjunto de saberes de nivel científico, la fenomenología representa *la consideración más próxima al hecho religioso y la menos abstracta*. Pero, justamente por ello, la fenomenología es también *la menos elaborada formalmente*. No carece, ciertamente, de una necesaria técnica metodológica que comporta como momentos más importantes: la comparación, la sistematización de los datos, el descubrimiento de la estructura interna de los fenómenos y la tipificación de los hechos estudiados. Además, estos elementos materiales del método van acompañados por la referencia a la intención del sujeto y a la globalidad del fenómeno, con la consiguiente atención permanente al fenómeno vivido.

Realizada sobre la base de un conocimiento suficiente de múltiples hechos religiosos —paso por la historia de las religiones— y de un conocimiento suficiente de los diferentes elementos que componen ese fenómeno —atención a los resultados de las demás ciencias de la religión—, *la fenomenología constituye una especie de vuelta de la parcelación científica a la totalidad vivida*. Esta vuelta permite el contacto vivo con este fenómeno humano en un nivel diferente del de la experiencia prerreflexiva, nivel en el que se integran los datos que aporta el análisis objetivo del fenómeno y que permite recuperar ese carácter vivido, subjetivo, humano, del fenómeno religioso, que el análisis científico corre siempre el riesgo de perder.

## 2. *Fenomenología de la religión y filosofía de la religión*

La *filosofía de la religión* aparece en el esquema anteriormente propuesto como *un saber de nivel filosófico y de carácter normativo sobre el fenómeno religioso*. La filosofía de la religión ha aparecido en la historia con anterioridad a la aparición de la fenomenología. Antes de que se hubiese destacado la condición de hecho humano específico que posee la religión, la filosofía de la religión consistía en una *determinación de la esencia de la relación religiosa deducida desde las concepciones de Dios y del hombre* del propio sistema metafísico. Esta determinación podría hacerse con mayor atención a los fenómenos

religiosos positivos —Hegel—, pero más que surgir de ellos, se les imponía desde la propia filosofía.

Desde el momento en que se ha impuesto la consideración de lo religioso como hecho humano específico, la filosofía de la religión sólo es concebible como una nueva forma de consideración del mismo caracterizada por el nivel filosófico de las preguntas con sus factores de radicalidad, universalidad y totalidad, y por su condición de saber normativo que, aceptada una determinada descripción del fenómeno, investiga sus razones de ser y se pregunta por su validez y su justificación.

Esta concepción de la filosofía de la religión supone como etapa previa la realización de la fenomenología, y parece evidente que los resultados de la segunda condicionarán sustancialmente las conclusiones de la primera. Aun considerada como crítica filosófica del fenómeno religioso previamente descrito por la fenomenología, la filosofía de la religión puede realizarse según modelos notablemente diferentes<sup>77</sup>.

Un primer modelo, aceptando como resultado de la filosofía de la religión la existencia en el hombre de una «dimensión religiosa», se preguntará por las razones que justifican la existencia de esa dimensión, las condiciones de posibilidad de la realidad que la funda y las condiciones racionales para la realización de la relación en que ambas aparecen unidas. Esta tarea de *justificación racional de lo esencial del fenómeno religioso* puede realizarse de formas diferentes, que originarán otras tantas formas de este primer modelo de la filosofía de la religión.

Pero supuesta la fenomenología del hecho religioso, y supuesta probablemente también una filosofía de la religión realizada según el primer modelo, la filosofía de la religión puede *aplicar su rigor crítico a las formas concretas que ese fenómeno religioso ha revestido de hecho* para valorar sus distintos aspectos, criticar las categorías que emplea

77. El problema de la filosofía de la religión y de su relación con la fenomenología, aquí sólo aludido, ha sido estudiado con mayor detenimiento en mi trabajo *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Caparrós, Madrid, <sup>3</sup>1997, pp. 203-295. En castellano han aparecido dos obras que reúnen la fenomenología y la filosofía de la religión en un solo volumen: J. de Sahagún Lucas Hernández, *Fenomenología y filosofía de la religión*, BAC, Madrid, <sup>2</sup>2005; y J. L. Sánchez Nogales, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2003. En este último se abordan con solvencia y profusión de datos la mayor parte de los temas que aquí ofrecemos, más los propios de la «teología natural», la teodicea, más resumidamente, y la filosofía de la religión tanto sistemática como en referencia a gran parte de sus representantes. Para la filosofía de la religión, cf. también J. Gómez Caffarena, «Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual»: *Isegoría* 1 (1990), pp. 104-130.

y mostrar, en suma, la racionalidad de su aceptación por el sujeto humano. Esta segunda forma de filosofía de la religión deberá estar en una más estrecha relación con la fenomenología de la religión e incluso supondrá el desarrollo de una fenomenología de los hechos religiosos concretos sobre los que trabaje.

El necesario respeto al hecho religioso en general y a cada hecho religioso en particular y la no menos necesaria audacia crítica sin la cual no se accede al nivel filosófico son momentos del método de toda filosofía de la religión. En la necesidad de mantenerlos y realizarlos conjuntamente radica la mayor dificultad de toda filosofía de la religión, cualquiera que sea su forma.

### 3. *Fenomenología de la religión y teología*<sup>78</sup>

Muchas de las obras dedicadas a cuestiones de metodología, como veremos en la IV parte, lo abordan más o menos indirectamente<sup>79</sup>. Añadamos aquí algunas otras que lo hacen objeto de atención expresa. En la ya importante colección del Centre d'Histoire des Religions (Louvain-la-Neuve) ha aparecido un cuaderno dedicado al tema. En una colección de artículos que interesan en conjunto a nuestras preocupaciones cabe subrayar, en relación expresa con el tema de la relación de los distintos saberes sobre la religión, los estudios de Antoine Vergote y Wilhelm Dupré<sup>80</sup>.

El tema de la religión y la teología es abordado desde diferentes puntos de vista en una obra colectiva editada por Ulrich Mann<sup>81</sup>. La obra contiene una introducción con reflexiones teóricas sobre la necesidad de poner en relación la teología con la ciencia de las religiones; una primera parte que bajo el título de «Ciencia de la religión y teología» contiene exposiciones sintéticas de los resultados de la

78. Como tendremos ocasión de ver más adelante, la historia de la ciencia moderna de la religión está estrechamente ligada a la teología y a las instituciones en que ésta es cultivada. Más adelante nos referiremos a algunos problemas que esa relación ha planteado y sigue planteando y a los beneficios para ambas que podrían seguirse de una gestión adecuada de esa relación. Anotemos, desde ahora, algunas aportaciones importantes.

79. Volvemos sobre la cuestión con nuevos datos *infra*, esp. pp. 375 ss.

80. A. Vergote, «Neue Perspektiven in der Religionswissenschaft», en T. Rendtorff (ed.), *Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der Religionstheoretischen Forschung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980, pp. 36-51; W. Dupré, «Überlegungen zur religionsphilosophischen Bedeutung der Religionsphilosophie», *ibid.*, pp. 52-68.

81. U. Mann (ed.), *Theologie und Religionswissenschaft. Der gegenwärtige Stand ihrer Forschungsergebnisse und Aufgaben im Hinblick auf ihr gegenseitiges Verhältnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973.

historia de las más importantes religiones y dos estudios sobre la sociología y la psicología de la religión, por una parte, y la teología por otra; una segunda parte titulada «Teología y ciencia de la religión», que estudia el Antiguo, el Nuevo Testamento, la gnosis y la Iglesia primitiva prestando atención a la perspectiva propia de la historia de las religiones, y, por último, la historia de la ciencia de las religiones y las relaciones de la ciencia de la religión con la teología sistemática, la teología práctica y el ecumenismo y la misionología.

Sobre la misma cuestión se han pronunciado, para referirnos a dos autores eminentes, C. J. Bleeker, desde el punto de vista de la ciencia de las religiones<sup>82</sup>, y P. Tillich, desde su condición de teólogo<sup>83</sup>. Desde otro punto de vista aborda con extensión y profundidad la relación teología-teoría de la religión W. Pannenberg<sup>84</sup>.

Con el término «teología» designamos aquí el esfuerzo del creyente por asimilar racionalmente su propia fe. Estamos de nuevo ante un saber sobre el hecho religioso, que tiene de común con el filosófico la pretensión normativa valorizadora, pero que se distingue de él por un «talante» que insiste más en la *asimilación racional de un hecho religioso* que en la crítica racional del mismo y por realizarse *desde el interior de la adhesión religiosa propia y de la tradición en que se produce*.

El método teológico posee, pues, unos elementos característicos. La insistencia en ellos ha llevado con frecuencia al teólogo a un aislamiento casi total de los otros métodos de acceso al fenómeno religioso al que esa teología pertenece.

Hoy día parece imponerse la convicción de que incluso para conocer la propia religión es inevitable la consideración «objetiva» a que la someten las ciencias de la religión y la comparación sistemática de la misma con el resto de las religiones tal como la realiza la fenomenología de la religión. Esta comparación puede proporcionar un mejor conocimiento de los rasgos característicos de la propia religión desde el punto de vista religioso, que, sin constituir ninguna demostración de la verdad de la misma, ayude al creyente y al teólogo a situarla en la historia religiosa de la humanidad y a descubrir su especificidad y originalidad, preparando así una más consciente aceptación de la misma. Por eso, sin llegar a la postura

82. «Comparing the religio-historical and the theological Method»: *Numen* 18 (1971), pp. 9-29.

83. Como resumen de su postura, «The significance of the history of religions for the systematic theologian»: *Essays in Divinity* (1968), pp. 241-255.

84. *Teoría de la ciencia y teología*, Cristiandad, Madrid, 1981, esp. pp. 308 ss.

extrema de quienes, desde la escuela teológica de la historia de las religiones, pretendían sustituir la teología por la ciencia de las religiones, se hace inevitable una más estrecha colaboración entre ciencias de la religión y teología. Es posible que la filosofía de la religión, rectamente entendida y apoyada en una sana fenomenología de la religión, constituya la mejor mediación para facilitar ese necesario diálogo entre las ciencias de la religión, en sus distintos niveles, y la teología.

## II

### HACIA UNA COMPRENSIÓN DEL HECHO RELIGIOSO



En los cuatro capítulos que siguen nos proponemos establecer una descripción comprensiva de los rasgos que componen la estructura de la religión a partir de los datos que nos ofrece la historia de las religiones. Esta descripción deberá realizarse con una atención permanente a dos elementos igualmente importantes. Por una parte, deberá recoger los elementos materiales que componen ese complejo hecho humano que llamamos religión. Por otra, deberá atender constantemente al elemento formal o intencional que convierte ese conglomerado de elementos materiales de distinta importancia y de las más variadas procedencias en un campo significativo específico.

La reflexión metodológica de nuestro capítulo anterior nos ha descubierto que estos dos órdenes de elementos son igualmente esenciales y que, además, son tan inseparables como la intención subjetiva y su expresión corporal. Será, pues, imposible obtener un conocimiento preciso de la religión sin la descripción de sus múltiples manifestaciones. Pero igualmente imposible será conseguir un conocimiento fiel del hecho religioso sin una verdadera familiaridad con la peculiar intención religiosa. Por eso nuestra descripción, lo más completa posible, de los componentes materiales del hecho religioso debe ir acompañada de una permanente atención a la intención específica que los determina. En este sentido hablamos de una descripción comprensiva de la religión.

Ahora bien, estos dos elementos materiales e intencionales, pertenecientes a dos órdenes diferentes, son inseparables en la realidad. La intención religiosa sólo es captable en la mediación de sus expresiones; éstas, a su vez, sólo son comprensibles como religiosas en la medida en que están determinadas por esa intención. La intención religiosa no puede ser definida independientemente de las manifestaciones en que se encarna, y éstas sólo son identificables como tales a partir de una posibilidad de identificación de la intención de la que proceden. Esta situación origina la dificultad metodológica, característica de toda descripción comprensiva de lo religioso, que consiste en que no puede proceder ni por una simple enumeración de hechos, ya que esa enumeración se ha de realizar a partir del supuesto de su condición de religiosos, ni por una definición previa de la intención que convierte a esos hechos en hechos religiosos, ya que esa intención sólo es identificable a través de los hechos en los que se realiza y se manifiesta a un tiempo.

## LO SAGRADO COMO ORDEN Y ÁMBITO DE REALIDAD

Esta dificultad nos lleva a introducir, como primer momento de nuestra interpretación de la religión, un elemento —previo, de alguna manera, a los múltiples hechos religiosos singulares— que constituye algo así como el ámbito en el que se inscriben todos ellos, la matriz de la que proceden y en la que se hallan las manifestaciones originarias, tanto de la intención religiosa como del término que la suscita. La descripción de este ámbito originario de la existencia y de su relación con la realidad nos permitirá la primera toma de contacto, el primer encuentro, con la intención desde la cual podremos elaborar nuestra descripción de los hechos religiosos singulares.

Para designar este primer momento de nuestra descripción de lo religioso nos serviremos del término clásico de «lo sagrado» sancionado para la ciencia moderna de las religiones por R. Otto en su célebre obra *Das Heilige*<sup>1</sup>. Las aclaraciones precedentes nos permiten precisar desde ahora que con este término no nos referimos al término de la actitud religiosa, ni a los elementos subjetivos que ésta comporta, ni a ninguno de los objetos en los que se apoya. Lo sagrado designa, para nosotros, el ámbito en el que se inscriben todos los elementos que componen el hecho religioso, el campo significativo al que pertenecen todos ellos; lo sagrado significa el orden peculiar de realidad en

1. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt und Granier, Breslau, 1917; trad. castellana, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Revista de Occidente, Madrid, 1968 (nueva ed., Alianza, Madrid, 2005). Nosotros citaremos la traducción castellana de 1968. Existe una nueva edición de esta obra, con el mismo título y un prólogo interesante de Manuel Fraijó, en Círculo de Lectores, Barcelona, 2000.

el que se inscriben aquellos elementos: Dios, hombre, actos, objetos, que constituyen las múltiples manifestaciones del hecho religioso. Tal orden de realidad no existe separado del hecho religioso como una parte del mismo, pero sin referencia a ese orden de realidad ninguno de los elementos del hecho religioso sería religioso. Dios, por ejemplo, para referirnos a la realidad que parece más claramente religiosa «en sí misma», sólo pasa a ser realidad religiosa cuando se la considera inscrita en el «orden de lo sagrado».

En este sentido, y con las precisiones que aportaremos cuando tratemos de descubrir la realidad que determina la aparición de este orden, aceptaríamos la afirmación de N. Söderblom, para quien la religión no ha de comprenderse, en primer término, como *ordo ad Deum*, sino como *ordo ad sanctum*, relación con lo sagrado<sup>2</sup>. Una realidad —persona, acto, objeto, etc.— será, pues, religiosa en la medida en que diga relación con lo sagrado, en la medida en que está introducida en el orden de lo sagrado. La designación de lo sagrado como «orden de realidad» tiene consecuencias importantes para la comprensión de lo religioso y para la justificación de su realidad y de su valor. Por ello, antes de emprender la descripción fenomenológica de su contenido, nos detendremos a precisar esa condición de ámbito o de orden de la realidad.

No es difícil percibir que existen en el ejercicio de la existencia diferentes niveles de realización que no coinciden con una división del sujeto o de su mundo en objetos o en aspectos separables. La misma realidad mundana puede pertenecer a órdenes diferentes de ser sin sufrir ninguna transmutación en su entidad física. El simbolismo,

2. Cf. *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, J. C. Hinrich, Leipzig, <sup>2</sup>1926, donde propone la definición de religión que repetirá constantemente: «Es religioso aquel para quien algo es santo» (pp. 162-163); también *Der Lebendige Gott*, cit., pp. 20 y *passim*. «Lo sagrado —escribe en otro lugar— es la palabra clave en religión, es incluso más esencial que la palabra Dios», cf. «Holiness», en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of religion and ethics* VI, Scribner, Edinburgh, 1908-1933, p. 731. En la misma línea se sitúa la definición propuesta por G. Mensching, para quien la religión es «encuentro vivo con lo sagrado y respuesta activa del hombre afectado por lo sagrado», cf. *Die Religion*, cit., p. 15. Desde ahora debemos precisar, sin embargo, que para nosotros lo sagrado no es el término de la relación del hombre como lo pueda ser Dios o lo divino, sino una modalidad que afecta a la relación, a su sujeto y a su término. Lo sagrado no es, como veremos más adelante, una forma provisional y anterior de lo divino, sino el orden de realidad, el ámbito en que ha de darse la relación con lo divino para que pueda hablarse de relación religiosa. Sobre lo sagrado contiene puntos de vista interesantes la obra colectiva editada bajo la dirección de E. Castelli (ed.), *Le sacré. Études et recherches. Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome*, Roma, 4-9 enero 1974, Aubier-Montaigne, Paris, 1974.

por ejemplo, hace pasar a un orden distinto de realidad al objeto convertido en símbolo, sin necesidad de alterar su constitución física ni su apariencia externa. Al hablar de ámbito o de orden de realidad queremos significar en primer lugar, de forma negativa, que lo sagrado no es una realidad concreta. Por eso no es definible ni en términos objetivos ni en términos subjetivos, sino que abarca la realidad en su conjunto en un determinado nivel de profundidad que deberá ser explicitado. Anterior a la diferenciación sujeto-objeto, lo sagrado como orden de realidad se manifiesta en aspectos tanto subjetivos (disposiciones, intenciones, actitudes y actos concretos) como objetivos (realidades naturales, instituciones, obras del hombre, etc.). Pero el carácter totalizador que posee como tal ámbito de realidad hace que en ningún caso se confunda ni con los elementos subjetivos que suscita ni con los elementos objetivos en que se expresa. Lo sagrado se hace presente en realidades objetivas, pero ninguna de éstas es lo sagrado o se confunde con ello. Lo sagrado tampoco se confunde con una especie de sexto sentido o de nueva «facultad del alma», aunque se puede hablar de un «sentido de lo sagrado», que no es otra cosa que la apertura del hombre a esa forma de ser de la realidad en su totalidad, cuya originalidad trataremos de definir en seguida<sup>3</sup>.

Tal vez aclare el sentido de esta noción de orden o de ámbito de realidad aplicado a lo sagrado la referencia a otros casos semejantes de orden de realidad más fácilmente asequibles. Cualquier realidad puede, sin dejar de ser lo que es, recibir una transignificación artística cuando es puesta en relación con una intención estética. Todo es así posible objeto estético, es decir, todo puede ser inscrito en el orden

3. Las escasas referencias de R. Otto en *Lo santo* a lo sagrado como categoría *a priori* —cf. esp. caps. 17 y 20— y las precisiones ulteriores sobre el alcance cognoscitivo del *sensus numinis* que presupone toda su descripción de lo sagrado parecen en realidad un intento por definir con categorías poco elaboradas y a veces contagiadas de terminología psicologista esta comprensión de lo sagrado como orden de realidad en el que se inscriban todos los fenómenos religiosos. Cf. las dos obras en que R. Otto prolonga y precisa sus reflexiones de «Lo santo»: *Aufsätze das Numinose betreffend*, Leopold Klotz, Gotha, 1923; y *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus numinis)*, C. H. Beck, München, 1932. Desde una perspectiva diferente, A. Caracciolo ofrece datos para una comprensión de lo religioso en este primer sentido en *La religione como struttura e come modo autonomo della coscienza*, Marzorati, Milano, 1965, esp. pp. 13-39. La categoría de orden o ámbito de realidad que aquí utilizamos podría iluminarse desde la de *Seinssphäre*, utilizada por M. Scheler. Como estudio de lo sagrado desde la filosofía de la religión, pero con atención a la fenomenología, recordamos: B. Welte, *Das Heilige in der Welt*, Karl Alber Verlag, Freiburg Br., 1949, pp. 141-183; B. Caspers, K. Hemmerle y P. Hünermann, *Besinnung auf das Heilige*, Herder, Freiburg Br., 1966; J. Splett, *Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*, Karl Alber Verlag, Freiburg Br., 1971.

de ser definido por la belleza. Cualquier ente puede ser considerado desde su condición de ser y dar lugar a una consideración filosófica que lo inscriba en un orden de ser diferente del orden, del ámbito en el que ese ente está inscrito como tal ente para una consideración que se reduzca a ese nivel.

Aunque no han faltado consideraciones sobre lo sagrado que lo aproximan al significado de los «trascendentales», en el sentido de propiedades del ente en cuanto ente, que da al término la filosofía aristotélica y medieval<sup>4</sup>, nuestra forma de entender «lo sagrado» lo considera, más bien, como una categoría de la fenomenología de la religión para designar el peculiar «mundo humano», con las correspondientes formas de «lógica» y de lenguaje que le son propias, en el que se inscriben los elementos que componen el fenómeno religioso y que les dota a todos ellos de su condición original.

En una cuestión en la que no resulta fácil hacer claridad, tal vez no sea inútil alguna referencia a la palabra misma utilizada y su significado literal. Parece ser que la primera aparición documentada de la palabra consta en el *lapis niger*, la piedra negra descubierta en Roma en 1899 y que data, tal vez, incluso del siglo VIII a.C. En esa piedra, en efecto, se encuentra la palabra *sakros*. El término deriva, dicen los filólogos, de la raíz indoeuropea *sak* que aparece en palabras de muchas de las lenguas de esa amplia familia<sup>5</sup>.

Huguette Fugier ha establecido el sentido o los sentidos de *sacer*, en latín, y la raíz *sak* de la que procede<sup>6</sup>. *Sak*, de donde se deriva *sancire*, que significa «conferir validez o realidad, hacer que algo exista, llegue a ser real», y *sacrare*, «hacer sagrado», parece conducirnos hacia la idea de lo real y de sus fundamentos. «Sagrado» no tiene una palabra formada por la pre-posición de un prefijo negativo: «a» o «i», para designar su contrario. Lo contrario de *sacer* es lo *pro-fanum*, que se opone a *fanum* (espacio sagrado), y que significa lo que «es sustraído al espacio consagrado».

4. Cf., por ejemplo, J. Wach, que se refiere a *sacrum* como el tronco en el que se articulan las ramas de los otros trascendentales: *unum, verum, bonum, pulchrum* (*Sociologie de la religion*, cit.), y, desde otro punto de vista, B. Casper, K. Hemmerle y P. Hünermann, citados en la nota anterior.

5. J. Ries, «Homo religiosus, sacré, sainteté», en Íd. (ed.), *L'expression du sacré dans les grandes religions* III, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1986, pp. 340 ss.

6. Cf. *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Les Belles Lettres, Paris, 1963; de la misma autora, «Semantique du 'sacré' en latin», en vol. II de la obra citada en la nota anterior, pp. 25-85.

En casi todas las lenguas indoeuropeas el campo al que se aplica «sagrado» se reparte en un par de lexemas: en griego, *hágios* y *ierós*; en germánico, *weih* y *heil*; y, en latín, *sacer*, de *sakros*, y «sanctus», de *sancire*; y todos de la raíz común *sak*.

Esta duplicidad de términos lleva a hacer suponer «en la prehistoria una noción de doble faz»: positiva: «lo que está cargado de presencia divina por haber sido entregado a Dios», y negativa: «lo que está prohibido al contacto con los humanos»<sup>7</sup>. De ahí la conexión entre sagrado e impuro (y, por eso, objeto de la prohibición del contacto con los humanos). De ahí, también, lo sagrado como lo que inspira, por el hecho de haber sido entregado a Dios, un horror reverencial. No es, en cambio, advierte H. Fugier, verdad que «sagrado» signifique «maldito», a pesar de la identificación que de los dos significados han operado antropólogos como Roger Caillois y René Girard, y a pesar del texto de Virgilio sobre *auri sacra fames*<sup>8</sup>: la «maldita hambre de oro»<sup>9</sup>, es decir, la «execrable codicia».

El término *sacer* encierra, de acuerdo con esta autora, la representación más precisa y específica de lo «sagrado». Es, además, en latín donde se descubre el carácter ambiguo de «lo sagrado» a que acabamos de referirnos. La relación de *sacer* (sagrado) con sacrificio nos adentra un poco más en su significado. Sacrificio, en efecto, no es primariamente la acción de sacrificar en el sentido de matar, sino la acción de *sacrum facere*, hacer sagrado. Pero ¿por qué ese hacer sagrado lleva consigo la muerte de lo sacrificado, lo hecho sagrado? El sacrificio se realiza para que lo que era profano, la víctima, se haga sagrada y, para ello, para hacer sagrada la víctima, ésta tiene que pasar el umbral que separa los dos universos: tal es la finalidad de hacerle morir.

En cuanto a *sanctus*, «santo», de *sancire*, no es lo consagrado a los dioses, a eso se le llama «sagrado», sino «lo que está defendido y protegido contra la posible acción de los hombres». Pero no siendo «sagrado», lo santo tampoco es profano:

Llamamos cosas santas las que no son ni sagradas ni profanas, sino confirmadas por una sanción, como las leyes santas [...] Pues lo que está sometido a una sanción es santo, aunque no esté consagrado a Dios. Lo santo es, pues, lo que está «rodeado de una defensa», lo que está prohibido (*défendu*) por un límite o un obstáculo.

7. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes* II: *Pouvoir, droit, religion*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969, pp. 179-192.

8. *Eneida*, 3, 57.

9. Cf. «Semantique du 'sacré' en latin», *art. cit.*, p. 27.



La conclusión que de estos últimos datos saca É. Benveniste es: «Se diría que lo santo es lo que se encuentra en la periferia de lo sagrado, y sirve para aislarlo de todo contacto». Sólo que, añade, esta diferencia es abolida a medida que el antiguo valor de lo sagrado se transfiere a la sanción:

Santo entonces no es sólo el muro que separa sino el conjunto del campo y todo lo que está en contacto con el mundo de lo divino. En «santo» ya no predomina el aspecto negativo: ni sagrado ni profano, sino una noción positiva. *Sanctus* pasa a ser quien se encuentra revestido del favor divino y, por ello, recibe una propiedad que lo eleva por encima de los humanos<sup>10</sup>.

De ahí que la diferencia fundamental entre los dos términos es que *sacer* es lo «sagrado implícito» y *sanctus* lo «sagrado explícito». *Sacer* tiene por sí mismo un valor propio, misterioso. *Sanctus* es el estado que resulta de una prohibición de la que son responsables los hombres y de una prescripción apoyada por la ley. Esta diferencia entre las dos palabras aparece en un compuesto de las dos palabras, *sacrosanctus*: «lo que es santo por un *sacrum*; lo que es prohibido por un verdadero sacramento»<sup>11</sup>.

No deja de ser curioso cómo el castellano ha conservado para «sagrado» prácticamente todos los significados de «sacer» en latín. Así, el *Diccionario de autoridades* (1737) ofrece para «sagrado» estos significados: «Lo que según rito está dedicado a Dios»; «lo que por algún respeto a lo Divino es venerable»; «la cosa que por su destino o uso es digna de veneración y respeto»; también «cosa maldita y execrable». Significados que recoge en su integridad el actual *Diccionario de la lengua de la Real Academia Española*.

Como puede verse, «sagrado» es utilizado siempre como adjetivo, salvo cuando se utiliza para significar «el lugar que sirve de recurso a los delincuentes», como cuando se dice «acogerse a sagrado» (y, también, «ser enterrado en sagrado»).

Pues bien, de esta palabra se apropia la ciencia de las religiones para referirse a lo que distingue y presta su especificidad a su objeto estricto: lo religioso en cuanto religioso<sup>12</sup>. Lo hace, como hemos in-

10. É. Benveniste, *o. c.*, II, pp. 190-191.

11. *Ibid.*, pp. 180-191.

12. En este sentido puede entenderse la expresión de quienes dicen que «sagrado» es una invención de la ciencia de las religiones. No porque sea la ciencia la que inventa la realidad a la que se refiere, ni la palabra con la que la designa, sino porque por la nueva forma de utilizar la palabra como sustantivo y el significado que le atribuye le da



dicado, de dos formas. Refiriéndose con ese término, utilizado como sustantivo, al objeto de la religión, en la escuela fenomenológica de habla alemana; o refiriéndose con él, utilizado como adjetivo, a la cualidad propia de las realidades religiosas de estar separadas del resto de las realidades reducidas a «profanas».

Como acabamos de indicar, para nosotros «sagrado» es la categoría con la que nos referiremos al peculiar mundo humano, al «ámbito de realidad» en el que se inscriben todos los elementos que intervienen en la religión, que les confiere su condición de religiosos y que los distingue del orden o mundo de lo profano. Esta forma de entender lo sagrado confiere toda su importancia al «paso» a ese mundo como elemento clave para entrar en relación con él y, por tanto, para comprenderlo.

## I. INTRODUCCIÓN EN EL ÁMBITO DE LO SAGRADO

La comprensión del ámbito de lo sagrado constituye la clave de la comprensión del hecho religioso. Pero las reflexiones anteriores nos muestran la imposibilidad de una definición de ese ámbito desde fuera del mismo. Así, pues, se impone una gradual introducción en ese ámbito, una gradual familiarización con el mismo que permita la posterior comprensión de sus diferentes elementos. Para ello comenzaremos por describir las características generales de este orden de realidad y las manifestaciones, tanto objetivas como subjetivas, de esas características generales. Posteriormente nos preguntaremos por el elemento o los elementos determinantes de ese orden de realidad que constituye lo sagrado.

El primer rasgo que caracteriza a cualquier manifestación religiosa es la ruptura que establece en relación con la vida «ordinaria». El hombre religioso, como tal, se comporta de forma diferente a como se comporta el resto de los hombres o a como se comporta él mismo cuando no se comporta religiosamente. Una realidad religiosa es considerada como diferente del resto de las realidades «ordinarias». La introducción en el ámbito de lo sagrado comporta lo que Mircea Eliade ha llamado, al interpretar la estructura de las

un valor nuevo, el de categoría clave para la interpretación de los fenómenos religiosos. Cf. L.-M. Chauvet, «Quand le théologien se fait anthropologue», en J. Joncheray (ed.), *Approches scientifiques des faits religieux*, Beauchesne, Paris, 1997, pp. 30-35. También, A. Vergote, *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*, Pierre Mardaga, Bruxelles, 1983, pp. 150-151.

hierofanías, una «ruptura de nivel»<sup>13</sup>. Esta ruptura de nivel es la que da lugar a la constitución de lo sagrado como un mundo específico en relación con lo profano.

Como es sabido, la oposición de lo sagrado a lo profano como primer elemento de la definición de la religión fue introducido por É. Durkheim. En *Las formas elementales de la vida religiosa* define esta oposición en términos inequívocos. «La división del mundo en dos dominios, que comprenden el uno todo lo que es sagrado y el otro todo lo que es profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso». Para él, la diferencia que separa ambos dominios es absoluta y no se puede comparar con el resto de las diferencias en la existencia humana<sup>14</sup>. La heterogeneidad es comprendida por Durkheim de tal forma que, según él, las realidades sagradas son diferentes de las profanas «por naturaleza» y «por esencia», hasta el punto de formar dos mundos entre los que no existe nada común.

La distinción sagrado-profano, en el sentido propuesto por Durkheim, fue aceptada por toda la escuela francesa de historia de las religiones de orientación sociológica<sup>15</sup> y, en sentidos más o menos semejantes, por otros muchos fenomenólogos<sup>16</sup>. Recientemente se ha criticado, desde puntos de vista muy diferentes, este punto de partida para la definición de la religión<sup>17</sup>. Las precisiones que hemos aportado a la noción de ámbito o de orden de realidad nos permiten distinguir la diferencia sagrado-profano que proponemos de la establecida por Durkheim y su escuela y responder desde ahora que con ella no concebimos lo sagrado como un conjunto de objetos o comportamientos separados «por su naturaleza» del conjunto de los objetos o comportamientos profanos<sup>18</sup>.

Lo sagrado se manifiesta, en primer término, como una ruptura de la homogeneidad de la realidad y de la existencia y la introducción de ambas en un orden de ser diferente. Para determinar la novedad del orden de lo sagrado conviene precisar el alcance de ese «ordina-

13. *Tratado de historia de las religiones* I, cit., pp. 17-65; y U. Bianchi, *Probleme der Religionsgeschichte*, cit., pp. 74-93.

14. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., pp. 49-58.

15. Cf., por ejemplo, R. Caillois, *L'homme et le sacré*, cit., pp. 17-34.

16. Cf. el mismo N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, cit., pp. 162-181, y M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, cit., pp. 21-23.

17. Cf., por ejemplo, K. Goldammer, *Religionen, Religion...*, cit., p. 50; Íd., *Die Formenwelt des Religiösen*, cit., p. 53; J. Grand'Maison, *Le monde et le sacré*, Les Éditions Ouvrières, Paris, 1966-1968, 2 vols.; L. Maldonado, *La secularización de la liturgia*, Marova, Madrid, 1970, pp. 150-159.

18. Para esta cuestión remitimos a las reflexiones con las que cerramos este capítulo.

ria» con que se califica la realidad o la vida a que se opone lo sagrado. La vida «ordinaria» es la vida del hombre como ser intramundano. De ella forman parte, en primer lugar, las funciones biológicas que le permiten subsistir como organismo; las actividades que le permiten transformar el mundo y su forma de vivir en él; los esfuerzos por explicar su situación y perfeccionarla, tanto para sí como para los demás hombres. A ella pertenecen también las actividades humanas de un nivel superior, por las que ordena el resto de sus acciones mundanas y les confiere un sentido integrable en el orden de las realidades intramundanas, intrahistóricas. Lo característico de la vida ordinaria con la que rompe la aparición de lo sagrado es su carácter de intramundano, de vida realizada en la historia exclusivamente. Así, pues, la ruptura de nivel operada por lo sagrado se refiere, en primer término, a la referencia del objeto o del sujeto afectado a una realidad superior, con una superioridad no comparativa, sino absoluta, en relación con la realidad mundana en todos sus momentos y aspectos. La ruptura de nivel operada por la aparición de lo sagrado pone en contacto con un *supra* y un *prius*, es decir, con un orden de realidad o de realidades superiores no sólo en el haber, sino en el ser en relación con el hombre, realidades «otras» no sólo cuantitativa o cualitativa, sino también estructuralmente en relación con la realidad del mundo y del hombre como ser mundano<sup>19</sup>.

El orden en que introduce la ruptura de nivel operada por lo sagrado se define, pues, fundamentalmente por su trascendencia y afecta a la existencia que entra en contacto con él de forma definitiva, total y última; estos rasgos distinguen esencialmente la existencia religiosa de la «existencia ordinaria».

Pero esta descripción del contenido del ámbito de lo sagrado no se manifiesta en estos términos más que en algunas expresiones racionales, particularmente elaboradas, de la experiencia religiosa. Para ser fieles a nuestro método fenomenológico, enumeraremos algunas manifestaciones más simples y más inmediatas de la realidad y la existencia religiosa en las que se muestra la ruptura de nivel que ellas expresan e instauran. Comencemos por algunas manifestaciones de la existencia religiosa. Con el término de «manifestaciones» nos referimos tanto a disposiciones anímicas y a posibles actos internos

19. Cf. U. Bianchi, *o. c.*, pp. 74-93. Expresamente adoptamos los términos enormemente vagos de su descripción. Más adelante trataremos de precisar su significado. Sobre el hecho mismo de la «ruptura de nivel», cf. el hermoso texto de M. Eliade, «Briser le toit de la maison», en el libro con el mismo título *Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles*, Gallimard, Paris, 1986, pp. 205-216.

religiosos de carácter individual como a actos exteriores de culto de carácter social.

## II. LOS SIGNOS DE LA RUPTURA DE NIVEL QUE COMPORTA LO SAGRADO

### 1. *La experiencia de lo numinoso*

En su obra clásica sobre lo sagrado resumió R. Otto la experiencia de lo numinoso en los términos conocidos de *mysterium tremendum et fascinans*<sup>20</sup>. Aun cuando su obra no haya dejado de suscitar críticas importantes, a las que nos referiremos más adelante, generalmente se admite que su fórmula expresa lo esencial de la experiencia religiosa en su dimensión psicológica. Así, F. Heiler, por ejemplo, al describir en su fenomenología de la religión las formas fundamentales de la vivencia religiosa, afirma que el respeto religioso (*Ehrfurcht*) constituye el sustrato de toda vivencia religiosa. Este sentimiento, particularmente complejo, abarca una gama de matices que se extiende del temor a la entrega de sí mismo pasando por la admiración y el anhelo<sup>21</sup>. Los numerosos ejemplos, tomados de diferentes áreas religiosas, que ofrecen las dos obras aludidas confirman que esa vivencia constituye una manifestación prácticamente universal de la calidad de la experiencia de lo sagrado<sup>22</sup>. Ahora bien, un análisis somero de la cualidad de este complejo sentimiento basta para mostrar que el sujeto religioso vive su relación con lo sagrado como una ruptura de nivel que le introduce en un orden de realidad totalmente otro.

En efecto, el sentimiento evocado por «lo tremendo» se refiere, sin duda, a un estado de ánimo que debe ser situado en la línea del miedo, pero que se distingue del simple temor no sólo por su intensidad, sino también cualitativamente. El temor tiene siempre una causa determinada. Se teme algo concreto. El sentimiento de lo tremendo, en cambio, es suscitado por una realidad de tal naturaleza que su aparición parece hacer vacilar los fundamentos del propio ser y le hace al hombre sentirse radicalmente inseguro. Lo tremendo no amenaza en el hombre una zona de sus posesiones, sino los fundamentos de

20. *Lo santo*, cit., esp. caps. IV-VII, pp. 24-68.

21. F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, cit., pp. 543 ss.

22. Cf. el estudio, lleno de interés, de A. Wilke «‘Stimmungen’ und ‘Zustände’. Indische Ästhetik und Gefühlsreligiosität», en A. Michaels, D. Pezzoli-Olgati y F. Stolz (eds.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?*, Peter Lang, Bern, 2001, pp. 103-126, donde muestra que conceptos de R. Otto como «supramundano», lo tremendo y lo fascinante aparecen en teóricos de la estética india.

su propio ser<sup>23</sup>. Por eso este sentimiento puede ser considerado, con razón, por R. Otto como el eco subjetivo de la aparición del Misterio, es decir, de la realidad «totalmente otra», como su vivencia resumida en «el ideograma de la inaccesibilidad absoluta»<sup>24</sup>.

Lo tremendo con sus armónicos de sobrecogimiento ante la Majestad divina, de sentimiento de pecado ante la Santidad augusta, de anonadamiento ante la plenitud absoluta de ser, de obediencia rendida ante la absoluta superioridad, constituye la más clara expresión en el orden subjetivo de la «ruptura de nivel» provocada por la aparición de lo sagrado<sup>25</sup>.

A la misma conclusión nos conduce el análisis del segundo elemento de este «sentimiento tornasolado» que es la experiencia de lo numinoso: su carácter de fascinante.

La atracción fascinadora que ejerce lo numinoso sobre el sujeto religioso contiene un primer aspecto que puede expresarse en términos de asombro y de admiración. El sujeto religioso queda literalmente «maravillado» por su aparición. Este asombro se distingue del que puede producir cualquier realidad mundana, y se distingue también cualitativamente del asombro y la admiración en los que los filósofos han visto el origen de la filosofía<sup>26</sup>. En efecto, por una parte, la «admiración» del hombre religioso supone en buena medida un total «desconcierto» producido por el encuentro con algo que se sale

23. Cf. G. van der Leeuw, *La religion dans son essence...*, cit., pp. 453-462, donde emparenta el sentimiento de lo tremendo con la angustia tal como la describe M. Heidegger en *Ser y el tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, siguiendo, en parte, una tradición que se remonta a S. Kierkegaard.

24. *Lo santo*, cit., p. 33.

25. Para una exposición detallada de este aspecto de la experiencia de lo sagrado, cf. *Lo santo*, cit., esp. pp. 24-39; F. Heiler, *o. c.*, pp. 543-545; K. Goldammer, *o. c.*, pp. 58-60. Como ejemplos clásicos del mismo en la tradición judeo-cristiana suelen aducirse algunas teofanías del Antiguo Testamento y, en particular, las descritas en Éx 3 y en Is 6; las reacciones de admiración y de temor de los testigos de los signos realizados por Jesús, y algunas expresiones de la vivencia por Jesús de su relación con el Padre, como las contenidas en los relatos de la Pasión, así como la invitación de san Pablo a los filipenses a trabajar en su salvación con temor y temblor (Flp 2,12) y la impresionante expresión de la carta a los Hebreos: «Es cosa terrible caer en las manos del Dios vivo», ese Dios descrito poco después en la misma carta (12,29) como «un fuego devorador». Con mucha penetración resume R. Otto su convicción de que este aspecto de la expresión de lo sagrado no está ausente del Nuevo Testamento en la observación de la maravilla que constituye el que podamos llamar «Padre nuestro» a aquel que «está en los cielos», con lo que se restituye a Dios su absoluta trascendencia, *ibid.*, pp. 107-133.

26. Cf., por ejemplo, Platón, *Teeteto*, 155 d; Aristóteles, *Metafísica* I, 2, 982b; también san Agustín, *Confesiones* X, 8. Sobre la admiración como raíz de la filosofía, cf. J. Gómez Caffarena, *Metafísica fundamental*, Cristiandad, Madrid, 1983, pp. 257-273.

por completo del orden de lo habitual, de lo familiar, que aparece como «totalmente otro»<sup>27</sup>. Además, la admiración del hombre religioso no lleva a la problematización de la realidad que la produce, sino a su reconocimiento y a su invocación.

La atracción fascinadora del Misterio sobre el hombre se expresa en los aspectos «positivos» de ese complejo sentimiento del respeto religioso que son la admiración, el anhelo, la entrega confiada de sí. También ellos son testimonio de la ruptura de nivel producida por lo sagrado. En todos ellos se expresa como elemento constante una superación del hombre en algo más allá de él mismo. El hombre no dispone de la tensión producida por lo numinoso, sino que se siente irremisiblemente atraído por ella. Y la paz en que se resuelve esa atracción supera lo que «el ojo humano vio o el oído oyó» y constituye un abismamiento, una «extinción» (*nirvana*) en un más allá de la propia condición. La confianza en el Misterio, que es otra expresión de este elemento fascinante de la experiencia del mismo, se basa precisamente en el descubrimiento de que en él encuentra fundamento la inseguridad de la propia condición: «Aunque camine por valles de tinieblas, ningún mal temeré...» (Sal 23); «Tú eres mi roca y mi fortaleza...» (Sal 31), etcétera<sup>28</sup>.

De esta forma creemos que los elementos generalmente aceptados como esenciales de la vivencia religiosa muestran la introducción en un nuevo nivel de existencia y la ruptura del nivel de lo ordinario en que hemos visto el primer rasgo del ámbito de lo sagrado.

La historia de las religiones nos procura una manifestación más clara y más palpable de la ruptura de nivel que produce lo sagrado. Se trata, además, en este caso, no de una disposición interior y de naturaleza psicológica, sino de una acción exterior, de un rito cuyas formas pueden constatarse históricamente y que posee generalmente alcance social. Nos referimos a los ritos de iniciación y de tránsito (*rites de passage*), frecuentemente estudiados por los historiadores de la religión.

## 2. Los ritos de iniciación

En primer lugar conviene observar que los ritos de iniciación constituyen una manifestación religiosa prácticamente universal en la historia. «Los ritos de iniciación —escribe a este respecto Mircea Eliade, a quien seguiremos principalmente en nuestra exposición— están, de

27. *Lo santo*, cit., cap. V, pp. 40-48.

28. *Ibid.*, caps. VI-VII; F. Heiler, *o. c.*, pp. 545-550.



una u otra forma, universalmente extendidos en el mundo primitivo»<sup>29</sup>. En cuanto a las grandes religiones, veremos cómo también en ellas perviven temas de iniciación, aun cuando se transforme el escenario de su realización concreta y el contexto religioso en el que se incluyen. Se suelen distinguir dos grandes formas de ritos de iniciación: «Los ritos de la pubertad, por los que los jóvenes obtienen el acceso a lo sagrado, al conocimiento y a la sexualidad; en una palabra, a la verdadera naturaleza humana», y las iniciaciones destinadas a conferir a una persona una función especial en relación con lo sagrado<sup>30</sup>. Estas dos grandes formas han recibido a lo largo de la historia manifestaciones muy diferentes de acuerdo con las diferentes situaciones histórico-culturales. Eliade resume su propia exposición reduciendo esas manifestaciones a ocho grandes temas de iniciación a partir del más simple y claro de todos: la separación del neófito de la madre y la introducción del mismo en lo sagrado<sup>31</sup>. Pero la iniciación comporta una experiencia existencial y como tal apunta a una dimensión supracultural y suprahistórica<sup>32</sup>. El análisis de este centro de todos los motivos de iniciación nos permite ver en ellos la expresión gráfica de la ruptura de nivel a que venimos refiriéndonos. En efecto, la esencia de todos los ritos de iniciación consiste fundamentalmente en el paso de la vida «natural» a una nueva vida procurada por la aparición de lo sagrado y el contacto con ello:

La muerte representada en todo rito de iniciación significa el fin del hombre natural [...] y el paso a una nueva forma de existir, la de un ser nacido para el espíritu, es decir, la de un ser que no vive tan sólo en la realidad inmediata. La muerte de la iniciación es un elemento

29. *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid, 1976 (<sup>4</sup>1989), pp. 10 ss. Cf. también *Lo sagrado y lo profano*, cit., pp. 178-195. Ya É. Durkheim había aludido al hecho de la iniciación para confirmar la oposición de lo profano a lo sagrado. Los dos mundos designados por estos términos pueden estar en relación, pero para que esta relación sea posible el sujeto debe operar una metamorfosis como la que suponen los ritos de iniciación, cf. *Les formes élémentaires...*, cit., p. 54. Sobre los ritos de tránsito, cf. A. van Gennep, *Les rites de passage*, Nourry, Paris, 1909; reimp., 1969. La revista *Concilium* dedicó el número 132 (febrero 1978): «Liturgia y fases de la vida humana», íntegramente a los ritos de tránsito. Sobre la cuestión, en una bibliografía muy abundante, señalo como importantes: U. Bianchi (ed.), *Transition Rites. Cosmic, social and individual order*, L'Erma, E. J. Brill, Roma/Leiden, 1965; J. Ries (ed.), *Les rites de initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve 2 à 21 novembre 1984*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1986; trad. castellana, *Los ritos de iniciación*, Ega, Bilbao, 1994.

30. M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, cit., p. 212.

31. *Ibid.*, p. 215.

32. *Ibid.*, pp. 213-214.



integrante del acontecimiento místico por el que el hombre se transforma en otro según el modelo manifestado por los dioses...<sup>33</sup>.

Muy certeramente resume Eliade la esencia de la iniciación en estos términos: «Expresado filosóficamente, la iniciación corresponde a un cambio ontológico de las formas estructurales de la existencia»<sup>34</sup>.

Conviene subrayar este último rasgo, común a todas las formas de iniciación. Éstas tienen su agente en una realidad divina o, en todo caso, en unos seres «sobrenaturales». La iniciación repite, como hemos visto, un modelo divino y permite al hombre tomar parte en su forma «sobrenatural» de ser. El sujeto muere a una forma de vida para comenzar a ser de una forma nueva que le procura una realidad «sobrenatural». Así entendidos, los ritos de iniciación constituyen «una experiencia constitutiva de la existencia». Mircea Eliade ofrece en apoyo de esta afirmación un hecho existencial: la oscura experiencia, presente en algún momento de la vida de todo hombre, de no ser lo que debe ser, de haber traicionado lo mejor de sí mismo, y la consiguiente aspiración a una total renovación<sup>35</sup>. Por eso no es de extrañar que, aun cuando bajo formas culturales diferentes, perdure el tema de la iniciación en las religiones del hombre de cultura avanzada e incluso en el hombre moderno aparentemente desacralizado. Así, independientemente de los posibles contactos históricos entre el cristianismo y las religiones de misterios, en las que es central el tema de la muerte renovadora de la vida, es indudable que en él perduran elementos que deben comprenderse como relacionados con el ritual de la iniciación. El bautismo, por ejemplo, introduce al cristiano en «la vida eterna», y los demás sacramentos transforman fundamentalmente su existencia<sup>36</sup>.

En las múltiples formas de ritos de iniciación presentes en todas las religiones, y que, por tanto, constituyen una manifestación universal del hecho religioso, asistimos a la expresión, por parte del sujeto religioso, de su convicción de que, para tener acceso al ámbito de lo sagrado, necesita romper con su forma ordinaria de ser para comenzar a ser de una forma enteramente nueva.

### 3. *La conversión y la iluminación*

Existe en las grandes religiones una manifestación de la existencia religiosa que corresponde perfectamente a la función de los ritos de

33. *Ibid.*, pp. 13-16, 60 ss, 216; G. van der Leeuw, *o. c.*, pp. 186 ss.

34. *Iniciaciones místicas*, cit., p. 10.

35. *Ibid.*, p. 220.

36. *Ibid.*, pp. 195-203.

iniciación en las religiones tradicionales. Nos referimos al fenómeno de la *conversión* como primer paso del hombre hacia la existencia religiosa. A ella aludiremos para cerrar esta comprobación, con datos tomados de la historia del hecho religioso, de nuestra afirmación de que lo sagrado constituye un ámbito que tiene su primera característica en constituir un orden de realidad eternamente diferente del de la «existencia ordinaria». Analizaremos en primer lugar la conversión tal como se vive en las religiones proféticas y después aludiremos a la «iluminación» como forma de «conversión» propia de las religiones de carácter preferentemente místico.

Nuestra reflexión sobre la conversión se limitará a comprender su condición de acto religioso fundamental en cuanto constituye el primer acceso al orden de lo sagrado. No abordaremos, por tanto, el hecho de la conversión como acontecimiento psíquico ni el alcance sociológico que pueda tener como paso de una comunidad a otra, ni siquiera las consecuencias éticas de la decisión de convertirse. Desde nuestro punto de vista, la conversión consiste fundamentalmente en el paso de un modo de ser a otro, determinado por la relación con una realidad de un orden diferente. La conversión significa la sustitución de una forma de ser por otra nueva; el paso de una vida natural, mundana, a una vida determinada por una realidad supramundana. En el hecho de la conversión «una potencia nueva penetra en la vida y ésta es experimentada como enteramente otra, hasta el punto de que recibe un fundamento renovado y comienza a ser de nuevo»<sup>37</sup>. Por eso, exteriormente, la conversión constituye un hito en la vida del convertido y con frecuencia se señala con precisión cronológica el momento en que tuvo lugar<sup>38</sup>. La conversión supone una crisis radical de la forma anterior de existencia y produce una completa transformación, una total *renovatio* de la misma<sup>39</sup>.

37. G. van der Leeuw, *o. c.*, p. 520. Cf. también K. Goldammer, *o. c.*, pp. 454-455; A. D. Nock, *Conversion. The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Clarendon Press, Oxford, 1933, esp. cap. I: «The idea of conversion», pp. 1-16 (nueva ed., Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 1998). Otros títulos de interés: J. Huby, *La conversion*, Beauchesne, Paris, 1919; J.-Ch. Attias (dir.), *De la conversion*, Cerf, Paris, 1997; E. Godo (ed.), *La conversion religieuse*, Imago, Paris, 2000; L. R. Rambo, «Theories of conversion. Understanding and interpreting religious change»: *Social Compass* 46 (1999), pp. 259-271; del mismo autor: *Psicosociología de la conversión*, Herder, Barcelona, 1993.

38. Cf., por ejemplo, el célebre *Memorial* de Pascal, en el que consta hasta la hora precisa en que tuvo lugar. Cf. B. Pascal, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1954, p. 553.

39. M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, cit., p. 220.

El momento de crisis que comporta la renovación se traduce en una penitencia, en una ruptura con la forma de vida en la que se expresaba la anterior existencia. La conversión procura una nueva visión de la realidad que, sin transformar la explicación que de ella pueda tenerse en otros niveles, le confiere una nueva dimensión y le hace aparecer a una luz distinta. Pero la renovación de la existencia se traduce igualmente en una situación de plenitud, diferente de la que pueda procurarse por el enriquecimiento del ser en el nivel mundano y que es experimentada como participación en una forma de ser no deficiente ni precaria como la propia del hombre «natural», sino perfectamente estable y plena.

Un rasgo característico de toda conversión, que descubre la comprensión fenomenológica de la misma independientemente de lo que sobre él puedan añadir las consideraciones teológicas, es que ésta es vivida como fruto de una acción divina:

No es el hombre quien se convierte, sino Dios quien le convierte, quien le dota de una vida nueva [...] *La conversión es esencialmente un renacimiento*. Dios renueva la vida; él sustituye la vida profana o impía por una vida santificada<sup>40</sup>.

En los términos habituales de las religiones proféticas se dirá que la conversión es fruto de una llamada de Dios a la que el hombre debe responder con la fe y la obediencia. Pero la conversión supone también una actividad del hombre que prepara con su purificación y su renuncia a vivir de una forma puramente intramundana la invasión de la vida renovada, que tendrá lugar, plena y de ordinario súbitamente, en un momento posterior privilegiado. Como en los ritos de iniciación, el hombre debe pasar por un momento de muerte a la vida ordinaria, para que se produzca la total renovación de su existencia. En las religiones proféticas, la vida ordinaria no es negada como tal y en su orden, sino que es negada como total y definitiva, quedando así introducida en el nuevo horizonte abierto por la aparición de la realidad suprema<sup>41</sup>.

En las grandes religiones orientales —de carácter preferentemente místico— encontramos manifestaciones que corresponden a la con-

40. G. van der Leeuw, *o. c.*, p. 522.

41. En este sentido se comprende la conversión en el Nuevo Testamento. Cf., por ejemplo, J. Behm y E. Würthwein, «Metanoéo, Metanoia», en G. Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1933 ss: «La conversión en el sentido que le da Jesús no se agota en su aspecto negativo: la ruptura con el viejo ser frente al juicio escatológico inminente, sino que comprende la total transformación del hombre...» (pp. 998 ss).

versión de las religiones proféticas, en las que se expresa la misma convicción del sujeto religioso de que el mundo de lo sagrado constituye un mundo enteramente nuevo en relación con el mundo de la existencia inmediata, con el que es preciso romper para obtener el verdadero ser que sólo se obtiene en el acceso a lo sagrado. Basta aludir a los términos centrales de la espiritualidad hindú y budista de *iluminación*, liberación, y a las diferentes prácticas de *yoga* por las que se accede a ese momento y que procuran la entrada en el absoluto, la identificación con el *Brahman*, el *nirvana*, etcétera.

En estas religiones, en algunas formas de las cuales puede faltar la idea y el nombre de Dios e incluso la afirmación de la consistencia del hombre como sujeto, domina sobre toda otra idea la de salvación. «Como el mar inmenso —dice la célebre palabra del Buda— está todo él penetrado por el sabor de la sal, así este orden está penetrado por un solo sabor: el de la Salvación»<sup>42</sup>. Pero la salvación no tiene por objeto la condonación de un castigo divino o la liberación de un pecado, sino la iluminación del hombre sobre su verdadera condición, la toma de conciencia de su unidad con el absoluto —el célebre «tú eres eso» de tantos textos de las *Upanishads*<sup>43</sup>— o el descubrimiento de la existencia del dolor, sus causas y la superación del mismo por medio de ese camino óctuple que tiene su primer paso en el recto conocimiento<sup>44</sup>. Esta liberación procura al hombre un nuevo ser ante el cual se evidencia la nada de su ser natural, encerrado por la ignorancia en la trama de la ilusión cósmica (*Maya*) y en la ley de la causalidad universal que lo une al cosmos (*Karma*) con el consiguiente sometimiento a las constantes reencarnaciones (*Samsara*). Para llegar a esta meta, el hinduismo y el budismo proponen una serie de prácticas que pueden resumirse en el término polivalente de *yoga*<sup>45</sup>. Este término, que signi-

42. Citado en H. Oldenberg, *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, ed. por H. von Glasenapp, Wilhelm Goldmann Verlag, München, 1961, p. 249.

43. Cf. los textos citados en nuestra III parte al describir la representación monista de la divinidad.

44. Cf. traducción e interpretación del texto en nuestra III parte, *infra*, pp. 310-311.

45. Para un estudio detenido de esta cuestión, cf. M. Eliade, *Le yoga, immortalité et liberté*, Payot, Paris, 1954; trad. castellana, *Yoga, inmortalidad y libertad*, Leviatán, Buenos Aires, 1957; cito la trad. alemana, *Yoga, Unsterblichkeit und Freiheit*, Rascher, Zürich, 1950. Del mismo autor, *Techniques du yoga*, Gallimard, Paris, 1948; trad. castellana, *Técnicas del yoga*, Compañía Fabril Editora, Buenos Aires, 1961 (nueva ed., RBA, Barcelona, 2002); y *Patanjali et le yoga*, Seuil, Paris, 1962; trad. castellana, *Patanjali y el yoga*, Paidós, Barcelona, 1987. Sobre el camino de la iluminación en el budismo zen, cf. D. T. Suzuki, *Der Weg zur Erleuchtung*, Holle, Baden-Baden, 1957; trad. alemana de *Essays in Zen Buddhism*, Luzac, London, 1927.

fica en general «toda práctica ascética y todo método de meditación», resume acciones de muy diversa naturaleza y valor —fases preparatorias de purificación y renuncia (*yama*, *niyama*); actitudes corporales (*asanas*); movimiento rítmico y contención de la respiración (*pranayama*); quietud absoluta, concentración y meditación (*ekagrata* y *dhyana*); hasta llegar a la absorción en el espíritu (*samadhi*), que Eliade denomina *enstasis*<sup>46</sup>—, propuestas en estas religiones para la obtención de la liberación plena en que consiste la salvación. Ahora bien, todas las formas de yoga presentan una «estructura iniciática»<sup>47</sup> y «definen el nuevo nacimiento en la iniciación como entrada en una forma de ser no profana, difícilmente definible y que recibe en las diferentes escuelas hindúes denominaciones diferentes»<sup>48</sup>. Su finalidad es despertar al hombre al verdadero ser que su ignorancia le tiene oculto en la aparición del dolor y de la caducidad. Para ello el *yogui* se esfuerza por conseguir una transformación total de la conducta normal, que representa la muerte, a la que, como en la iniciación, sigue la aparición de una vida nueva, más aún, de un nuevo ser procurado por la introducción en el mundo de lo sagrado. Aurobindo, en una utilización más libre del término, se expresa en esta fórmula terminante: «Todo yoga es por naturaleza un nuevo nacimiento. Es el nacimiento desde la vida ordinaria, intelectualizada, material del hombre a una más alta conciencia espiritual y a un ser más grande y más divino»<sup>49</sup>.

Así, pues, en las múltiples formas de *yoga* tenemos una nueva confirmación adaptada a un contexto cultural y religioso determinado de la afirmación de la que ha partido nuestra descripción del ámbito de lo sagrado, a saber, que éste supone y realiza una ruptura de nivel en relación con «la vida ordinaria», es decir, con la existencia vivida en una dimensión puramente intramundana.

Pero todas las manifestaciones del hecho religioso que hemos aducido hasta ahora pertenecen al aspecto subjetivo del mismo. Tratemos, para confirmar nuestra afirmación, de analizar un aspecto importante del hecho religioso en su cara objetiva: la relación de cualquier manifestación de lo sagrado con el carácter *tabú* de los objetos, actos o sujetos en que tiene lugar esa manifestación.

46. M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, cit., pp. 86 ss.

47. *Ibid.*, pp. 13, 369.

48. *Ibid.*, p. 14.

49. *Der integrale Yoga*, Rowohlt, Reinbek b. Hamburg, 1957, p. 7 (nueva ed., 1999).

#### 4. *Tabú y sacralidad*

«Tabú» es un término procedente del área cultural de Polinesia y que ha desempeñado un papel importante en etnología y en la ciencia de las religiones. Según G. van der Leeuw, significa lo «expresamente nombrado», «separado». «Existe tabú cuando una cosa está llena de potencia y este hecho es constatado expresamente»<sup>50</sup>. Es decir, que el término indica la presencia en una realidad de una potencia, al mismo tiempo que hace referencia a la actitud correspondiente del hombre ante esa realidad. Esta actitud corresponde de manera aproximada a nuestra prohibición<sup>51</sup>. Pero esta prohibición se basa fundamentalmente en el carácter peligroso de la realidad objeto de la misma y designa una prohibición que tiene vigencia de manera incluso inconsciente; es, además, propio del objeto tabú «contagiar» de forma «mecánica» su carácter de tabú a aquellas realidades o personas con las que entra en contacto<sup>52</sup>.

Las acciones objeto de tabú pueden ser muy variadas, y no todas pertenecen expresamente al ámbito religioso, pero la inmensa mayoría de las mismas comportan alguna relación con la situación ritual del individuo o se derivan de la falta de atención a las prescripciones rituales y exigen, para la superación, una purificación de tipo ritual. Por eso puede designar Alfred Reginald Radcliffe-Brown las acciones «tabú» como «prohibiciones rituales»<sup>53</sup>. Por eso también se ha podido observar una coincidencia fenomenológica entre las acciones tabú de los polinesios y las prescripciones de los semitas relativas a la pureza ritual. Esto no significa, como demuestra Widengren, que todas las acciones tabú tengan una fundamentación religiosa, pero existe ciertamente una frecuente tendencia a vivir como afectadas por la prescripción del tabú muchas acciones rituales y muchas personas y objetos del mundo religioso. Por eso, entre las explicaciones dadas a la existencia de tabúes, prevalece la de aquellos que la derivan de la presencia, en los objetos o acciones vividos como tales, de una potencia superior o de la relación de los mismos con el mundo de lo sobrehumano, hasta el punto de que el tabú ha podido ser definido como «*mana* negativo».

50. *La religion dans son essence...*, cit., p. 31.

51. M. Eliade, *Tratado...* I, cit., p. 40. Para el conjunto de la cuestión, cf. G. Widengren, *o. c.*, cap. II, pp. 17-39, con las referencias que aduce. También, J. G. Frazer, *La rama dorada*, cit., pp. 235-309; R. Caillois, *L'homme et le sacré*, cit.

52. G. Widengren, *o. c.*, pp. 19-20.

53. A. R. Radcliffe-Brown, *Taboo*, University Press, Cambridge, 1939, cit. en G. Widengren, *o. c.*, p. 17.



Más adelante abordaremos el problema de la relación entre la potencia designada por este término —*mana*—, que procede de la misma área cultural de la Polinesia que tabú, y el ámbito de lo sagrado. Para algunos autores, como veremos, éste sería el elemento determinante de la constitución de lo sagrado. Por eso no es extraño que, al comprender el tabú como «presencia de la potencia», y al hacer de ésta el primer elemento en la constitución de lo sagrado, identifiquen prácticamente tabú y santidad o hagan del primero un elemento constitutivo de lo sagrado<sup>54</sup>. No entramos por ahora en esta cuestión. Nos basta con constatar la relación que de hecho existe entre las acciones, personas y objetos de la religión y la condición de lo tabú o la tendencia que parecen tener las realidades pertenecientes al mundo de lo sagrado a convertirse en tabú justamente por la relación que guardan con la realidad superior, ya sea comprendida como potencia o bajo cualquier otra forma.

A la misma constatación conduce la afirmación, frecuente entre los fenomenólogos de la religión, sobre el carácter «ambivalente» de lo sagrado. Con ello no se refieren tan sólo al carácter tremendo y fascinante del Misterio tal como puede aparecer por el análisis de la reacción subjetiva a que nos hemos referido anteriormente —«ambivalencia psicológica»—, sino también y sobre todo al carácter de saludables y peligrosas, o de puras e impuras, que poseen las realidades pertenecientes al ámbito de lo sagrado: «ambivalencia axiológica», en términos de Mircea Eliade<sup>55</sup>. Es sabido que esta ambivalencia ha pasado al mismo vocabulario y que así «sagrado», en el antiguo mundo semita y en el mundo griego y romano, significa al mismo tiempo santo y peligroso, puro y manchado<sup>56</sup>. La ambivalencia axiológica explica, por lo demás, la ambivalencia psicológica. Cualquier realidad sagrada hace irrumpir en la existencia del hombre una nueva forma de ser, y «el contacto con ella produce una ruptura de nivel ontológico que podría ser fatal». De ahí que el hombre reaccione ambivalentemente ante ella:

Por una parte, intenta asegurar y aumentar su propia realidad por un contacto tan fructífero como sea posible con las hierofanías y las

54. Cf., por ejemplo, N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, cit., pp. 26-92; *Der Lebendige Gott*, cit., pp. 19-20; G. van der Leeuw, *La religion dans son essence...*, cit., pp. 35-36; M. Eliade, *Tratado...* I, cit., pp. 38-42, y A. R. Radcliffe-Brown, o. c.

55. *Tratado...* I, cit., pp. 38-42.

56. Ejemplos en M. Eliade, *Tratado...* I, cit., p. 38. Cf. otras referencias *supra*, pp. 87-93.



cratofanías; por otra, teme perder definitivamente esa condición por su integración en un plano superior a su condición profana; aun deseando superarla, no puede abandonarla completamente<sup>57</sup>.

### III. NUEVAS APORTACIONES AL TEMA DE LO SAGRADO

#### 1. *Lo sagrado, lo sacral y lo divino*

La importancia de lo sagrado para la interpretación de la religión y la complejidad de su significado y las muchas interpretaciones a que da lugar explican la constante atención al tema que se le sigue prestando. En este apartado me referiré a algunas de ellas que me dan la ocasión para precisar la comprensión expuesta en el párrafo anterior en relación con un aspecto que pusieron de relieve las teorías de la secularización y las repercusiones que tuvieron sobre la teología.

En el terreno mismo de la ciencia de las religiones tienen especial importancia dos publicaciones: una, editada por Carsten Colpe<sup>58</sup>, ofrece, además de una densa introducción del editor, estudios con textos sobre la categoría en general; precisiones filológicas; discusiones sobre la teoría de lo sagrado en R. Otto; y nuevos planteamientos del problema. La otra, ya mencionada, editada por Julien Ries, sobre lo sagrado en la historia de las religiones<sup>59</sup> tiene su valor principal en los estudios sobre lo sagrado en las diferentes religiones; pero éstas van precedidas, acompañadas y seguidas por estudios sistemáticos del editor que aportan no poca luz sobre los tratamientos del tema por los representantes de la fenomenología y la sociología francesa de la religión de la época «clásica», y sobre el tema mismo. En relación con lo primero, Ries agrupa las teorías sobre lo sagrado en estos apartados: teorías sociológicas y etnológicas: É. Durkheim, M. Maus, R. Girard, R. Caillois; fenomenología de lo sagrado: N. Söderblom, R. Otto, G. van der Leeuw; fenomenología y hermenéutica de lo sagrado: M. Eliade<sup>60</sup>.

57. *Ibid.*, pp. 41-42.

58. *Die Diskussion um das «Heilige»*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.

59. *L'expression du sacré dans les grandes religions*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1978-1986, 3 vols.

60. J. Ries, *Les religions et le sacré*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1981. La claridad de la exposición y la documentación abundante y bien seleccionada hacen de estas notas de un curso de introducción a la historia de las religiones un auxiliar valiosísimo. La obra continúa con una segunda parte que estudia la expresión de lo sagrado en las grandes religiones y que dio lugar a un nuevo libro: *L'expression du sacré dans les grandes religions*, I, cit.

Por su parte, el autor utiliza el término en un sentido próximo al de M. Eliade, enriquecido con las aportaciones de G. Dumézil, que, en una síntesis personal, descubre realizado con notable variedad en cuanto al vocabulario, pero notable convergencia en cuanto al significado, en las diferentes religiones<sup>61</sup>. Entre sus preocupaciones está la de mostrar la importancia de la categoría de lo sagrado para comprender al *homo religiosus*, noción sobre la que volveremos más adelante, ya que «desde hace miles de años, lo sagrado es un instrumento del que se sirve el hombre para comprender su situación en el mundo, para transformar el caos en cosmos, para descubrir la verdadera escala de valores». Gracias al vocabulario de lo sagrado, el hombre habla de su encuentro con una Realidad trascendente, con valores absolutos susceptibles de dar un valor a su existencia<sup>62</sup>.

Los estudios sobre lo sagrado en las diferentes religiones muestran, por una parte, la dificultad de entender a muchas de ellas —sobre todo las más alejadas de nuestra cultura— con una categoría que les es ajena, o que expresan con una notable variedad de términos. Pero muestran, también, hasta qué punto puede ser provechoso releer sus documentos con la mente atenta a la problemática abierta por los estudios religiosos sobre la idea de lo sagrado.

Particularmente importante para percibir la multiplicidad de sentidos en que es utilizado el término y la consiguiente diversidad de definiciones del mismo es la obra colectiva publicada por Enrico Castelli<sup>63</sup>. En ella merece especial atención el estudio de Henri Bouillard<sup>64</sup>, en el que a la oposición sagrado-profano, propuesta tanto por la escuela sociológica francesa como por Mircea Eliade, añade la distinción sagrado-divino, apoyada en parte en un artículo de Jean Paul Audet<sup>65</sup>. En esta nueva estructuración de los elementos de la experiencia humana y la vida religiosa lo sagrado se convierte en «intermediario o mediador entre lo profano y lo divino»<sup>66</sup>:

Mantener la posición media de lo sagrado entre el hombre y lo divino importa, pues, a la calidad de la esencia misma de la religión. Es no

61. Cf. J. Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid, 1988; ed. orig., *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Aubier, Paris, 1985.

62. *Ibid.*, pp. 269-270.

63. E. Castelli (ed.), *Le sacré*, cit.

64. «La catégorie du sacré dans la science des religions», en *ibid.*, pp. 33-56.

65. «Le sacré et le prophane. Leur situation en christianisme»: *Nouvelle Revue Théologique* 79 (1957), pp. 33-61.

66. H. Bouillard, *art. cit.*, p. 47.

menos indispensable para salvaguardar el valor propio de lo profano, la autonomía de la cultura, la libertad humana<sup>67</sup>.

Subrayamos esta precisión terminológica que coincide en parte con la que acabamos de proponer. También para nosotros, en efecto, conviene distinguir el Misterio —equivalente a lo divino en la terminología de H. Bouillard— de lo sagrado. Pero lo sagrado para nosotros puede ser utilizado en dos sentidos: como ámbito de realidad que surge en la vida humana cuando el hombre vive su referencia al Misterio, y como conjunto de mediaciones concretas, a las que nos referiremos más adelante, a través de las cuales el hombre reconoce y vive la aparición del Misterio y su respuesta a ella. En este segundo caso hablamos nosotros de *lo sacral* para referirnos al conjunto de realidades mundanas en las que «se condensa» el mundo de lo sagrado, es decir, a las mediaciones en las que aparece. Introducida esta distinción, se puede hablar de que todo en la vida del hombre es o puede ser sagrado —«ya comáis, ya bebáis, hacedlo para la gloria de Dios», decía san Pablo: 1 Cor 10,31—, pero existen en la vida del hombre realidades y acciones sacrales, cuya finalidad consiste en hacer presente la referencia al Misterio y, frente a ellas, se puede hablar legítimamente de acciones profanas, ordenadas de suyo a la consecución de un fin propio de la vida ordinaria intramundana del hombre. Estas precisiones terminológicas aportan, a nuestro entender, alguna claridad al problema de la relación sagrado-divino y sagrado-profano y están por debajo de nuestra comprensión de la religión aun cuando no hayan aparecido explícitamente formuladas en las páginas anteriores<sup>68</sup>.

## 2. *Lo sagrado en la obra de René Girard*

En relación con el problema de lo sagrado es indispensable aludir a la obra, tan sugerente como polémica, de R. Girard, que ha reno-

67. *Ibid.*, p. 49.

68. El problema irá precisándose en las páginas siguientes y será resumido en la recapitulación. Cf., además, para esta cuestión, J. Étienne, «L'homme et le sacré. Pour une clarification conceptuelle»: *Revue Théologique de Louvain* 13 (1982), pp. 5-17. También recomendamos como síntesis reciente de la problemática en torno a lo sagrado J. J. Wunenburger, *Le sacré*, PUF, Paris, 1981 (nueva ed., 2001); R. Girard, «Vers une définition systématique du sacré»: *Liberté* (Canadá), nn. 87/88, pp. 58-74. También, F. García Bazán, «La religión y lo sagrado», en *Íd.*, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 43-78. Una bibliografía comentada en R. Courtas y F. A. Isambert, «La notion du 'sacré'. Bibliographie thématique»: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 44 (1977), pp. 119-138.

vado el planteamiento de casi todas las cuestiones en relación con la naturaleza, el origen y la explicación de lo sagrado<sup>69</sup>. No se trata de ofrecer aquí un resumen completo de las ideas de Girard<sup>70</sup>. Nos limitaremos a dar cuenta de aquellas que más claramente afectan a la idea de la religión expuesta que vamos desarrollando. La primera se refiere al origen mismo de la religión, juzgada por los cultivadores de esta ciencia cuestión sin respuesta y no pertinente, y a la que R. Girard propone una respuesta, que afecta, al mismo tiempo, a cuestiones fundamentales como el origen de la violencia, de la cultura y de las instituciones humanas. En este punto es indudable que el hecho de que las respuestas anteriores se hayan demostrado falsas no invalida la búsqueda de nuevas hipótesis que expliquen ese origen, aunque tal vez sí aconseje mayor cautela a la hora de tomar las hipótesis como tesis científicamente confirmadas y capaces de dar lugar a una antropología fundamental. La relación entre la violencia y lo sagrado es algo que puede constatar cualquier conocedor de la historia de las religiones<sup>71</sup>. La novedad de la obra de Girard consistirá en hacer de la explicación de la violencia una explicación general de lo sagrado. ¿De dónde procede la violencia? Para Girard no es algo originario; procede del deseo y, más concretamente, de una relación entre deseos rivales. El origen de la violencia es la «mímesis de apropiación». La violencia es «rivalidad de sujetos en conflicto por la posesión de un objeto semejante»<sup>72</sup>. Pero la rivalidad no se debe a la escasez del

69. Para nuestro tema interesan especialmente: *La violence et le sacré*, B. Grasset, Paris, 1972; trad. castellana: *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 2005; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, B. Grasset, Paris, 1978; trad. castellana: *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Sígueme, Salamanca, 1982; *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982; trad. castellana: *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986. Sobre la obra de René Girard, cf. L. Maldonado, *La violencia de lo sagrado*, Sígueme, Salamanca, 1974.

70. El resumen se hizo con frecuencia con ocasión de la aparición de la obra principal de Girard, cf. por ejemplo J. I. González-Faus, «Violencia, religión, sociedad, cristología»: *Actualidad bibliográfica* 1 (1981), pp. 7-37.

71. Para esa cuestión me permito remitir a dos contribuciones propias: «Religión y conflicto. Religión y paz», en X. Quinzá Lleó y J. J. Alemany (eds.), *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios. Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado, S.J.*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1999, pp. 161-180; y «Las religiones ¿factor de violencia o de paz? La visión del cristianismo», en Seminario de Investigación para la Paz, *La paz es una cultura*, Centro Pignatelli, Zaragoza, 2001, pp. 343-354.

72. Cf. P. Valadier, «Bouc émissaire et révélation chrétienne selon René Girard»: *Études* 13 (1982), pp. 5-17, a quien seguimos en su excelente resumen de la obra de R. Girard. Precisa y amplía el contenido y el uso filosófico de «lo sagrado» Th. Ryba, «The idea of the sacred in twentieth century thought: four views (Otto, Nygren, Scheler, Tymieniecka)», en A. T. Tymieniecka (ed.), *From the sacred to the divine. A new phe-*

objeto, sino al miedo de que el otro, por medio del objeto deseado, amenace la propia identidad. Este miedo culmina en una crisis en la que el sujeto, creyéndose amenazado por la indistinción, intenta eliminar al otro para confirmar su diferencia. La violencia, una vez desencadenada, genera sucesivas reacciones violentas que amenazan la supervivencia del mismo grupo social. La sociedad trata de eliminar esta amenaza expulsando de sí una víctima emisaria, relacionada con la sociedad y suficientemente externa a ella para que no desencadene nuevas violencias, sobre la que se ejerce unánimemente la violencia de la sociedad. La víctima, temida y venerada a la vez, por cuanto la unanimidad de la violencia ejercida contra ella ha pacificado al grupo, se convierte en sagrada para el grupo. Así, el sacrificio de la víctima emisaria constituye el origen mismo de lo sagrado. De ella proceden también las prohibiciones que comporta y los rituales de reactualización que instaura. El sacrificio de la víctima emisaria se convierte así en el origen también de lo social y lo cultural.

Para que sea eficaz este mecanismo que origina el proceso de humanización se requiere que sea inconsciente. Lo sagrado descansa sobre este ocultamiento a sus actores del recurso de la violencia sobre la víctima como solución al problema de la violencia.

Nuestras sociedades siguen cautivas de este mecanismo, aun cuando la mentalidad racionalista nos haya acostumbrado a establecer una ruptura entre el comportamiento de las sociedades tradicionales y el de la nuestra. El proceso «victimario» sigue produciéndose ante nuestros ojos, sin que podamos percibirlo por su carácter inconsciente. Esquemáticamente descrito con palabras tomadas del resumen de Paul Valadier:

La agresividad que suscita la percepción de las diferencias (edad, sexo, riqueza, talento, etc.) tiende a nivelarlas y de esa forma precipita la extensión de la amenaza generalizada: cada vez se sabe menos quién es quién, quién es el agresor y quién el agredido, quién el explotador y quién el explotado. Pero esta amenaza, que debería llevar a reproducir el proceso victimario, lo consigue cada vez menos, porque el desarrollo tecnológico, y particularmente la amenaza nuclear, neutraliza el proceso, ya que la eliminación de una víctima culpable corre el riesgo de traer no la paz, sino el conflicto generalizado<sup>73</sup>.

Bastarían estos elementos para manifestar lo ambicioso del proyecto de R. Girard y el alcance realmente universal y generalizado

*nomenological approach* (Analecta Husserliana XLIII), Kluwer Academia Publishers, Dordrecht/Boston, 1994, pp. 22-28.

73. *Loc. cit.*.

de sus conclusiones. Pero sus dos últimas obras hacen intervenir un nuevo elemento: la revelación judeocristiana o, mejor, el hecho cristiano como única realidad que proporciona la clave para una interpretación integral del «misterio de nuestro mundo». La revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento revela el mecanismo victimario que venía funcionando inconscientemente en la vivencia tradicional de lo sagrado. En efecto, ya en el Antiguo, pero sobre todo en el Nuevo Testamento, la víctima es declarada inocente, con lo que se pone de manifiesto que ella no podía ser la causa del mal que había cargado sobre ella. La revelación descubre, pues, la violencia de la solución tradicional contra la violencia y conduce a los hombres a buscar la reconciliación por otro camino: «El de la reconciliación en el perdón; invita a no tener miedo del otro y a no considerar su deseo como rival; apela al rechazo de la violencia y obliga a la mirada fraternal»<sup>74</sup>.

De este hecho saca Girard consecuencias sobre el ser mismo de Jesús que han suscitado algunas de las más violentas reacciones a su obra. Su condición de ser ajeno al mundo de la violencia se explica sólo porque:

Jesús es el único en realizar una perfección de lo humano que no hace más que una sola cosa con la divinidad [...]

La lectura no sacrificial (del texto evangélico) [...] al mismo tiempo que revela la fuerza desmitificadora de los evangelios [...] muestra [...] la (necesidad) de las grandes afirmaciones canónicas sobre la divinidad de Jesús y su unión con el Padre<sup>75</sup>.

Pero lo cierto es que Girard constata que esta lectura no sacrificial del texto evangélico ha sido sustituida por una lectura sacrificial que la ha situado en continuidad con las tradiciones de lo sagrado<sup>76</sup>.

No nos es posible entrar aquí en la crítica detallada de una obra tan sugerente —fascinante han llegado a decir algunos—, tan ambiciosa y tan original. Es difícil sustraerse a la sospecha de que, probablemente, impresión semejante produjeron los escritos de los grandes antropólogos de finales del siglo pasado y comienzos del nuestro. Pero lo que constituía la razón del asombro se ha convertido decenios después en el punto débil sobre el que se han cebado todas las críticas. En esa ambición de querer explicar —pasando cada vez más del

74. *Ibid.*

75. *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, cit., pp. 248-249; léanse los dos apartados sobre la divinidad de Jesucristo y la concepción virginal, pp. 247-256.

76. Cf. *ibid.*, pp. 257-297.



terreno de las hipótesis al de las afirmaciones tenidas por comprobadas— el conjunto de lo humano y lo divino desde un solo factor, la violencia, radica la dificultad mayor de una obra a la que nadie negará un valor extraordinario y que, sin duda, hará que el problema de lo sagrado deba plantearse a partir de ahora teniendo en cuenta sus conclusiones.

Por nuestra parte creemos que, independientemente de la plausibilidad de las explicaciones de aspectos parciales de la vida religiosa y de la cultura que ofrece, su explicación del origen de lo sagrado a partir exclusivamente del sacrificio de la víctima emisaria sólo es posible desde un planteamiento reductoramente social del problema de lo religioso y que se presta a las mismas críticas hechas a las teorías sociologistas sobre el origen de lo sagrado<sup>77</sup>.

### 3. *Lo sagrado y sus transformaciones en la sociedad actual*

El estudio de lo sagrado se encuentra en la actualidad con un clima cultural y social notablemente distinto del que imperaba hasta bien entrada la segunda mitad del siglo pasado.

La nueva situación, extraordinariamente compleja, puede resumirse en estas pocas afirmaciones. En primer lugar, no se han cumplido las previsiones de los análisis sociológicos de la secularización que la describían en los años sesenta como un proceso generalizado en constante crecimiento y de carácter irreversible que permitía prever el agotamiento de lo religioso y el fin de las religiones en las sociedades avanzadas. Esto ha hecho que, si durante algún tiempo la mayor presencia de la religión en los Estados Unidos de América en relación con Europa hacía que los teóricos de la secularización hablasen de la excepción americana, ahora sociólogos, sobre todo americanos, de la religión comiencen a hablar de «la excepción europea» para explicar el declive de la religión en Europa en un clima general de recuperación de lo religioso.

77. Para una valoración más amplia y razonada remitimos a alguno de los estudios dedicados a los tres libros de R. Girard en que se basa nuestra exposición: J. I. González-Faus, «Violencia, religión, sociedad, cristología», *art. cit.*; P. Valadier, «Bouc émissaire et révélation chrétienne selon René Girard», *art. cit.*; C. Troisfontaines, «L'identité du social et du religieux selon René Girard»: *Revue Philosophique de Louvain* 78 (1980), pp. 71-90; las críticas y comentarios publicados como apéndice a la edición de bolsillo de *La violence et le sacré*, cit. De ellas destacamos P. Manent, «Une théorie qui a quelque chose à cacher»: *Contrepoint* 14 (1974), pp. 518-532; M. Meslin, «Une tendance à la généralisation abusive»: *Revue Historique* 255 (1977), pp. 503-504.



Los hechos a los que acabamos de aludir hacen pensar que a lo que estamos asistiendo más que al «agotamiento de lo sagrado» es a un cambio muy rápido y profundo de sus formas históricas de realización y manifestación. Elementos importantes del cambio son el declive en Europa de las religiones establecidas, sobre todo en lo que se refiere a sus aspectos institucionales; la diseminación de esas religiones en aspectos importantes de la cultura; la proliferación de movimientos religiosos a los que se accede por la elección de sus miembros, e institucionalizados siguiendo el tipo de organización sectaria; el prodigioso crecimiento de algunos de ellos, como el pentecostalismo evangélico americano, que en el espacio de un siglo se ha extendido por todo el mundo y ha alcanzado la cifra de varios centenares de millones de adeptos; la aparición de diferentes formas de «religiones civiles»; el retorno de conductas y formas de pensar reprimidas por la cultura tecno-científica y que reproducen los modelos del ocultismo, el esoterismo, la magia y el interés por lo maravilloso; la renovación del interés por las religiones tradicionales y por la religiosidad popular y la producción de nuevos sincretismos religiosos; una nueva manera de entender la naturaleza misma de la religión que permita hablar de «religiones sin Dios» y de una verdadera «metamorfosis de lo sagrado»; la extensión en todas las religiones de movimientos radicales y fundamentalistas; el «despertar identitario» y el fenómeno de las más variadas búsquedas espirituales<sup>78</sup>.

78. Algunos estudios sobre la cuestión en las últimas décadas: F. Ferrarotti, G. de Luttis, M. I. Macciotti y L. Catucci, *Studi sulla produzione sociale del sacro I: Forme del sacro in un'epoca di crisi*, Liguori, Napoli, 1978. Con una amplia bibliografía que contiene, además, referencias a obras sobre la «posesión», lo paracientífico, el ocultismo, lo parapsíquico, es decir, muchas de las manifestaciones del llamado «sagrado silvestre o salvaje» o de las «religiones de reemplazo». Cf., por ejemplo, «La persistencia de la religión»: *Concilium* 81 (1973); «La transformación de lo sagrado»: *Revista Católica Internacional Communio* 2 (1980), n. 4.

Sobre este tema existe abundante bibliografía. Señalemos algunos títulos: J. Ries, «Sacré, sécularisation et métamorphoses du sacré»: *Revue Théologique de Louvain* 9 (1978), pp. 83-91; C. Colpe, «Syncretism and secularization. Complementary and antithetical trends in new religious movements?»: *History of Religion* 17 (1977), pp. 156-176. Más antiguos, H. Zarr, «Wiederentdeckung der Religion. Die geschichtliche Situation fordert einen Stellungswechsel in der Theologie»: *Evangelische Kommentare* (1972), pp. 521-524; y J. Waardenburg, «Religionen der Gegenwart im Blickfeld phänomenologischer Forschung»: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 15 (1973), pp. 304-325.

Para percibir los diferentes contextos en relación con la secularización y las interpretaciones a que dan lugar basta comparar: M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985; trad. castellana, *El desencantamiento del mundo*, Trotta, Madrid, 2005; Íd., *Un monde désenchanté?*, Les Éditions de l'Atelier, Paris, 2004; con P. L. Berger (ed.), *Le réenchantement du*

Todos estos hechos confieren a la religión en nuestros días un abigarramiento de formas de expresión que constituye un reto importante para las ciencias de las religiones y exigirán, probablemente, el recurso a nuevas categorías de interpretación y, tal vez, la renovación de la idea misma de lo sagrado. De hecho, las historias de las religiones comienzan a prestar atención al fenómeno de las nuevas religiones y los nuevos estudios de ciencias de las religiones comienzan a tenerlos en cuenta a la hora de proponer sus explicaciones e interpretaciones del hecho religioso<sup>79</sup>.

Terminada la exposición del significado de la categoría de lo sagrado y los problemas que suscita, nos proponemos ahora describir la realidad que determina la creación de ese ámbito de realidad. Hemos visto que se trata de un nuevo orden de ser: pues bien, ¿qué realidad o realidades lo hacen surgir? ¿Cuál es el centro, el eje que determina la aparición y la estructuración de este «nuevo mundo»?

Como puede observarse, estas preguntas tratan de centrar el problema del núcleo fundamental de la religión y, por tanto, el de la posible definición de la misma. En este segundo sentido, las preguntas anteriores podrían resumirse en la siguiente: ¿cuál es la palabra clave para la definición de la religión?<sup>80</sup>.

*monde*, Desclée de Brouwer-Bayard, Paris, 2001. Excelente visión de conjunto en J. M.<sup>a</sup> Mardones, *Para comprender las nuevas formas de religión*, Verbo Divino, Estella, 1994. Buena presentación del conjunto en «Les nouvelles dynamiques du religieux», en F. Lenoir e Y. Tardan-Masquelier (eds.), *Encyclopédie des religions II: Thèmes*, Bayard, Paris, 1997, pp. 2349-2424.

Resumen de mi visión del fenómeno con referencias a otros estudios en «Noves formes de religiositat, nous moviments religiosos i confessions cristianes», en J. Estruch (ed.), *Les noves formes de religiositat*, Cruilla, Barcelona, 2001. También, desde otra perspectiva, nuestro estudio *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 1998. Al tema dedicamos más adelante un apartado de la IV parte, cf. *infra.*, pp. 513-547.

79. Muy útil para el análisis del cambio religioso es la obra colectiva sobre el tema editada por G. Stephenson *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976. Importante para la clasificación de los hechos desde la ciencia de las religiones es la aportación de C. Colpe, «Synkretismus, Renaissance, Säkularisation und Neubildung von Religionen in der Gegenwart», en J. P. Asmussen, J. Laesspe y C. Colpe (eds.), *Handbuch der Religionsgeschichte* III, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975, pp. 441-523. Al mismo tema está consagrado el último tomo de la obra dirigida por H.-Ch. Puech *Historia de las religiones* XII: *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, Siglo XXI, Madrid, 1982.

80. Cf. C. J. Bleeker, «The key word of religion», en *The sacred bridge*, cit., pp. 36-51.



## EL MISTERIO. LA REALIDAD DETERMINANTE DEL ÁMBITO DE LO SAGRADO

Para una persona formada religiosamente en el contexto de las grandes religiones proféticas (judaísmo, cristianismo, islam), la cuestión que cerraba el capítulo anterior parece tener una respuesta obvia. La realidad determinante del mundo religioso es Dios y, más concretamente, el Dios propio de cada una de ellas. Sagrado es en estas religiones lo que dice relación a ese Dios. Es persona religiosa o sagrada la que mantiene una relación con él; son acciones religiosas las que le están directamente dirigidas; libros sagrados, los que contienen su revelación a los hombres; cosas sagradas, las que están reservadas al culto que se le rinde, etc. Para estas religiones, Dios es la palabra y la realidad clave, la que determina el carácter sagrado de todo lo que de alguna manera lo es. La religión es *ordo ad Deum*, y Dios es, por tanto, el centro del orden, del mundo establecido por esa relación. Ahora bien, basta asomarse a otras manifestaciones del hecho religioso, es decir, a otras formas de religión presentes en la historia, incluso vigentes en nuestro tiempo, para ver que caben religiones en las que Dios no ocupa ese lugar determinante<sup>1</sup>. Así, pues, si se quiere comprender no ya una forma religiosa determinada, sino el mundo de lo sagrado en el que todas ellas florecen, habrá que preguntarse cuál es la realidad que lo determina y que hace sagradas o religiosas a todas las formas concretas y a los múltiples aspectos que éstas pueden poseer.

1. A este hecho se han referido todos los que han pretendido definir la religión prescindiendo de manera más o menos definitiva de la relación con lo divino; cf., por ejemplo, É. Durkheim, o. c., pp. 40 ss.

Pasamos aquí por alto todas aquellas teorías relativas al origen y a la naturaleza de la religión que la derivan de fenómenos pre-religiosos como el animismo, el totemismo, la magia, etc., y la reducen en definitiva a ellos. Damos por supuesto que el hecho religioso es un hecho específico y originario y tratamos de descubrir cuál es su raíz y su centro.

#### I. LA COMPRENSIÓN DEL MUNDO RELIGIOSO DESDE LA IDEA DE LA POTENCIA Y DESDE LA FIGURA DE DIOS

La primera explicación que encontramos se mueve todavía, al menos en algunos de sus representantes, en el esquema evolucionista de las explicaciones de la religión a que acabamos de referirnos. Según ella, el centro del mundo de lo sagrado sería la *potencia*. Ésta sería vivida en los primeros estadios como poder impersonal y difuso que se encarnaría en las diferentes realidades que habitan el mundo de lo sagrado. Tratemos de seguir con más detenimiento algunas de las comprensiones de lo sagrado elaboradas a partir de este principio<sup>2</sup>.

Los antecedentes inmediatos de la misma se encuentran en R. R. Marett, quien, como vimos en el capítulo anterior, defendió que la creencia en la potencia como realidad impersonal constituye la fase primera —anterior al animismo— de la evolución de la religión<sup>3</sup>. Esta teoría, expurgada de muchos de sus condicionamientos, aparece en fenomenólogos de la religión más próximos a nosotros y para quienes lo sagrado constituye un orden dotado de entera especificidad, como, por ejemplo, N. Söderblom, G. van der Leeuw y, en sentido diferente, F. Heiler y K. Goldammer. En ellos la potencia sería la realidad fundamental para la comprensión de lo sagrado hasta el punto de que, para Söderblom y Van der Leeuw, la admiración ante la potencia constituiría la forma de religión del hombre primitivo e incluso de los primeros estadios del hombre civilizado<sup>4</sup> de la que se derivarían las demás formas religiosas por un proceso de unificación e intelectualización de esa noción primera. En F. Heiler y K. Goldammer des-

2. Cf., como más claro representante de la misma, N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, cit., pp. 162-181; *Der Lebendige Gott*, cit., p. 20; también G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, cit., parte primera. Clara exposición y crítica de estas posturas, en W. Baetke, *Das Heilige im Germanischen*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1942, esp. pp. 10-16.

3. Cf. «Mana», en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of religion and ethics* VIII, cit., pp. 175-180.

4. G. van der Leeuw, o. c., p. 10.

aparece este esquema evolucionista, o al menos pierde rigidez, aun cuando la potencia siga siendo entendida como la realidad clave para la comprensión de lo sagrado. Para designar esta potencia se utiliza ordinariamente el término de *mana*, procedente, como el de tabú, de Polinesia, y que ha desempeñado, como él, un papel importante en la ciencia moderna de las religiones.

*Mana* significa una potencia, misteriosa y activa, de alguna manera sobrenatural, que encierra en sí eficacia, honor, riqueza y que puede aparecer ligada a las personas, acciones o cosas más diversas<sup>5</sup>. Se han descubierto términos equivalentes al de *mana* en numerosas poblaciones<sup>6</sup>, y G. van der Leeuw llega a ver en conceptos procedentes de culturas muy desarrolladas, como el *tao* chino, el *rta* hindú y la *moira* griega, desarrollos intelectuales de la misma noción<sup>7</sup>. *Mana* es interpretado por N. Söderblom y G. van der Leeuw en el sentido de fuerza impersonal, difusa, mientras que actualmente se sostiene de ordinario que es inexacto considerar el *mana* como una fuerza impersonal<sup>8</sup>. Pero aquí nos interesa sobre todo la relación que guarda la potencia, cualquiera que sea el término con que se la designe y la forma concreta en que se la interprete, con lo sagrado.

N. Söderblom considera la santidad, la sacralidad, como «una fuerza o entidad misteriosa ligada con determinados seres, cosas, acontecimientos o acciones»<sup>9</sup>. El concepto de lo sagrado y su realidad, es decir, su percepción y vivencia por el hombre, se deriva para él de la noción, la realidad y la experiencia de la potencia<sup>10</sup>. En el mismo sentido se expresa G. van der Leeuw en el primer capítulo de su *Fenomenología de la religión*, al comenzar su exposición del objeto de la religión con el estudio de la potencia. Para él, la religión comienza por la presencia de la potencia, empíricamente constatada como algo que se sale de lo ordinario. Tal es el primer sentido y la primera forma de lo sagrado en la que lo peligroso —tabú— desempeña un papel esencial<sup>11</sup>. Esto es lo que se ha presentado antes de invocar a ninguna

5. *Ibid.*, pp. 9 ss.

6. Precisiones sobre los de *orenda*, *wakanda* y *manito*, en P. Radin, *Die religiöse Erfahrung der Naturvölker*, Rhein-Verlag, Zürich, 1951, pp. 66-72. Garcilaso describe el significado de *huaca* entre los incas en términos que reproducen literalmente la descripciones del significado de *mana*.

7. *Fenomenología de la religión*, cit., pp. 12-23.

8. M. Eliade, *Tratado...* I, cit., pp. 43-48.

9. «Holiness», en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of religion and ethics* VI, cit., p. 731.

10. Cf., sobre todo, *Das Werden des Gottesglaubens*, cit., pp. 26-92.

11. O. c., pp. 30-39.

divinidad, porque «en la religión Dios ha llegado bastante tarde»<sup>12</sup>. De ahí que G. van der Leeuw haga suya la expresión de Masurius Sabinus: «Religiosum est quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est», e interprete el término *religio* en el sentido de *observantia*, de actuar con atención y con cuidado<sup>13</sup>. En estas explicaciones lo religioso puede parecer sin conexión con la figura de un Dios. Es exclusivamente *ordo ad sanctum*, entendiendo lo sagrado en el sentido de potencia superior impersonal. A una interpretación semejante se inclinan, como hemos indicado, F. Heiler y K. Goldammer, aunque en términos más matizados, ya que también para ellos lo santo es el *objeto* de la religión y la potencia es la determinación primera del mismo<sup>14</sup>.

Tales interpretaciones se fundan en una atención casi exclusiva a manifestaciones religiosas tomadas del mundo de las culturas tradicionales y consisten esencialmente, como hemos visto, en una confusión entre lo sagrado y la potencia interpretada en sentido vagamente impersonal. A nuestro modo de ver, esta confusión no percibe que lo sagrado es una noción más amplia que la de potencia y que no basta especificar ésta como «sobrenatural» para que la relación con ella sea religiosa. Para que esto suceda se requiere una forma particular de reacción del sujeto ante la misma. Por otra parte, más que determinar la potencia a lo sagrado, es la relación con lo sagrado lo que determina si la potencia es o no término de una actitud religiosa. Como observa M. Eliade, «los objetos y los hombres tienen *mana* (es decir, encarnan potencia) porque lo han recibido de unos seres superiores o, en otros términos, *porque* participan misticamente de lo sagrado y *en la medida* en que participan de ello»; «un objeto posee *mana* gracias a la intervención de un espíritu o a la confusión con la epifanía de un ser divino»<sup>15</sup>. Así, pues, la potencia, aun siendo un aspecto importante del ámbito de lo sagrado, no parece ser ni cronológica ni estructuralmente determinante en su constitución y en su esencia.

12. *Ibid.*, p. 36.

13. *Ibid.*, p. 37.

14. Cf. F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, cit., pp. 29-33; K. Goldammer, *Die Formenwelt des Religiösen...*, cit., pp. 51 ss.

15. *Tratado...* I, cit., pp. 43-48. Cf. también W. Baetke, *Das Heilige im Germanischen*, cit., pp. 15-16: «El concepto de lo santo no se deriva del de potencia. Por el contrario, 'potencia' aparece como un atributo de lo santo [...] No es que algo sea santo porque tiene 'potencia', sino que, por el contrario, algo tiene potencia —en sentido mágico o numinoso— porque es santo». En el mismo sentido, P. Radin, *Die religiöse Erfahrung...*, cit., pp. 61 ss, esp. pp. 75-77.



G. Widengren ha criticado detenidamente la postura que acabamos de exponer y ha defendido vigorosamente que la realidad determinante del orden de lo sagrado es un ser o unos seres personales, es decir, los dioses o Dios.

La primera crítica que dirige a estas teorías es el empleo, más o menos explícito, del esquema evolucionista que todas ellas hacen, esquema que Widengren ha criticado anteriormente a propósito de la cuestión del origen de la religión<sup>16</sup>. Un segundo elemento de su crítica insiste en la inexactitud de la interpretación del *mana* como poder o fuerza impersonal, haciendo notar que esta crítica lleva consigo la superación de la idea de que lo sagrado sea una continuación de ella<sup>17</sup>. Su esfuerzo se dirige después a demostrar positivamente que «lo santo es originariamente un concepto puramente religioso que designa aquello que pertenece a la esfera de lo divino y que por eso es intocable y separado»<sup>18</sup>. De la misma opinión son Walter Baetke y, aunque —según Widengren— no saque todas las consecuencias de sus propios principios y descubrimientos, A. J. Festugière, a quien G. Widengren sigue<sup>19</sup>. Los hechos que aduce Widengren en apoyo de sus tesis están tomados principalmente de las religiones de los semitas, particularmente de la de Israel, y de la de los griegos y romanos, y con frecuencia toma como punto de partida el análisis de los términos con que se designa lo santo en estas religiones. Así *sacer* —sagrado y maldito a un tiempo— se aplica en ambos sentidos en relación con la divinidad y significa consagrado a la divinidad en el doble sentido de dedicado, perteneciente a la divinidad o sacrificado a ella. Otro tanto sucede con el término griego de *enagés*, que corresponde a *sacer* en el doble sentido descrito. El significado de puro que adquiere el término se explica por la misma relación con la divinidad, que es santa y exige que todo aquel que trate con ella o se acerca a su santuario lo sea. De todos estos datos, confirmados con numerosos ejemplos, Widengren concluye que la santidad es la esencia misma de la divinidad. «Dondequiera que se encuentre lo sagrado se encuentra Dios», había escrito Pedersen; y Widengren, invirtiendo la frase, escribe: «Dondequiera que se encuentre Dios se encuentra lo sagrado...». «La santidad cons-

16. Cf. «Evolutionism and the problem of the origin of religion»: *Ethnos* 2-3 (1945), pp. 57-96.

17. G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, cit., pp. 8-10.

18. *Ibid.*, pp. 26-39, esp. p. 28.

19. W. Baetke, *Das Heilige im Germanischen*, cit., donde se contiene una de las más duras críticas a *Lo santo*, de R. Otto; A. J. Festugière, *La sainteté*, PUF, Paris, 1942.

tituye la esencia de Dios, y santo es todo lo que pertenece a la esfera divina»<sup>20</sup>.

¿Puede mantenerse históricamente que «donde se encuentra lo sagrado se encuentra Dios» y «donde se encuentra Dios se encuentra lo sagrado»? Probablemente estas afirmaciones son válidas en el círculo relativamente estrecho de religiones a que se refiere Widengren. Pero parece indudable que existen numerosos hechos que todos aceptarían como religiosos y en los que Dios no aparece, al menos de una forma expresa<sup>21</sup>. ¿Habría que negar al budismo el carácter de religión porque en él no aparece la figura de un Dios? Con estas reservas a la interpretación de lo sagrado ofrecida por Widengren no pretendemos negar el lugar central de la figura de Dios en el mundo de lo sagrado; queremos tan sólo mostrar que lo sagrado es una región o un ámbito que no se agota en la figura de un dios y que, para comprender todas sus manifestaciones, es preciso elegir una realidad que, por una parte, sea capaz de realizar la función que realiza la figura de la divinidad, y por otra sea más amplia, de manera que comprenda otras manifestaciones indudablemente religiosas en las que falta esa figura concreta de la divinidad.

En este sentido proponemos como realidad determinante de la aparición de lo sagrado la realidad mentada por el término de Misterio.

## II. EL MISTERIO, REALIDAD DETERMINANTE DEL ÁMBITO DE LO SAGRADO

Al hablar de Misterio vamos a dar a este término un significado semejante al que poseía en la descripción de R. Otto. Esta semejanza nos fuerza, antes de entrar en la descripción de esta realidad, a delimitar nuestra postura en relación con la del célebre autor de *Lo santo*<sup>22</sup>.

### 1. *El Misterio en Rudolf Otto*

*Lo santo* constituyó una contribución innovadora dentro de la filosofía y de la ciencia de la religión de principios de nuestro siglo. Su importancia radica sobre todo en las nuevas posibilidades que abre en el problema de la especificidad de la religión que tanto venía preocupando a la filosofía y a la teología desde Schleiermacher. Todavía muchos años después de la aparición del libro, G. Mensching

20. *Fenomenología de la religión*, cit., p. 38.

21. C. J. Bleeker, «The key word of religion», *art. cit.*, pp. 43-44.

22. Para este aspecto de la estructura religiosa, cf. X. Pikaza, *El fenómeno religioso*, cit., pp. 205-230.

podía escribir que «no se puede caracterizar mejor la esencia de lo sagrado que como lo ha hecho R. Otto [...] en su obra clásica»<sup>23</sup>. En esta caracterización desempeña un papel central la idea del Misterio, cualificada por los términos de «tremendo» y «fascinante», a que nos hemos referido y que en él designa la realidad totalmente otra, que las diferentes religiones y teologías tratan de expresar con los más diversos ideogramas y esquemas representativos. La insistencia en la trascendencia de esta realidad y una teoría del conocimiento ciertamente condicionada por la época en que escribe su obra llevan a R. Otto a subrayar los elementos no racionales contenidos en esta «categoría» y a privilegiar una forma especial de «sentimiento» como primer modo de acceso a ella. En perfecta coherencia con lo anterior, R. Otto establece su análisis del Misterio desde una perspectiva preferentemente psicológica, analizando «la tonalidad afectiva», «el eco subjetivo» que su aparición provoca en el hombre.

Esta descripción de lo sagrado y la presencia en ella del Misterio ha suscitado también importantes críticas que llevan a algunos a considerar actualmente la descripción de R. Otto como totalmente superada<sup>24</sup>. Las críticas se refieren sobre todo a tres puntos: el psicologismo de la postura de R. Otto, el carácter impersonal que lo numinoso tiene en su descripción y la insistencia en el aspecto de tremendo que presenta para el sujeto religioso. El primer punto de esta crítica no puede sostenerse más que si se ignoran las precisiones que R. Otto mismo ha dado en obras posteriores sobre el alcance objetivo de verdadera relación cognoscitiva con lo real que posee el *sensus numinis* descrito por él<sup>25</sup>.

Cabe, ciertamente, criticar la insistencia en el aspecto irracional de esta vivencia fundamental, y también es discutible si ese *sensus*

23. *Die Religionen und die Welt*, Ludwig Röhrscheid, Bonn, 1947, p. 19; cf. también los juicios de M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, cit., pp. 17-18. F. Heiler, «Rudolf Ottos Bedeutung für die vergleichende Religionsgeschichte», en B. Forell, H. Frick y F. Heiler *Religionswissenschaft in neuer Sicht*, N. G. Elwert, Marburg, 1951, pp. 13-26.

24. Cf. G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, cit., pp. 31 ss. Su crítica se basa en el libro de W. Baetke, o. c., esp. cap. I: «Das Phänomen des Heiligen», pp. 1-46, y cap. V, pp. 210-226, con los resultados de su investigación. Anteriormente había criticado la obra de R. Otto F. K. Feigl, *Das Heilige. Kritische Abhandlungen über R. Ottos gleichnamiges Buch*, Haarlem, 1929. Para el conjunto de la discusión puede consultarse W. Schilling, «Das Phänomen des Heiligen. Zu Baetkes Kritik an R. Otto»: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 2 (1949-1950), pp. 206-222. Postura crítica también en B. Kristensen, *The meaning of religion*, cit., esp. pp. 15 ss.

25. Por ejemplo, *Aufsätze das Numinose betreffend*, cit., pp. V-VIII; *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, Payot, Paris, 1951, pp. 239-242; también, W. Schilling, o. c., pp. 207-209, 215-219.

tiene como objeto lo sagrado o es más bien una «experiencia», en un sentido más amplio que el de simple vivencia, de lo divino, «experiencia» en la que el sujeto tendría el primer modo de acceso al orden de lo santo<sup>26</sup>.

En cuanto al carácter impersonal expresado en el neutro de «lo numinoso», empleado siempre por Otto para designar el Misterio, creemos que W. Baetke tiene razón cuando escribe que «el primitivo percibe realidades y fuerzas, tanto sobrenaturales como naturales, sólo en la medida en que actúan sobre él y él entra en una relación personal con ellas, con lo que esas fuerzas adquieren así carácter de alguna manera personal para él; esto es siempre lo primero, mientras que un ser divino neutro es una abstracción filosófica»<sup>27</sup>. Pero, entendida la personalidad en los términos en que lo hace Baetke, tal vez el Misterio a que se refiere R. Otto pueda ser llamado también realidad personal. En todo caso, nosotros trataremos de mostrar el carácter «personal», en un sentido que deberá ser precisado, de la realidad designada por el término de «Misterio»<sup>28</sup>.

Por último, en cuanto a la excesiva insistencia en el aspecto tremendo de lo numinoso, W. Baetke tiene razón al mitigarla precisando que lo sagrado no se caracteriza por el sentimiento del terror (*Furcht*), sino por el de profundo respeto (*Ehrfurcht*)<sup>29</sup>. Pero tal vez su precisión no esté muy lejos del pensamiento de Otto, que considera lo fascinante como un aspecto indisolublemente ligado al de tremendo de lo sagrado, de forma que este último no puede menos de quedar matizado por el primero<sup>30</sup>.

26. Cf. las críticas, tal vez excesivas en este punto, de W. Baetke, o. c., pp. 16-24, que repite F. K. Feigl, o. c., y J. Geyser, *Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch «Das Heilige»*, Herder, Freiburg Br., 1922. Una respuesta a estas críticas en K. Goldammer, «Der Beitrag Friedrich Heilers zur Methodologie der Religionswissenschaft»: *Theologische Literaturzeitung* 92 (1967), pp. 88-96. Cf. E. Gil, *El hecho religioso. Fenomenología*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1975.

27. Cf. *Das Heilige im Germanischen*, cit., pp. 14-15.

28. Cf. G. Widengren, o. c., quien insiste en esta objeción, y las reflexiones sobre la misma de W. Schilling, o. c., pp. 221-222.

29. O. c., p. 44.

30. Pasamos por alto otros aspectos de la crítica de F. K. Feigl y de W. Baetke a la obra de Otto como, por ejemplo, los residuos de evolucionismo que se encuentran en *Lo santo*, la relación entre lo sagrado y lo moral; el carácter social de la experiencia religiosa, etc., que interesan menos, desde nuestro punto de vista, en este momento. Nuestra intención, al referirnos a los anteriores, era tan sólo servirnos de ellos para precisar nuestra propia consideración del Misterio como centro del mundo de lo sagrado.

La descripción de R. Otto plantea para nosotros principalmente el siguiente problema: ¿se identifica lo sagrado con lo numinoso? Así parece que deben entenderse las expresiones en las que él introduce el término «numinoso» como categoría que designa lo que el término «santo» tiene de específico y de irreducible a cualquier otra esfera de la existencia<sup>31</sup>. En este caso lo sagrado, identificado a lo numinoso, es el término originario de la actitud religiosa, y Dios o los dioses serían tan sólo apariciones ulteriores de ese primer objeto. La postura de R. Otto sería, pues, en todo semejante a la que acabamos de criticar en aquellos autores que identifican lo sagrado con la potencia y se prestaría a las mismas objeciones. En este sentido la ha comprendido y criticado G. Widengren.

El intento de interpretación de lo sagrado que nosotros proponemos a continuación difiere del de R. Otto sobre todo en el punto de vista que adoptamos. Para nosotros, lo sagrado no se identifica con lo numinoso, de lo que el Misterio sería un elemento. Lo sagrado no es el objeto de la actitud religiosa. Lo sagrado es, como hemos intentado mostrar, el ámbito, el mundo en el que se inscriben tanto el sujeto religioso como su actitud, y el término de la misma. Lo numinoso, lo divino o, como nosotros preferimos decir en adelante, el Misterio, es el elemento central, o mejor, originario de ese ámbito. Aquel que lo constituye, lo estructura y le da la significación que posee. El Misterio no es, pues, una forma primitiva de Dios de la que por evolución se deriven las que históricamente conocemos. Pero tampoco es el Dios o los dioses de las religiones concretas que conocemos. El Misterio es la categoría interpretativa con la que designamos lo que tienen de común todas las formas de divinidad, es decir, todas las configuraciones que el sujeto ha dado de lo que es el término de su actitud religiosa. El Misterio es el nombre para la divinidad en el que todas las formas de la misma coinciden y, por tanto, aquel en el que se reconocerán todos los sujetos religiosos; aquel que resume y explica la nueva forma de ser que reciben los objetos afectados por lo sagrado. Es, en una palabra, el eje, el centro, la raíz de este ámbito de lo sagrado en el que estamos intentando introducirnos.

Pero ¿qué realidad designa el término de Misterio? ¿Cuál es el contenido significativo de esta palabra clave del ámbito de lo sagrado? Para responder a estas cuestiones nos serviremos ampliamente de la interpretación del Misterio propuesta por R. Otto, aunque inscribiéndola en nuestra propia perspectiva. Resumiendo lo que vamos a exponer a continuación, podríamos decir que «Misterio» designa

31. Cf. *Lo santo*, cit., pp. 16-18.

para nosotros la Presencia de la Absoluta trascendencia en la más íntima inmanencia de la realidad y la persona, a la que se refieren las variadísimas representaciones de lo anterior y superior al hombre a lo que remiten todas las religiones.

## 2. *El Misterio como trascendencia*

La palabra que hemos elegido para designar esa realidad nos está ya indicando, desde los significados más obvios que le damos en el lenguaje ordinario, que la realidad a la que apunta no pertenece al orden de realidad de la experiencia intramundana y que, por tanto, no cabe de ella una descripción que parta de unas cualidades perceptibles de la misma. Pero el significado del Misterio no se agota en la constatación del carácter no «experimental», es decir, objeto de experiencia sensible, de verificación empírica, de la realidad que designa. Existen muchas realidades no «experimentales», como la interioridad del otro sujeto, que el sujeto religioso no designará con el mismo término de «misterio» o que, en todo caso, no confundirá con él. El significado del término «Misterio» no se agota en el carácter oculto de la realidad a que se refiere. Frecuentemente utilizamos también ese término para designar lo desconocido. Así, con la expresión «los misterios de la naturaleza» nos referimos a aspectos de la realidad natural que hasta ahora permanecen ocultos para nosotros. Tampoco este significado agota el contenido del Misterio al que se refiere el hombre religioso. Más aún, es muy probable que, mientras nos mantengamos en el orden del puro conocimiento, no lleguemos ni siquiera a barruntar el significado del Misterio en el orden religioso. Así, tampoco reconocerá un hombre religioso el Misterio del que vive en el sentido de una verdad incomprensible para la razón humana porque ésta no sea capaz de descubrirla o porque, una vez comunicada, no pueda abarcar su significado ni comprenderla. Es verdad que a veces el sujeto religioso habla de «los misterios de la fe», pero cuando se expresa así lo hace porque ha procedido a una indebida reducción de su fe a los contenidos racionales de las expresiones de la misma o porque ha comunicado a esos intentos racionales por expresar el término de la fe el carácter de misteriosos, en el sentido pleno que la palabra Misterio tiene.

Si el significado de Misterio no aparece plenamente mientras nos mantenemos en el orden del conocimiento es porque, primeramente, ese término designa una realidad cuya «presencia» comporta muchos armónicos irreductibles a este orden y que el término de «desconocido» no evoca en modo alguno; pero es, además, porque hablar de



algo simplemente como «desconocido», o incluso como «incognoscible», es una forma de hacernos cargo intelectualmente de ello y de integrarlo en nuestro universo mental como una pieza más del mismo. Y lo propio del Misterio es designar una realidad de la que el hombre no puede hacerse cargo en absoluto. Tal vez esto signifique el verso de la *Kena Upanishad*:

Es diferente de todo lo conocido  
y también de todo lo desconocido<sup>32</sup>.

Y eso quiere expresar la larga tradición religiosa que se conoce como teología negativa cuando habla de Dios como del «superincognoscible»<sup>33</sup>.

Con el término de «Misterio» el sujeto religioso se refiere a una realidad que en todos los aspectos, en todos los órdenes y bajo todos los puntos de vista es superior al hombre y a su mundo, y superior no en un sentido relativo que admita comparación con ellos, sino en un sentido absoluto que excluye todo punto de comparación. Para designar la absoluta superioridad, la que no admite comparación posible, el mejor medio es el de la absoluta diferencia. Por eso, para designar el Misterio es tan frecuente en las tradiciones religiosas el término de «totalmente otro».

#### a) El Misterio como totalmente otro

Rudolf Otto, que emplea este término en *Lo santo* para explicar el contenido de *mysterium*, ha consagrado posteriormente numerosos estudios a explicar su sentido<sup>34</sup>. Como tal término, confiesa haberlo encontrado en la tradición religiosa de la India y, más concretamente, en las *Upanishads*; y dentro de la tradición occidental, en san Agustín, que hablando de Dios lo llama *aliud valde* o *dissimile* y, aunque esta expresión no la recoja R. Otto, *totus alius*. Con él se expresa el contraste específico de lo «supramundano en relación con todo lo de aquí, con todo lo natural y mundano». Pero este contraste no es el fruto de una comparación entre dos términos cuya naturaleza

32. R. Otto lo comenta en estos términos: el verso dice: «No sólo no es como todo de lo que se sabe, sino tampoco es como aquello de lo que nadie sabe», cf. «Das Ganz Andere in Ausserchristlicher Theologie und Spekulation», en *Das Gefühl des Überweltlichen*, cit., p. 217.

33. Cf., por ejemplo, Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, y el comentario de santo Tomás.

34. *Lo santo*, cit., cap. V, pp. 40-48; *Das Gefühl des Überweltlichen*, cit., esp. pp. 212-240.



sea previamente conocida. Significa más bien la reacción ante una realidad cuya existencia, cuya presencia se impone al hombre sin que éste sea capaz de aplicarle ninguna de las categorías con que conoce, insertándolas en el orden de su pensamiento, todas las demás realidades. Se trata de una realidad que se impone al hombre y ante la cual éste, lejos de poder aplicarle las redes de su comprensión, se siente literalmente sobrecogido. Esta reacción de «sobrecogimiento» muestra bien cómo, ante la realidad misteriosa, el hombre, incapaz de aprehenderla con ninguna de sus facultades, se siente comprendido y abarcado por ella. Desde este sobrecogimiento el hombre religioso mide la absoluta diferencia entre esta realidad y el conjunto de todas las demás realidades de su mundo y de todos los mundos posibles. Ella constituye un orden enteramente diferente de realidad; ella es lo totalmente otro.

Fácilmente puede seguirse el proceso que lleva a este «sobrecogimiento» por el Misterio como totalmente otro en la descripción que de él nos han dejado hombres religiosos privilegiadamente dotados. Bastaría hacer referencia a uno que nos es particularmente cercano, a san Agustín en las *Confesiones*<sup>35</sup>.

Pero la constatación del Misterio parece chocar con un hecho fácilmente observable en la historia de las religiones: la tendencia al antropomorfismo, que ha hecho declarar a los filósofos de la religión, desde Jenófanes hasta Feuerbach, que, lejos de ser lo totalmente otro, los dioses son producidos por el hombre y a su imagen y semejanza<sup>36</sup>.

R. Otto, después de haber citado el conocido fragmento de Jenófanes en el que éste constata la diversidad de figuras de los dioses correspondiente a la diversidad de sus adoradores para concluir que, si los bueyes y los caballos fuesen capaces de pintar, se representarían la divinidad bajo su misma figura, concluye, con un poco de desenvoltura, que «Jenófanes tiene razón; así se comportarían los bueyes». E

35. Cf. *Confesiones*, 4, 16; 7, 10; 9, 10, y todo el libro X. No queremos dejar de advertir desde ahora que este proceso no constituye la totalidad del camino, ni lo totalmente otro la totalidad del contenido religioso del Misterio. Esta ascensión, que parece perderse en el infinito, va inseparablemente acompañada de un *descensus* hasta las profundidades de la propia interioridad, donde aparece lo totalmente otro como lo *interior íntimo meo*; pero sin la ascensión, sin la constatación de la absoluta diferencia no hay reconocimiento posible de la realidad del Misterio. Cf. una sugerente descripción del contenido de este término en C. Castro Cubells, *El sentido religioso de la liturgia*, Guadarrama, Madrid, 1963, pp. 93 ss.

36. Cf. Jenófanes, *Frag.*, 11-16; L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Akademie-Verlag, Berlin, 1956 (1841); trad. francesa, *L'essence du christianisme*, F. Maspero, Paris, 1968, pp. 129 ss; trad. castellana, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1975.

inmediatamente trata de mostrar que «en la historia de las religiones las cosas se presentan de forma enteramente distinta»<sup>37</sup>.

Existen otras dos formas religiosas de representación del Misterio que parecen contradecir su representación bajo la forma de lo totalmente otro. La primera es el politeísmo, sobre todo, aunque no exclusivamente, tal como se presenta en su forma griega. De ella habrá que observar, en primer lugar, que la religión griega no se agota en la forma «olímpica» de panteón de dioses bajo las figuras más perfectamente humanas. Pero, además, R. Otto trata de mostrar que lo originario de esa misma forma de religión no son las formas semejantes y familiares, sino lo extraño. De ahí sería de donde se habrían derivado las formas clásicas de representación de la divinidad bajo formas perfectamente humanas: éstas no representarían, pues, la forma originaria de la religiosidad griega, sino una época de debilitamiento de la misma. Por eso es tan frecuente encontrar las críticas más severas contra esta forma de representación de la divinidad en los propios contemporáneos: Heráclito, el mismo Jenófanes, Platón, etc.<sup>38</sup> Cabría, además, responder a la objeción observando que las diferentes formas de politeísmo, si bien en la mayoría de los casos pueden ser consideradas como intentos por reducir la absoluta trascendencia de la divinidad, en otros han podido ser interpretadas como un esfuerzo por salvaguardarla<sup>39</sup>. En la misma perspectiva habría que situar la tendencia del hombre religioso a hacerse imágenes de la divinidad, tendencia que en numerosos casos lleva a identificar la imagen con lo representado para disponer de ello y que suscita la reacción de los reformadores religiosos contra toda forma de imagen de la divinidad<sup>40</sup>.

La segunda forma religiosa que parece contradecir la representación del Misterio como lo totalmente otro es el monismo religioso o panteísmo. Más adelante nos ocuparemos de su significado religioso; baste ahora observar que el Dios del no dualismo en ningún caso se identifica con la naturaleza en su forma empírica de aparecer, con la naturaleza que el hombre conoce y manipula en su relación habitual con ella, ni con la historia como simple sucesión de acontecimientos. Para llegar a «descubrir» la identidad de *Brahman* y *atman*, el hombre debe llegar a una forma de intuición totalmente especial, que supe-

37. *Das Gefühl des Überweltlichen*, cit., p. 213.

38. Cf. algunos de sus textos reproducidos en R. Otto, o. c., pp. 213-215; más detalles en W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, cit.

39. Cf. A. Daniélou, *Le polythéisme hindou*, Buchet-Chastel, Paris, 1960 (1975); y nuestra discusión del mismo en la parte III, a propósito del politeísmo.

40. Cf., por ejemplo, la prohibición del Antiguo Testamento de hacer imágenes de Dios; también, sobre esta cuestión, R. Otto, o. c., pp. 215-216.

ra cualquier forma de conocimiento intramundano, objetivo; de la misma forma, para llegar a descubrir la emanación de la naturaleza a partir de Dios como de su principio es precisa una conversión de la mirada que la transforme completamente y la disponga para ver esa nueva forma de realidad<sup>41</sup>.

Explicadas estas dos formas de representación del Misterio que parecen contradecir su carácter de enteramente diferente, pero que en realidad son dos intentos fallidos por explicarlo, pasemos, antes de referirnos a las múltiples formas religiosas en que se expresa, a precisar, en la medida en que esto es posible, el contenido de esta realidad a la que apunta el término de Misterio y de cuya superioridad absoluta es representación la imagen de la *total desemejanza*.

#### b) El Misterio como realidad ontológicamente suprema

Todas las negaciones que puedan emplearse para designar el Misterio significan, en último término, un esfuerzo para expresar su superioridad absoluta. Ya hemos indicado que esa superioridad produce, como primera reacción, el asombro del sujeto religioso, que queda atónito ante ella. Pero este asombro no agota la riqueza de esa reacción, y el análisis de otros matices de la misma nos permitirá adentrarnos en la profundidad del significado del Misterio.

El asombro del hombre religioso tiene —como indicaba ya el análisis de lo tremendo— un claro matiz de desconcierto. El Misterio trastorna el mundo establecido del hombre, sacude su seguridad, hace vacilar sus propios fundamentos. Ante su presencia, el hombre se siente literalmente anonadado. Este elemento de la experiencia religiosa había sido ya puesto de relieve en la descripción que de ella ofrecía F. Schleiermacher, quien lo traducía en su célebre definición de la religión como «sentimiento y gusto del infinito» y como «sentimiento de dependencia absoluta»<sup>42</sup>. Pero, para Schleiermacher, este sentimiento tenía como objeto la finitud del sujeto, que sólo posteriormente se eleva a la consideración del infinito del que depende. El análisis de R. Otto muestra, en cambio, que es la presencia del Misterio la que, al imponerse al hombre, le hace ver su propia caducidad y finitud. En el asombro religioso se hace presente la superioridad ontológica del Misterio como plenitud absoluta de ser, en compara-

41. *Ibid.*, pp. 220-224.

42. Cf. F. Schleiermacher, *Discours sur la religion*, cit., p. 152; Íd., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche* I, Reimer Verlag, Berlin, 1821, p. 14 (nueva ed., Walter de Gruyter, Berlin, 1983-1984, 3 vols.); R. Otto, *Lo santo*, cit., pp. 20 ss, 33-34.

ción con la cual el hombre se experimenta como «polvo y ceniza», es decir, como interiormente amenazado por la nada<sup>43</sup>.

La expresión de la absoluta diferencia nos orientaba ya hacia esta plenitud de ser que irrumpe con la aparición del Misterio. La negación de cualquier semejanza procede de la intuición de una plenitud que no se deja limitar a forma alguna. De ahí que desde siempre la simplicidad absoluta haya sido utilizada como el primero de los «atributos» de la divinidad. Con ella se intenta pensar de alguna manera esa perfección, esa plenitud intensiva de ser que excluye toda composición por no ser ésta compatible con la perfecta plenitud. De ahí también que, cuando el pensamiento humano llega a la afirmación de que el ser es la perfección de las perfecciones, utilice como expresión racional de su experiencia de lo divino el término de ser-puro ser, o de ser subsistente. Pero no conviene olvidar que, en nuestro contexto, estos atributos no significan perfecciones que, pensadas por el hombre a partir de las realidades mundanas, pueden ser aplicadas a una naturaleza divina que a través de ellos se manifestaría a nuestro conocimiento, sino más bien intentos del hombre religioso por expresar en fórmulas racionales una presencia que se le ha impuesto en la experiencia religiosa, pero cuyo contenido no es ni perceptible ni pensable. El carácter de expresiones racionales de una previa presencia que poseen estos atributos se hace patente en el «paso al límite» a que el hombre debe someterlos, todos ellos, para que realmente puedan ser aplicados a la realidad a la que se refieren<sup>44</sup>.

### c) El Misterio y su absoluta superioridad axiológica

Tras la superioridad ontológica, el tercer camino para evocar la realidad designada por el término de Misterio es el de la superioridad axiológica, igualmente presente en la experiencia religiosa. Este elemento está contenido en el aspecto de *mirum* y de *mirabile* que comporta el Misterio. El Misterio no sólo desconcierta al hombre, sino que al mismo tiempo le maravilla. La plenitud de ser que hace vacilar al ser del hombre brilla para él como el valor supremo y, al mismo tiempo que le anonada, le atrae como lo más sublime.

La plenitud de ser se convierte así en el sumo Bien. Pero no conviene olvidar que es esencial a su condición de Bien el carácter de

43. Gn 18,27; Job 42,2-6. *Lo santo*, cit., pp. 40-48. De esta idea se encuentran claras expresiones en el *De incomprehensibilitate Dei*, de san Juan Crisóstomo, Cerf, Paris, 1970.

44. Cf. los esfuerzos de un Plotino por expresar esta superioridad ontológica en términos racionales que no traicionen su absoluta trascendencia: *Enéadas* V, 3, 13; V, 4.

sumo, de supremo, y que este carácter precisa su forma de «valer» para el hombre, su condición de Bien. Como Bien sumo no vale por lo que procura al hombre o por lo que le promete. Lo que Walter F. Otto dice de los dioses griegos, «que no consuelan a los hombres por lo que dan o prometen, sino por lo que son»<sup>45</sup>, debe entenderse del Bien sumo. Y esto significa, en primer lugar, que su valor no es comparable al resto de los bienes que contiene la escala humana de valores y, en segundo lugar, que vale por sí mismo y que de él procede todo valor. Por eso el Bien sumo no es algo que la tendencia humana busque para en ello aquietarse. No es objeto posible de un deseo del hombre. Es el Bien cuyo valor se impone al hombre y que, cuando es reconocido, saca al sujeto del círculo de sus deseos y tendencias y le procura una paz y una alegría diferentes de las que le procuran todos los bienes intramundanos que pueda «poseer». El Bien sumo aparece para el sujeto religioso como la irradiación, la entrega, la generosidad del ser, fuente de todo valor, que puede ser participada por el hombre en la medida en que éste participe de esa misma condición de entrega y de apertura, como veremos al hablar de la actitud religiosa. El elemento fascinante de la experiencia religiosa constituye el reflejo en la conciencia religiosa de esta superioridad axiológica contenida en el Misterio<sup>46</sup> y la mejor expresión de la misma la encontramos en esa forma característica de relación con el Misterio que podría resumirse en lo que llamamos «oración de alabanza».

#### d) El Misterio como santidad augusta

Pero existe un nuevo aspecto del Misterio que nos descubre el análisis de la experiencia religiosa. En ella el hombre se enfrenta con la realidad excelsa, augusta, cuya presencia pone al descubierto la indignidad del hombre, un aspecto de su condición sólo perceptible en la experiencia del sujeto religioso y que éste vive como «conciencia de pecado». También aquí conviene anotar que el hombre no experimenta esta nueva forma de contraste a partir de una previa toma de conciencia de su condición de pecador. Por el contrario, ésta no es más que el eco de la presencia de la santidad augusta del Misterio. Es la revelación del Misterio la que provoca el grito de «¡Yo soy un pecador!», en el que se expresa ese nuevo aspecto del Misterio, diferente de la superioridad ontológica y de la superioridad axiológica

45. *Theophania. Der Geist der Altgriechischen Religion*, Rowohlt, Hamburg, 1956, pp. 34-35 (nueva ed., V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1979).

46. *Lo santo*, cit., pp. 53-68.

que hemos descrito<sup>47</sup> y que podemos calificar como su dignidad o santidad augusta.

En efecto, con el Misterio aparece una realidad que reclama del hombre una actitud de rendido respeto en la que se hace presente la dignidad de lo sagrado, es decir, su condición de «valor objetivo» cuya sola presencia descalifica la forma mundana de ser del hombre, hace que éste la perciba como indigna o «en pecado» y suscita en él la aspiración a romper con ella para participar de la superior dignidad del Misterio.

Una vez más, no tenemos otro camino para comprender este nuevo elemento del Misterio que intentar comprender la sombra que proyecta sobre la condición humana su aparición en la conciencia. A la luz de la dignidad augusta del Misterio, el hombre, hemos dicho, descubre su condición de pecador. Tratemos, pues, de comprender la idea de pecado.

La fenomenología de la religión nos ha enseñado a sacar el pecado del campo de la moral, de la pura ética, para introducirlo en el único en que se hace comprensible, el de la religión<sup>48</sup>. El pecado no se confunde con la trasgresión de una norma, con la desobediencia a la ley. Para que exista pecado es necesario que el hombre esté situado frente a Dios, es decir, que se sitúe en la esfera de lo Santo. Y dentro de esta esfera, el hombre no se siente pecador porque haya cometido unos actos concretos de pecado, sino que éstos son posibles desde una previa condición de culpabilidad, desde la previa condición de pecador propia del hombre. En efecto, el pecado antes de ser un acto o un conjunto de actos contrarios a una ley cültica o moral es una «situación global» que afecta a todo el hombre y común a todos los hombres, cuando éstos se sitúan frente al Misterio. En este sentido general puede decirse que la idea de pecado es común a todas las religiones, aunque se presente en ellas bajo formas diferentes<sup>49</sup>. Pero ¿en qué consiste esta situación global frente a lo sagrado? De forma muy

47. Cf., por ejemplo, la teofanía contenida en Is 6; *Lo santo*, cit., cap. IX, pp. 80-91.

48. Cf. *ibid.*, pp. 80 ss. Del mismo autor, «Was ist Sünde?»; y «Die religiöse Idee der Urschuld», en *Aufsätze das Numinose...*, cit., pp. 179-187, 208-213; G. van der Leeuw, *o. c.*, pp. 404-514; G. Mensching, *Die Idee der Sünde*, J. C. Hinrich, Leipzig, 1931, pp. 5, 18 ss.

49. Cf. Heiler, *o. c.*, pp. 482-483; G. Mensching, *Die Idee...*, cit. Si K. Goldammer puede decir que la idea de pecado no es universal en la historia de las religiones y que no pertenece a la experiencia originaria de lo sagrado es porque define el pecado en el sentido restringido de libre oposición, de desobediencia del hombre contra el mandato de un Dios sumamente personalizado; cf. *o. c.*, pp. 447-450.



genérica, puede ser descrita como la experiencia de un elemento negativo, de un obstáculo presente en la condición humana en relación con lo sagrado. No se identifica con la experiencia de la distancia, ni con la de tabú a que nos hemos referido, que surgen ante la presencia de lo sagrado como potencia: lo característico de esta situación que resume la idea de pecado es la conciencia de la indignidad, de la falta de valor y de sentido de la propia existencia en cuanto separada de la realidad que se hace presente en la manifestación de lo sagrado. Esta falta de valor y de dignidad se expresa en la experiencia de la propia situación como situación no salvífica, como estado de perdición<sup>50</sup>.

El hombre para el que aparece el valor y la dignidad del Misterio se ve a sí mismo distante de ese valor sumo; su condición se le muestra condenada a no realizarlo, porque ningún esfuerzo propio le acerca definitivamente a él y porque, por muy buena que sea su disposición; se ve distante de realizar esa perfecta unión con lo único que vale definitivamente, con el Misterio. Su conciencia de esta incapacidad de darse valor a sí mismo es la raíz de la conciencia de la propia «indignidad», de la experiencia de la propia situación como situación de pecado y, por tanto, de la conciencia más radical de la necesidad de salvación. En la idea de salvación se nos anuncia de alguna manera el sentido de la santidad augusta del Misterio. En efecto, la salvación religiosa no significa exactamente la superación de las dificultades intramundanas con que el hombre tropieza, ni la adquisición de unos bienes determinados, ni, por tanto, primariamente, la consecución de la felicidad que resulta del goce de los mismos. La salvación es la realización de la relación con esa realidad que vale y da sentido, que es y se justifica por sí misma, que es y es plenamente digna de ser. La salvación es el paso a una vida que vale la pena, llena de sentido. Por eso el pecado, en este sentido radical que estamos intentando definir, no se opone a la virtud, sino a la fe, a la esperanza, a la iluminación, a la conversión, es decir, a todas aquellas actitudes por las que el hombre religioso decide aceptar el orden del Misterio<sup>51</sup>.

Los símbolos con los que las diferentes religiones expresan esta situación global son muy distintos. Para algunas, el hombre es pecador porque está separado, desterrado, exiliado en relación con lo sagrado. Para otras, el pecado es sobre todo la atadura a lo que no es el Misterio; el pecado es deseo, cuidado por lo perecedero, como en el budismo y, en gran parte, en el hinduismo. Para otras es sobre todo

50. *Die Idee...*, cit., p. 22.

51. Cf. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado*, Guadarrama, Madrid, 1969, esp. 2.<sup>a</sup> parte, pp. 15 ss, 161.



elección del mal, de lo distinto de Dios o de lo que le es contrario, como en el mazdeísmo. Para otras, por último, el pecado es en su raíz tendencia a la autoafirmación, a constituirse a sí mismo en centro exclusivo, como en las religiones procedentes del judaísmo. Pero en todos los casos esta situación, esta condición de pecado que el hombre descubre en la presencia del Misterio, y sólo en ella, es el lado negativo de la presencia, en la conciencia del hombre, de la realidad suprema como santa, digna, llena de valor y capaz de dar sentido a todo<sup>52</sup>.

e) Representaciones religiosas de la trascendencia  
en cuanto elemento constitutivo del Misterio

Los cuatro rasgos que hemos descrito hasta ahora constituyen el primer aspecto del Misterio, es decir, de esa realidad cuya presencia determina el orden de lo sagrado y que es configurado posteriormente en las distintas formas de representación de lo divino, en las distintas divinidades, en el Dios de las diferentes religiones. Lo divino, resumiremos, pues, es la realidad totalmente otra frente a todas las realidades mundanas, la plena perfección y la total plenitud de ser, el Bien sumo, el valor supremo y la augusta dignidad. Todas estas expresiones comportan un adjetivo que remite a los diferentes sustantivos con los que el sujeto religioso designa a lo divino al plano de lo inasequible, de lo impensable, de lo que escapa por completo a su disposición. Por eso se podría decir que hay un elemento formal que reaparece en todas las expresiones y matiza y eleva su contenido para que pueda referirse al Misterio. Este elemento es sugerido por el primero de los nombres, el de «totalmente otro», con que lo hemos designado.

Antes de entrar en la descripción de las múltiples formas de representación de lo divino que dan lugar a las diferentes «divinidades» en las distintas religiones queremos aludir aquí a algunas formas más genéricas de representarse el hombre religioso este elemento formal común a todas las designaciones de lo divino.

Las religiones de los pueblos de cultura no escrita, aunque no sólo ellas, ofrecen una que ha sido frecuentemente resaltada: lo divino es representado a través de los objetos más extraños del contorno

52. Para un análisis de las diferentes formas de experiencia concreta de la condición humana como pecadora remitimos sobre todo al libro citado de G. Mensching, en el que ofrece numerosos ejemplos de la representación de la misma en las grandes religiones. Cf. esp. pp. 28-54.

humano: animales de todas las especies y particularmente de las más impresionantes o extrañas; plantas de todo género; seres fantásticos compuestos de partes tomadas de todos los reinos de la naturaleza; seres humanos desfigurados en muecas o posturas inverosímiles; signos y figuras geométricas complicadas, etc., hasta el punto de que R. Otto ha podido escribir que, reunidas todas las representaciones de lo divino, constituirían una colección que no tendría nada que envidiar en fantasía, rareza y manifestaciones de lo extraño a las más atrevidas exposiciones de arte «futurista»<sup>53</sup>.

La misma tendencia puede observarse en los grandes temas simbólicos presentes en el mundo de la religión. Ya veremos que toda la naturaleza ha sido utilizada para hacer presente lo divino, pero es indudable que lo han sido privilegiadamente aquellas partes de la misma cuya realidad se imponía al hombre por su inaccesibilidad: el cielo, los astros, las altas montañas, las simas profundas; por su enormidad: el desierto, el mar; por su perennidad: las rocas, las estaciones y los fenómenos naturales con su renovación periódica; por su eficacia: el agua, la fertilidad, etc. Es decir, que en todos los casos han sido utilizadas como símbolos de la divinidad aquellas realidades que ya por su propia forma natural de ser evocaban en el hombre el sentimiento de lo grandioso, de lo elevado, de lo superior a él mismo.

Una forma igualmente frecuente de representación religiosa de este nuevo elemento formal de lo divino es el recurso de los hombres religiosos a símbolos que expresan la desaparición de lo natural, de lo mundano e incluso de lo humano como condición para llegar al descubrimiento y a la unión con el Misterio. Así, la salvación se presentará como *nirvana* o extinción de la forma natural de ser, o como identificación con el Absoluto más allá de la forma empírica de existencia en que se mueve el hombre natural: «*Tú eres eso, el Brahman eres tú*», o como nuevo nacimiento —no de la carne y la sangre— que sigue a la muerte del hombre viejo y la supone.

Por último, en las religiones de orientación preferentemente profética, en las que este Misterio aparece bajo los rasgos de un Dios fuertemente «personalizado», su carácter «trascendente» o «absoluto» se manifiesta en la sublimidad de sus designios, que no coinciden en modo alguno con los de los humanos, y en el carácter absoluto, ineludible, de sus mandatos como procedentes de una voluntad a la que nada ni nadie puede resistir. En estas mismas religiones la absoluta trascendencia del Misterio tiene un eco en la intensidad de la relación que establece con los fieles y que lleva a éstos a confesar la absoluta

53. *Das Gefühl des Überweltlichen*, cit., p. 215.

unicidad de lo divino, la cual descalifica todos los demás poderes y reclama la absoluta confianza.

Las diferentes teologías, es decir, la razón del hombre en su intento por hacerse de alguna manera cargo de esa realidad que se le escapa, se han servido, para designar lo totalmente otro como elemento formal de lo divino, de otros términos semejantes, como lo absoluto, lo infinito que añade a todos los atributos aplicados a Dios, o los ha resumido en el nombre de la Trascendencia. Hay que reconocer que pocas veces consiguen estos términos, a pesar del grado elevado de elaboración racional que suponen, traducir la gran riqueza de matices, la resonancia que contienen los términos menos elaborados de que se sirve el sujeto religioso en niveles más próximos a su vida y que la descripción fenomenológica intenta transmitir de forma más inmediata. No es éste el lugar de entrar en un análisis de su significado, pero de lo que hemos expuesto se deduce que ninguno de ellos puede aplicarse al Misterio más que por un paso al límite del pensamiento, tras el cual, más que conceptos que representen alguna propiedad de ese Misterio, son símbolos irremplazables de esa realidad cuya aparición sólo es posible por la superación del «modo ordinario de pensar»<sup>54</sup>, el transcendimiento de cualquier realidad asible, el salto, digámoslo una vez más, a lo «totalmente otro».

Aun a riesgo de repetirnos, vamos a insistir en este primer rasgo del Misterio dejando de lado a nuestro mentor, R. Otto, y recurriendo, como mentores más cercanos a la realidad que podemos describir, a los documentos de la vida religiosa.

### 3. *La absoluta trascendencia del Misterio atestiguada por las tradiciones religiosas*

#### a) El Misterio santo como la más absoluta Trascendencia

La palabra «trascendencia» contiene un esquema espacial, cuyo contenido es indispensable para captar el significado del término, pero que debe ser superado si se quiere que ese significado sea aplicable a la realidad a la que se refiere. Compuesto del prefijo *trans* y del verbo *scandere*, «trascendencia» evoca un doble movimiento de travesía y de ascensión<sup>55</sup>. El recurso a este esquema espacial tiene su origen en

54. San Agustín, *Confesiones* VII, 17.

55. E. Levinas ha insistido como pocos pensadores contemporáneos en la trascendencia de Dios y ha renovado la comprensión de la misma. Cf., por ejemplo, *Dieu, la mort et le temps*, Le Livre de Poche, Paris, 1995, pp. 190; también «Transcendence

el hecho de que el sujeto sólo tiene acceso a la realidad calificada de trascendente en la medida en que se trasciende a sí mismo y va más allá de las posibilidades humanas en todos sus aspectos: pensamiento, lenguaje, deseo, dominio, etc. Este primer elemento nos orienta hacia el significado peculiar que el uso de esta imagen introduce en relación con lo divino. El que la relación con ella requiera el trascendimiento incluido en la imagen significa ya la incapacidad del sujeto para hacerle objeto de sus sentidos, imaginación, pensamiento, deseo y dominio. Con «realidad trascendente» el sujeto religioso se refiere, pues, a una realidad sólo accesible yendo más allá del uso de las propias facultades. Una realidad que se «hace presente» de una forma enteramente distinta a la forma de aparecer de todas las demás realidades. Que no se reduce, pues, a estar más allá de las realidades mundanas, pero de alguna manera contigua a ellas, por encima de ellas o «contemporánea» con ellas, sino que debe ser comprendida como el más allá de realidad que se hace presente al hombre cuando éste entra en contacto con todas las demás realidades; especie de horizonte ilimitado de inteligibilidad en el que se inscribe todo lo que conoce y que hace posible el hecho mismo de conocer; especie de horizonte de bondad y deseabilidad en el que se inscribe todo lo que el hombre desea y valora y el hecho mismo de desear y valorar. Así, esta primera aproximación al significado de «trascendencia» nos indica que con esta palabra nos referimos no a una realidad más, por mucho que después la califiquemos, sino a una realidad de otro orden, a otro orden de realidad.

Las imágenes y los símbolos de las tradiciones religiosas para la trascendencia son incontables y están culturalmente condicionados, pero se dejan agrupar en unas pocas familias semánticas.

La primera es la representada por las realidades mundanas presentes, pero inalcanzables para el hombre. Así, el firmamento, el cielo, como realidad que envuelve al hombre en todos sus desplazamientos, pero al que no tiene posibilidad de acceso; una realidad muy estrechamente ligada con Dios para toda una serie de culturas humanas que le han visto reflejado en el cielo o se lo han representado como el altísimo: «Dios del cielo», «que habita en las alturas», «ser supremo» o superior a todo. Seguramente, de esta conexión entre Dios y el firmamento tenemos una huella en el lenguaje, ya que en numerosas lenguas indoeuropeas la raíz *div* o *deiw*, con la que se designaba el

et hauteur», en C. Charlier y M. Abensour, *Emmanuel Levinas: Cahier de l'Herne*, L'Herne, Paris, 1991, pp. 50-74.

firmamento, está en las palabras «Dios», *Theos*, *Deus*, con las que se designa a Dios en esas lenguas.

El segundo registro semántico para expresar la Trascendencia toma como fundamento la relación con la visión, órgano primero para la captación de lo que se nos hace presente. Por eso es tan frecuente que se designe a Dios como el invisible. Así, nuestra propia tradición bíblica habla de Dios como «Dios escondido» (Is 45,15), afirma que «a Dios no le ha visto nadie jamás» (Jn 1,18) y llega a decir de él que «habita una luz inaccesible» (1 Tim 6,16), ya que «no puede el hombre ver a Dios y seguir en vida» (Éx 33,20).

Un tercer registro significativo, frecuentemente utilizado en las religiones, es el relativo a la semejanza y la diferencia. De acuerdo con él, la realidad suprema con la que el sujeto religioso entra en contacto es designada con frecuencia como «otra» en relación con todas las realidades mundanas en un grado no comparable, sino superlativo o, mejor, absoluto. Así, las *Upanishads* se refieren al *Brahman*, el nombre para el Misterio en los escritos del *Vedanta*, como «lo totalmente otro»: «Lo absoluto, totalmente heterogéneo y trascendente, distinto y diferente de todo lo que el hombre puede conocer e imaginar»<sup>56</sup>. En la misma línea significativa, san Agustín se refiere, como anotábamos más arriba, a Dios como «Aliud valde», muy otro, y como «Totus alius», todo otro. Su radical diferencia hace que entre él y el resto de las realidades no quepa comparación ni proporción alguna, por ser de otro orden que todas las realidades y no connumerable con ninguna de ellas, ni con su conjunto: «primero sin segundo», como dice otro texto de las *Upanishads*. «Es nada de todo lo que es», dicen pensadores y místicos cristianos, «en cuanto es distinto y está separado de todo supersustancialmente». «Deus propter excellentiam non inmerito nihil vocatur» (a causa de su excelencia, Dios es llamado, no sin razón, nada), escribe san Isidoro de Sevilla<sup>57</sup>.

La radical «otredad» o diferencia hace del Misterio la realidad que escapa a toda posibilidad de conocimiento por parte del hombre o, mejor, hace que sólo sea cognoscible como desconocido. Es, dice en este sentido la *Kena Upanishad*, «distinto de lo conocido y distinto de lo desconocido», o, en expresión del Pseudo-Dionisio, que hace suya santo Tomás, *uperagnostos*, *superincognoscibilis*. De ahí que sólo pueda ser conocido por los humanos en términos negativos: «No es

56. F. Tola, «Introducción» a su antología *Upanishads. Doctrinas secretas de la India*, Seix Barral, Barcelona, 1973, p. 19.

57. Cit. en A. Vergote, *Interprétation du langage religieux*, Seuil, Paris, 1974, p. 122.

así, no es así», es en una *Upanishad* lo único que puede decirse de *Brahman*, o como dice santo Tomás: «De Dios no sabemos lo que es, sino lo que no es». Por eso, el progreso en el conocimiento de Dios consiste no en saber cada vez más cosas sobre Dios, sino en saber cada vez mejor que no le conocemos, añade el mismo santo Tomás<sup>58</sup>. Con ello, el gran maestro medieval no hace más que continuar con la tradición de la teología negativa que venía afirmando desde san Gregorio de Nisa que, «cuando Moisés ha progresado en la gnosis, en el conocimiento, declara que ve a Dios en la tiniebla, es decir, que conoce que la divinidad es esencialmente lo que trasciende todo conocimiento y escapa a la captación del espíritu», ya que pretender hacerse una idea de Dios sería fabricarse un ídolo<sup>59</sup>.

La trascendencia del Misterio es reconocida en nuevos registros significativos, como cuando se reconoce que los caminos de Dios no son los de los hombres y que sus planes distan de los de los humanos como el cielo dista de la tierra (Is 55,8). El Corán expresa la misma idea de otra forma cuando afirma que la voluntad de Allah se impone al hombre de manera absoluta, de forma que su única respuesta es *islam*, es decir, el sometimiento incondicional a ella.

Del Tao, nombre para el Misterio en la tradición que lleva su nombre, se dice en el *Tao Te Ching*:

El Tao que puede ser expresado no es el Tao perpetuo [...] el Tao en su estado perpetuo es innominado [...] El hombre tiene por norma a la tierra; la tierra, al cielo; el cielo, al Tao; el Tao él es su propia ley<sup>60</sup>.

Del *nirvana*, término tal vez homólogo en el budismo al de Dios en las religiones teístas, se dice: «Nadie puede medirlo. Para hablar de él no hay palabras. Lo que el espíritu podría concebir se desvanece. Todo camino está cerrado al lenguaje»<sup>61</sup>.

En numerosas tradiciones se recurre como nuevo camino para la afirmación de la trascendencia del Misterio a la *coincidentia oppositorum*, es decir, la aplicación al mismo de apelativos contradictorios en el orden intramundano: «Se mueve y no se mueve; está cerca y

58. Las afirmaciones del santo en este sentido son constantes en su obra, como lo son en documentos del magisterio y en la tradición de la Iglesia. Sobre el tema, cf. la excelente monografía de A. de Luis Ferreras *La incomprensibilidad de Dios en K. Rahner*, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, 1995, esp. pp. 220 ss.

59. *La vida de Moisés II*, pp. 162 ss.

60. *Tao Te Ching, Los libros del Tao*, edición y traducción de I. Preciado Idoeta, Trotta, Madrid, 2006.

61. Referencias en mi estudio *El fenómeno místico*, cit., pp. 157-173.



está lejos; es grande y pequeño». De ahí que el oxímoro, la paradoja y la negación sean un recurso frecuente en el lenguaje religioso y especialmente en el de los místicos<sup>62</sup>.

Las expresiones sobre la trascendencia del Misterio podrían multiplicarse sin esfuerzo. Las hay en los niveles expresivos más originarios: el de las oraciones de alabanza, en las que el sujeto se hace eco de la majestad del Dios al que adora, de su bondad, de su belleza y de su gloria. Las hay, en el mismo nivel originario de la oración, cuando el orante invoca la divinidad desde lo profundo de su pequeñez o de su angustia, consciente de su ser en peligro, de su ser en pecado, ante la Santidad augusta, y «levanta los ojos a los montes, hacia lo alto, de donde le vendrá el auxilio». Pero más importante que acumular las expresiones del sujeto religioso sobre la trascendencia de su Dios es descubrir el sentido de las mismas. El respeto más cuidadoso de la trascendencia es afirmado por los filósofos y los teólogos cristianos como condición para que el Dios del que se habla siga siendo verdaderamente Dios. Sin ese respeto no se superaría lo que K. Rahner denominó el «teísmo vulgar», y S. Kierkegaard, el «cristianismo infantilizado»<sup>63</sup>.

#### b) Trascendencia en la más íntima inmanencia

Para ello, nada tan urgente como resaltar que afirmar la trascendencia del Misterio no es ubicarlo en la más completa lejanía. Resaltar, pues, que, con la afirmación de la trascendencia, el sujeto no quiere remitir el Misterio al más allá de todo lo que existe, como si fuese ajeno a todo y al propio hombre que lo reconoce. El sujeto religioso afirma o, mejor, reconoce la absoluta trascendencia del Misterio desde la conciencia de su presencia en la entraña de lo real y en el corazón de la persona. El reconocimiento de la absoluta Trascendencia, lejos de oponerse a su presencia en la intimidad de la persona, la supone.

62. Sobre este aspecto del lenguaje religioso, especialmente en los místicos, cf. *ibid.*, pp. 54-58.

63. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 1979: Las reflexiones sobre la trascendencia de Dios «son hoy fundamentales para una concepción de Dios que pueda realizarse religiosamente [...] Pues no existe realmente el Dios que opera y se hace presente como un ente particular junto a otro y que así, en cierto modo, se presentaría él mismo una vez más en la casa mayor de la realidad entera» (p. 67). El cristianismo infantilizado carecería de «la representación madura de Dios», porque «lo concebiría como el fantasma infantil o infantilizado de algo extraordinario, algo infinito y altamente elevado, santo y puro, una representación de alguien que es mayor que todos los reyes, etc., sin que en todo ello se entañe la cualidad: Dios», S. Kierkegaard, *La ejercitación del cristianismo*, Guadarrama, Madrid, 1961, pp. 129-130.



Porque, para decirlo con una expresión que sólo aparentemente resulta paradójica, sólo lo que es *Totus alius*, totalmente otro, puede ser reconocido y afirmado a la vez y por lo mismo como *non aliud*, no otro en relación con todo lo creado<sup>64</sup>. Sólo el que es *Superior summo meo*, más elevado que lo más elevado de mí mismo, puede ser vivido como *Interior intimo meo*, más íntimo a mí mismo que mi propia intimidad, en fórmula difícilmente superable de san Agustín<sup>65</sup>.

La tradición hindú lo afirma con toda radicalidad en las mismas páginas en las que expresa la conciencia de la radical trascendencia del *Brahman*. Sólo del *Brahman*, totalmente otro en relación con todo lo mundano, se puede decir que sea la raíz de todo lo que existe, hasta el punto de afirmar que *Brahman* es todo y que todo es *Brahman*. Sólo quien ha comprendido que es incapaz de pensar el *Brahman* puede, superando la forma objetiva de pensar, descubrirse a sí mismo, descubrir su *atman*, surgiendo del *Brahman*: «Él es la realidad, él es la esencia y tú eres eso», dice el maestro al discípulo en una serie de parábolas contenidas en una de las más célebres *Upanishads*<sup>66</sup>.

En el mismo Nuevo Testamento, donde leemos que «a Dios no le ha visto nadie jamás» y que «habita una luz inaccesible», leemos que «no está lejos de ninguno de nosotros» y que «en él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,27-28). El mismo san Juan de la Cruz, que ha sembrado sus comentarios al poema *En una noche oscura...* con las más radicales afirmaciones de la trascendencia divina<sup>67</sup>, afirma de Dios que se encuentra con el hombre «del alma en el más profundo centro» para asegurar, al tratar de precisar cuál es ese centro del alma, que «el centro del alma es Dios»<sup>68</sup>, remitiendo así a un último nivel del hombre, el del espíritu, característico de las antropologías religiosas y de las de todos los místicos.

El mismo Corán, que ha afirmado la trascendencia de Dios insistiendo en su condición inaccesible e indominable para el hombre, añade que «está muy cerca» del hombre, «más cerca que su propia yugular»<sup>69</sup>.

Cuando los filósofos y teólogos mantienen su reflexión sobre lo divino en relación con lo que sobre Dios afirman los sujetos religiosos y, tal vez, sobre todo, en alguna relación con la referencia a Dios que

64. Nicolás de Cusa, *Du non-autre*, traducción y notas por H. Pasqua, Cerf, Paris, 2002.

65. *Confesiones*, 3,6.

66. *Chandogya-Upanishad*, 6,9-6,14.

67. Cf., por ejemplo, 2 *Subida* 8,2-3; 3 *Subida* 2,3; 12,1.

68. *Llama B*, 1,12.

69. *Corán*, 50, 16.

ellos mismos mantienen como sujetos religiosos, llegan a expresiones conceptuales en las que sigue reflejándose lo fundamental de las afirmaciones religiosas. X. Zubiri ha afirmado y justificado la relación entre trascendencia e inmanencia en la comprensión de lo divino en estos términos:

Ese carácter según el cual Dios está presente en las cosas con una presencia intrínseca y formal y que, sin embargo, las cosas no sean Dios, es justo lo que yo llamo trascendencia de Dios en la realidad: la fundamentalidad de Dios es trascendente [...] Trascender no significa estar más allá de las cosas, porque, por el contrario, Dios está formalmente e intrínsecamente en ellas. La trascendencia de Dios no es un estar más allá de las cosas [...] la trascendencia es justamente un modo de estar en ellas, aquel modo según el cual éstas no serían reales en ningún sentido, sino incluyendo formalmente en su realidad la realidad de Dios, sin que por ello Dios sea idéntico a la realidad de las cosas. Y esto es lo esencial de la trascendencia divina: no es ser trascendente a las cosas, sino ser trascendente en las cosas mismas<sup>70</sup>.

Pero trascendencia e inmanencia no son para el sujeto religioso dos predicados con los que pretenda hacerse cargo de la forma de ser, de la esencia de la realidad del Misterio convertida en objeto de su pensamiento. Trascendencia e inmanencia son el contenido significativo de una serie de imágenes para expresar las modalidades de una Presencia con la que se ha encontrado o, mejor, por la que se siente habitado y embargado, y a la que intenta responder con toda su actividad religiosa, que es antes que nada toda su vida humana vivida de una forma peculiar. La trascendencia y la inmanencia del Misterio no son para el sujeto religioso ideas con las que delimite conceptualmente o defina una realidad que fundamente su explicación del mundo. Trascendencia e inmanencia son las palabras-nociones con las que los intérpretes del fenómeno religioso tratamos de expresar el significado de las incontables imágenes y símbolos en los que las tradiciones religiosas han formulado la Presencia enteramente peculiar de la que surgen y a la que invocan con las palabras-nombre de los estratos más originarios de la vida religiosa.

Probablemente lo fundamental de la comprensión del sujeto religioso de la realidad está resumido en los dos rasgos a los que acabo de referirme. Pero hay un tercer rasgo, de alguna manera «transversal», que afecta a todos los demás y que es decisivo para que los otros mantengan su convicción de «religiosos» y respondan a lo que el sujeto religioso vive cuando toma conciencia del Misterio.

70. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 174-175.

Tal vez pudiera expresarse con el recurso a la idea de «personal», central sin duda para que la relación con el más allá de sí mismo en su propio interior sea verdaderamente religiosa. Pero el término «personal» y el concepto que transmite no parece encontrarse expresamente en todas las religiones y si no se le comprende adecuadamente puede suponer un atentado contra la condición de trascendencia absoluta del Misterio. Por eso me referiré a él a través de las aproximaciones a su contenido que nos ofrecen otras dos categorías: la del Misterio como Presencia y la de la condición «activa» del Misterio.

Para avanzar, pues, en la comprensión de lo que significa el Misterio es indispensable que desglosemos el significado de ese tercer rasgo expresado con la palabra «presencia».

### c) El Misterio santo como Presencia

Probablemente esta palabra-símbolo sea la fundamental de las que podemos utilizar para resumir el significado de las incontables imágenes de los sujetos religiosos para aquel a quien cada uno de ellos invoca como su Dios. No designa, en realidad, un objeto, ni siquiera un sujeto considerado como algo con lo que entable una relación de tipo «yo-ello». «Presencia»<sup>71</sup> designa la existencia en reciprocidad, la existencia de un sujeto que existe relacionamente en ese acto de darse a conocer, de automanifestarse e incluso autodonarse que llamamos precisamente hacerse presente. Un acto, con todo, que requiere para poder ser aplicado a Dios ser elevado a un grado extremo que expresa el uso del superlativo *Praesentissimus*, al que recurren san Agustín, san Buenaventura, J. Tauler y otros místicos. El superlativo, que de alguna manera supone una trasgresión de la gramática, intenta expresar la calidad enteramente original de la presencia a la que se refiere.

Porque la presencia no es en realidad otra cosa que Dios mismo, dándose en acto permanente de revelación y comunicación de sí mismo, haciendo de esa forma ser al sujeto, a la persona humana como persona, en cuanto destinatario de esa comunicación, «interlocutor» de su palabra y trasmisor de su amor.

Calificada como trascendente, la Presencia se torna, por necesidad, inobjetiva y, por tanto, presencia percibida en una cierta ausen-

71. Cf. el desarrollo de la categoría de «presencia» por G. Marcel, en *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Nauwelaerts, Louvain-la-Neuve, 1949; trad. castellana, *Aproximación al misterio del ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, Encuentro, Madrid, 1987, pp. 64 ss.

cia. Pero, por otra parte, la Presencia, percibida como trascendente en la más íntima inmanencia, aparece no como presencia dada, añadida al ser ya constituido del sujeto, sino como Presencia que le precede absolutamente, que le está constantemente originando, que con su acto permanente de presencia provoca, convoca a la existencia personal, a la presencia responsiva que cada ser humano llama su propia vida.

Por preceder radicalmente al hombre, por ser presencia que lo origina, esa Presencia se le desvela en todas las modalidades de su ser y se refleja en todas las facetas de su existencia.

Así, la Presencia trascendente, que escapa por necesidad al conocimiento objetivo —¿cómo podría ver la presencia gracias a la cual veo?, ¿cómo podría conocer al gran cognoscente?— se me revela como la verdad por excelencia, al descubrirme a su luz mi ser verdadero y hacerme posible el conocimiento de la maravilla de todo lo que es. A esto se refiere san Agustín cuando, convertido en un «enigma para sí mismo», y tras confesar que a ese enigma y a la pregunta que origina no es capaz de responder su propia alma, comienza la indagación central de su vida refiriéndose a Dios como el único capaz de ofrecerle una respuesta: «¿Quién soy, pues, Dios mío? ¿Cuál es mi condición?»<sup>72</sup>. A eso se refieren también numerosas tradiciones religiosas que, cuando hablan del conocimiento de Dios, entienden la expresión como un genitivo subjetivo, el conocimiento que procede de Dios, que tiene en Dios su sujeto, como condición para que pueda entenderse el conocimiento de Dios por parte del hombre, siempre precedido por su previa presencia originante. Tras haber creído poder conocer a Dios por las criaturas, los que progresan en su experiencia descubren «conocer por Dios a las criaturas y no por las criaturas a Dios»<sup>73</sup>.

Para concretar el significado de la Presencia y su relación con la condición del sujeto, acudamos a la categoría de «actividad».

#### 4. *El Misterio como trascendencia «activa»*

Como primera aproximación a la constatación de esta «actividad» del Misterio hay que observar que éste no es para el sujeto religioso una *idea* concebida por él para explicar un conjunto de realidades o de situaciones. El sujeto religioso ha pensado en el Misterio a partir de un previo acto de presencia por su parte. Es su irrupción perturbadora de la seguridad de la existencia lo que ha determinado a ésta a

72. *Confesiones*, 4,4; 10,17.

73. San Juan de la Cruz, *Llama B*, 4,5.

ese esfuerzo sobrehumano por dar una expresión racional del mismo. En realidad, el carácter activo del Misterio religioso es un elemento que, lejos de exigir largos esfuerzos para ser conciliado con su trascendencia, se deduce inmediatamente de ésta porque está de alguna manera contenido en ella. En efecto, basta caer en la cuenta de lo que significa la trascendencia para que aparezca inmediatamente que, por ser no sólo incomprensible e incognoscible, sino «inaccesible» para el hombre<sup>74</sup>, éste no puede ponerse en relación con ella si no es gracias a un acto suyo positivo de presencia. Por eso la actividad de la trascendencia aparece, en primer término, en la necesidad de que el conocimiento de la misma por el hombre responda a una iniciativa suya de manifestarse. Su absoluta semejanza hace que el hombre no puede siquiera rastrear su existencia si no es a partir de una previa manifestación suya. El sujeto religioso tiene plena conciencia de ello. Por eso experimenta su acto religioso como respuesta a una previa llamada y por eso interpreta su búsqueda de Dios como suscitada por un previo encuentro con él y en el que Dios mismo ha tomado la iniciativa. Tal es el sentido de la conocida expresión de Pascal: «No me buscarías si no me hubieses encontrado», de la que se encuentran fórmulas equivalentes en numerosos contextos religiosos<sup>75</sup>.

Tal carácter activo del Misterio tiene otras manifestaciones. Rudolf Otto se refiere a ellas en conjunto cuando, en su análisis de lo sagrado, habla del «elemento de energía» de lo numinoso, en el que resume los caracteres de «vida, pasión, sensibilidad, voluntad, fuerza, movimiento, excitación, actividad, impulsión», que el sujeto religioso atribuye simbólicamente a la realidad numinosa<sup>76</sup>. De esta «energía» de lo numinoso son un eco la tensión, la viveza y la eficacia que aparecen en toda vida religiosa.

74. Cf. san Juan Crisóstomo, *De incomprehensibilitate Dei*, III, 125, p. 197. Conviene advertir que todo lo dicho a propósito de la «actividad» del Misterio debe enmarcarse en el contexto de la más absoluta trascendencia del Misterio a la que acabamos de referirnos, *supra*, pp. 137-141 y, especialmente, nota 63.

75. Cf. las expresiones de san Pablo sobre el conocimiento religioso de Dios contenidas en Gál 4,9; 1 Cro 8,2 y la de la *Imitatio Christi*: «Tu enim prior excitasti me ut quaererem te» (II, 21, 27). En el mismo sentido, cf. el expresivo texto del poeta místico musulmán Galal al-Din-Rûmi, que refiere la historia de un hombre que, creyéndose rechazado por Dios al no recibir respuesta alguna a sus súplicas, recibe un mensajero divino que le responde:

«¿No te he tomado yo a mi servicio?

¿No te he mandado yo que me buscaras?...

Tu grito ¡Allah! era mi ¡Aquí me tienes!...

Cada grito tuyo ¡Oh Dios! contiene muchos ¡Heme aquí! de mi parte».

(Cit. en N. Söderblom, *Der Lebendige Gott*, cit., pp. 29-30.)

76. *Lo santo*, cit., pp. 37-39.

Para el sujeto religioso, el Misterio no es algo inerte que se preste pasivamente a su conocimiento o a cualquiera de sus actos. El Misterio no aparece sino provocando, afectando al hombre al que «conciérne de forma incondicional», con la fórmula que P. Tillich utiliza constantemente para designar la relación religiosa con lo divino<sup>77</sup>, y suscitando en él esa respuesta eminentemente activa que es su aceptación por medio del «interés infinito», de la absoluta confianza.

Las formas concretas de esta intervención del Misterio pueden ser infinitamente variadas, desde la hierofanía más elemental en la sencilla religión de una cultura no literaria hasta la más «personal» de las llamadas en una religión profética, pero sólo cuando exista esta forma superior de intervención que provoca en el hombre el sentirse absolutamente concernido, infinitamente «interesado», podemos estar ciertos de que en esa aparición se trataba realmente del Misterio. Tal vez convenga insistir en la idea de que este carácter de «activo» no viene a añadirse al de trascendente del Misterio como una nueva determinación, sino que constituye una explicitación de su condición de trascendente y de Presencia. En efecto, la trascendencia comporta, como hemos visto antes, el carácter de superioridad que hemos descrito, y ésta no puede hacerse presente sin trastornar y al mismo tiempo atraer fundamentalmente a la existencia humana, es decir, sin afectarla absolutamente.

Tratemos ahora de describir algunos aspectos comunes a todas las configuraciones religiosas de la divinidad en los que se manifiesta de forma particularmente clara el carácter «activo» del Misterio. Nuestra descripción se va a limitar a los dos que nos parecen más importantes: el carácter de Dios del destino con la representación de la providencia que lleva aneja y el carácter personal que reviste la relación con el Misterio.

#### a) El Dios del destino y la idea de Providencia

Con la expresión «Dios del destino» se refiere frecuentemente G. Widengren al hecho de que las figuras de la divinidad representan siempre una realidad que interviene en la vida de las comunidades y de los individuos decidiendo su suerte de forma definitiva<sup>78</sup>. El interés de esta descripción de lo divino radica sobre todo en que Widengren

77. Cf., por ejemplo, *Wesen und Wandel des Glaubens*, Verlag Ulstein, Frankfurt a.M., 1961, pp. 9-12.

78. Cf., por ejemplo, *o. c.*, p. 53; cf. también la aplicación de este atributo al «ser supremo», en F. Heiler, *Das Gebet*, cit., pp. 119-120.



ha establecido, contra frecuentes prejuicios anteriormente aceptados como evidencias, la presencia de este rasgo de la divinidad en representaciones de la misma de las que hasta ahora se había excluido sistemáticamente. Así descarta G. Widengren enérgicamente, como hemos visto más arriba, la idea de que la «potencia impersonal» representada en nociones como la de *mana* sea anterior cronológica o estructuralmente a la de Dios de alguna manera personal<sup>79</sup>, y, sobre todo, muestra con numerosos ejemplos cómo las representaciones del ser supremo en las religiones tradicionales contienen los rasgos de un ser del que depende el bien y el mal, y por tanto el destino de los individuos y las comunidades<sup>80</sup>. El mismo rasgo caracteriza a las figuras de la divinidad que en algunas religiones politeístas representan al Dios supremo como Zeus, Júpiter y Odín, la figura correspondiente entre los germanos al Júpiter romano. Los atributos de la sabiduría, la omnipotencia y el carácter de creadores que se les atribuye hacen que de ellos dependa la suerte, el destino de los mortales, como lo expresa, por ejemplo, el hecho de que se los considere celadores de la ley del destino, de la *moira* o del *fatum* de los hombres<sup>81</sup>.

El mismo aspecto de la divinidad aparece en la idea de la Providencia que, antes de ser un atributo de Dios en las religiones que poseen una idea de la divinidad muy elaborada racionalmente, constituye, según E. O. James, una de las primeras representaciones de la divinidad<sup>82</sup>. En realidad, con esta idea James parece referirse a ese aspecto que hemos llamado anteriormente la Presencia y el carácter activo del Misterio, que consiste en que éste nunca es representado como un absoluto alejado del hombre o puramente pasivo en relación con él, sino, por el contrario, en relación activa con el hombre y determinando con su sola presencia la existencia del mismo. La primera representación por el hombre de esta relación del Misterio con él no sería la de la producción o la causalidad, sino la de la Presencia-providencia, en el sentido de fuente trascendente de bienes para la existencia, con la cual es posible la comunión de manera que la

79. G. Widengren, *o. c.*, pp. 10 ss.

80. *Ibid.*, pp. 49 ss; cf. también P. Radin, quien describe así el objeto de la fe de los primitivos: «Un algo, que existe fuera del hombre, que es más poderoso que él y que influye sobre todos los elementos de la vida y los determina y a lo que el hombre atribuye el valor supremo», cf. *o. c.*, p. 27.

81. Cf. G. Widengren, *o. c.*, pp. 66 ss, esp. 72, 74; cf., del mismo autor, *Hochgottglaube im alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung*, Otto Harrassowitz, Leipzig, 1938, esp. cap. I y conclusiones, pp. 70 ss.

82. *The concept of deity. A comparative and historical study*, Hutchinson's University Library, London, 1950, pp. 15-30.



vida pueda ser sostenida y renovada constantemente por ella<sup>83</sup>. Sólo cuando reviste este aspecto podemos decir que la trascendencia, o el ser supremo, es verdaderamente Dios para el hombre religioso. Más adelante resume y precisa James el sentido de su idea de Providencia en estos términos: Para responder a las condiciones de la religión, la noción de Dios providencia debe ser «la afirmación de una realidad sobrenatural capaz de responder a las necesidades humanas, fundamento objetivo y rector del universo, fuente personal, conservador del valor, norma suprema de conducta y objeto de adoración, guía del hombre desde la cuna a la sepultura y esperanza de inmortalidad»<sup>84</sup>. Según James, esta idea aparece prácticamente en todos los sistemas religiosos desde el «monoteísmo primitivo» hasta el teísmo personal. En esta representación de la providencia tendríamos, pues, la más clara manifestación del carácter activo y vivo del Misterio tal como la vive el hombre religioso.

Este mismo carácter aparece de nuevo en la atribución de la personalidad a este Misterio por parte del sujeto religioso.

#### b) Representación personal del Misterio

Ya hemos aludido al hecho de que muchas representaciones de lo divino están tomadas del mundo de lo inanimado, incluso en sus formas más extrañas a lo humano. Este hecho no se opone a la afirmación de que el sujeto religioso atribuye al Misterio el carácter personal, siempre que esta afirmación se entienda rectamente. Paul Radin, al definir el objeto de la fe de los pueblos «naturales», observaba que no es esencial el que se conciba la realidad superior a que esa fe se refiere como espíritu. «Más importante es, añade, que este algo tiene carácter personal-individual»<sup>85</sup>. El hecho de que pueda hablarse de representación personal del Misterio sin que sea necesario que esa representación aparezca como espiritual nos indica que lo esencial en la representación no es la atribución a la realidad representada de las propiedades «espirituales» características de la persona humana. Lo esencial en ella es la cualidad de la relación que se establece entre la realidad representada y el hombre. Así se expresaba también W. Baetke en un texto citado anteriormente:

83. *Ibid.*, p. 30.

84. *Ibid.*, p. 152.

85. *Ibid.*, p. 27.

El primitivo percibe cosas y fuerzas tanto «sobrenaturales» como «naturales» sólo en la medida en que éstas influyen sobre él, y, de esta forma, establece una relación personal con ellas, y en la misma medida también ellas reciben para él, de alguna manera, carácter personal. Esto es siempre lo originario, mientras que «lo divino» es una abstracción filosófica que —como el *Brahman* del hinduismo— sólo puede ser concebido en un estadio ulterior de desarrollo espiritual, que prácticamente nunca tiene lugar en una religión viva, sino sólo en la especulación teosófica<sup>86</sup>.

Situado en este nivel el carácter personal del Misterio, y no en la representación conceptual o simbólica del mismo, no cabe duda de que todas las religiones se «representan lo divino bajo la forma personal». En efecto, lo propio de la relación con el Misterio es, como hemos visto, el sentirse absolutamente concernido por su presencia y el responder a ella con el reconocimiento absoluto que exige su absoluta trascendencia, es decir, el entablar con él una relación que realiza, llevándolos a su extremo, los rasgos característicos de la relación interpersonal en el nivel mundano.

Así entendido el carácter personal del Misterio, puede decirse que no hay religión que no personifique el Misterio con que el hombre se encuentra en la experiencia religiosa<sup>87</sup>. Ni siquiera de las religiones calificadas de «impersonalistas»<sup>88</sup>, porque se representan la divinidad bajo la forma de la unidad o porque renuncian expresamente a toda representación de la divinidad y particularmente a la personal<sup>89</sup>, se puede decir que dejen de comprender al Misterio como de alguna manera —la más radical y verdadera— personal, en cuanto que también en ellas — como trataremos de mostrar más adelante — el hombre se relaciona con el Misterio respondiendo a una previa llamada suya y esta respuesta reviste la forma de la entrega incondicional en el mismo<sup>90</sup>.

86. *Das Heilige im Germanischen*, cit., pp. 15; cf. también J. Goetz, «Symbolique du Dieu celeste chez les primitifs»: *Studia Missionalia* 17 (1968), pp. 17-54, y el apartado que consagramos a la figura del ser supremo en nuestra parte III.

87. Cf. P. Tillich, *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein*, en Íd., *Gesammelte Werke* V, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1964, pp. 150-152. Tillich reconoce efectivamente este carácter personal de la relación religiosa, lo considera simbólico y tiende a trascenderlo en la representación no simbólica del ser absoluto como nombre propio de Dios. Sobre este aspecto del pensamiento de Tillich, me permito remitir a mi estudio *El encuentro con Dios*, cit., pp. 153-164.

88. Cf. F. Heiler, o. c., pp. 468-470.

89. Cf. R. Panikkar, *El silencio del Dios*, Guadiana de Publicaciones, Madrid, 1970.

90. Para algunas precisiones sobre esta cuestión remitimos de nuevo a *El encuentro con Dios*, cit., esp. pp. 43-67.

El carácter activo de la trascendencia presta al Misterio ese aspecto de «Dios vivo» que constituye el elemento más importante de la diferencia fenomenológica «entre el Dios de los filósofos y de los sabios» y el Dios de la religión, que trataremos de elaborar más adelante.

c) El Misterio santo, *Summum Bonum*, Bien supremo<sup>91</sup>

Pero así como la dimensión del conocimiento no agota la polifacética condición humana, así tampoco el desvelamiento del Misterio como verdad primera agota la densidad de la realidad que se anuncia en su presencia. Tras remitir a otros muchos aspectos, un historiador de las religiones concluye que con frecuencia todos esos «rasgos esenciales (con los que se reconoce a Dios) son compendiados en la designación de Dios como *Summum Bonum*, Bien supremo». ¿Qué significa esta nueva designación de Dios y cómo se opera? Tampoco esta designación es para el sujeto religioso el resultado de la atribución a Dios de una propiedad que el hombre encuentre en su mundo y en sí mismo y que afirme de Dios en grado eminente aplicando el procedimiento de la analogía. Bien supremo es la manifestación que reviste el Misterio que el sujeto religioso reconoce cuando el rayo deslumbrador de su Presencia se difracta en esa faceta central de la persona que es su estimativa, su voluntad y su deseo.

Comencemos por este último. La más elemental fenomenología de la persona descubre en el deseo una de sus dimensiones constitutivas. San Agustín la denomina *sinus animi*, *sinus cordis*, seno o corazón del alma<sup>92</sup>, y B. Spinoza hace de ella la esencia misma del hombre. Como todos los rasgos fundamentales de la persona, el deseo se realiza en varios niveles que se corresponden con los diferentes niveles del ser humano. El hombre sensitivo, volcado al mundo de los objetos con los que hace su vida, se orienta hacia ellos por medio de los muchos deseos en los que se manifiestan sus necesidades; el hombre dotado de razón, abierto por ella al ser sin límites, descubre en su interior un deseo racional que le orienta al bien indeterminado, realizable en todo lo que, por ser, puede ser objeto de su deseo. Pero por debajo de estos dos niveles del ser humano, el hombre como espíritu, la dimensión abierta en el ser humano por la Presencia trascendente que le origina, aparece como deseo radical que le impulsa hacia ese más allá absoluto de sí mismo del que no puede prescindir,

91. Retomamos aquí y desarrollamos el tema iniciado *supra*, pp. 131-132, al hablar de la superioridad axiológica del Misterio.

92. *Tratado sobre el Evangelio de san Juan*, 40,10.

al que busca en todo lo que hace y con el que no logra coincidir por sí mismo. Es lo que los pensadores cristianos han identificado como «deseo natural de ver a Dios», es decir, deseo de Dios mismo; es lo que Nicolás de Cusa llamaba «deseo intelectual» y caracterizaba, más que como mero deseo, como nostalgia y anhelo a la vez. San Juan de la Cruz distingue con otras palabras «los muchos deseos» y «lo que desea tu corazón», es decir, el deseo que es tu corazón, cuya hondura sobrehumana sondea al designarlo como «deseo abisal»<sup>93</sup>.

Un doble error del hombre pone en peligro la realización adecuada de su ser desde el punto de vista del deseo: confundirlo con los múltiples deseos y pensar que la posesión de los muchos bienes puede acallar su deseo radical; y concebir el deseo radical como un deseo mayor, pero de la misma naturaleza, que puede ser saciado por bienes de la misma naturaleza que los que responden a sus muchos deseos, aunque mayores que todos ellos. La raíz de este doble error está en interpretar el deseo radical como uno más, tal vez mayor, entre los muchos deseos, y no descubrir que, más que un deseo volcado hacia un objeto para ser saciado, el deseo radical es el deseo de infinito que el infinito mismo ha grabado en el espíritu del hombre, verdadero vaciado de Dios en él, y que por eso constituye la «herida luminosa» que ha dejado su mano creadora, que habla a gritos de él con gemidos verdaderamente inefables, que se le hace presente en el padecimiento por su ausencia y que le impulsa y le orienta hacia sí como la fuerza gravitatoria del espíritu humano.

Porque el deseo originario se distingue de los múltiples deseos: mientras éstos están orientados hacia los objetos llamados a saciarlos, el deseo radical es la huella del Dios que los suscita, que sólo en él tiene su explicación, porque en él tiene su origen, y que por eso sólo en él puede tener su orientación y su fin. Al contenido de este deseo, a lo que tienen en común todos los deseos, contemplado desde su propia ladera, los hombres de todos los tiempos le han dado el nombre de felicidad, objetivo de todas sus acciones, meta de todas sus aspiraciones. Ninguna verdad, dice san Agustín, es tan cierta y manifiesta como ésta: que «esta sustancia, esta cosa, esta persona que llamamos hombre busca la vida feliz. Que quieren ser felices es algo que todos ven en su corazón»<sup>94</sup>.

Identificada como el eco en el deseo humano de la Presencia trascendente, la felicidad, la vida feliz, se torna un nuevo nombre para

93. Numerosas referencias al tema del deseo de Dios en nuestro estudio *El fenómeno místico*, cit., pp. 257-260.

94. *De Trinitate*, XIV,15,21; *Confesiones*, X,20,29.

Dios: «La misma felicidad —dice san Agustín hablando de Dios— no es otra cosa que gozar de ti, para ti y por ti. Ésta es la verdadera felicidad, y no hay otra».

Pero el nombre de Bien sumo para Dios encierra todavía otra significación que pone de manifiesto los caudales de riquezas que encierra. Con la palabra «bien» nos referimos también a la calidad de lo que suscita en la voluntad humana, y en su capacidad de aprecio de lo que estima valioso, la opción incondicional por ello que otorga al hombre la dignidad moral, la condición de justo y de moralmente valioso. Desde esta perspectiva que ella misma abre en el hombre, la Presencia como *Summum Bonum* se desvela como valor supremo, que no se mide por lo que aporta al hombre, sino que vale por sí mismo y otorga valor y dignidad a la persona. En este sentido, puede decirse de lo divino en todas las religiones lo que W. F. Otto decía de los dioses griegos: «No valen por lo que dan o prometen a los hombres, sino por lo que son». La supremacía axiológica designada por ese término origina la idea de santidad, que, desde el Antiguo Testamento y las edades más remotas, es —otro más— su nombre propio. Como sucede con todos los otros aspectos de la desvelación de la Presencia trascendente del Misterio, aquí también el Bien sumo como supremo valor, por una parte, hace que en su presencia el hombre se descubra como radicalmente limitado en su propio valor y dignidad: «Señor, no soy digno...»; «apártate de mí, que soy un pecador»; «*Tu solus sanctus*, sólo tú eres santo»; y por otra, reclama del sujeto el profundo respeto, la veneración, la estima incondicional que le pone en camino hacia la —para él mismo imposible— justificación. Por otra parte, también en relación con esta dimensión de la Presencia como Bien y valor sumo se pone de relieve su precedencia para con el hombre que entra en relación con ella. «Vivir la relación con el bien es [...] estimar un bien que desborda todos los cuadros aprióricos de la razón estimativa», en la medida en que es ese Bien sumo quien «me juzga y me convence de injusticia», a la vez que me dota de la idea y me concede la única posibilidad de ser justo<sup>95</sup>.

La Presencia trascendente del misterio desvelándose y donándose al hombre como Bien sumo, raíz y meta del deseo de felicidad en que consiste el ser humano, y valor sumo, fundamento de la dignidad de la persona, ha sido vivida en el cristianismo como amor originario, modulando así con nuevos armónicos el contenido significativo de

95. Cf. M. García-Baró, «La filosofía judía de la religión en el siglo XX», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 1994 (32005), p. 718.

la Presencia y la calidad de su relación con la humanidad a la que se hace presente.

d) El Misterio santo como Belleza soberana

Pero la riqueza de la Presencia contiene todavía nuevos aspectos. La historia de las religiones muestra que su aparición ha provocado en los sujetos religiosos una admiración, un asombro y un maravillamiento únicos que se han traducido en la percepción de esa Presencia como gloria. Tal percepción ha desencadenado en la historia humana una experiencia enteramente peculiar, la experiencia de la belleza como nueva dimensión de lo real —«los cielos cantan la gloria de Dios»— y la creación de obras en las que se expresa el maravillamiento del sujeto y se condensa la dimensión de la belleza. Incontables creaciones artísticas podrían llevar grabada la inscripción de J. S. Bach en las partituras de sus cantatas: *Soli Deo gloria*. Además, no es sólo el arte sacro el que canta la gloria de Dios, ya que, como ha puesto de relieve Georg Steiner, todo el mundo del arte, todo el mundo humano de la significación, está lleno de «presencias reales»<sup>96</sup>. Por eso la belleza es otro nombre para Dios. Los más sensibles de los sujetos religiosos lo han expresado en términos poéticos, musicales, plásticos, que siguen conmoviendo hasta a los menos sensibles y a los menos cultivados. Recordemos a san Agustín:

Tarde te amé, Hermosura tan antigua y tan nueva; tarde te amé. Pero ¿qué es lo que amo cuando te amo? No una belleza material ni la hermosura del orden temporal. No es el resplandor de la luz amiga de los ojos. No la suave armonía de melodías y canciones, ni la fragancia de flores, de perfumes y aromas. No el maná ni la miel, ni miembros gratos a los abrazos de la carne. No; nada de eso amo cuando amo a mi Dios. Y, sin embargo, cuando le amo es cierto que amo una cierta luz y una voz, un perfume, un alimento y un abrazo. Luz, voz, perfume, alimento y abrazo de mi hombre interior, donde mi alma está bañada por una luz que escapa al espacio, donde oye una música que no arrebató el tiempo, donde respira la fragancia que no disipa el viento, donde gusta comida que no se consume comiendo y donde abraza algo de lo que la saciedad no puede esperar. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios<sup>97</sup>.

96. Cf. *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Destino, Barcelona, 1992, libro cuya tesis —se ha dicho con razón— se refiere a «la dimensión teológica de la significatividad y la expresión estética», G. Amengual, *Presencia elusiva*, PPC, Madrid, 1996.

97. *Confesiones*, X,6,8.



Los místicos de todas las tradiciones han dejado espléndidos testimonios de su experiencia de la hermosura de Dios como «hermosura soberana». Pocos lo han hecho con la belleza y la intensidad de san Juan de la Cruz. Hermosura reflejada en la de la creación:

Y yéndolos mirando  
con sola su figura  
vestidos los dejó de hermosura.

Belleza del rostro deseado, por *cuya* visión suspira el alma: «Descubre tu presencia / y máteme tu vista y hermosura...». Belleza producida en el alma por la mirada de Dios:

No quieras despreciarme  
que si color moreno en mí hallaste  
ya bien puedes mirarme  
después que me miraste  
que gracia y hermosura en mí dejaste.

«Gocémonos, Amado, / y vámonos a ver en tu hermosura...», canta en otro verso que ha dado lugar a un texto extraordinario en el comentario en prosa, en el que en menos de quince líneas aparece la palabra «hermosura» más de veinte veces, y en el que se subraya sobre todo la transformación del alma en la hermosura divina<sup>98</sup>. Para que no se piense que esta forma de revelación del Misterio está reservada a sujetos extraordinariamente dotados o preparados, recordemos que los versos que acabo de rememorar le fueron sugeridos al poeta por una carmelita de Beas que, cuando el santo le preguntó «en qué traía la oración», le respondió: «En mirar la hermosura de Dios y en holgarse de que la tuviera».

La tradición no dualista hindú, que resume en el nombre de *Brahman* el contenido inabarcable del Misterio, lo desglosa después calificándolo de *sat-cit-ananda*: ser-conciencia-felicidad. Los últimos aspectos nos introducen en un nuevo rasgo de la comprensión del Misterio que traslucen las oraciones, los poemas y las teologías de quienes se han adentrado en la experiencia de su Presencia.

#### e) El Misterio como salvación

«Salvación» expresa un elemento central de todas las religiones y por ello constituye una de las palabras clave para la comprensión del fenómeno religioso. Todas las religiones tienen su comienzo en el

98. *Cántico espiritual* B, 36,5.



«anuncio de una gran alegría»: la que hace posible la proximidad, la presencia de un Salvador. Un texto budista ya citado lo expresa de la forma más feliz: «Como la mar inmensa está penetrada de un solo sabor, el sabor de la sal, así este sistema está todo él penetrado de un solo sabor, el sabor de la salvación». Los relatos fundantes de las religiones la anuncian, la describen y la prometen. Los ritos la actualizan y la conceden. El tiempo es vivido religiosamente como historia de la salvación. El hombre religioso es un ser necesitado de salvación que peregrina por la vida para conseguirla. Y Dios, centro de la vida religiosa, es no sólo el dispensador de la salvación; es también su contenido.

Pero si es fácil descubrir la omnipresencia de la salvación en las religiones, no lo es tanto precisar su significado. Formalmente hablando, la salvación comporta como elementos esenciales la superación de una situación negativa del sujeto, término *a quo* del proceso; el logro de una meta: salud plena, bien total, término *ad quem* del mismo; y el paso de un término al otro como fruto de un don concedido al hombre y no de una conquista suya. A la idea de salvación pertenece el ser salvado. Llenar de contenido este esquema formal comporta introducir en él, como origen, sujeto activo y término del proceso, la Presencia trascendente del Misterio que llamamos Dios.

Ya la descripción del punto de partida es imposible sin la referencia a esa Presencia. Sólo ella abre al hombre, por debajo de los múltiples deseos orientados a los bienes intramundanos, la carencia radical y la posibilidad, inimaginable sin esa Presencia, de lo que hemos descrito como deseo abisal del hombre que manifiesta la radicalidad y la hondura de la necesidad humana de salvación. Sin esa presencia, el hombre podría estar insatisfecho y a la espera de unos bienes capaces de satisfacerlo, pero no en situación de *Unheil*, de desgracia radical y de necesidad de salvación. Así radicalizada la hondura, la medida de la *des-gracia* de la existencia sólo mundana de un ser con capacidad de infinito, resulta evidente que sólo Dios mismo puede responder a ella, elevando gratuitamente al hombre a ese más allá de sí mismo al que no puede dejar de aspirar, pero que él mismo no puede darse. Por eso el hombre religioso ora como el salmista: «Señor, dime: yo soy tu salvación». O como dice la versión de la Vulgata: *Salus tua ego sum, dicit Dominus* (Sal 35,3).

Por eso, en la salvación religiosa que es la acción propia de Dios en el hombre, Dios no actúa eliminando los males concretos que le aquejan, ni saciando los deseos inmediatos que han podido ser la ocasión que le ha movido a buscarlo y que tantas veces las oraciones de la humanidad han desgranado ante Dios y que nuestras oraciones

siguen todavía desgranando. La humanidad, como los enfermos que acuden a Jesús, pueden dirigirse a Dios pidiéndole ayuda en sus muy concretas situaciones de sufrimiento, de mal y de angustia. Pero la respuesta de Dios, queden o no curados de los males que les han movido a acudir a él, será como la de Jesús: «Tu fe te ha salvado», o como la de Dios en el Antiguo Testamento: «No temas, yo estaré; yo estoy contigo».

Porque a la radical necesidad de salvación y a la capacidad de ser salvado que la Presencia de Dios origina en el espíritu humano no pueden responder los bienes de Dios ni sus consuelos; sólo Dios mismo es respuesta adecuada. Dios, cuya presencia acompaña el sufrimiento, transformando así radicalmente su sentido; Dios, atrayendo al hombre a sí mismo y, en última instancia, Dios divinizándolo. San Juan de la Cruz expresó de la manera más clara esta verdad fundamental en unos versos sencillos:

Que estando la voluntad  
de Divinidad tocada  
no puede quedar pagada  
sino con Divinidad<sup>99</sup>,

donde basta sustituir «voluntad» por «humanidad» para tener la más precisa descripción de la razón y el contenido de la salvación religiosa.

Para desglosar el contenido sumamente concentrado e intenso de la idea de salvación, puede ser útil describirla a partir de la repercusión que opera en el hombre que la vive. Lo haremos inspirándonos libremente en un texto de Martin Buber: «El hombre recibe, y lo que recibe no es un contenido, sino una Presencia». Recibe una Presencia, es decir, descubre que la raíz, el fundamento y la sustancia de lo real; que lo supremo, lo valioso por excelencia, lo último, está vuelto hacia él, volcado hacia su vida. Es decir, que Dios no es Dios solo. No es un Dios autárquico, autosuficiente, Dios en sí mismo, un Dios al que en un buen momento, por no se sabe bien qué razones, se le ocurrió la idea de crear la humanidad, sino que Dios es Dios de los hombres: Dios de ti, de mí y de cada uno de los humanos, hasta el punto de que la gran verdad de que el monoteísmo cristiano es un monoteísmo «relativo» o, mejor, relacional<sup>100</sup> puede aplicarse también al Dios

99. *Glosa a lo divino o Por toda la hermosura*, 5.

100. A. Gesché, «Vers une nouvelle transcendance», en *Íd.*, *Dieu par penser VI: Le Christ*, Cerf, Paris, 2001, pp. 240 ss; *Íd.*, «Le christianisme comme athéisme suspensif»:

al que invocan todas las religiones. Porque ese Dios que, a partir de testimonios de todas las religiones, hemos descrito como Presencia salvífica, sólo puede serlo siendo *Deus pro nobis*, Dios por nosotros, Dios de los hombres.

Este Dios Presencia, este Dios de la humanidad, convierte a la humanidad en humanidad de Dios, hace de cada hombre un hombre-de-Dios, introduciendo en la humanidad la referencia a Dios como elemento constituyente surgido del acto gratuito de Dios de haberlo creado a su imagen. No es difícil extraer de esta manera de entender a Dios, de esta teología, las extraordinarias consecuencias que tiene para la comprensión del hombre, para la antropología. Destaquemos algunas. La raíz de todas ellas es la que acabamos de señalar: hablar de la humanidad de Dios como de un rasgo que le distingue comporta la posibilidad de una antropología teologal, de una concepción del hombre como ser de Dios y para Dios. De ahí se sigue, por ejemplo, que está sanada *a radice*, de manera radical, la soledad humana. No sólo la tuya, la mía, la de cada hombre, sino la de la humanidad, que es la única manera de sanar la soledad de cada persona. Pierre Teilhard de Chardin, en una noche de desolación en las trincheras de la Primera Guerra Mundial, había escrito: «El hombre tiene al hombre por compañero, pero la humanidad está sola». Pues bien, el Dios Presencia desmiente, refuta incontestablemente esta afirmación desolada. Tal vez ese Dios, un Dios así, elimine de la manera más eficaz la posibilidad de la caída en el nihilismo. Desde un Dios así, cada persona singular y la humanidad entera cobramos verdaderamente sentido. Cobra sentido ese origen nuestro del que no disponemos —nos encontramos nacidos sin que se nos haya consultado para «nacer»—, inscrito en la Presencia que nos precede, y convierte nuestro origen en una llamada a la existencia. Cobra sentido el devenir de nuestros días, porque gracias a la Presencia tan real como elusiva que los acompaña, en todos sus momentos, incluso en los peores, podemos decir: «Yo nunca estoy solo». Cobra sentido la propia muerte y la de los seres a los que queremos, muerte que la Presencia hace percibir, al mismo tiempo que como algo indebido contra lo que sublevarse, como algo superable, porque se enmarca en el horizonte de esa Presencia que me precede, envuelve mi vida y la atrae hacia sí, haciendo posible la esperanza.

Este sentido que introduce la salvación como donación de la presencia permanece oculto, como corresponde a la radical Trascenden-

*Revue Théologique de Louvain* 33 (2002), pp. 187-210, y «Le christianisme comme monothéisme relatif»: *Revue Théologique de Louvain* 33 (2002), pp. 473-496.

cia, a la mirada objetiva y a una deducción racional de la razón en su nivel mundano. Se nos da, como todo lo relativo a Dios, en signos que invitan a la aceptación y a la realización de las exigencias y las posibilidades que otorga. Aceptación porque ese sentido es donado y sólo puede ser realizado como recibido. Se trata, en efecto, de un sentido del que no dispongo, que me es imposible demostrar desde fuera de la relación que lo instaura, pero que puede «probar» su verdad para cada hombre y mujer en la medida en que cada hombre y mujer se acepta a sí mismo y en ese aceptarse pone en práctica la aceptación de la Presencia.



## LA ACTITUD RELIGIOSA DEL HOMBRE. ESTRUCTURA FUNDAMENTAL

Sin el Misterio, al que hasta ahora se ha referido nuestra descripción, no habría religión. Pero para que la haya no basta la Presencia del Misterio. Ésta, en efecto, actúa en el interior de todo lo que existe y en el corazón de todas las personas. Pero no todas las personas son religiosas. Para que surja la religión es necesaria una determinada forma de respuesta. Porque a esa Presencia puede reaccionar el ser humano con una triple respuesta: la de no prestarle oídos, no prestarle atención de las muchas formas y por las múltiples razones que originan la indiferencia religiosa<sup>1</sup>; esa «desesperación», en la terminología de Sören Kierkegaard para increencia, que consiste en la forma del «desesperado que ignora poseer un yo». Pero, además, a esa Presencia el sujeto puede responder con las dos formas «positivas» de increencia que consisten en «no querer desesperadamente ser sí mismo» (la desesperación: pensar y adoptar la actitud de que no hay salvación posible) o «querer desesperadamente ser sí mismo» (la presunción: pensar y adoptar la actitud existencial de salvarse por sí mismo)<sup>2</sup>.

La religión existe cuando la respuesta del hombre está a la altura de esa Presencia y de su llamada. De esa actitud vamos a tratar, sobre la base, como siempre, de los documentos que nos ofrecen las religiones.

La respuesta del sujeto religioso es polifacética: afectado en su mismo ser, el hombre responde con todas sus «facultades», con todas

1. Elementos para la descripción de esa actitud, sus formas y su frecuencia en la sociedad actual, en mi trabajo *El malestar religioso de nuestra cultura*, San Pablo, Madrid, <sup>3</sup>1998, pp. 81-100.

2. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, cit., pp. 47 ss.



las facetas que hacen de él un ser humano, y desde todos los niveles que comporta: espiritual, anímico, corporal-mundano. Para tener en cuenta estos tres niveles vamos a referirnos a la actitud y la experiencia religiosas, y a los múltiples actos en que se expresan<sup>3</sup>.

Desde nuestra descripción inicial del orden de lo sagrado hemos venido mostrando que su constitución está determinada por la aparición de la realidad totalmente otra, absolutamente suprema. La actitud religiosa, que tiene por «objeto» o, más precisamente, por «término» esa realidad, está determinada por la condición enteramente original de la realidad a la que se refiere. A una realidad absolutamente trascendente corresponderá como respuesta, por parte del sujeto, una actitud de total trascendimiento.

Pero nuestra anterior descripción del Misterio nos lo ha mostrado también como origen y fin del ser humano y Bien supremo que responde a la aspiración infinita que el mismo Dios abre en el fondo de su ser. De ahí que en ese trascendimiento el sujeto encuentra la plena realización de sí que por sus propios medios no puede lograr, es decir, su salvación. Así pues, la actitud religiosa será, a la vez, actitud salvífica.

Desde ahora podemos observar que, como cada vez que hemos llegado al centro de lo religioso, nos encontramos con una realidad dialéctica, es decir, determinable tan sólo por aspectos aparentemente contradictorios. Una vez más debemos comprender que ambos aspectos forman una unidad indisoluble y que sólo pueden ser comprendidos en recíproca referencia. Sólo la imposibilidad de comprender las realidades complejas de otra forma que por el análisis nos fuerza a describir los dos momentos de la actitud religiosa separadamente.

#### I. LA ACTITUD RELIGIOSA, ACTITUD EXTÁTICA O DE RECONOCIMIENTO

Comencemos por la descripción de la actitud religiosa como actitud extática o de trascendimiento. En ella tenemos simplemente una repercusión sobre la estructura de la actitud subjetiva del carácter supremo de su término. En efecto, la realidad del Misterio se nos ha mostrado suprema en relación con el conjunto de las realidades mundanas, pero también y sobre todo en relación con el mismo hombre. De su presencia hemos dicho que por ser la presencia de la absoluta trascendencia, no podía ser más que presencia originante, por tanto, inobjetiva, es

3. Exposición clara y atenta a los distintos aspectos y niveles de actitud y experiencia religiosa, en J. L. Sánchez Nogales, o. c., pp. 387-434.

decir, no reducible a la condición de objeto de ninguna facultad o acción humana. Esto hace que el hombre no pueda disponer de esa presencia en absoluto, ni dominarla, ni poseerla con ninguno de sus actos.

Ante ella el hombre no puede situarse como ante el conjunto de las realidades mundanas, poniéndola frente a sí, objetivándola. En efecto, en la relación objetivadora el sujeto dispone de alguna manera de la realidad objetivada que conoce e integra en el sistema de su pensamiento, aplicándole sus leyes y sometiendo a las mismas. El centro de una relación de este tipo es el sujeto, al que se subordinan todos los objetos por grandes e importantes que sean. Para que la realidad suprema aparezca sin perder su condición de suprema, el hombre debe renunciar a hacer de ella un objeto de ninguno de sus actos y debe establecer una relación en la que admita que el centro de la misma no es él, sino esa realidad suprema. Para ello, el hombre debe literalmente descentrarse, salir de sí, inaugurar una actitud extática de reconocimiento de la superior dignidad, de la absoluta supremacía del Misterio. En esta relación el sujeto religioso debe trascender no sólo el conjunto de las realidades del mundo, sino a sí mismo, para que en este acto de trascendimiento aparezca lo que es absolutamente superior a él y que, por tanto, no puede aparecer sino en el acto por el que el hombre reconoce esa superioridad.

Una consecuencia inmediata de esta primera «cualidad» de la actitud religiosa, derivada de la condición de trascendente que tiene su término, es la «impresión de realidad» que la caracteriza, es decir, la evidencia con que se impone al hombre la realidad de esa Trascendencia que sólo en el acto religioso se le manifiesta. Max Scheler expresaba esta característica en los conocidos términos:

Que el hombre, cualquiera que sea el grado de evolución religiosa en que se encuentre, se dirige desde el primer momento a un ámbito de ser y de valor fundamentalmente distinto del resto del mundo de la experiencia, ámbito que no se descubre en ese mundo de la experiencia ni se adquiere por idealización a partir del mismo y que, además, sólo es accesible por el acto religioso, tal es la primera y más cierta verdad de la fenomenología de la religión. Es el principio de la originalidad y de la indeducibilidad de la experiencia religiosa<sup>4</sup>.

También William James, en su análisis clásico de la psicología de la experiencia religiosa, ha subrayado esta «impresión de realidad» que comporta<sup>5</sup>.

4. *Vom Ewigen im Menschen*, cit.

5. *The varieties of religious experience. A study in human nature*, Longmans-

Como podemos ver, la condición de supremo del Misterio ilumina la estructura de la actitud con la que el hombre reconoce su presencia. Pero, recíprocamente, el análisis de la actitud nos ayuda a comprender mejor la realidad que es su término. Así, ahora estamos en disposición de comprender mejor el significado del término «trascendencia», del que nos hemos servido frecuentemente para designar al Misterio. Éste es trascendente no porque esté más allá del resto de las realidades del mundo. El nervio del esquema de la trascendencia no es esta lejanía espacial a la que remite inmediatamente la imagen que utilizamos. El esquema que opera en el concepto de trascendencia es más bien dinámico, existencial y significa el hecho de que la realidad trascendente sólo puede hacerse presente al término de un acto de total transcendimiento del sujeto al que esa presencia va dirigida.

De la comprensión de este primer aspecto de la actitud religiosa se sigue una consecuencia importante que determinará en gran parte la recta comprensión de su segundo aspecto de actitud salvífica. Hemos intentado mostrar cómo el carácter trascendente de su término hace que la actitud religiosa no pueda ser pensada en términos objetivos. Pero las consecuencias de este hecho no se reducen al orden del conocimiento. Tampoco la voluntad del hombre puede tener al ser supremo por objeto de su inclinación, su tendencia o su deseo sin que éste pierda su carácter de supremo. Lo divino no puede ser considerado como el más alto bien que el hombre puede desear para, mediante su posesión, obtener su perfecta felicidad. Todos estos términos traducen un tipo de relación en la que el hombre constituye el centro y el objeto es «deseado» o buscado en función del mismo. Si cabe hablar de un amor a Dios en la actitud religiosa, este amor deberá ser comprendido en otra clave que la del deseo como medio de posesión. Y si es verdad que los dos aspectos de la actitud religiosa forman una unidad dialéctica, el aspecto de búsqueda de salvación —que analizaremos en seguida— deberá entenderse dentro de esta condición de extática que impone a la actitud religiosa el hecho de que su término sea absolutamente trascendente.

Pero antes de entrar en esta descripción queremos aludir a un problema que la filosofía de la religión se plantea constantemente en relación con el primer aspecto de la actitud religiosa que hemos descrito. La descripción que nosotros hemos ofrecido parece suponer que, cualquiera que sea su forma de respectividad en relación con el

Green, London, 1902; trad. castellana, *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Península, Barcelona, 1986, esp. conferencia III, pp. 51 ss.

sujeto religioso, la Trascendencia constituye la realidad que determina el acto de trascendimiento, y éste tiene su fundamento en ella. Pero, dado que tal acto de trascendimiento tiene como término una realidad en modo alguno comparable, la filosofía se ha preguntado frecuentemente si esa Trascendencia, que pretendemos real y determinante, no se identificará con el acto mismo de trascendimiento concebido como la proyección, sobre un absoluto ideal, de los deseos, las aspiraciones o los ideales de los hombres<sup>6</sup>. No es éste el lugar de responder a esa cuestión filosófica, pero podemos, sin salirnos de nuestro plano fenomenológico, indicar si los hechos en los que se apoya la descripción que estamos ofreciendo se dejan comprender en el sentido a que se refiere esa pregunta de la filosofía o si, por el contrario, tal interpretación supone una falsa comprensión de los mismos. La respuesta a este problema no puede consistir simplemente en aducir las interpretaciones que los sujetos religiosos dan de su propia actitud, ya que los análisis a que la sociología y la psicología modernas someten a la conciencia nos han demostrado que ésta puede, sin «mala fe consciente», revestir una serie de máscaras que le ocultan su verdadero rostro incluso para sí misma. La respuesta ha de consistir más bien en presentar estos hechos de forma que pueda destacarse esa estructura significativa primera, a la que deben atenerse las explicaciones o interpretaciones ulteriores que no quieran falsearla.

Pues bien, los hechos religiosos se presentan de tal forma que la intervención a que venimos refiriéndonos supone un total falseamiento de su significado. En efecto, el hombre religioso no parte de sus necesidades o sus deseos y encuentra en Dios un ser que le responda remediando esas necesidades y saciando esos deseos. El primer momento del acto religioso es el encuentro del hombre con una realidad enteramente diferente que, lejos de saciar sus deseos o responder a ellos, no aparece para él más que cuando se ha trascendido a sí mismo, la fuente de todos esos deseos. El Dios del hombre religioso, en la medida en que es el Misterio, no es una realidad que el hombre busque espontáneamente, sino una realidad que le precede y de cuya presencia él toma conciencia. Para el verdadero hombre religioso, Dios no responde a ninguno de sus deseos, ya que todos éstos tienen por objeto una realidad mundana, sino que representa una realidad enteramente nueva. Por eso, cuando el hombre se encuentra con él, descubre, es verdad, la felicidad, pero una felicidad distinta de la que se basa en la satisfacción de sus deseos. El Dios del hombre religioso,

6. Como expresión clara de esa idea, cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, cit.

podríamos decir parafraseando a W. F. Otto, no consuela al hombre por lo que le da o le promete, sino por lo que es<sup>7</sup> o, tal vez más propiamente, *porque es*, y para el hombre religioso es una realidad totalmente otra que él debe reconocer, trascendiéndose, es decir, sacrificándose, en algunas ocasiones literalmente, en ese reconocimiento.

La descripción de la estructura aquí propuesta en términos formales adquiere concreción y realismo cuando se analizan las formas que reviste en las diferentes religiones. En cada una de ellas reviste formas y nombres diferentes. La tradición judeo-cristiana la realiza en términos de fe, confianza incondicional, y obediencia que resume la expresión de «actitud teologal». La religión musulmana la designa como *islam*, sometimiento incondicional a la voluntad de Allah. Las corrientes hindúes más personalistas la comprenden como *bahkti*, es decir, entrega amorosa en los brazos de la divinidad. Es probable que el elemento homólogo a éstos en la estructura religiosa enteramente peculiar del *dhamma* budista sea el nirvana como extinción, es decir, *nirvana*, que puede realizarse durante el curso de la vida y de forma definitiva al final de ella. Puede ser también que la actitud que estamos describiendo reciba en el taoísmo el nombre de *Wu-wei*, no-acción, que no significa inacción, sino perfecta conformidad con el Tao<sup>8</sup>, que un comentador interpreta así: «*Wu-wei* no significa un ideal de no-acción absoluta, sino una creatividad desprovista de todo deseo y de toda directividad»<sup>9</sup>. El mismo significado tiene la palabra *devotio*: entrega de sí mismo como expresión de lo mejor de la actitud religiosa.

Un análisis de la actitud reflejada en todos estos nombres tal como la realizan los modelos de cada una de esas tradiciones muestra hasta qué punto son todas ellas convergentes en su orientación fundamental. «En la actitud de fe», dice, por ejemplo, un teólogo cristiano:

Yo no soy «sujeto», soy «objeto». Otro es el sujeto, Otro actúa fundamentalmente. La experiencia religiosa —nosotros diríamos, la fe— es la requisición de que soy objeto de parte de Dios; ahí yo no soy ya conciencia intencional, sino conciencia convocada<sup>10</sup>.

7. *Theophania*, cit., esp. cap. I, n. 91.

8. «Quien se aplica al estudio acrecienta cada día (sus esfuerzos, sus ambiciones)». «Quien se aplica al Tao disminuye cada día (su actividad, sus deseos). De disminución en disminución llega a no actuar, no es nada que no haga» (*Tao Te Ching*, 48).

9. «Wu-wei», en *Dictionnaire de la sagesse orientale. Bouddhisme, Hindouisme, Taoïsme, Zen*, Robert Laffont, Paris, 1986, pp. 669-670.

10. J. Y. Lacoste, «Expérience, événement, connaissance de Dieu»: *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1984), pp. 854-855, donde, por mi parte, sustituiría el «soy objeto» por «soy sujeto pasivo».

La mejor ilustración de esta condición de la fe se encuentra en la historia de Abraham, alabado como Padre de los creyentes, que iniciada con una invitación a salir de su tierra y abandonar su parentela, y continuada en su caminar guiado por una promesa imposible, culmina en la disposición a sacrificar al propio hijo, la prueba que Dios le había dado de su fidelidad, para así confiar en Dios sólo, con una «esperanza contra toda esperanza»<sup>11</sup>.

## II. LA ACTITUD RELIGIOSA, ACTITUD SALVÍFICA

Pero este trascendimiento es, al mismo tiempo, un acto salvífico. El hombre religioso, en su relación con lo divino, busca salvarse<sup>12</sup>. ¿Cómo se presenta en concreto esta nueva dimensión de la actitud religiosa? ¿En qué consiste la salvación? ¿Cómo se obtiene? Para responder a estas cuestiones sería necesario recorrer todas las manifestaciones de la historia de las religiones, ya que todas ellas, de una u otra forma, «están penetradas por el sabor de la salvación». En la imposibilidad de seguir este método, procederemos como ya hemos hecho para otros aspectos del fenómeno religioso: describiremos en primer lugar los elementos esenciales de la dimensión salvífica de la actitud religiosa y después aludiremos a algunos grandes grupos de hechos religiosos en los que esos rasgos esenciales se encuentran realizados.

G. van der Leeuw ha descrito en una fórmula muy precisa lo esencial de la idea de salvación. Desde su perspectiva, ya familiar para nosotros, según la cual el objeto de la religión es «la potencia», define la salvación en estos términos: «La salvación es la potencia vivida como Bien»<sup>13</sup>. Es decir, la salvación es el «objeto» o el «término» de la actitud religiosa en cuanto de él se espera y se obtiene la plena perfección que resumimos en el concepto de Bien. Haciendo nues-

11. Cf. el comentario a la historia de Abraham que constituye S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, Losada, Buenos Aires, 1958. Para el conjunto de la cuestión puede verse mi intento de «fenomenología de la actitud teologal» en *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, 42001; y el estudio detallado de este aspecto de la exposición, en relación con la experiencia mística, en *El fenómeno místico*, cit., pp. 253-299.

12. Cf. una descripción de los presupuestos filosóficos de la salvación en B. Welte, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Herder, Freiburg Br., 1966; descripción fenomenológica, en J. Wach, *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1922; los aspectos psicológicos, en H. Schär, *Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte*, Rascher & Cie AG, Zürich, 1950.

13. *La religion dans son essence...*, cit., p. 93.



tra esta definición, podríamos decir, desde nuestra concepción del término de la actitud religiosa, que la salvación es el Misterio vivido como bien por el hombre, la realidad trascendente constituida en su fin, como hemos mostrado al hablar del Misterio. La salvación será, pues, la plena realización de la relación que la aparición del Misterio ha creado con el hombre. Si el trascendimiento propio de la actitud religiosa es el eco en ella del carácter trascendente del Misterio, su dimensión salvífica es el resultado de la relación que su presencia suscita en el hombre. En efecto, si el Misterio constituye la realidad suprema en el orden del ser y en el orden del valor y de la dignidad, su presencia ante el hombre tendrá como consecuencia inmediata la aparición para éste de un nuevo orden de bien y de valores; es decir, la aparición de un nuevo orden de posibilidades de realización y, consiguientemente, de un nuevo orden de posibilidades de felicidad. De acuerdo con las diferentes formas de representarse el Misterio y las diferentes formas de realizar la relación con él, la salvación revestirá en las distintas religiones formas también diferentes. Pero el rasgo común a todas ellas será vivir la relación con esa realidad suprema como valor definitivo y total, como posibilidad y fin último de la existencia. Esta simple alusión a su término basta para mostrar que la salvación religiosa consiste en una realización y una felicidad no connumerables con aquellas que procuran al hombre los bienes y valores humanos. Esto nos muestra también que la realización de la misma seguirá otros caminos que los que sigue la obtención de los bienes y la realización de los valores humanos. Tratemos, pues, de analizar cuáles son los rasgos característicos de esta relación que, sin duda, reproducirán los que hemos descrito al referirnos al Misterio como fuente de salvación. Tales rasgos pueden resumirse en los siguientes: en la actitud religiosa el hombre busca una realización total, última y definitiva que le procura una felicidad absolutamente perfecta<sup>14</sup>.

Pero es preciso profundizar en el sentido de estos términos. «Total» no ha de entenderse en un sentido «cumulativo» de los distintos bienes parciales. La relación religiosa no procura al hombre globalmente el conjunto de bienes que las actividades intramundanas

14. «La experiencia religiosa vivida —escribe en este sentido G. van der Leeuw, dando a este término un sentido más amplio que el psicológico— es aquella cuya significación se refiere al conjunto, al todo [...], su sentido es un sentido último, relativo a las ‘cosas últimas’», *o. c.*, p. 452. Dos buenas colecciones de estudios comparativos sobre la idea de salvación son S. G. F. Brandon (ed.), *The saviour God. Studies in the concept of salvation presented to E. O. James by colleagues and friends to commemorate his 75 birthday*, University Press, Manchester, 1963; y R. J. Z. Werblowsky y C. J. Bleeker (eds.), *Types of redemption*, E. J. Brill, Leiden, 1972.

le procuran parcialmente. Esto significaría que la salvación religiosa podría reemplazar los diferentes bienes mundanos o que el conjunto de éstos podría sustituir la salvación religiosa. Si el término de ésta es el ser *absolutamente* superior en el orden del valor, totalmente otro en relación con todos los seres y bienes intramundanos, ha de constituir un fin también totalmente diferente que no puede reducirse a ese sentido de totalidad cumulativa. Cada uno de los bienes y valores mundanos responde a una necesidad parcial del hombre y le procura una realización no menos parcial. El conjunto de todos ellos responde a otras tantas necesidades parciales y le procura una suma de realizaciones parciales. El valor sumo, cuando se hace presente para el hombre, comienza por descubrir a éste la inadecuación de cada una de esas realizaciones e incluso la del conjunto de todas ellas y crea en él una aspiración nueva, ante la cual todas las anteriores son parciales, y le ofrece una posibilidad nueva de realización que responde no a las necesidades concretas del hombre, sino al hombre mismo como totalidad. Responde, decíamos más arriba, no a los muchos deseos del hombre, sino al deseo que él es.

En el mismo sentido ha de entenderse el carácter último y definitivo, que constituye la segunda nota de la salvación religiosa. El bien que procura al hombre no es conmensurable en una serie a la que pertenezcan también el resto de los bienes mundanos. Su presencia hace surgir para el hombre un nuevo orden de bien que descubre el carácter de «penúltimos»<sup>15</sup> y, por tanto, de «provisionales» que tienen todos los otros bienes e incluso el conjunto de todos ellos. En efecto, los diferentes bienes mundanos aparecen ordenados en una escala de valores en la que cada uno de ellos tiene su justificación en la subordinación a los valores superiores. La aparición del Bien supremo hace descubrir que ninguno de ellos —ni siquiera el hombre mismo— constituye el bien definitivo, ya que su presencia lleva al hombre a reconocer su valor sumo por encima incluso de sí mismo. Con el Bien supremo aparece el valor que vale por sí mismo y que con su valor confiere sentido y valor definitivo a la existencia humana. La salvación religiosa es la consecución de este Bien sumo, y la actitud religiosa es actitud salvífica porque lo descubre para el hombre y pone a éste en camino hacia él.

La relación observada entre la salvación religiosa y la consecución de los diferentes bienes mundanos es una muestra más de la ruptura de nivel que existe entre el ámbito de lo sagrado y los otros ámbitos de la existencia. Tal desproporción no significa, sin embar-

15. Con la terminología de D. Bonhoeffer en su *Ética*, Trotta, Madrid, 2000.

go, que entre ellos no exista relación alguna. La comprensión de esta relación es una de las grandes tareas de la fenomenología de la religión, y su realización, la gran cruz de la existencia religiosa. A ella aludiremos más adelante.

Ahora nos interesa mostrar algunos elementos de la vivencia y la comprensión de la salvación por el hombre religioso en los que aparece esta característica fundamental de la salvación religiosa que hemos designado con los términos de total, definitiva y última.

En primer lugar podemos observar que, si bien el sujeto religioso se interesa por los bienes mundanos, que él introduce en su vida religiosa haciéndolos, por ejemplo, objeto de su oración de petición, nunca son éstos confundidos por él con la realidad a la que se orienta su actitud religiosa. Son muchas las formas religiosas en las que el hombre sentirá la necesidad de expresar la diferencia entre esos dos órdenes de realidad, renunciando al primero como única forma de acceso al segundo. Así sucede, por ejemplo, en las religiones de orientación mística, como el hinduismo y el budismo, en las que el sujeto debe pasar por el reconocimiento de la inanidad de las cosas pasajeras, y la consiguiente renuncia a las mismas, para obtener la identificación con el Absoluto. En este sentido, el budismo llega a las últimas consecuencias cuando propone como único camino para la superación del sufrimiento la renuncia al *deseo* como fuente del mismo. De ahí que la vida santa, la que conduce a la plena iluminación, que es la vida del monje, tenga como «exigencia fundamental no la de ‘tú debes vivir en este mundo y transformarlo en un mundo en el que valga la pena vivir’, sino esta otra: ‘tú debes desligarte del mundo’»<sup>16</sup>. En las religiones tradicionales, en las religiones politeístas y en las monoteístas de orientación profética, la salvación no se presenta como «liberación del mundo». Más aún, en algunas de ellas —como en las de las culturas prelitterarias— la vida religiosa tiene como consecuencia el fortalecimiento de la relación del hombre con la vida y la naturaleza<sup>17</sup>. En la oración de los miembros de esas religiones, que constituye tal vez la más inmediata manifestación de su actitud religiosa, éste pide a su Dios vida y felicidad. «En ningún otro sitio —escribe Heiler a este propósito<sup>18</sup>— se expresa tan pura y tan poderosa la alegría por la vida, la aspiración a una vida más intensa y más viva, en una palabra, la voluntad de vivir que posee todo hombre».

16. H. Oldenberg, *Buddha*, cit., p. 268.

17. Cf. M. Eliade, «Krisis und Erneuerung der Religionswissenschaft»: *Antaios* 9 (1968), pp. 10-20.

18. *Das Gebet*, cit., pp. 147-148.

Pero a pesar de este «eudemonismo» de su oración, en ella puede descubrirse también «el sentimiento de la absoluta dependencia» que indica la distancia entre la vida que pide y el ser de quien la pide. Y la atención a otras manifestaciones de la vida religiosa de ese hombre, como sus ritos de todo tipo, su viva simbología y sus innumerables mitos, muestran claramente que está habitado por la aspiración a una vida diferente de la que hablan elocuentemente todos ellos.

En las religiones proféticas falta todo lo que sea enemistad hacia el mundo o la cultura. En ninguna se ha expresado tan claramente como en la de Zaratustra la necesidad de colaborar en la extensión del Bien sobre la tierra si se quiere ser fiel adorador de Ahura Mazda, el origen de todo bien<sup>19</sup>. La misma tendencia a la realización de la unión con Dios, a través de la vida en el mundo, se ha observado en el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Pero en ninguna de estas religiones se deja por eso de medir la distancia entre ese Dios y el mundo del hombre ni se deja de pensar que la salvación de éste consiste en la unión permanente con el propio Dios. Basta recordar exclamaciones como las del salmo 73: «Si te tengo a ti, no deseo nada sobre la tierra», o, literalmente, según Helmer Ringgren: «Junto a ti nada vale para mí en la tierra»<sup>20</sup>. O la tan elocuente expresión de san Pablo: «Ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni las potestades, ni lo presente ni lo futuro, ni la altura ni la profundidad, ni criatura alguna nos podrá separar del amor de Dios que está en Jesucristo» (Rom 8,33).

En resumen, todas las religiones, cualquiera que sea la forma en que expliquen su relación con este mundo, presentan la salvación a la que aspiran como unión con Dios o en Dios, es decir, con la o en la realidad totalmente otra en relación con las realidades mundanas, o como el paso a una forma de ser o de vida diferente e inconmensurable con la vida sobre la tierra: «un nuevo cielo y una nueva tierra», en la que «Dios será todo en todos». La expresión más clara de esta novedad la tenemos en el contenido de la idea religiosa de la supervivencia del hombre y en su relación con la salvación religiosa<sup>21</sup>.

La creencia en una continuación de la vida del hombre después de la muerte parece ser tan antigua como el hombre, como lo demuestra la forma particular de enterrar a los muertos, de la que tenemos

19. Cf. G. Widengren, *Les religions d'Iran*, Payot, Paris, 1968; F. Heiler, *ibid.*, pp. 276-279. Cf. también nuestra descripción del dualismo religioso en la parte III.

20. *Psalmen*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1971, p. 66; cf. también Sal 16,26; 63,2, etcétera.

21. G. van der Leeuw, *o. c.*, pp. 318-331.

testimonios desde el Paleolítico<sup>22</sup>. Es probable que muchas de estas creencias se redujeran a la representación de una continuación de la vida del hombre más allá de la muerte, en condiciones semejantes del todo a las de la vida terrena. Pero «todas las representaciones de la inmortalidad como simple continuación de la vida han dejado al hombre insatisfecho. Dado que en él existía la conciencia del parentesco y la semejanza con la divinidad, existía también el anhelo por una vida con y en Dios, el anhelo por la divinización»<sup>23</sup>. De hecho, en las religiones de salvación la idea de inmortalidad como expresión de la obtención de la salvación no se reduce a una continuación de la vida terrena del hombre después de su muerte, sino que lleva consigo la obtención de un género de vida enteramente diferente y determinada por la unión del hombre, de cualquier forma que se la presente —nirvana, resurrección, inmortalidad—, con lo divino.

A la misma conclusión nos llevaría la consideración de la salvación a partir del término del que salva. Ninguna religión promete, o al menos no promete exclusivamente, la liberación de las dificultades, los obstáculos o los males propios de la vida terrena. En todas ellas palpita el anhelo de la liberación de ese mal radical que constituye la propia «indignidad» en comparación con la realidad del Misterio, la precariedad del ser que manifiestan la conciencia de la contingencia y el pecado en el sentido que dimos anteriormente a este término. Las religiones místicas expresarán este anhelo más radicalmente, proponiendo la salvación como liberación de la misma existencia humana.

El carácter total, último y definitivo de la salvación religiosa se muestra también en la forma en que el hombre religioso se representa la no consecución de la misma. A la salvación no se opone simplemente una vida humana privada de los dones que la salvación procura. La salvación tiene como contrario la «perdición» o la «condenación» como estado en el que el hombre ha fallado definitivamente su orientación y su sentido, y su existencia se encuentra privada absolutamente de valor.

Por último, en el mismo sentido ha de entenderse el carácter gratuito de la salvación religiosa. Toda religión presenta la salvación

22. Cf., por ejemplo, E. O. James, *La religion préhistorique. Étude d'archéologie préhistorique*, Payot, Paris, 1959; trad. castellana, *La religión del hombre prehistórico*, Guadarrama, Madrid, 1973; J. Maringer, *Los dioses de la prehistoria. Las religiones en Europa durante el paleolítico*, Destino, Barcelona, <sup>3</sup>1989; A. Leroi-Gourhan, *Las religiones de la prehistoria*, Alertes, Barcelona, 1994; M. Eliade, caps. I y II de *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, cit., I, pp. 19-72; F. Facchini, «La emergencia del *homo religiosus*. Paleontología y paleolítico», y E. Anati, «Simbolización, pensamiento conceptual y ritualismo del *homo sapiens*», en J. Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado* I, Trotta, Madrid, 1995, pp. 183-214.

23. F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, cit., p. 526.

como don de la divinidad y fruto de la gracia. En todas ellas es objeto de un anuncio que constituye el evangelio, la buena nueva que cada religión ofrece a sus fieles. La salvación significa la felicidad de la propia realización aceptada como un don, y no producida por propio esfuerzo; es decir, procura un bien que, en oposición a todos los bienes mundanos, está más allá del alcance de todos los hombres.

Todos estos datos nos muestran que la actitud religiosa está toda ella orientada a la consecución de la salvación y que ésta, por ser producida por la realidad trascendente que es su término, constituye el fin último para el hombre y le procura el bien total y definitivo.

Los dos grandes rasgos de la actitud religiosa que hemos descrito hasta ahora nos introducen en una nueva característica que se deriva de las dos anteriores y de alguna manera las resume. La actitud religiosa constituye una relación con el Misterio, que tiene su mejor expresión en términos de relación interpersonal. Anteriormente hemos indicado el hecho de que el hombre tiende a expresar su relación con el Misterio en términos interpersonales para expresar el carácter activo y vivo del Misterio.

Ya entonces vimos que lo esencial en esa aplicación no es la atribución de las propiedades de la persona a ese Misterio, sino la forma de vivir la relación. También entonces aludimos al hecho de que, en este sentido, puede decirse que todas las religiones, incluso las que tienen una representación no personal de lo divino, conciben el Misterio como persona. Ahora tan sólo añadiremos cómo los dos rasgos esenciales de la actitud religiosa, que acabamos de describir, justifican esa caracterización de la relación religiosa como relación personal.

«Sólo lo que nos concierne en el centro de nuestra existencia personal nos afecta absolutamente», escribe Paul Tillich en un estudio en el que subraya el carácter personal de toda experiencia de lo sagrado<sup>24</sup>. En efecto, afectar absolutamente es tanto como afectar a la totalidad del sujeto, es decir, a ese centro que dispone de todos los elementos que componen la propia naturaleza, los orienta y realiza con ellos un destino personal. Por eso, la atracción que el Bien sumo ejerce sobre el sujeto religioso, que, como hemos visto, le concierne total y definitivamente, sólo puede ser pensada como acción de tipo personal. Pero para que haya relación personal se necesita un segundo elemento, que se da también de forma eminente en la relación religiosa. El sujeto sólo se ve afectado como sujeto cuando la acción que se ejerce sobre él no le determina necesariamente, sino que le invita a una respuesta, fruto de la propia decisión. Y, en efecto, he-

24. *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein*, cit., p. 152.



mos visto que en la relación religiosa el Misterio se hace presente al hombre; pero, justamente por su condición de Misterio, sólo puede ser reconocido por el hombre en un acto de entrega de sí por el que reconoce su valor supremo, respondiendo así al acto de generosidad que supone el acto de presencia del Misterio.

Así, pues, la actitud religiosa en su conjunto puede ser expresada como una relación interpersonal en la que el Tú absoluto se hace invitación al hombre y con ella posibilita la respuesta en la que el hombre se entrega a él para, en esa entrega, realizarse o salvarse.

### III. DE LA ACTITUD A LA EXPERIENCIA RELIGIOSA<sup>25</sup>

Desde comienzos del siglo XX por influjo, probablemente, de los estudios sobre la experiencia religiosa de W. James y otros psicólogos americanos, el tema de la experiencia religiosa ha pasado a ser central en los estudios sobre el fenómeno religioso. Lo ha sido no sólo en la psicología de la religión, sino también en los primeros representantes de la fenomenología de la religión. La causa de esta atención está, sin duda, en que la experiencia religiosa constituye la primera visibilización de la actitud y el lugar en el que coinciden los aspectos externos del fenómeno religioso, sus dimensiones interiores y, a través de ella, la realidad a la que una y otras remiten. Además, en la experiencia del sujeto se tiene la oportunidad de percibir en vivo y en acción la intencionalidad del sujeto que confiere su sentido a los «objetos religiosos» y la significación de los mismos.

25. Sobre la experiencia religiosa me permito remitir a los varios trabajos que le vengo consagrandos desde hace años: «Las variedades de la experiencia religiosa», en A. Dou (ed.), *La experiencia religiosa. Actas de la XV Reunión anual de la Asociación Interdisciplinar «José Acosta»*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1989, pp. 19-74; *La experiencia cristiana de Dios*, cit., pp. 13-85; *El fenómeno místico*, cit.; y «Los caminos de la experiencia: aprender a 'padecer' a Dios», en Instituto Superior de Pastoral, *¿Dónde está Dios? Itinerarios y lugares de encuentro*, Verbo Divino, Estella, 1998, pp. 37-90. Sobre el tema ofrece reflexiones llenas de interés M. Gelabert, *Valoración cristiana de la experiencia*, Sígueme, Salamanca, 1990; desde el punto de vista filosófico y fenomenológico, X. Pikaza, o. c., pp. 21 ss, 127 ss. También, A. Torres Queiruga, «La experiencia de Dios. Posibilidades estructura, viabilidad»: *Pensamiento* 55 (1999), pp. 35-69. Cf., también, M. Beuchot, «La experiencia religiosa», en J. Gómez Caffarena (ed.), *Religión*, cit., pp. 123-131. Buena exposición sintética en P. Rodríguez Panizo, «Experiencia religiosa», en J. J. Tamayo (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 358-367. Para la descripción de la experiencia religiosa y su relación con las otras experiencias de contacto con el Absoluto, cf. el luminoso artículo de M. García-Baró, «Las experiencias fundamentales», en C. Domínguez Morano, P. Rodríguez Panizo y M. García-Baró, *Experiencia religiosa y ciencias humanas*, PPC, Madrid, 2002.

Muestra de esta importancia es, por ejemplo, que Michel Meslin haya ofrecido una visión del conjunto de la antropología religiosa con el título de «La experiencia humana de lo divino»<sup>26</sup>; y que Ninian Smart haya titulado una historia de las religiones como *La experiencia religiosa de la humanidad*<sup>27</sup>.

Esta concentración de los estudios sobre el hecho religioso en el tema de la experiencia ha podido producir el efecto menos positivo de olvidar que la experiencia no es el elemento central de la respuesta del sujeto, y que es un momento derivado de ella y que el momento central, que es la actitud religiosa fundamental, no debe ser entendida desde los rasgos de la experiencia, sino, a la inversa, los de la experiencia a partir de lo que acabamos de describir —expresada desde nuestra tradición cristiana— como actitud teologal. El peligro mayor que conlleva poner en el centro de la comprensión de la respuesta religiosa la experiencia es que, al ser éste un fenómeno psíquico, que reviste externamente al menos la condición de actividad del sujeto afectado por un objeto, se pierda de vista la propiedad inevitable de trascendimiento que corresponde a la respuesta religiosa y con ella la condición absolutamente trascendente del Misterio, término de la misma. La primacía concedida a la experiencia puede, por último, hacer pensar que la experiencia religiosa es un camino paralelo o alternativo a la actitud teologal y sus equivalentes en otras tradiciones para la relación con Dios, y que podría sustituirlas.

Frente a estos peligros nosotros vamos a presentar la experiencia religiosa como el resultado de la «vivenciación» por el sujeto religioso, en el caso cristiano por el creyente, de la actitud religiosa fundamental en las diferentes «facultades» del sujeto: su razón, su sentimiento, su voluntad y su deseo, y en los momentos de su vida. Por eso, frente a la mayor simplicidad y unidad de la actitud religiosa, la experiencia religiosa cobra tantas formas como sujetos la realicen y su descripción debe tener en cuenta la enorme variedad de circunstancias diferenciales: de edad, sexo, condición cultural y social, etc., que condicionan sus formas concretas.

El hecho es que la fe-confianza, la entrega de sí, el sometimiento incondicional con el acto de trascendimiento de sí y de encuentro salvífico que originan sólo pueden ser realizados por el sujeto, tomando conciencia de sí y de la realidad término del encuentro, for-

26. *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Cerf, Paris, 1988, texto muy útil para ver el carácter central de la experiencia religiosa para la comprensión del lado humano de la religión.

27. *The religious experience of mankind*, William Collins, London, 1971.

mulando esa conciencia en las palabras que permiten vivir esa actitud, expresarla y comunicarla; dejando vibrar la dimensión afectiva y experimentando los peculiares sentimientos correspondientes; «traduciendo» el contacto con el más allá de sí mismo en una organización de los valores y en las decisiones que esos valores requieren; en definitiva, provocando una gran variedad de experiencias en las que, al vivenciar la fe, suscita palabras, símbolos, razones, sentimientos, emociones y formas de vida peculiares.

A partir de esta primera aproximación a la «naturaleza» misma de las experiencias, la misma fenomenología en cuanto descripción del conjunto del fenómeno religioso y las distintas ciencias humanas deberán intervenir para descubrir, clasificar e interpretar, y tal vez comunicar, el abigarrado fenómeno que componen.

El primer dato a tener en cuenta en el estudio de las experiencias religiosas es su existencia, indudable, y de la que existen testimonios unánimes en todas las tradiciones religiosas. En todas ellas, en sus Escrituras, y en la tradición viva que constituyen, existen personas que en un momento u otro de su vida dicen —utilizando variadísimas imágenes para expresarlo— haberse encontrado con el Misterio, haber sido visitado por Dios, haber tenido la conciencia indudable o el sentimiento vivísimo de haber entrado en contacto con él<sup>28</sup>.

Incluso en las secularizadas sociedades de nuestro tiempo existen numerosos testimonios de tales experiencias, con frecuencia entre personas no adscritas a una religión determinada<sup>29</sup>, lo que está forzando a prever para ellas un «tipo» en las clasificaciones designado con nombres diferentes<sup>30</sup>.

Las clasificaciones establecidas por los psicólogos son muchas y variadas<sup>31</sup>. Por mi parte vengo proponiendo una tipología que comprende: las experiencias de trascendencia; las experiencias de Dios, lo divino, lo sobrehumano, etc., a través del sentimiento muy intenso de su presencia; experiencias místicas; carismáticas; y experiencias de Dios en la vida cotidiana.

Partiendo de la caracterización aludida al comienzo de este apartado, creo que un buen camino para avanzar en el conocimiento del

28. Algunos ejemplos tomados de distintas tradiciones, en mi estudio «Las variedades de la experiencia religiosa», *art. cit.*, pp. 19-74.

29. Cf. datos *ibid.*, pp. 34 ss.

30. En el texto citado yo las designaba, inadecuadamente, como «experiencias de lo sagrado». Hoy prefiero llamarlas «experiencias de trascendencia», «experiencias espirituales» o espiritualidades, *ibid.*, pp. 38-45.

31. Algunas de H. Bergson, G. W. Allport, A. Martin, W. James, Ch. Y. Glock y R. Stark, A. Vergote, etc., *ibid.*, p. 36.

fenómeno es ofrecer las propiedades que suelen acompañarlas. Fijándome, sobre todo, en los tipos uno al tres de la clasificación, las experiencias tienen como rasgos característicos: su condición noética, es decir, su capacidad de poner en contacto con una realidad que se impone al sujeto como efectivamente existente; su condición de experiencia por contacto vivido con la realidad experienciada, sin pasar por el medio de los conceptos, ni del uso de los sentidos en relación con la realidad en cuestión, y, por tanto, superando el conocimiento objetivo: la conciencia de pasividad; la simplicidad; el carácter totalizador o englobante que se deriva de que el órgano de la experiencia no es ninguna facultad determinada sino el centro mismo del sujeto; la condición al mismo tiempo cierta y oscura; su carácter inefable; su repercusión sobre las capas afectivas del sujeto y su valor «fruitivo»; y su repercusión sobre la vida de las personas que ven en ellas un hito en su vida del que suelen guardar un recuerdo preciso y claramente situado en el tiempo y en el espacio<sup>32</sup>.

#### IV. ACTITUD RELIGIOSA E INTENCIONES NO RELIGIOSAS DE LA RELACIÓN CON EL ABSOLUTO

La descripción de la actitud religiosa y de algunos de sus actos nos muestra que el hecho religioso es un fenómeno complejo. La presencia en él de elementos psicológicos, sociológicos y culturales de todo tipo hace posible un estudio sociológico, psicológico y cultural del mismo. Pero la atención al elemento «interior» que se expresa en todos ellos impide una explicación que lo reduzca a esos elementos y hace vano todo intento de comprensión exhaustiva de lo religioso en el nivel puramente científico. Ahora bien, este elemento interior, esta intención de absoluto con sus características de totalidad y ultimidad ¿es específica y exclusivamente religiosa? ¿No existen en el hombre otras intenciones, como la filosófica, la moral, la estética, que participen de estas características? ¿En qué se distingue la actitud religiosa de ellas? ¿O no se distingue de ellas más que por los actos externos en que se encarna?

La respuesta a estas cuestiones tiene enorme importancia para una comprensión de lo religioso atenta a la situación espiritual contemporánea. En otros tiempos la religión ha podido ser confundida con una manifestación más de magia o de animismo, es decir, con un

32. Sobre estas propiedades, especialmente en relación con las experiencias místicas, cf. *El fenómeno místico*, cit., pp. 319-356.

fenómeno cultural primitivo. Las ciencias de la religión de orientación positivista —con su atención exclusiva al cuerpo expresivo de la religión— tienden a reducirla a un fenómeno de la conciencia o a un producto social. Pero cabe una tercera reducción de la religión a la que tiende frecuentemente la filosofía y de la que no faltan ejemplos en nuestro tiempo. Supuesta la posibilidad y la existencia de un nivel en el hombre del que no dan cuenta las explicaciones científicas del mismo, ¿no se reducirá éste al reconocimiento de un Absoluto que da sentido último a la vida y a la acción humana a través de la meditación filosófica, la acción ética y la experiencia estética? En este caso, la religión constituiría una etapa del espíritu humano en el camino hacia su pleno desarrollo, etapa que debería ser superada por esas religiones secularizadas que pueden ser la moral y la fe filosófica, el arte y la cultura. Goethe resume en dos versos célebres esta postura:

Quien posee ciencia y cultura, tiene también religión.  
Quien no las posee, que tenga religión.

La obra de Karl Jaspers es una ilustración del mismo tema en relación con la filosofía. En relación con el arte, Santayana lo ha expresado bellamente en su célebre sentencia: «La poesía es religión en la que se ha dejado de creer». La reacción del sujeto religioso a esa situación fue formulada por H. Richard Niebuhr: «La religión es poesía en la que se cree»<sup>33</sup>.

Nosotros no podemos pretender responder exhaustivamente a estas cuestiones sin abandonar el terreno de la comprensión fenomenológica en el que nos hemos situado, pero dejaríamos sin realizar una tarea importante de esta comprensión si no intentásemos mostrar la especificidad de la intención religiosa del hombre con respecto a esas otras intenciones humanas de relación con el Absoluto.

Para tratar exhaustivamente esta cuestión sería preciso establecer una fenomenología de cada una de esas intenciones y de sus formas de realización para compararlas después con la actitud religiosa. Tal tarea excede con mucho nuestras posibilidades en este lugar. Por eso nos limitaremos a aludir a los tres grandes tipos de solución propuestos para resumir después nuestra propia postura ante el mismo<sup>34</sup>.

33. Cit. en G. H. von Wright, *God who acts. Biblical theology as recital*, SCM Press, London, 1956, p. 123.

34. Para toda esta cuestión remitimos a M. Scheler, *o. c.*, pp. 126-157; cf., también, J. Hessen, *Religionsphilosophie*, Ernst Reinhardt Verlag, München, 1955, 2 vols. esp. vol. II. Sobre Max Scheler, cf. M. Dupuy, *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, cit.; también, H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, cit.

Las soluciones a este problema pueden reducirse a tres grupos principales. El primero está constituido por lo que M. Scheler llama, a propósito de la filosofía y la religión, sistemas de identidad total<sup>35</sup> y consiste en identificar absolutamente las diferentes formas de relación del hombre con el Absoluto, reduciéndolas en la práctica a una sola. A este grupo pertenecerán, por una parte, las diferentes formas, teóricas y prácticas, de fideísmo, en las que la relación religiosa sustituye a todas las demás y las priva, por tanto, de autonomía y de valor propio. Por otra parte, pertenecen a este mismo grupo las diferentes formas de gnosis, en las que el saber metafísico se convierte en medio de salvación religiosa; el eticismo o moralismo, que define la religión desde la ética y la reduce a una forma de conducta moral, y el esteticismo, para el que el reconocimiento religioso del Misterio se reduce a la profunda impresión de belleza que el hombre experimenta en contacto con la realidad como totalidad.

A los sistemas de identidad total, de uno u otro signo, pero que coinciden en identificar lo religioso con alguna de las actitudes de relación con el Absoluto, se oponen los sistemas que excluyen cualquier tipo de relación entre ellas. Baste, para dar idea de la orientación de estas tendencias, aludir a dos claras manifestaciones de la misma en la historia reciente de la filosofía. La primera se refiere al campo de la ética y está representada por la radical oposición de la ética y la religión sostenida por N. Hartmann. La segunda, al campo de la filosofía, y tiene como representante a K. Jaspers y su comprensión de la fe filosófica en oposición a cualquier tipo de religión «revelada»<sup>36</sup>.

Frente a los sistemas de identidad total y de total oposición a que nos hemos referido cabe una tercera posición, que afirma una parcial coincidencia y una diferencia también parcial entre las diferentes actitudes de relación con el Absoluto y que, en consecuencia, permite respetar a cada una de ellas en su propio orden y buscar las relaciones que las unen.

Nuestra propia comprensión de este tipo de relación puede resumirse en los puntos siguientes, que desarrollaremos brevemente: en primer lugar, entre todas estas formas de relación existe un indudable parentesco que se deriva del hecho de que todas tienen por término la realidad absoluta. En segundo lugar, la atención a las realizaciones concretas de las mismas nos muestra una indudable «diferencia fe-

35. *Vom Ewigen im Menschen*, cit., p. 126.

36. Para la postura de N. Hartmann, cf. sobre todo su *Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin, 1926, pp. 737 ss (nueva ed. inglesa, *Ethics*, Routledge, London, 2002). Para la de K. Jaspers, cf. nota siguiente. Para el conjunto de la cuestión, la síntesis de J. L. López Aranguren, *Ética*, Alianza, Madrid, 1972.



nomenológica» entre ellas; esta diferencia hace que en torno a cada una de esas relaciones se constituya un «mundo específico», determinado por la forma de aparición del Absoluto, la correspondiente intención del sujeto y la modalidad de su respuesta a esa aparición. En tercer lugar, el hecho de que todas estas actitudes pertenezcan al mismo sujeto las hace estar estrechamente relacionadas entre sí y obliga a buscar posibles formas de articulación entre ellas. Y es tarea importante de la fenomenología de la religión determinar el lugar de la actitud religiosa en este orden formado por las múltiples actitudes de relación con la Trascendencia.

No es difícil mostrar —en el nivel de la fenomenología— que cada una de esas actividades, religión, filosofía, acción moral y experiencia estética, ponen al hombre en contacto con una forma particular de manifestación del Absoluto y que ese rasgo las distingue a todas ellas del resto de las actitudes humanas. Todas nuestras reflexiones anteriores han pretendido mostrarlo a propósito de la religión. Pero es indudable que también la filosofía, la moral y la experiencia estética ponen al hombre en contacto con el orden de lo que es y vale por sí mismo y, por eso, da razón del ser y del valor de las demás realidades. La relación con el Absoluto que se realiza en ellas les confiere el carácter de actitudes relativas a la totalidad y que procuran a la existencia una respuesta última. En todas ellas se hace presente de alguna manera la cuestión del sentido último de la vida, y todas ellas procuran una respuesta a la misma. Todas ellas abren así al hombre más allá de la relatividad de sus múltiples actos concretos hacia una realidad de la que no puede disponer como dispone de ellos y a la que debe aceptar. En todas estas actitudes el hombre se enfrenta con una realidad que constituye una razón de vivir, un valor que le presta dignidad y sentido, y por la que incluso puede valer la pena perder la propia vida.

Estas notas confieren a las cuatro actitudes que estamos describiendo una semejanza que las sitúa en un orden diferente al que comprende las múltiples acciones referidas a los diferentes objetos mundanos y a las actitudes que se derivan de ellas. Desde esta semejanza deben ser juzgados los sistemas que hemos llamado de oposición total, que oponen irreconciliablemente la religión con alguna de ellas<sup>37</sup>.

37. Para la discusión de las tesis de Hartmann, cf. R. Otto, *Freiheit und Notwendigkeit. Ein Gespräch mit Nicolai Hartmann über Autonomie und Theonomie der Werte*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1940. Referencia a la misma, en J. Hessen, *Religionsphilosophie...* I, cit., pp. 51-57. También B. Häring, *Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug*, Wewel, München, 1950, esp. pp. 95-111. Para la discusión de la postura de Jaspers me permito remitir al lector a mi estudio *El*

Pasemos ahora a nuestro segundo punto y mostremos la «diferencia fenomenológica» que existe entre todas estas actitudes, originada por la forma diferente de manifestación del Absoluto, y la correspondiente intención del sujeto a que cada una de ellas corresponde<sup>38</sup>.

La filosofía, hemos indicado antes, pone realmente al hombre en contacto con una forma de manifestación del Absoluto; con la forma que se concreta en la inagotable noción de la Verdad. En el pensar de nivel filosófico, el ser se desvela al hombre, y en ese desvelamiento la realidad comienza a hablarle, se le hace luminosa, inteligible. Todo el desarrollo del pensamiento que llamamos filosofía vive de este acontecimiento originario, que comienza en el asombro ante el hecho de que el ser sea y, desde él, trata de comprender, de explicar de alguna manera, la existencia de la pluralidad de los entes y su razón de ser. Ante el descubrimiento de la realidad, el asombro del filósofo se concreta en un «porqué» que no cesa hasta llegar a una razón de ser definitiva para todo lo que es, para la pregunta y para el sujeto en el que se produce. Toda la actividad del filósofo surge del «deseo natural de saber», al que se refiere Aristóteles al principio de su *Metafísica*. El filósofo quiere conocer, busca explicar la realidad. La «explicación» es lo que pone en movimiento toda su actividad; por eso puede decirse que la intención que anima todos sus procesos es la intención *explicativa* o, más neutramente, cognoscitiva. A esta peculiaridad se ha referido Paul Ricoeur describiendo la forma de desvelamiento del ser para el filósofo, con todo lo que tiene de precedencia y de requerimiento, en términos de «pregunta-respuesta» en la que se entabla una relación «epistemológica», es decir, de conocimiento, frente a la entablada en la religión descrita como «llamada-respuesta»<sup>39</sup>.

Desde esta intención, el conjunto de la realidad, a la que se aplica el filósofo, aparece de una forma peculiar; aparece como realidad «problemática», es decir, como realidad que necesita explicación. Esta necesidad llevará al filósofo al descubrimiento del Absoluto, pero éste aparecerá como la realidad que da razón, que explica y hace comprensible el conjunto de la realidad.

La intención explicativa determina, además, el tipo de acción en el que el hombre la realiza y la facultad de que se sirve para ello. La

*encuentro con Dios*, cit., pp. 136-146. También J. M.<sup>a</sup> Mardones, «Hablar del Absoluto. La actualidad de K. Jaspers», en A. Ávila (ed.), *Nostalgia de infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios*, Verbo Divino, Estella, 2005, pp. 165-187.

38. Para toda esta cuestión, cf. M. Scheler, o. c., y las obras sobre Scheler citadas anteriormente.

39. *Phénoménologie de la religion* (1993), en Íd., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris, 1994, pp. 263-271.

filosofía es obra de la razón del hombre y, como tal, se sitúa en el nivel de la reflexión, de la teoría sobre la realidad y sobre la acción que supone la existencia de ambas para esclarecerlas, pero que en ningún caso puede suplantarlas. Esto hará que la forma de relación con el Absoluto que establece la filosofía será la relación teórica de descubrimiento y de justificación que supone una relación efectiva ya realizada, que la esclarece y la justifica, pero no la reemplaza.

De estas características fundamentales de la actitud filosófica se derivan otras menos importantes sobre sus manifestaciones en los diferentes órdenes de la existencia humana y el estilo de las mismas. El medio de expresión de la filosofía es el lenguaje elaborado de los conceptos, y su ideal, la perfecta sabiduría que encarna el tipo psicológica y sociológicamente bien definido del sabio.

Frente a estos rasgos característicos de la filosofía, la actitud religiosa nos ha aparecido, a lo largo de nuestra descripción anterior, determinada también por la realidad absoluta; pero esta realidad aparece para ella bajo la forma característica del Misterio. Su aparición no lleva en la actitud religiosa a problematizar la realidad del mundo, sino que se impone como valor supremo en todos los órdenes, reclamando veneración y reconocimiento. El Misterio no mueve al hombre a explicar la realidad del mundo, sino que despierta en él la necesidad de salvarse. Y en estos dos polos de la aceptación del Misterio y la salvación en él, que mantienen la actitud religiosa en una tensión constante, consiste lo específico de tal actitud. En los términos citados hace un momento de P. Ricoeur, la precedencia del Misterio a la que responde la intención religiosa se vive y se expresa bajo la forma de «llamada-respuesta». Ésta no se sitúa en la prolongación de la propia de la filosofía: «pregunta-respuesta», como si la religión respondiera a las preguntas pendientes de la ciencia y de la filosofía. Si en la filosofía la relación pregunta-respuesta da lugar a una relación de conocimiento, en la religión la llamada requiere una respuesta de obediencia: es decir, una escucha en la que se reconoce y se confiesa la «superioridad», la posición de altura de la llamada<sup>40</sup>.

La religión se sitúa, pues, en el orden de la realidad vivida, de la acción ejercida, y ejercida en los términos que hemos subrayado al describir la actitud religiosa fundamental.

En ella el Absoluto no es principio de explicación, elemento de un sistema ideal de comprensión de la realidad, sino realidad suma que, con su valor supremo, confiere valor y sentido a la existencia, requiere adhesión y reconocimiento y de esa forma la salva.

40. *Ibid.*

Por eso, mientras el filósofo *afirma* la existencia de la realidad suprema, el hombre religioso *reconoce y confiesa* su presencia. En correlación con la diferencia de actitud está la diferencia fenomenológica de su término. Y mientras el Dios de los filósofos y los sabios es el Absoluto que fundamenta la existencia de *todo lo* que existe, el Dios de la religión es siempre el Dios de alguien: «Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, Dios de Jesucristo [...] Dios mío», es decir, el Dios de la invocación del hombre que con ella responde a un acto previo de revelación y de presencia suya, y el de las respuestas humanas a su presencia<sup>41</sup>.

Este conjunto de elementos diferenciadores hace imposible la identificación de la filosofía con la religión y la reducción de cualquiera de estas dos actitudes a la otra. Pero en esta oposición tal vez hayamos subrayado excesivamente las diferencias. En efecto, una explicación última y definitiva ¿es sólo explicación para el hombre, si se tiene en cuenta la importancia en él de la pregunta, de su inquietud por saber? Una explicación definitiva de la existencia como la que la filosofía pretende ¿no responde de alguna manera a la pregunta por el sentido de la vida, y esta respuesta no viene a acallar una de las más hondas necesidades del ser racional que es el hombre, la de saber a qué atenerse? Una problematización de la totalidad de la realidad en la que está necesariamente incluido el propio sujeto que problematiza ¿no supera el orden del problema, de lo simplemente desconocido e inexplicado, e introduce en el de la experiencia de la falta de apoyo y de fundamento, que abre a otra respuesta que la de la claridad puramente explicativa? Un Absoluto como verdad en la que el ser se patentiza iluminando desde esa desvelación la multiplicidad de los entes ¿no constituye para el hombre que recibe esa iluminación algo más que una simple solución teórica a una curiosidad explicativa?

Todas estas cuestiones, a las que la forma concreta de realizar la filosofía en su historia —desde los presocráticos hasta la filosofía existencial— invita a responder en el sentido más positivo, nos muestran que el problema de la relación entre filosofía y religión no se agota en la descripción de la diferencia fenomenológica que acabamos de realizar y exigirían plantear más hondamente el problema de la relación entre estas dos actitudes fundamentales del hombre.

Cabría resumir la insuficiencia de la descripción propuesta de la filosofía señalando que se ha limitado a la «navegación» filosófica

41. Cf. el célebre *Mémorial* de B. Pascal en *Oeuvres complètes*, cit., p. 553; y la referencia de M. Heidegger a esta diferencia del Dios, *causa sui*, de la filosofía y el Dios ante el que el sujeto ora, al que el sujeto hace ofrendas, ante el que cae de rodillas, canta y danza, cf. *Identität und Differenz*, G. Neske, Pfullingen, <sup>3</sup>1957, pp. 70-71.

iniciada en la *Metafísica* de Aristóteles: esa en la que «todo se reduce a tesis, pruebas e hipótesis». En la que «todo es perfecta objetividad [...] y cabe olvidar por completo al hombre que la descubre, la busca, la trabaja». Nuestra caracterización de la filosofía habría olvidado en cambio ese segundo modo de entender la filosofía —el «existencial», frente al «objetivo» o «cósmico»— en el que la filosofía es «un modo de vivir» y «en definitiva [...] el único modo en que la vida realmente es vivible para el hombre». Esta socrática forma de entender la filosofía expuesta, defendida y asumida por M. García-Baró, el autor de estas líneas, está probablemente muy próxima a la religión, y del pensar que encarna se puede decir, seguramente, que es «el más pleno de los sentimientos, la emoción más auténtica, la obra moral principal, la vía misma para cualquier seguimiento de la santidad de Dios». Es evidente que desde esta forma de entender el pensar filosófico, la relación de la actitud filosófica con la propia de la religión, debería ser expresada en términos mucho más matizados que los que he utilizado<sup>42</sup>.

Pasemos ahora a la segunda cuestión, la de la relación de la religión, de la actitud religiosa con la actitud ética.

También en ésta el hombre se pone en contacto con una manifestación del Absoluto. En la acción moral aparece al hombre un valor que se le impone de forma incondicional y reclama una decisión no menos incondicional de su parte. Pero también esta forma de aparición del Absoluto tiene unas características que la distinguen de la aparición religiosa y da lugar a un «mundo», a un ámbito de realidad, diferente del que hemos llamado ámbito de lo sagrado.

En otro lugar en que he estudiado esta misma cuestión ofrecía esta descripción de la dimensión y la actitud ética:

[Es] aquella que se manifiesta en el hecho de que el hombre, al ejercitar su existencia, no se limita a desarrollar las facultades de las que está dotado, a realizar sus posibilidades, a satisfacer sus deseos y a colmar sus necesidades, sino que se ve interiormente obligado a tener en cuenta un ideal, un bien que «juzga» sus acciones, reclama el consentimiento de su libertad y se hace presente a su conciencia como valor que dignifica su vida. Este bien, que orienta el conjunto de la existencia, se desgrana para él en un sistema de bienes que rigen los diferentes sectores de su vida. Su presencia se manifiesta en la

42. Cf. la preciosa «Invitación a la filosofía», de M. García-Baró, en los dos volúmenes aparecidos hasta ahora: *De Homero a Sócrates* y *Filosofía socrática*, Sígueme, Salamanca, 2004 y 2005; las citas están tomadas del segundo, pp. 9-11. Y del mismo autor, el texto sobre las experiencias fundamentales, cit. *supra*, p. 172, n. 25.

pregunta ¿qué debo hacer? que acompaña a todo lo que hace. La relación del hombre con esa presencia confiere una nueva calidad a sus actos que, más allá de lo agradable o desagradable, de lo útil o inútil, se expresa en términos de debido o indebido, justo o injusto, y se difunde sobre la totalidad de la persona haciéndola «sentirse» buena o mala. La dimensión y la intención moral de la persona y su ejercicio han originado a lo largo de su historia un «hecho moral», que forma parte del hecho humano<sup>43</sup>.

Comprendido desde esta intención, el mundo ético presenta algunas características comunes con el mundo de lo sagrado. También en éste un valor de carácter absoluto se hace presente al hombre y reclama su reconocimiento. Como en la religión, en la ética el hombre se enfrenta con una realidad última que afecta a su existencia de forma definitiva. Como en ella, debe reconocer la validez de una realidad por encima de sus tendencias; y, como en la religión, en la ética el hombre realiza su existencia y le da un sentido en la medida en que se deja orientar por los valores que se hacen presentes en ella. Pero tanto la forma de ese valor como el tipo de reconocimiento y la forma de afectar al sujeto presentan una configuración diferente que la descripción fenomenológica no puede por menos de resaltar. El valor ético, en efecto, se presenta para el hombre bajo la forma del deber y de la norma. Reconocerlo significa adaptar la propia conducta a su exigencia incondicional y así realizarlo en la propia vida. La moral hace ciertamente referencia a una libertad; pero la presencia de la norma no es vivida por el sujeto como interpelación de una persona, ni la respuesta a la misma reviste la forma del reconocimiento personal. A la norma responde la obediencia, no la invocación ni la súplica. El valor ético es

43. Para toda la cuestión remito a mi artículo «Religión y moral»: *Isegoría* 10 (1994), pp. 43-64. Una descripción más detallada de estos rasgos propios de lo moral, en B. Häring, o. c., pp. 59-93; también, D. von Hildebrand, «Die Idee der sittlichen Handlung»: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 3 (1916), pp. 125-251. Otros estudios útiles: R. M. Green, «Morality and religion», en M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of religion* X, Macmillan, New York, 1987. Del mismo autor, *Religion and moral reason*, University Press, Oxford, 1988. También el hermoso estudio de H. Delfor Mandrioni «Religión, ética y estética», en J. Gómez Caffarena (ed.), *Religión*, cit., pp. 195-209. Sobre la cuestión, no abordada aquí, de la moral en las religiones, cf. los títulos citados en mi texto «Religión y moral», *art. cit.*, p. 62, n. 12. Cf., también, P. Antes (dir.), *Ethik in nichtchristlichen Kulturen*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1984; M. Buber, *Eclipse de Dios*, FCE, México, 1995; C. H. Ratschow (ed.), *Ethik der Religionen. Ein Handbuch. Primitive, Hinduismus, Buddhismus, Islam*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1980; M. Vidal, *Moral fundamental*, PS, Madrid, 1990, pp. 167-220.



un bien para todos, que se impone a todos por igual sin posibilidad de acercamiento, de iniciativa de comunicación o de alejamiento.

En cambio, la relación en el hecho religioso se deriva siempre de la presencia de una realidad por la que el hombre se ha sentido personalmente concernido. El Misterio no es una realidad que se imponga a todos, sino una presencia que sale al encuentro de cada uno a partir de una iniciativa de revelación que comporta siempre un sujeto personal como término de la misma. Y el reconocimiento por parte del hombre se expresa en la invocación, la entrega, la alabanza, actos todos que se refieren a una realidad con la que se ha entablado una relación de tipo personal.

Por eso puede afirmarse que el imperativo categórico en que se expresa el carácter absoluto de los valores morales constituye una forma de manifestación del Absoluto que está tan lejos del Dios de la religión como el ser absoluto de los filósofos y de los sabios. Pero tampoco aquí podemos contentarnos con la constatación de esta diferencia fenomenológica. La realización de los ideales éticos, con la seriedad que imponen a la vida, constituye para algunos hombres una forma de realización de su existencia absolutamente última. En ella encuentran la respuesta a la pregunta por el sentido de la vida que el hombre religioso cree encontrar en su relación con lo divino. ¿No será, pues, para ellos lo que venimos llamando forma de relación personal con la Trascendencia un elemento expresivo accesorio de la relación con la Trascendencia cuya esencia se realiza en la actitud ética? ¿No será esta actitud, perfectamente vivida, una forma diferente de realización de esa relación personal que sólo en etapas menos perfectas necesita de la imagen de la personalidad de su término?

Pero antes de intentar una respuesta, detengámonos un momento en la descripción de la tercera dimensión y actitud humana de relación con el Absoluto: la estética. A ella, y a su proximidad y diferencia, se refería Santayana en su sentencia sobre la poesía. También en ella, como mostraba hace poco, de forma convincente. G. Steiner, se pone en contacto el hombre con la trascendencia<sup>44</sup>. Pero ese contacto se produce bajo la forma de la experiencia de la belleza, y esto le confiere unos rasgos peculiares: apertura a una dimensión profunda de lo real que se visibiliza en el esplendor, el orden y la armonía de lo sensible, captada como representable y que mueve a la expresión que lo manifiesta y lo encarna. A partir del asombro inicial vivido bajo la forma del maravillamiento, esa especial calidad de lo real apela a la

44. Cf. *Presencias reales*, cit.; y, del mismo autor, *Errata. El examen de una vida*, Siruela, Madrid, 1997.

imaginación, sugeridora de formas, que moviliza a los sentidos. En conjunto, el acontecer estético hace presente una trascendencia de lo mundano con la que el hombre entra en contacto en un «éxtasis» que la lleva a coincidir con la naturaleza en una experiencia de totalidad, de unidad y de fusión.

No es difícil señalar a partir de esta pobre caracterización de lo estético los rasgos de lo sagrado que contrastan con ello. Aquí el sujeto se ve interpelado por la Presencia de lo totalmente otro, a lo que sólo puede responder en una actitud arriesgada de trascendimiento y descentramiento de sí mismo, a lo que sólo puede responder en mediaciones percibidas como tales y a las que la Presencia a la que remiten fuerza a superar permanentemente. Por eso el centro de esta forma de relación con la trascendencia está en un nuevo ejercicio de la existencia como libertad que acoge, reconoce, obedece e invoca<sup>45</sup>.

De nuevo, no podemos dejar de reconocer la insuficiencia de la descripción de «lo estético» y la repercusión de esa insuficiencia en su contraposición con lo sagrado. En todo caso, la descripción de cada una de estas intenciones de Absoluto y las preguntas que deja pendientes su descripción nos introducen en la tercera cuestión planteada: la de las relaciones entre estas tres actitudes fenomenológicamente diferentes y el lugar de cada una de ellas en el sujeto que debe integrarlas todas en el ejercicio de su existencia.

La respuesta a las mismas tiene importancia tanto desde el punto de vista individual como desde el punto de vista social. En efecto, to-

45. Para un tratamiento completo de la cuestión, cf. G. van der Leeuw, *Von Heiligen in der Kunst*, Bertelsmann, Gütersloh, 1937; E. Castelli (ed.), *La filosofia dell'arte sacra*, Antoni Milani, Padova, 1957; H. Gouhier, «L'art et le sacré», en E. Castelli (ed.), *Le sacré*, cit., pp. 415-424; H. G. Gadamer, «Ästhetische und religiöse Erfahrung»: *Nederlander Theologisch Tijdschrift* 32 (1978), pp. 218-230; A. Blanch, «Lo estético y lo religioso. Cotejo de experiencias y expresiones»: *Miscelánea Comillas* 43 (1985), pp. 273-298. Del mismo autor, «Estética y religión», en J. J. Tamayo (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología*, cit. En un texto que supera el tema abordado aquí pero que también ofrece intuiciones y reflexiones para abordarlo, A. Vega Esquerra, *Arte y santidad. Cuatro lecciones de estética apofática*, Universidad Pública, Navarra, 2005. Por mi parte, he abordado la cuestión más ampliamente en «Realidades visibles del cristianismo. Arte y cristianismo en 'Las edades del hombre' y en una época secularizada», en *En torno a la exposición iconográfica «Las edades del hombre»*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1993, pp. 7-28. Cf., también, H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, Encuentro, Madrid, 1985; T. Burckhard, *Principes et méthodes de l'art sacré*, Dervy-Livres, Paris, 1987; M. Delahoutre, «Lo sagrado y su expresión estética. Espacio sagrado, arte sagrado, monumentos religiosos», en J. Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado* I, cit., pp. 127-148; P. Rodríguez Panizo, «Cultura, estética, ética y religión», en V. Martín Pindado (coord.), *El hecho religioso. Datos, estructura, valoración*, CCS, Madrid, 1995; J. Ries (ed.), *Expérience religieuse et expérience esthétique. Rituel, art et sacré dans les religions*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1993.

das esas actividades que reclaman validez definitiva y que poseen carácter totalizador pueden darse en el mismo sujeto, y éste debe, con todas ellas, realizar su existencia personal una y única. Pero, además, estas actitudes se encarnan, sobre todo a partir de la época moderna, en ideologías y en formas de vida que pretenden disponer de la respuesta a los problemas últimos del hombre, o que al menos la buscan sinceramente por los caminos diferentes que les son propios. En esta situación es de la mayor importancia plantear rectamente el problema de la posible relación de esas actitudes e intentar una respuesta que sitúe la actitud religiosa que hemos descrito en relación con ellas.

Las tres actitudes a que nos hemos referido hasta ahora —filosófica, ética y estética— corresponden a lo que la metafísica clásica conoce por los modos trascendentales del ser: *verum*, *bonum*, *pulchrum*. La relación de estas actitudes con la religiosa podría plantearse, pues, en términos de relación de *sacrum*, como forma de manifestación del ser, propia de la religión, como orden de realidad, con esos otros trascendentales.

Ya Joachim Wach se había referido al problema en estos términos:

Lo Sagrado es, más que un cuarto valor que se añade al Bien, la Verdad y la Belleza, la matriz de la que esos valores nacen, su forma y su origen común. Empleando una imagen, la religión no es una rama, sino el tronco del árbol. Por tanto, el análisis de una cultura dada no sólo implica la investigación de las doctrinas teológicas, de los mitos o de los ritos que sirven de medios para descifrar la actitud religiosa, sino que exige que se tome conciencia y se explore la verdadera atmósfera, y que se estudien con cuidado las actitudes generales que revela la expresión integral de la vida religiosa<sup>46</sup>.

Desde una perspectiva más próxima a la filosofía de la religión algunos autores comienzan a plantear el problema en estos términos y se preguntan si *sacrum* debe ser considerado como un nuevo trascendental o como la matriz de todos los demás<sup>47</sup>. Sin negar que este tipo de planteamiento puede arrojar alguna luz sobre nuestro problema, lo consideramos más propio de la metafísica o de la filosofía de la religión que de la fenomenología.

Planteado el problema en el ámbito de la descripción de las intenciones de Absoluto resulta, a mi entender, imposible responder

46. *Sociologie de la religion*, cit., p. 19.

47. Para un examen de la cuestión desde el punto de vista filosófico, cf. el sugerente libro de K. Hemmerle, P. Hünemann y B. Casper *Besinnung auf das Heilige*, Herder, Freiburg Br., 1966; K. Hemmerle, «Lo santo», en *Sacramentum mundi* VI, Herder, Barcelona, 1976, cols. 242-249; J. Splett, *Die Rede vom Heiligen*, cit.

adecuadamente a la cuestión de si alguna de ellas ha de ocupar el centro y las demás han de articularse en torno a ella, y, de ser así, cuál de ellas ha de hacerlo. Ciertamente, dada la pluralidad de dimensiones de lo más propiamente espiritual en el hombre, su apertura al Absoluto, dado que el ejercicio de cada una de ellas constituye una forma de dar sentido a la vida humana; y dada la unidad del sujeto a quien pertenecen todas esas dimensiones, parece evidente que este sujeto único necesita organizar ese ejercicio en torno a un eje también único, porque no se puede vivir orientado más que hacia un norte. Como escribe E. Levinas, el hombre necesita dar con «el sentido de los sentidos, la Roma a donde conducen todos los caminos, la sinfonía en la que todos los sentidos llegan a tener voz, el cantar de los cantares»<sup>48</sup>.

De hecho, en la historia del pensamiento y de la espiritualidad humana encontramos diferentes formas de articulación del ejercicio de esas dimensiones que originan diferentes tipos de realización de la condición humana. Es bien conocida la articulación de los mundos humanos ofrecida por S. Kierkegaard, concebidos en unos lugares como estadios de la vida y, en otros, como esferas de la existencia.

La primera de éstas es la esfera o el estadio estético, el de la impresión sensible, en el que el hombre vive en la superficie de su existencia, «cansado de sensaciones que se vuelcan sin límites en la inmediatez», encarnado por la figura del Don Juan. El segundo estadio es el ético, que tiene su centro en la decisión o la elección: «Ese bautismo de la voluntad por la que ésta se incorpora a la ética». En el estadio ético el hombre está sujeto al imperativo del deber, de la ley moral, que vale para todos y se sitúa en lo general. Este estadio no es para S. Kierkegaard el definitivo. «Contra Kant, Kierkegaard propone como cima de la existencia el estadio religioso, cuyo centro es la fe por la que el individuo se refiere Dios, suspendiendo como Abraham en el sacrificio de su hijo, la validez universal de la norma moral». «Kierkegaard invierte, pues, la relación existente en la moral kantiana entre lo moral y lo religioso», suspendiendo lo moral como autosuficiente y abriéndola a Dios como su verdadero fundamento. Para él, «El auténtico absoluto es sólo Dios, ante cuya presencia se realiza el deber moral»<sup>49</sup>.

En el mismo tipo de articulación se inscriben los sistemas en los que Dios constituye el único fundamento posible de la moralidad.

48. *El humanismo del otro hombre*, Caparrós, Madrid, 1993, p. 35.

49. Cf. J. Rubio Carracedo, *El hombre y la ética*, Anthropos, Barcelona, 1987, pp. 117-125; E. Colomer, *Kierkegaard en el pensamiento alemán de Kant a Heidegger* 3, Herder, Barcelona, 1990, pp. 61-68. De él tomamos las frases entrecomilladas.

Los distingo de la propuesta de S. Kierkegaard, porque se presentan no como descripción de la existencia religiosa, sino como sistemas filosófico-teológicos de explicación de la realidad de los que se deduce la comprensión de lo moral. Los representantes de esta forma de articulación son muy numerosos<sup>50</sup>. Dostoievski resumía lo fundamental de esta postura en su célebre «Si Dios no existe todo está permitido». Me referiré a W. Pannenberg como representante de todos ellos, porque él ha tratado de poner en relación esta doctrina con el hecho de la secularización de la moral. Un teólogo español resumió, en un claro y decisivo alegato en favor de la misma tesis, sus afirmaciones fundamentales: «Afirmando la existencia de verdades universales válidas para todos y establecida como constitutiva la dimensión teologal de la persona, Pannenberg concluye que, sin el reconocimiento público de esa dimensión y, por tanto, de Dios, las normas éticas carecen de fundamento»<sup>51</sup>. De estas afirmaciones concluye W. Pannenberg una interpretación de la secularización moderna según la cual ésta constituye una «catástrofe histórica concreta», consecuencia sobre todo de las guerras de religión, y no es el surgimiento filosófico-histórico de un nuevo y superior estado en el proceso de emancipación y autoconstitución del hombre». «Consecuentemente el desmoronamiento de la base religiosa de la moral [...] que esa secularización trae consigo es interpretado como la causa más profunda de la crisis moral de nuestro tiempo», una crisis que tiene su origen en «la crisis de sentido» derivada del alejamiento de la religión, ya que sólo ésta es capaz de ofrecer una interpretación de sentido de la realidad global. De ahí que la única respuesta adecuada a la crisis moral sea una «acertada reteologización de la moralidad», definida como «alternativa teocrática» que no significa, por

50. Cf., entre otros, W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca, 1993; O. González de Cardedal, *Ética y religión*, Cristiandad, Madrid, 1977; H. Küng, *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1991, 2006; J. L. Ruiz de la Peña, «La verdad, el bien y el ser. Un paseo por la ética de la mano de la 'Veritatis splendor'»: *Salmanticensis* 41 (1994), pp. 1-29, con numerosas referencias sobre el conjunto de la cuestión; A. Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 71 ss; M. Vidal, *Moral fundamental*, cit., pp. 162 ss. No me refiero aquí a L. Kolakowski y su *Si Dios no existe...*, ni a M. Horkheimer y su recurso a la teología entendida como «nostalgia y anhelo de lo totalmente otro» para superar la incapacidad del positivismo para fundar una acción ética, porque sus posturas tienen poco que ver con la de los teólogos aquí aducidos. Para esta cuestión, cf. J. Muguerza, «Un colofón teológico-político», en Íd., *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, FCE, México-Madrid, 1990, pp. 441-473. J. Gómez Caffarena ha expuesto y discutido la posición de Kolakowski en su artículo «Actitud ética y fe en Dios», en A. Ávila (ed.), *Nostalgia de infinito*, cit., pp. 213-229.

51. J. L. Ruiz de la Peña, «La verdad, el bien y el ser», *art. cit.*, pp. 11-14.

supuesto, una vuelta a la teocracia medieval, porque supone toda una reelaboración de la teología sobre nuevas bases más próximas a la tradición bíblica y cristiana<sup>52</sup>.

En la situación de secularización existen, desde luego, otras formas de concebir la vida moral y su relación con la religión. Algunas, siguiendo más o menos de cerca el modelo kantiano, ponen la expresión moral como centro en torno al cual articulan la vida y que no exige ni tolera la referencia a otro fundamento. Recordemos, por ejemplo, la afirmación de E. Weil: «La moral es su propio fundamento, lo es porque depende, como de su razón necesaria, pero también suficiente, de una decisión última (o primera) en relación con la moral, decisión que implica, pues, un acto de fe, procedente de la fe, conducente a la fe», pero a una fe puramente filosófica<sup>53</sup>.

El pensamiento, extraordinariamente fecundo, de E. Levinas constituye el caso más claro de organización del conjunto de la existencia, y consiguientemente del pensamiento, en torno a la experiencia moral. Para él, en efecto, la última palabra, o la primera, no la tiene el saber como aspiración a la posesión de lo real que culmina en un sistema que nos devuelve la posesión de una totalidad perdida. La experiencia irreducible y última del hombre no radica en «la síntesis, sino en el cara a cara de los humanos [...] en su significación moral». De ahí que exista una prioridad de experiencia ética («la filosofía primera es una ética»), en relación con la filosofía y en relación con la llamada religiosa: «La *torá* oral [...] saca de la escrita el sentido ético como la última inteligibilidad de lo humano». Tal comprensión de la experiencia ética, aunque alimentada en las fuentes bíblicas, conduce a una lectura de la religión de Israel que privilegia lo santo sobre lo sagrado y que orienta lo sagrado hacia una santidad concebida en términos éticos que se constituye en criterio y piedra de toque de la religiosidad. Es en la expresión ética donde se produce el verdadero trascendimiento hacia el otro, en el que, tal vez, «la experiencia del cara a cara conduce a Dios», pero ciertamente desde la primacía de la experiencia moral como vía de acceso<sup>54</sup>.

52. E. Menéndez Ureña, *Ética y modernidad*, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, 1984, pp. 76-93. No creo necesario entrar aquí en las razones que me impiden aceptar este último planteamiento, aun cuando reconozca que efectivamente para muchos sujetos religiosos la moral se integra en su vida en una síntesis personal que se orienta en definitiva hacia Dios.

53. Cf. P. Valadier, *Inévitable morale*, Seuil, Paris, 1990, pp. 198-199.

54. Para toda la cuestión cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1987; también, E. Schillebeeckx, «Jesús, como el interrogante humano sobre Dios: mística, ética y política», en Íd., *Jesús en nuestra cultura*, Sígueme, Salamanca, 1987,



Como muestra de otra forma posible de articulación de las esferas humanas de lo último en la que el centro se sitúa en el pensamiento del ser, aludiré a alguna de las expresiones del pensamiento de M. Heidegger. Es bien conocida su clara expresión de la diferencia fenomenológica entre el Dios de los filósofos y el Dios de la religión. «Así reza (*causa sui*) el nombre apropiado para el dios de la filosofía. A este dios no puede el hombre rezar ni ofrecer sacrificios. Ante la *causa sui* no puede el hombre caer de rodillas por respeto, ni tañer instrumentos, ni danzar». Por eso el pensamiento sin Dios, que se ve forzado a renunciar al Dios de la filosofía, al Dios como *causa sui*, resulta acaso mucho más allegado al Dios divino. Se quiere decir aquí sólo: «Es más libre para él de lo que la onto-teo-logía quisiera reconocer»<sup>55</sup>. Esta conciencia de la diferencia afecta no sólo a Dios como *causa* sino también a Dios como valor: «Proclamar como última palabra sobre Dios que él es el valor supremo es degradar la esencia de Dios»<sup>56</sup>. La nueva dimensión en la que según el filósofo hay que plantear la cuestión de Dios es la verdad del ser: «Sólo a partir de la verdad del ser puede pensarse la esencia de lo sagrado, sólo a partir de la esencia de lo sagrado puede pensarse la esencia de la divinidad, sólo a partir de la esencia de la divinidad puede pensarse y decirse lo que deba designar la palabra ‘Dios’»<sup>57</sup>. Sin entrar en los pormenores de un pensamiento tan complejo, es claro que la clave de la existencia en ella no está en la relación religiosa, ni en la dimensión ética, sino en el pensamiento del ser del que al mismo tiempo dice que es «la forma originaria de la poesía». «El pensador dice el ser. El poeta nombra lo santo». Es decir, que aquí se vislumbra otra posible articulación de la existencia en la que «el posible descubrimiento de la esencia de Dios no sobrepasa la experiencia del ser, sino que se funda expresamente en ella»<sup>58</sup>.

La pluralidad de accesos a lo último a que hemos llegado en las sociedades secularizadas, y que no es más que una nueva manifestación del moderno pluralismo, que tiene antecedentes en la historia del pensamiento y de las religiones, origina una situación en la que el problema de las relaciones entre las diferentes intenciones de Absoluto se plantea en términos nuevos. En esta situación resulta difícilmente soluble, desde el punto de vista teórico, el problema de cuál de

esp. pp. 73-83. Discusión de algunos de los puntos de Levinas en el prólogo a mi estudio *El encuentro con Dios*, cit., pp. 7-21.

55. *Identität und Differenz*, cit., pp. 70-71.

56. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, Paris, 1957.

57. *Ibid.*, p. 131.

58. E. Colomer, *o. c.*, p. 622.

las actividades, la ética, la religiosa, la filosófica o la estética, tenga la precedencia sobre la otra. Lo ético y lo religioso, como lo metafísico y lo estético, constituyen, más que estadios o aspectos aislables de la vida, dimensiones de la existencia que la afectan en su totalidad, nunca desaparecen del todo de su ejercicio, se enriquecen mutuamente, y que, por eso, se articulan en cada persona de acuerdo con la tradición en que ésta se inscribe, las opciones personales que realiza, sus dotes y cualidades, su talante personal y su formación.

Cada una de estas dimensiones hunde sus raíces en el centro de la persona constituido por la «síntesis de finitud y de infinitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad»<sup>59</sup>, y lo refleja de forma original. Por eso en cada una de ellas se difracta «la luz que ilumina a todo hombre», la presencia originante del Misterio, la religación al poder de lo real, bajo múltiples formas: como conciencia de la contingencia que origina la pregunta «¿Por qué existe algo más bien que nada?», como voz de la conciencia, «resonancia de ese fundamento que está agitándose en el seno del espíritu humano»<sup>60</sup> que me dicta qué debo hacer, como impresión de maravillamiento ante el resplandor de lo real como bello; como presencia personal y como llamada que provoca mi invocación y mi adoración. Por eso todas las preguntas en las que esas dimensiones afloran a la conciencia remiten en definitiva a la pregunta «¿Quién soy yo, hombre?», y todas esas dimensiones revelan la condición humana como habitada por una desproporción o un exceso que hacen que sólo pueda realizarse yendo más allá de sí mismo, trascendiéndose. Las actividades que esas dimensiones generan y que constituyen el hecho moral, la experiencia metafísica, el hecho estético, el fenómeno religioso, todas ellas son «metáforas para lo último»<sup>61</sup> difracciones de la presencia siempre elusiva del más allá del hombre, sin la que éste se reduciría a realidad mundana y se deshumanizaría.

De la relación entre estas dimensiones no cabe una explicación que la defina en términos generales sobre la base de una teoría con pretensión de universalidad y necesidad<sup>62</sup>. Así, la explicación que propone la fundamentación necesaria de la moral en la religión ter-

59. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, cit., p. 47.

60. X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza-Fundación X. Zubiri, Madrid, 1993, p. 69.

61. O «de una cuestión fundamental», en expresión de M. de Certeau, para la religión, *La faiblesse de croire*, Seuil, Paris, 1987, p. 253.

62. J. L. López Aranguren, «Los valores éticos en la sociedad española actual», en Instituto Fe y Secularidad, *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática*, Fundación Fr. Ebert, Madrid, 1985, pp. 13-20.

minaría por no conceder legitimidad en el terreno moral más que a los creyentes de las diferentes religiones —o, tal vez, si se es consecuente a los de una sola, puesto que muchos de esos creyentes piensan que en teoría sólo una podría ser verdadera— con lo que los que viven e interpretan su experiencia al margen de las tradiciones religiosas quedarían excluidos de toda legitimidad, o, en el mejor de los casos, tolerados.

La situación de secularización del pensamiento, la conciencia y la cultura no ha eliminado ninguna de las dimensiones e intenciones de apertura al Absoluto constituyentes de la persona, pero ha hecho imposible la ordenación de todas ellas al ejercicio de la dimensión religiosa. Por eso, uno de los hechos característicos de la actual situación religiosa es la aparición de espiritualidades de estilos diferentes que han eliminado el monopolio del cristianismo y de las religiones sobre la espiritualidad y originan proyectos vitales atentos a su dimensión de trascendencia y que la realizan bajo una pluralidad de modalidades religiosas, cristianas, no cristianas, o impregnadas de una vaga religiosidad al margen de las religiones históricas; bajo modalidades estetizantes como algunos movimientos inscritos en la corriente «nueva era»; de fuerte impregnación ética en los sujetos que organizan su vida en torno a la lucha por la justicia o la promoción de la solidaridad; o de apasionada búsqueda de la verdad<sup>63</sup>.

En esta situación, la respuesta al problema que planteábamos probablemente deba ser buscada en el diálogo de todas estas espiritualidades, del que todas ellas pueden enriquecerse mutuamente; y en la colaboración de quienes las viven a la solución de los graves problemas de nuestro tiempo, de la que se beneficiará el conjunto de la humanidad.

63. A esta situación nos referiremos más adelante, cf. *infra*, pp. 528 ss. El planteamiento de la relación entre ética y religión aquí propuesto difiere, pues, del propuesto por José Antonio Marina en su estimulante *Dictamen sobre Dios*. En él sostiene la tesis de que la moral, surgida de la religión, «vástago suyo», ha llegado tras el proceso de secularización a suplantarla como única posibilidad en situación de secularización, convirtiéndose así en «vástago parricida». Mi concepción del ser humano me lleva a reconocer una pluralidad de formas concretas de reaccionar al «vaciado de infinito», en términos de Marina en una obra anterior, que comporta la condición humana, y a la necesidad de respetarlas a todas ellas como única forma de hacer justicia a la riqueza de aspectos y de dimensiones que la caracterizan. Así, de la misma forma que no concibo una religión que no respete e integre la dimensión ética de la persona, pienso también que se empobrecería la humanidad del ser humano si toda su relación con el mundo de los valores se redujera a la justicia, y la indispensable búsqueda de la justicia no incorporase rasgos como la solidaridad, la compasión, la misericordia, que aporta a la realización del ser humano y de las relaciones entre las personas esa modalidad de apertura al Absoluto que conocemos como dimensión y experiencia religiosa.

## EL MUNDO DE LAS MEDIACIONES RELIGIOSAS

### I. LAS MEDIACIONES «OBJETIVAS»

Los dos elementos del hecho religioso que acabamos de describir: el Misterio y la respuesta del sujeto a su presencia, constituyen el núcleo bipolar del que surge el conjunto de cada religión y en torno al cual se edifica la estructura que el estudio comparado descubre en todas ellas.

Pero lo que la historia ofrece al estudio de las religiones, y convierte ese estudio en una tarea hasta cierto punto empírica, es un aspecto que parece notablemente diferente de lo que hasta ahora hemos descrito. El historiador de las religiones se tropieza con lugares sagrados, fiestas, libros llenos de doctrinas, símbolos, mitos, complejos rituales, oraciones, las más variadas representaciones de lo divino, objetos de culto, ordinariamente separados del uso ordinario, normas, comportamientos, sujetos especiales, diferentes tipos de grupos humanos, instituciones y un largísimo etcétera que no lográbamos agotar.

¿Qué significa todo este aspecto del fenómeno religioso? ¿Qué lugar ocupa en el conjunto? ¿Cuál es su importancia y su valor? Para hacer alguna claridad en este mundo abigarrado comenzamos por nombrarlo en su conjunto con un término «técnico» en el que se resume algo que, dentro de su variedad, comparten todos esos elementos y que nos permite designarlos como «mediaciones». La descripción del significado de este término nos muestra, al mismo tiempo, su razón de ser en el conjunto del fenómeno religioso<sup>1</sup>.

1. Datos y reflexiones sobre las diferentes mediaciones en X. Pikaza, o. c., pp. 217 ss; 234 ss. No puedo dejar de constatar la correspondencia de este elemento

Llamamos «mediaciones» a todas las realidades visibles del mundo religioso, porque son ellas las que hacen posible la relación entre el Misterio, absolutamente trascendente, y el ser humano constitutivamente corporal, ser-en-el-mundo y necesitado de la referencia a objetos para desarrollar su existencia; y la hacen posible «mediando» la presencia inobjetiva del Misterio en el mundo de los objetos, y expresando mundanamente esa peculiarísima forma de relación que hemos descrito como actitud religiosa fundamental.

En efecto, la primera propiedad del Misterio, tal como aparece en los testimonios de los sujetos religiosos, es su absoluta trascendencia. Ésta le impide ser posible objeto directo de ninguna facultad ni acto humano. Lo que san Agustín dice de la razón: *Si comprehendisti, non est Deus*, si has comprendido, no es Dios, puede decirse de todas las otras facultades humanas: si viste, si oíste, si lo hiciste objeto de tu deseo, etc., no es Dios. Pero ¿cómo puede, entonces, entablar la relación con él un sujeto que no puede vivir ni ejercer ninguna de sus facultades más que en la referencia a objetos? Sólo si el Misterio se hace presente en el mundo humano, en el mundo de los objetos. Ahora bien, la mundanización del Misterio le haría perder su condición de tal. Por eso, para que la relación entre el hombre y el Misterio sea efectiva, es indispensable que éste se haga presente en la mediación de un objeto del mundo que, sin dejar de ser lo que es, haga presente la realidad del Misterio para el hombre. En esto reside la naturaleza de las mediaciones y su función en el conjunto del fenómeno religioso.

Mircea Eliade, desde su peculiar forma de entender «lo sagrado» —categoría central del mundo de las religiones—, para designar el término de la relación religiosa y, por tanto, el Misterio, ha acuñado el neologismo «hierofanía» para expresar lo esencial de lo que acabamos de describir como fenómeno de mediación: «Lo sagrado se manifiesta en lo profano». Y lo que toda hierofanía manifiesta es «la paradójica coincidencia de lo sagrado y lo profano, del ser y del no ser, del absoluto y lo relativo, de lo eterno y el devenir». En esta coincidencia de lo sagrado y lo profano se realiza, pues, una «ruptura de nivel ontológico», implicada en toda hierofanía en cuanto ésta muestra la coexistencia de las dos esencias opuestas «sagrado y pro-

de la estructura del fenómeno religioso con lo que W. C. Smith designa «tradiciones cumulativas» en su modelo teórico para la interpretación del fenómeno religioso. Su expresión destaca el carácter histórico de los sistemas de mediaciones. El segundo elemento de su esquema, la fe, corresponde a lo que nosotros hemos descrito como actitud religiosa fundamental. De la obra principal de este autor, *The Meaning and End of Religion* (1962) existe traducción castellana: *El sentido y el fin de la religión*, Kairós, Barcelona, 2005.

fano, espíritu y materia, eterno y no eterno». Lo paradójico, concluye Eliade, «no es el hecho de la manifestación de lo sagrado en piedras o árboles, sino el hecho mismo de que se *manifieste* y, por consiguiente, se limite y se haga relativo»<sup>2</sup>.

Nuestra forma de entender lo sagrado como ámbito de la realidad y de explicar la aparición de éste por la Presencia del Misterio, nos lleva a entender esa manifestación del mundo de lo superior que Eliade denomina «hierofanía», como manifestación o presencialización del Misterio y, por tanto, como «misterofanía»; pero, anotada la diferencia a que acabamos de referirnos, hablaremos también de hierofanías para designar lo que más propiamente entendemos como mediaciones del Misterio.

Las mediaciones pueden ser divididas en dos grandes grupos: las constituidas por realidades mundanas de todo tipo: objetos tomados de todos los reinos de la naturaleza: el cielo, la tierra, el agua, el aire; acontecimientos de la vida de las personas o de la historia; realidades artificiales; personas, etc., en las que el hombre ha descubierto la presencia del Misterio; y las que consisten en expresiones por parte del hombre del acto por el que reconoce esa presencia, y forma indirecta de la presencia misma. A las primeras las llamamos mediaciones objetivas; a las segundas, subjetivas. Aunque hay que advertir enseguida que la separación entre ellas no es absoluta y que con frecuencia se solapan: así el templo es, por una parte, mediación subjetiva, en cuanto condensación de la expresión de la relación con la divinidad a través de la dimensión espacial del sujeto, y objetiva en cuanto lugar al que el sujeto refiere y gracias al cual vive la relación con su Dios.

Comenzamos nuestra exposición por las primeras y procederemos señalando las propiedades que éstas presentan para llegar después a la explicación de su naturaleza y del proceso que lleva a su constitución como mediaciones.

El primer paso en esta dirección es la constatación de su existencia. De ella la historia de las religiones muestra que no cabe la menor duda. En efecto, el contenido inmediato de la historia religiosa de la humanidad es en realidad el conjunto de las incontables mediaciones que los hombres han ido produciendo en las diferentes épocas y culturas para reconocer la presencia de esa realidad anterior y superior al hombre, que hemos identificado como el Misterio, y expresar su respuesta a ella.

El primer aspecto de esas mediaciones que llama la atención del observador es el número incontable y la enorme multiplicidad, varie-

2. *Tratado...* I, cit., p. 54.



dad, heterogeneidad y mutabilidad de las hierofanías. El mundo de las religiones desconcierta justamente por la abigarrada multiplicidad y variedad de formas a través de las cuales el hombre, en las diferentes épocas y culturas, ha «descubierto» la presencia del Misterio. Una estructura común que describiremos enseguida permite identificarlas a todas como mediaciones o hierofanías, pero su variedad hace tan necesario como difícil un intento de descripción y de tipologización y sistematización de las mismas.

La multiplicidad y variedad es tal que M. Eliade ha podido escribir con razón que debemos estar dispuestos a aceptarlas en «cualquier sector de la vida: fisiológico, económico, espiritual o social», ya que, «en resumen, no sabemos si existe alguna cosa —objeto, gesto, función fisiológica, ser o juego, etc.— que no haya sido alguna vez, en algún lugar, en el curso de la historia de la humanidad, transfigurada en hierofanía». «[...] Todo lo que el hombre ha manejado, sentido, encontrado o amado ha podido convertirse en hierofanía». Y a continuación se refiere a los gestos, las danzas, los juegos de niños, los juguetes, los instrumentos musicales, la arquitectura, los medios de transporte (animales, carros, barcas, etc.), animales, plantas y realidades naturales de toda especie; oficios, artes, industrias, técnicas; actos cotidianos (levantarse, correr, caminar), los diferentes trabajos (caza, pesca, agricultura), los actos fisiológicos (alimentación, vida sexual) y probablemente también las palabras esenciales de la lengua<sup>3</sup>. M. Eliade no incluye expresamente, en su casi interminable enumeración, algunas realidades de otro orden, como los acontecimientos históricos de la propia vida y los de la vida de la comunidad, los símbolos y los conceptos y las mismas personas, que también han sido en determinadas religiones convertidas en hierofanías. En resumen, la historia de las religiones autoriza plenamente la conclusión de Eliade de que «es muy probable que, en fin de cuentas, nada haya escapado a esta transfiguración proseguida durante decenas de milenios de vida religiosa»<sup>4</sup>. Al mismo tiempo que la multiplicidad, la historia de las religiones muestra una enorme variedad de hierofanías que abarca desde las realidades naturales más insignificantes a los más extraordinarios acontecimientos, desde «la piedra sagrada, al avatar de Visnú, la estatua de Júpiter, la epifanía yahvista» e incluso «la suprema encarnación del Logos en Jesucristo»<sup>5</sup>.

Pero esta variedad y multiplicidad no se explica si no es por su sometimiento a cambios permanentes a lo largo de la historia huma-

3. *Ibid.*, p. 35.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 51.

na y en el interior de una misma tradición. Las realidades hierofánicas tienen un comienzo muchas veces determinable, sufren durante la historia transformaciones que pueden seguirse históricamente y, en muchos casos, pierden vigencia y desaparecen como tales hierofanías. De ahí que la historia de las religiones constituya un movimiento permanente de sacralización de realidades antes tenidas por profanas, y de desacralización de realidades antes inscritas en el mundo de lo sagrado. El permanente cambio de mediaciones muestra que ninguna realidad, ni orden de realidad, es de suyo hierofánica, ya que todas pueden llegar a serlo. Y así, aunque las hierofanías coincidan con frecuencia con las «cratofanías» —manifestaciones de la potencia—, también pueden convertirse en hierofánicos los acontecimientos, los objetos y los fenómenos más próximos y familiares<sup>6</sup>. Frecuente e importante es, además, el caso de la transformación de su significado por la integración en un nuevo contexto hierofánico más amplio. Así hay que comprender «los ejemplos de una revalorización de hierofanías elementales o cratofanías fulgurantes por integración en la epifanía del ser supremo», concepto religioso más complejo que comporta cierto grado de personalidad, creación, omnipotencia, etcétera<sup>7</sup>.

Las mediaciones se presentan, además, formando verdaderos sistemas en los que en ninguna religión, ni siquiera en las más elementales, falta otra serie de elementos, como la figura del ser supremo, o un conjunto de leyes morales, o de tradiciones teóricas contenidas en mitos y leyendas, etc.<sup>8</sup> Estos sistemas o constelaciones originan complejos hierofánicos o simbólicos compuestos por realidades de un mismo ámbito o reino natural. Pensemos, por ejemplo, en las mediaciones uránicas o celestes, cuyo cuerpo de mediaciones gira en torno al cielo, los astros, los fenómenos atmosféricos; las telúricas, centradas en torno a la tierra, la vida, el agua, la vegetación, la luna, la mujer, etc. Los sistemas hierofánicos presentan, además, una correspondencia rigurosa con las circunstancias históricas y culturales por las que pasan los sujetos que se sirven de ellas. Así, un pueblo de nómadas privilegia como hierofánicas determinadas realidades como el cielo y los astros, distintas de las que aparecen en la religión de un pueblo de agricultores: el agua, la tierra, la mujer, la luna, la serpiente, etcétera.

Ante este hecho tan complejo que forman las distintas mediaciones del Misterio en las diferentes religiones es indudable que un esfuerzo de sistematización de las mismas puede prestar una ayuda

6. Cf., por ejemplo, las hierofanías del Sinaí narradas en el Éxodo y la de la «suave brisa» de 1 Re 19,34.

7. *Tratado...* I, cit., pp. 51-52.

8. *Ibid.*, p. 55.

valiosa para el conocimiento de esas religiones y, a través de ellas, de las formas concretas que ha revestido la relación del hombre con el Misterio. El conocimiento de este último dato permite por fin descubrir las formas que éste ha revestido para el hombre a lo largo de su historia. Tal sistematización es, pues, indispensable para la comprensión del fenómeno religioso que estamos persiguiendo.

En la imposibilidad de realizar aquí tal sistematización, nos contentaremos con aludir a algunos criterios que podrían dirigirla y a algunos resultados que podrían seguirse de ella. Como primer presupuesto, esta sistematización debe tener en cuenta la complejidad de todo fenómeno religioso, incluso el más simple, y debe buscar la comprensión del mismo, de la coherencia de todos los elementos que lo componen. En segundo lugar, será preciso tener en cuenta la estructura común a todas las hierofanías, por variadas que parezcan, para comprender su sentido.

El primer grupo de complejos hierofánicos lo forman aquellos que utilizan principalmente la naturaleza en sus diferentes elementos como símbolos y órganos de mediación de lo divino. A este grupo pertenecen preferentemente las religiones de las culturas tradicionales. Dada la variedad de objetos naturales que pueden convertirse en hierofánicos, es posible una sistematización de los mismos por «constelaciones de hierofanías», es decir, por agrupación de los elementos pertenecientes a un mismo contexto natural o significativo. El libro de M. Eliade a que nos venimos refiriendo, constituye el ejemplo más completo de sistematización de este tipo. Un análisis del mismo, que no podemos realizar en este momento, nos permitiría constatar hasta qué punto este esfuerzo de sistematización ayuda a comprender las formas religiosas que se han servido de este tipo de hierofanías, e ilumina los diferentes elementos de esas religiones, permitiendo una menos imperfecta comprensión de la existencia de las poblaciones que las han creado, de su imagen del mundo y de sí mismas, y una revalorización de la dignidad de su vida religiosa. La sistematización de las hierofanías naturales en «constelaciones» o contextos significativos llevada a cabo en esta historia de las religiones, que es, más propiamente, una fenomenología de la religión, o, mejor, una morfología de lo sagrado, nos descubre la inagotable riqueza y la densidad de esa realidad totalmente otra cuya elocuente presencia ha ido escuchando el hombre a través de su contacto con la naturaleza<sup>9</sup>.

9. Cf., por ejemplo, las conclusiones a la descripción de cada una de estas constelaciones de hierofanías: *Tratado...* I, cit., pp. 138-141; 183-184; 217-219; 247-248; *Tratado...* II, cit., pp. 33-35; 101-103; 140-141. También, C. Castro, *o. c.*, pp. 73 ss.

Junto a las constelaciones de hierofanías naturales existen otras tomadas de otros sectores de la realidad natural. Aludiremos tan sólo al caso más importante de todos, al de la constitución de la historia de la nación como conjunto hierofánico. Como es sabido, este paso del sistema hierofánico de la naturaleza al de la historia tiene lugar en la historia religiosa de Israel. Para Israel, el lugar del encuentro, la mediación originaria de su relación con el Misterio, no es la naturaleza —separada de lo divino por el abismo de la creación—, sino la propia historia. La estructura de esta nueva hierofanía sigue siendo ciertamente la misma: una realidad natural, en este caso un acontecimiento, sirve de mediación de la presencia de lo divino. Pero la transformación de la «sustancia» o de la «materia» hierofánica tiene enorme importancia porque revela una transformación importante en la representación de lo divino y de su relación con el hombre. En efecto, el sentido de la historia propio de Israel, que posee un origen claramente religioso, tiene su raíz en la intensa vivencia religiosa que constituye su riguroso monoteísmo ético y que, consiguientemente, da lugar a una transformación de todo el cuerpo expresivo religioso.

Otro momento decisivo en la transposición del contexto hierofánico estará constituido por el establecimiento de una hierofanía de tipo personal como la que tiene lugar en el cristianismo. Aquí la mediación de la presencia del Misterio no será una realidad natural o un acontecimiento de la propia historia, sino la persona de Jesús, en la que se hace presente para el hombre, bajo el incógnito de la figura humana, el Misterio mismo en persona. Una vez más estamos ante una forma particular de hierofanía, privilegiada sin duda, cuya peculiaridad nos ayuda a comprender el conjunto de la forma religiosa a que pertenece el cristianismo en lo que tiene de específico.

Estamos convencidos de la completa inadecuación de este proyecto de sistematización de las hierofanías como conjuntos de mediaciones del Misterio en su revelación al hombre. En realidad no pretendíamos establecer una morfología completa, sino sólo mostrar cómo el estudio de estos conjuntos hierofánicos es indispensable para comprender el ámbito de lo sagrado en esas manifestaciones concretas del mismo que son las diferentes religiones.

Pero enumeradas algunas propiedades de las diferentes mediaciones y ofrecidos algunos criterios de organización de las mismas, pasemos a preguntarnos por la naturaleza misma de las mediaciones y a ofrecer un ensayo de interpretación del mismo proceso «hierogénico», del proceso de constitución de las hierofanías.

En numerosos documentos los sujetos religiosos que han pasado a

descubrir la presencia del Misterio en un objeto o un acontecimiento traducen este hecho como resultado de una intervención del Misterio en el orden intramundano. Así, la hierofanía de la «zarza ardiente» se explicaría por la producción por Dios mismo de un «milagro» en el que se manifestaría esa acción por la transformación empírica de la realidad mediadora. Así, también, el paso del mar Rojo, hierofanía central en la historia de Israel, sería el resultado de una intervención de Yahvé en la trama de la historia que convertiría ese hecho histórico en manifestación suya.

El proceso hierofánico consistiría, según esta versión, en una intervención positiva del Misterio, en un especie de encarnación suya en una realidad natural que, transformando su condición natural, y gracias a esa transformación, permitiría al hombre descubrir en ella su presencia.

Una atenta consideración del conjunto del fenómeno hierofánico, del conjunto de las mediaciones y de sus propiedades permite, a mi modo de ver, una interpretación diferente que tiene consecuencias muy importantes para la interpretación global del hecho religioso que se propone la fenomenología.

En primer lugar, hoy sabemos que, en lo que el sujeto reconoce como hierofanía, generalmente no se produce ninguna transformación de la sustancia misma de la realidad natural que pasa a ser hierofánica. El paso del Mar Rojo, nos aseguran lo exégetas, no tuvo por qué ser el resultado de una intervención milagrosa de Dios, sino que pudo ser el resultado de una serie de circunstancias favorables. Por otra parte, incluso si esa transformación se produjese, ésta no podría tener como consecuencia la «visibilización» del Misterio en sí mismo, sin que éste perdiese su condición de Misterio. Por eso, difícilmente podría el hombre descubrir esa presencia si no fuera por algún tipo de relación previa por su parte con el Misterio que le permite reconocerle en la realidad hierofánica.

Por otra parte, la correlación estrecha, ya anotada, entre entidades hierofánicas y la situación cultural del sujeto que las reconoce, hace pensar en una intervención del sujeto en la «elección» de sus hierofanías. Por eso tengo por más probable otra interpretación del proceso hierofánico. A mi modo de ver, el factor determinante de todo el proceso es, sin duda, el Misterio; sin él el hombre no podría descubrir esa referencia más allá de sí mismas que adquieren las realidades hierofánicas; ese significado nuevo que adquieren al ser vividas como tales.

Pero la condición absolutamente trascendente impide concebir su presencialización a través de una «intervención» suya en el orden

intramundano. Por eso me inclino a pensar que el origen del proceso está en la presencia inobjetiva, elusiva, del Misterio en el centro mismo de la persona. Esta presencia, que no se deja captar de manera objetiva, dota al ser humano de un más allá de sí mismo que le lleva a proyectarlo sobre las realidades mundanas más dispuestas para ello en su cultura para en ellas percibir esa Presencia, imperceptible directamente, que le anima.

De acuerdo con esta interpretación las hierofanías serían producto inmediato de la elección humana, pero tendrían su origen en la Presencia del Misterio en el ser humano y, por tanto, en el Misterio mismo.

A la misma conclusión conduce una interpretación del proceso a partir de la categoría de «símbolo» que es perfectamente aplicable a las hierofanías como un caso particular del mismo, el de los símbolos religiosos. Como sabemos, los símbolos no consisten en la aplicación a las realidades que sirven de significantes del nuevo significado, el significado de otro orden que el sujeto conozca de antemano y exprese, por razones de facilidad o «economía», en una realidad más fácilmente accesible, como sucede en las señales o signos, o en las alegorías<sup>10</sup>. En los verdaderos símbolos ese significado se transparenta en una transparencia opaca, como dice P. Ricoeur; ese segundo significado es percibido por el sujeto en una especie de «inmediatez mediada», en la medida en que el ser humano, símbolo originario, tiene una secreta connivencia o familiaridad con él, gracias a su condición de ser simbólico, de ser del límite, de síntesis de lo infinito y lo finito, de coincidencia de la interioridad y la exterioridad.

Es esa connivencia, con el plus de significación presente en el símbolo religioso que es la hierofanía, la que le permite descubrirlo en las realidades más significativas de su mundo por circunstancias que se explican, en concreto, desde las circunstancias históricas y culturales en las que vive<sup>11</sup>. Para terminar la descripción e interpre-

10. Sobre el simbolismo, y, más concretamente, el simbolismo religioso en el sentido que damos a este término en nuestro texto, cf. M. Eliade, *Tratado...* II, cit., 226 ss; P. Tillich, *Symbol und Wirklichkeit*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1962; P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté* II/2: *Finitude et culpabilité*, cit., esp. pp. 11-30, 323-332, y *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, esp. pp. 283-329. También G. Durand, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971. Mi visión del simbolismo está resumida en el estudio «El hombre, ser sacramental», en J. Martín Velasco, *El hombre y la religión*, PPC, Madrid, 2002, pp. 113-142.

11. Con esta interpretación de la estructura de las hierofanías, la fenomenología de la religión plantea correctamente el problema, ya propiamente filosófico, de la interpretación de los símbolos o las hierofanías. Este planteamiento condicionará ulte-



tación de las mediaciones objetivas, aludiré a algunas consecuencias que entraña para el ámbito de lo sagrado la necesaria presencia de tales mediaciones en el mismo. La primera y fundamental, porque de ella se derivan todas las demás, tiene su fundamento en la estructura misma de las mediaciones. En las hierofanías el Misterio se encarna y se «visibiliza»; pero ya dijimos que las hierofanías no «objetivizan» el Misterio ni lo «mundanizan» en el sentido de convertirlo en un objeto del mundo. Sólo que, al pasar por la mediación hierofánica, su presencia se liga de hecho con una realidad del mundo que de alguna manera condiciona el acto y la forma de su presencia. En la mediación hierofánica, el Misterio toma la forma de lo asequible; lo supramundano, la figura de lo mundano; lo que está más allá del tiempo toma una forma temporal. Y aun cuando no se reduzca a esas figuras, éstas constituyen la única forma concreta de su presencia. Esta «encarnación» del Misterio origina una densificación, una corporalización del ámbito de lo sagrado, que se verá compuesto de hecho, entre otros elementos, por las manifestaciones mundanas del Misterio. El orden de lo sagrado, la forma de ser determinado por la presencia de lo totalmente otro, pasará a condensarse en una magnitud mundana, compuesta por las manifestaciones del mismo, aunque, dada la inadecuación entre el Misterio y sus expresiones, no se confunda con ellas ni se agote en ellas. En el orden de lo sagrado, podemos decir, surgen las «sacralidades», es decir, los objetos en los que ese orden se condensa.

Como consecuencia inmediata de este primer hecho o como un nuevo aspecto del mismo, el paso por las mediaciones mundanas supone la entrada del Misterio en la historia del hombre y el condicionamiento de la realización de lo sagrado por todas sus circunstancias. La primera consecuencia de esta historificación del ámbito de lo sagrado será su incontable multiplicación, ya que la historia

riormente el problema de la interpretación del hecho de la revelación. Las hierofanías nunca podrán ser interpretadas como objetivaciones, encarnaciones o mundanizaciones de la Trascendencia en una realidad mundana. Pero tampoco deberán ser consideradas como creación arbitraria del hombre o proyección de estados subjetivos, de deseos o de aspiraciones, sino como mediaciones o, si se entiende el término correctamente, proyecciones de una presencia inobjetiva de la Trascendencia en la raíz misma de la persona a la que constituye. Para esta cuestión, cf. la interpretación que H. Duméry propone del proceso hierofánico en *Philosophie de la religion. Essais sur la signification du christianisme* II, PUF, Paris, 1957. Exposición y valoración crítica de esa interpretación en nuestra obra *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. Duméry*, cit., pp. 136 ss, esp. 142-162. Un resumen actualizado de lo allí expuesto en J. Martín Velasco, «H. Duméry: un proyecto renovador de filosofía de la religión», en *El hombre y la religión*, cit., pp. 185-224.

del hombre es una en su origen y en su destino, pero es múltiple en su realización concreta por la diversidad de situaciones, de ritmo de desarrollo, de condicionamientos de todo tipo a que está sometida la vida de las diferentes comunidades de hombres que han vivido y viven sobre la tierra. Esto hará que, aunque caracterizado por una intención idéntica y determinado por la realidad única de lo divino, el orden de lo sagrado se realice en las múltiples manifestaciones concretas que llamamos religiones que, juntas, constituyen la historia de la realización de lo sagrado a lo largo de la existencia de la humanidad sobre la tierra.

Un nuevo aspecto del necesario paso del Misterio por las mediaciones mundanas aparece en la cristalización del ámbito de lo sagrado en una magnitud social sometida a las leyes de la institucionalización a que este tipo de manifestaciones se ven sometidas. De él nos ocuparemos al hablar de las expresiones de la actitud religiosa.

El hecho de la encarnación del Misterio en las múltiples mediaciones a que acabamos de aludir entraña una serie de consecuencias importantes para la realización concreta de lo sagrado y, consiguientemente, para la comprensión del mismo. Éstas podrían resumirse en la inevitable ambigüedad que ese hecho entraña para lo sagrado.

Esta ambigüedad se traduce sobre todo en la nueva forma de relación con la realidad mundana en la que penetra. En sus mediaciones naturales lo totalmente otro se hace de alguna manera semejante y de alguna manera diferente. La inconmensurabilidad con el orden de lo finito, que era su principal característica, se convierte en relación conmensurable. Lo sagrado se convierte en un sector de la realidad mundana y de la existencia en el mundo, y su relación con el resto de los sectores parece ser, al mismo tiempo que de una mayor proximidad, de una posibilidad de separación que lo convierte en algo aparte, en cosa o conducta segregada.

Esta situación será la que lleve a plantear con toda agudeza el problema de la relación entre lo sagrado y lo profano y la que llevará a algunos a comprender y vivir lo sagrado en oposición a lo profano, y a otros, por reacción contra este exceso, a ignorar la inconmensurabilidad de los dos órdenes y a confundirlos pura y simplemente o a negar la validez de las mediaciones del Misterio.

Un segundo aspecto de la ambigüedad, que se deriva de la necesidad de mediaciones del Misterio, se refiere a su relación con el hombre. La «presencia» del Misterio en unos objetos a su alcance facilitará en muchos casos la tendencia a disponer de ellos para, por su medio, disponer del Misterio mismo y ponerlo a su servicio. El peligro acecha en todas las mediaciones, desde los más puros con-

ceptos a las más rudas representaciones, pero puede ser designado con un nombre común: la idolatría, que designa la confusión del Misterio con sus mediaciones y el intento por dominarlo mediante el dominio de estas últimas. Para luchar contra este peligro los hombres verdaderamente religiosos, los grandes reformadores, los profetas, predicarán la supresión de las imágenes, la negación incluso de los conceptos más elevados de la teología, la eliminación de los ritos más consagrados y el retorno a un reconocimiento del Misterio en toda su pureza.

Todas las reflexiones que acabamos de hacer sobre las mediaciones del Misterio se han referido a su aspecto objetivo. Todas ellas nos han llevado a aludir a la «experiencia» religiosa, a la actitud religiosa del hombre. No podía ser de otra forma, ya que ésta se hace presente en esas mediaciones como su lado interno y subjetivo, puesto que de ella, como repercusión en el hombre de la presencia del Misterio, es de donde surgen todas las demás mediaciones hasta el punto de que podemos decir que ella es la mediación por excelencia. Por eso se impone un estudio separado de la raíz subjetiva de las mediaciones del Misterio. Para ello vamos a analizar a continuación las mediaciones subjetivas del Misterio, es decir, las expresiones con las que el sujeto responde al reconocimiento de su presencia.

## II. LAS MEDIACIONES «SUBJETIVAS». LAS EXPRESIONES DE LA ACTITUD RELIGIOSA

En el análisis del lado subjetivo del fenómeno religioso nos hemos referido hasta ahora a las características generales de la respuesta del sujeto a la presencia del Misterio en su nivel fundamental. Hemos hablado de la actitud religiosa y de las experiencias religiosas como vivencias de la misma. La actitud religiosa fundamental no se da en sujeto alguno más que concretada en una serie de expresiones que se desgranán en una serie de actos religiosos. De estos actos nos ocuparemos en el apartado siguiente. Antes queremos analizar la necesidad misma de la expresión, necesidad que constituye un nuevo aspecto general característico de la actitud religiosa.

La condición trascendente del Misterio hace imposible cualquier tipo de relación inmediatamente objetiva con él. El Misterio como tal no puede ser objeto inmediato de ninguna facultad y de ningún acto del hombre. Pero el hombre no puede realizar acto alguno sin un polo objetivo para el mismo. Como ser-en-el-mundo, el hombre necesita constantemente de la exterioridad del objeto para poder rea-

lizarse, ya que ese mundo no es tan sólo para él el escenario donde transcurre su vida, sino una determinación que afecta a toda posible realización de la misma, porque constituye un elemento esencial de su condición. De la condición trascendente e inobjetiva del Misterio, término de la actitud religiosa, y de la condición mundana, corporal y necesariamente objetivadora del hombre se sigue la necesidad de que esa actitud religiosa se realice en unas expresiones referidas todas ellas a un objeto en el que el sujeto «proyecta» la presencia inobjetivable del Misterio y su relación transobjetiva con él.

Por otra parte, en el análisis de la actitud religiosa fundamental hemos constatado que la presencia del Misterio afecta a la totalidad de la existencia y la interpela en el centro de su ser personal. De ahí que la expresión que el hombre intente de esta presencia se realice en todos los niveles de su existencia, desde los más elevados de su condición de espíritu a los más profundos de su misterioso enraizamiento en lo cósmico a través de su condición corporal. Pero en todas las expresiones actuará una misma ley o estructura que podríamos designar con el término de estructura simbólica o simbolizante. A ella nos hemos referido al hablar del aspecto objetivo de las mediaciones de lo sagrado, y aquí podemos limitarnos a subrayar el aspecto subjetivo de esta función.

En la constitución de todo símbolo se produce el fenómeno de la «transignificación» de una realidad natural, gracias al cual ésta remite al sujeto a un más allá de sí misma. Este fenómeno no puede explicarse como la simple encarnación, en esa realidad natural, de una propiedad superior a la misma, realidad sobrenatural que desde ella hable inmediatamente al hombre. En el fenómeno del simbolismo, hemos dicho hace un momento, una realidad «sobrenatural» se hace presente *para el hombre*, pero no con el tipo de presencia empírica propia de la forma de aparecer de esa realidad natural, sino bajo la forma de la «transparencia opaca del enigma». A la realidad simbólica se puede aplicar perfectamente el fragmento de Heráclito sobre el Oráculo de Delfos: «No habla, no oculta; significa»<sup>12</sup>. Y significa en la medida en que en ella, una «previa» presencia inobjetiva de esa realidad sobrenatural en la conciencia del sujeto, se hace por vez primera voz y presencia expresa en la insustituible mediación del símbolo. La función simbólica no es una actividad puramente humana de proyección de contenidos puramente subjetivos, pero tampoco es la inmediata presencia de una realidad trascendente «empirizada»; es más bien el fenómeno originario de la constitución de

12. *Frag.* 93.

la realidad trascendente en lenguaje mediato, en revelación para el hombre, gracias a la familiaridad previa de la mente del hombre con esa realidad<sup>13</sup>. Nuestra comprensión de la actividad simbólica constitutiva de la acción expresiva de la actitud religiosa se sitúa, pues, a igual distancia de un subjetivismo religioso, que haría del hombre el responsable exclusivo de las mediaciones religiosas, con lo cual éstas serían simples proyecciones de estados de ánimo o de situaciones subjetivas, y de un supranaturalismo objetivista, que haría de estas mediaciones encarnaciones de la realidad trascendente, en las que ésta adquiriría una forma de existencia mundana y empírica.

Así comprendida la dimensión simbólica, se advierte que la expresión de la actitud religiosa no se agota en la función comunicativa de la misma. Las expresiones de la actitud religiosa no son medios establecidos por el sujeto para comunicar una experiencia ya constituida<sup>14</sup>. La expresión de la actitud religiosa es un elemento de la actitud misma, ya que la actitud religiosa no puede realizar su «encuentro» con la realidad suprema si no es pasando por la mediación de sus expresiones simbólicas.

Por eso, de forma más o menos expresa y más o menos elaborada, esta dimensión simbólica se encuentra en todos los órdenes de expresión de la actitud religiosa. Éstos son tan numerosos como los aspectos de la existencia humana, y en cada uno de ellos la expresión cobra la forma y sigue las leyes propias del funcionamiento del mismo. Por nuestra parte agruparemos estas expresiones en los cuatro apartados que representan las cuatro dimensiones fundamentales de la existencia humana: expresiones que pertenecen al orden de la razón, al de la acción, al del sentimiento y al de la relación comunitaria<sup>15</sup>. No cabe esperar de esta síntesis un análisis de cada uno de los

13. Sobre esta forma de entender el lenguaje simbólico, cf., además de las referencias contenidas en la precedente n. 10, la exposición que hicimos de algunos autores que, en forma más o menos expresa, la representan en «El mito y sus interpretaciones», en *Revelación y pensar mítico. XXVII Semana Bíblica Española, Madrid 19-22 septiembre de 1967*, CSIC, Instituto «Francisco Suárez», Madrid, 1970. También, aplicada al hecho religioso, la doctrina de H. Duméry sobre la naturaleza proyectiva de la conciencia, *Philosophie de la religion* II, cit. Sobre este punto de su doctrina, cf. nuestro estudio ya citado, esp. pp. 58-64; 136-141; 157-163; 173-174, así como la luminosa nota del padre L. Malevez, «La foi et la conscience projective dans l'oeuvre de H. Duméry»: *Nouvelle Revue Théologique* 89 (1967), pp. 417-420.

14. A esta función alude, como principal, J. Wach, aunque reconoce también que existe una expresión religiosa de carácter «explosivo» que se acerca más a nuestra interpretación, *Vergleichende Religionsforschung*, cit., pp. 79-80.

15. Las religiones orientales realizan la clasificación en términos un tanto diferentes, aunque no exentos de analogías con el que nosotros proponemos. Para ellas, las expresiones religiosas se reducen a los tres órdenes de la acción (*Karma*), el saber

grupos de expresiones religiosas. Sólo podemos exponer algunas de sus manifestaciones y aludir a las leyes que rigen su funcionamiento.

El primer hecho que se destaca en una primera observación del mundo de las expresiones religiosas es la profunda relación recíproca que las liga a todas ellas y que se funda en la unidad del sujeto religioso y en la unidad de su término trascendente. Cada vez, por ejemplo, se insiste más en el hecho de la estrecha relación del mundo de los ritos —o acciones religiosas— con el de los mitos, y en la necesidad de atender a esta relación para comprender ambos mundos. Además, no cabe duda de que la misma reflexión teológica ha tenido uno de sus puntos de arranque en las fórmulas cultuales; por otra parte, el dogma tiene unos presupuestos y unas consecuencias de alcance social, y el mismo sentimiento religioso ha influido sobre las síntesis teológicas y sobre las formas de organización social de la religión. Pero sin perder de vista esta unidad de las expresiones de la actitud religiosa, vamos a describir algunas de sus manifestaciones<sup>16</sup>.

### 1. *Las expresiones de la actitud religiosa en el nivel racional*

La expresión racional de la actitud religiosa se realiza en todos los niveles de la dimensión humana designada con el término de razón. Partiendo de las más inmediatas, y siguiendo el orden de la elaboración de las mismas, debemos enumerar el mito y las mitologías, las profesiones de fe, convertidas en fórmulas o dogmas, y la teología.

Actualmente, si se excluyen los escasos restos de interpretación «racionalista» o «positivista» del mito, nadie niega la estrecha conexión de este fenómeno con el mundo de lo religioso. Los mitos no son considerados por la moderna ciencia de las religiones, ni en general por la etnología, como una forma rudimentaria de ciencia —mitos etiológicos—, sino como una manifestación de la vida religiosa de las poblaciones tradicionales que sigue existiendo, enmascarada

(*Jñāna*) y la *devotio* (*Bhakti*). Como puede verse, dejamos por ahora fuera de nuestra consideración las expresiones a través de las dimensiones espacial y temporal del ser humano que originan el espacio sagrado, que se concreta en el templo y el tiempo sagrado que se condensa en la fiesta. A ellas nos referiremos más adelante al tratar de las expresiones de la actitud religiosa en la acción humana.

16. Cf. sobre esta cuestión A. E. Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, cit., cap. II, pp. 51-76; G. Widengren, o. c., pp. 135-141; J. Wach, o. c., esp. pp. 109; 128 ss; G. van der Leeuw, o. c., p. 435. Bajo el nombre «expresiones de la fe» se refiere al mismo hecho W. C. Smith en su obra ya citada *El sentido y el fin de la religión*, pp. 211-227, enumerando como más importantes el arte, la comunidad, el carácter, el ritual, la moral y las expresiones o formulaciones verbales y conceptuales de la fe.



la mayor parte de las veces, en el hombre moderno. Los mitos, antes que relatos explicativos, son un aspecto de la *vida* religiosa<sup>17</sup>.

En los mitos se expresa, en estrecha conexión con la acción cúl-tica, la experiencia humana de la realidad trascendente, su relación con la vida del hombre, la conciencia que éste tiene de su radical impotencia y de su absoluta distancia en relación con ella, así como las múltiples intervenciones de ese Misterio sobre su existencia. Con ellos el hombre no pretende explicar estos aspectos de la realidad, sino expresarlos y, en la repetición ritual que acompaña al mito, repetirlos para actualizar su eficacia. Pero el hombre, el primitivo como el moderno, parece sometido a una constante tentación de pasar «de la expresión a la utilización»<sup>18</sup>. En el orden de la expresión mítica, esto le hace pasar de los mitos majestuosos y severos, que son la expresión de una experiencia mítica y que nos «exponen de manera enteramente especial la naturaleza del mundo y nos la hacen cercana y perceptible», a los mitos etiológicos, a los que falta la importancia del tema y en los que la profunda verdad mítica es sustituida por un intento de explicación causal o pseudocausal de los acontecimientos<sup>19</sup>.

Un segundo paso en la elaboración racional del contenido del mito se produce cuando los mitos son ordenados y sistematizados en mitologías. Éstas constituyen una etapa importante en el proceso de la razón en su intento por hacerse cargo del contenido misterioso del que los mitos son auténtica expresión<sup>20</sup>.

La doctrina religiosa constituye el segundo momento de la expresión racional de la actitud religiosa. Su diferencia en relación con el mito radica sobre todo en el mayor grado de abstracción y de

17. Cf. A. E. Jensen, *o. c.*, esp. los tres primeros capítulos, pp. 19-98; cf., también, M. Eliade, *Tratado...* II, cit., pp. 171 ss; A. Akoun (dir.), *Mythes et croyances du monde entier*, Lids-Brepols, Paris, 1985-1990, 5 vols.; J. A. Mac Culloch (ed.), *The mythology of all races*, Cooper Square Publishers, New York, 1964 ss, 13 vols.; H. Limet y J. Ries (dirs.), *Le mythe. Son langage et son message*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1983. Sobre el mito y su valor, también, L. Cencillo, *Mito, semántica y realidad*, BAC, Madrid, 1970; X. Pikaza, *o. c.*, pp. 303-333. Sobre el mito y su presencia en la cultura actual, cf. L. Kolakowski, *La presencia del mito*, Cátedra, Madrid, 1990; Ll. Duch, *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona, 1998; J. M.<sup>a</sup> Mardones, *El retorno del mito*, Síntesis, Madrid, 2000; así como nuestro estudio citado *supra*: «El mito y sus interpretaciones». Más bibliografía en J. Waardenburg, *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Labor et Fides, Genève, 1993, p. 159.

18. A. E. Jensen, *o. c.*, p. 83.

19. *Ibid.*

20. Cf. W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, cit.; G. van der Leeuw, *o. c.*, p. 544; cf. también H. Frankfort *et al.*, *Before philosophy. The intellectual adventure of ancient man*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, <sup>3</sup>1954, pp. 237-263; trad. castellana, *El pensamiento prefilosófico*, FCE, México, <sup>2</sup>1958.

elaboración de los conceptos que utiliza<sup>21</sup>. Los primeros elementos de la doctrina se encuentran en las fórmulas cúlticas, por las que el hombre religioso trata de alabar y adorar a la divinidad, y en las fórmulas espontáneas de su confesión de fe. La raíz de la teología es la doxología litúrgica o la confesión de la fe<sup>22</sup>. Pero de las fórmulas espontáneas surgidas de la relación vivida pronto se pasa a la expresión del «objeto» de esa relación en los términos en que la comunidad de fe lo vive y lo descubre. Así se llega a los símbolos de fe o conjuntos de proposiciones que la expresan. Hasta este momento la teología es principalmente expresión de la propia relación con Dios, es más palabra dirigida a Dios que aplicación del pensamiento a Dios. Pero esta palabra dirigida a Dios, surgida de la fe, al entrar en contacto con la comprensión natural que el hombre tiene de sí y del mundo, exigirá ser integrada en ella, y pronto la teología subrayará este elemento de necesidad de la comprensión, de integración en la propia mente de la realidad trascendente con la que pone en contacto la experiencia religiosa. En este esfuerzo influirán con frecuencia, de forma decisiva, razones sociales, como la necesidad de expresar la recta fe de un grupo religioso y delimitarla en relación con expresiones deformadas de la misma. El término de este esfuerzo es la doctrina religiosa como dogma, expresión normativa de la fe de una comunidad que supone la estructuración de ésta bajo una autoridad y que está destinada a mantener la cohesión de esa comunidad en la fe y a disponer de criterios objetivos sobre las condiciones de pertenencia a la misma<sup>23</sup>. En no pocos casos la teología olvida su con-

21. Algunos autores afirman que esta forma de expresión falta en las religiones arcaicas, en las que los mitos o formas más elementales de narración simbólica como los cuentos, las fábulas y las leyendas la sustituirían por completo, y en algunas religiones de la Antigüedad. Cf. G. van der Leeuw, *o. c.*, 435. Pero si se tiene en cuenta la complejidad del fenómeno religioso a que alude M. Eliade, muy bien pueden observarse indicios de la misma en la representación del ser supremo, como concede el propio Van der Leeuw, y en los intentos de sistematización de las mitologías. De los distintos pasos de la elaboración racional en la religión nos hemos ocupado en «El desarrollo de un logos interno a la religión en la historia de las religiones», *art. cit.* Sobre el mito, cf. J. S. Croatto, «El mito en la tradición filosófica occidental y en la perspectiva teológica», en *Íd.*, *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas. Estudio de fenomenología de la religión*, Verbo Divino, Estella, 2002, pp. 187-287; también Ll. Duch, *Religión y mundo moderno*, PPC, Madrid, 1995, pp. 322-331, con las referencias que aduce. Del mismo autor, *Armes espirituales i materials*, *cit.*, pp. 327-363.

22. Cf. K. Kerényi, «Griechische Grundlagen des Sprechens von Gott», en *Weltliches Sprechen von Gott*, Herder, Freiburg Br., 1967, pp. 9-15. Sobre el tema, cf. nuestra obra *El encuentro con Dios*, *cit.*, pp. 278-295.

23. Sobre estos aspectos de la doctrina religiosa, cf. J. Wach, *o. c.*, pp. 89 ss, donde también se encuentran alusiones a la función de la doctrina en diferentes religiones, pp. 87-88; cf., del mismo autor, *Sociologie de la religion*, *cit.*, pp. 22-26.

dición de expresión religiosa y se convierte en «teoría sobre Dios», en saber que tiene a Dios por objeto. En estos casos la teología empalma con la tradición surgida del deseo de «dominio» del hombre sobre la realidad suprema que estaba ya presente en las mitologías.

La expresión racional de la actitud religiosa, sobre todo cuando ha sido canonizada como expresión de una comunidad o cuando es considerada como revelación del sujeto religioso fundador de esa comunidad, puede cristalizar en los escritos sagrados que constituyen la expresión paradigmática de la fe de ese grupo y la norma para el resto de las expresiones<sup>24</sup>.

Por último, una forma particular de doctrina religiosa aparece en aquellas religiones en las que ésta, junto a su condición de actitud teórica, adquiere un valor práctico que la convierte en camino y medio de salvación. Así sucede, por ejemplo, en todas las formas de gnosis<sup>25</sup>.

## 2. Las expresiones de la actitud religiosa en el nivel de la acción

La expresión de la actitud religiosa en la acción del hombre puede resumirse en las categorías del culto y del servicio de la divinidad. Nos referimos, en primer lugar, al culto. Las raíces de la necesidad de expresión de la actitud religiosa en la acción del hombre están en su condición corporal. Ésta no es un añadido externo a su naturaleza espiritual, sino la forma concreta de su realización.

El hombre no tiene un cuerpo como puede tener una serie de objetos del mundo. El hombre «es» de alguna manera su cuerpo en cuanto

24. Sobre los escritos sagrados, cf. G. van der Leeuw, *o. c.*, pp. 426-435; K. Guldammer, *o. c.*, pp. 250-260. No podemos entrar aquí en la reacción que el desarrollo excesivo de la doctrina provoca en los sujetos religiosos. Ésta va de las teologías de tipo negativo al misticismo, que prescinde de todas las fórmulas como vanos intentos de expresión de lo inefable, y las diferentes formas de fideísmo, que niegan a la razón humana toda competencia en el orden de la comprensión de la actitud religiosa. Para más datos sobre los escritos sagrados, la doctrina, la revelación, el canon, cf. J. S. Croatto, *o. c.*, pp. 395-498, con abundante bibliografía. He expresado recientemente mi forma de entender la revelación en el conjunto del fenómeno religioso en «Revelación y fe», en la obra colectiva *La fe*, SM, Madrid, 2005, pp. 171-203.

25. Como resumen de los rasgos comunes a las corrientes gnósticas, puede verse H. Leisegang, *La gnose*, Payot, Paris, 1951, esp. pp. 15-47. También, H.-Ch. Puech, «Phénoménologie de la gnose», en *Íd.*, *En quête de la gnose I: La gnose et le temps*, Gallimard, Paris, 1978, p. 190. Colección de textos en F. García Bazán (ed.), *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos*, Trotta, Madrid, 2003; también en A. Piñero, J. Montserrat Torrents y F. García Bazán (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. I Tratados filosóficos y cosmológicos; II Evangelios, Hechos, Cartas, y III Apocalipsis y otros escritos*, Trotta, Madrid, <sup>2</sup>2000, <sup>2</sup>2004 y 2000, respectivamente.

que éste no está junto al sujeto, sino que penetra todas sus acciones y proyectos e incluso su propia condición de sujeto<sup>26</sup>. Esta condición corporal del hombre hace que ninguno de sus actos pueda realizarse en la pura interioridad de su espíritu. Todos, aun los procedentes de sus facultades espirituales, necesitan de la mediación y la expresión corporal. La actitud religiosa no es una excepción; de ahí que el hecho religioso comporte en todas sus manifestaciones históricas una serie de acciones, con su consiguiente elemento corporal, como expresión de la actitud religiosa que, como hemos visto, procede de la totalidad de la persona afectada como tal totalidad por la presencia del Misterio.

No nos ocuparemos ahora de los actos concretos comprendidos en este grupo de expresiones religiosas, ya que, al hablar de los actos religiosos, deberemos describir los principales de ellos: el sacrificio y la oración. Siguiendo un procedimiento que hemos empleado repetidas veces, nos limitaremos a describir los aspectos generales de todas estas manifestaciones<sup>27</sup>.

El aspecto común más importante de este tipo de expresiones consiste en el hecho de que la manifestación del Misterio afecta a la condición espacio-temporal de la existencia corporal del hombre y origina en él una forma particular de vivirla que da lugar a la determinación de unos lugares del espacio y de unos momentos del tiempo como sagrados.

La fenomenología de la religión ha demostrado, sin dejar lugar a dudas, que en las más diferentes religiones el hombre religioso —es decir, el hombre ante el Misterio— se comporta en relación con el espacio y con el tiempo de forma diferente a como se comporta el hombre profano, es decir, el hombre en su relación ordinaria con la realidad mundana<sup>28</sup>. Esta relación diferente se caracteriza por el

26. Sobre la condición corporal del hombre, cf. —entre otros muchos ejemplos que podríamos citar— las reflexiones de G. Marcel en «L'être incarné repère central de la réflexion métaphysique», en Íd., *Du refus à l'invocation*, Gallimard, Paris, 1940, pp. 19-54; trad. castellana, *De la negación a la invocación*, en *Gabriel Marcel. Obras selectas II*, BAC, Madrid, 2004, pp. 7-263.

27. Cf. G. van der Leeuw, *o. c.*, pp. 438-445.

28. Para el desarrollo de este punto no podemos menos de remitir a los análisis de M. Eliade sobre el espacio y el tiempo sagrados en su *Tratado...*, cit., pp. 149-170; 171 ss, y en *Lo sagrado y lo profano*, cit., caps. I-II, pp. 26-113. La perspectiva desde la que nosotros consideramos esta cuestión es, sin embargo, un poco diferente. No nos fijamos tanto en el espacio y el tiempo sagrados como condensaciones objetivas de hierofanías cuanto en la forma de vivir la relación con el espacio y el tiempo que se deriva de la experiencia de esas hierofanías por el sujeto. En ese sentido tratamos el espacio y el tiempo sagrados como —si cabe hablar así— formas *a priori* de la acción religiosa, pero derivadas, como todo lo que tiene que ver con lo religioso, de la presencia del Misterio en la conciencia religiosa del hombre.

establecimiento de lugares o de momentos que rompen la homogeneidad del espacio y el tiempo «profanos», de los cuales se diferencian cualitativamente por su mayor significación, importancia o eficacia<sup>29</sup>. Tal ruptura tiene su origen en la especial conexión de los mismos con una vivencia concreta por el hombre de su relación con el Misterio. Es, podríamos decir, la repercusión sobre la raíz espacio-temporal de la condición corporal humana, de la relación del hombre con la realidad trascendente, relación que, por más que sea total y totalizadora, no puede menos de ocurrir en un lugar determinado del espacio y en un momento preciso del tiempo. Cada «experiencia» del Misterio determina un *aquí* y un *ahora* privilegiados a los que ese Misterio presente en la experiencia religiosa convierte en «sagrados».

La profundidad de esta repercusión sobre la existencia del hombre aparece, en primer lugar, en la permanencia del carácter sagrado que esos lugares y esos momentos han adquirido y en la posibilidad que ofrecen al hombre de represencializar la experiencia que los hizo surgir cada vez que se ponga de nuevo en contacto con ellos. En segundo lugar, aparece en los símbolos y mitos emparentados con esta vivencia del espacio y el tiempo como sagrados. El espacio sagrado tiene valencia cósmica, sirve de eje de organización del mundo que, lejos de la fuente de toda importancia, amenaza constantemente con disgregarse en el caos. El tiempo sagrado y la fiesta como su momento culminante organizan los momentos sucesivos del devenir humano y le permiten echar anclas en lo permanente y evitar así la pérdida irreparable del ser en el constante devenir. Los esquemas simbólicos que se entremezclan en la determinación de los lugares y los tiempos sagrados demuestran que el hombre religioso necesita vivir en un tiempo y en un espacio sagrado, cualquiera que sea la forma de determinarlos<sup>30</sup>. De esta forma vemos cómo la relación con la Trascendencia traspasa los distintos estratos de la conciencia humana y determina las raíces mismas de su ser-en-el-mundo<sup>31</sup>.

Desde esta forma nueva de ser-en-el-mundo surge el culto que

29. Sobre los lugares sagrados y profanos en la historia de las religiones, cf. E. O. James, *El templo. El espacio sagrado de la caverna a la catedral*, Guadarrama, Madrid, 1966.

30. M. Eliade, *Tratado...* II, cit., pp. 150, 154, 161.

31. Sobre la fiesta, pueden consultarse dos aproximaciones de mi parte: «La fiesta, estructura y morfología de una manifestación de la vida religiosa»: *Phase* 11 (1971), n. 63, pp. 239-255; y «Recuperar la fiesta cristiana»: *Revista Católica Internacional Communio* 4 (1982) n. 3, pp. 145-161.



pormenoriza en el espacio y el tiempo concreto, y con el material de sus múltiples acciones, la relación vivida con el Misterio<sup>32</sup>.

Las acciones cúllicas concretas son innumerables. Marett demostró este hecho antes de que M. Eliade nos familiarizara con él<sup>33</sup>. Todos los actos de la vida pueden convertirse en acciones cúllicas. Sus componentes son los de todas las acciones humanas: acciones, gestos, palabras. Estos componentes se encuentran inscritos en un clima especial determinado por esa ruptura de nivel producida por la aparición del Misterio, que confiere una tonalidad afectiva y emocional diferente al sujeto. En ocasiones, este clima da lugar a o es «fomentado» por determinadas acciones o modalidades de las mismas<sup>34</sup>: canto, danzas, ornamentos, etc. Pero este complejo fenómeno exterior debe estar habitado por una interior disposición que fundamentalmente consiste en el reconocimiento del Misterio y que puede traducirse, según los estados de ánimo y las circunstancias, en adoración, alabanza, acción de gracias, petición, etcétera.

Las manifestaciones de la actitud religiosa en acciones cúllicas no están ausentes de ninguna religión histórica. Pero es indudable que no en todas revisten las mismas formas concretas. Éstas pueden ocupar una extensa gama que comprende desde los complicados sacrificios descritos en los *Brahmanas* y las extrañas formas de los ritos de poblaciones de cultura preliteraria hasta la meditación de determinadas formas del *budismo hinayana*, cuya máxima expresión es la actitud corporal de una concentración suma al mismo tiempo que de una extraordinaria relajación. En todas las grandes religiones pueden advertirse tendencias de crítica del culto y, sobre todo, de sus formas institucionalizadas y estereotipadas o excesivamente cargadas de elementos externos que asfixian la actitud interior en lugar de servirla y

32. Una vez más debemos insistir en que la sucesión en que hemos situado los momentos de esta exposición no debe entenderse como si el último de ellos no hiciera más que dar forma exterior al primero, ya plenamente realizado, sin necesidad de él. Una vez más insistimos en que la expresión significa aquí medio de realización y no accidente pedagógico o ejemplo ilustrativo. W. Eichrodt se expresa en el mismo sentido con estos términos: «El culto no es simplemente aparición que acompaña accidentalmente a la religión, sino auténtica expresión viva de la misma, ya que la religión penetra la totalidad de la vida humana en cuanto no hace portador y mediador de su acción tan sólo al aspecto espiritual de la persona, sino también a su corporalidad», cf. *Theologie des Alten Testaments* I, Evangelische Verlagsanstalt, Göttingen, 1957, p. 53; trad. castellana, *Teología del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1975, 2 vols.

33. Cit. en J. Wach, o. c., p. 113. Sobre el culto y la religión sigue siendo indispensable S. Mowinckel, *Religion und Kultus*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1953.

34. J. Wach, o. c., p. 113.



representan un claro peligro de magia o de idolatría. Pero ni siquiera las religiones que tienen en sus orígenes una exigencia de adoración «en espíritu y en verdad» pueden prescindir por completo de una expresión corporal en la que esa adoración se realice<sup>35</sup>. En estrecha conexión con el culto, como parte del mismo, se encuentra el rito, categoría importante de las ciencias de las religiones. No faltan autores para los que el «rito» o «ritual» designan el conjunto de acciones sacrales, aunque no parece que toda acción cúllica sea rito en sentido estricto. La mayor parte de las definiciones de rito elaboradas por las ciencias de las religiones enumeran estos elementos como esenciales: el rito es una acción simbólica —y no meramente utilitaria o instrumental—, realizada por un grupo, de acuerdo con normas precisas, con alguna forma de recurrencia periódica y que pretende hacer eficazmente presente la realidad de orden sobrenatural simbolizada.

Los ritos forman parte, en mayor o menor medida, de todas las religiones y, aunque actualmente sufren un notable desprestigio debido a la crítica a que los han sometido ciertas interpretaciones psicológicas que los reducen a «actos repetitivos y compulsivos sin finalidad aparente» (S. Freud), son muchos los autores que les conceden un lugar preponderante. Así, Hegel los considera el centro de gravedad de la religión; los ritos, añade Mowinckel, corresponden a «una necesidad religiosa primaria» y a una «ley fundamental de la religión». R. Panikkar se pregunta si el culto no será «la religión como tal en acción»<sup>36</sup>.

La actitud religiosa se expresa en un segundo tipo de acción: el servicio a la divinidad. A ella nos referimos a continuación brevemente. El servicio designa para nosotros la acción humana no cúllica en cuanto determinada por la presencia del Misterio y valorada por su relación con él. En el mundo occidental estamos acostumbrados a una distinción, que en algunos casos llega a la separación, entre el orden ético y el orden religioso. Esta situación ha sido originada, en primer lugar, por la progresiva autonomización de los diferentes sectores de la existencia en relación con lo religioso y, más concretamente, por lo que podríamos llamar una progresiva secularización de la moral, que ha llevado a una fundamentación autónoma de la misma. Pero también ha contribuido en este sentido la toma de conciencia del hombre religioso de la especificidad de su actitud en reac-

35. G. van de Leeuw, *o. c.*, p. 445.

36. Más detalles y referencias en nuestro estudio «Lo ritual en las religiones», en *El hombre y la religión*, cit., pp. 55-93. A las referencias allí contenidas hay que añadir R. Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge University Press, Madrid, 2001.

ción contra las reducciones de la misma a una religión natural que en muchos casos se confundía con la ética<sup>37</sup>.

Sin negar la diferencia fenomenológica entre el orden religioso y el orden moral, y sin entrar aquí en la cuestión de la posibilidad de una fundamentación autónoma de esta última, a la que ya nos hemos referido, la historia de las religiones obliga a afirmar que «la adoración de lo sagrado está ligada con la idea de la obligación moral» o que «lo sagrado está en su misma esencia éticamente cualificado»<sup>38</sup>. Las raíces principales de esta relación son dos. Por una parte, la fe en la divinidad y su adoración son, como veremos, hechos ordinariamente sociales y comportan la convicción de que las ordenaciones morales y jurídicas que mantienen esa sociedad tienen origen divino y, por tanto, valor absoluto<sup>39</sup>. Basta remitir, a este propósito, al hecho de que la idea de ser supremo, forma común de expresión de lo divino entre las culturas arcaicas, posee de ordinario como uno de sus atributos el de garantizar el orden moral en la comunidad<sup>40</sup>.

La segunda raíz de esta relación entre lo religioso y lo ético está en el carácter de totalizadora que tiene la relación entre lo divino y el hombre religioso, la cual no puede dejar fuera de su influjo el orden de la acción del hombre y de sus valores. Si esta relación es concebida como una nueva forma de ser, es natural que se traduzca en la acción del hombre, en la que ese ser se realiza. Esto explica que cada religión comporte como uno de sus elementos integrantes una doctrina moral, un código de normas que han de regir la conducta de sus fieles.

Las formas de deducir este conjunto de normas morales de la relación religiosa y los códigos morales son ciertamente diferentes. Todos ellos guardan, sin embargo, estrecha relación con el núcleo central de la religión constituido por el tipo de relación con la divinidad y la consiguiente representación de la misma. Pero el hecho de que

37. Cf. P. Tillich, «Honnêteté et sens du sacré»: *La Maison-Dieu* 96 (1968), pp. 7-18.

38. Cf., en este sentido, F. Schleiermacher, *Discours sur la religion*, cit., esp. discurso II, pp. 143-205. Cf., también, R. Otto, *Lo santo*, cit., pp. 17; 184 ss.

39. W. Baetke, en su crítica a R. Otto, o. c., pp. 42-43. Cf. también O. von Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Herder, Freiburg Br., 1936, pp. 73 ss.

40. Cf. como expresiones más claras de este hecho las referencias al mismo del padre W. Schmidt: «[...] Las relaciones del ser supremo con la moralidad que nos aparecen en la más antigua religión común de la humanidad son tan estrechas y fuertes que apenas es pensable en principio un aumento de las mismas, y sólo queda lugar para un fortalecimiento y perfeccionamiento individual de las mismas», *Der Ursprung der Gottesidee* VI, cit., p. 265. Cf. la descripción de la estructura de la figura del ser supremo y del monoteísmo que hacemos posteriormente.

estos dos elementos tengan rasgos comunes en todas las religiones hace que también las éticas, que rigen en ellas, como expresión de la actitud religiosa, posean una serie considerable de coincidencias. Cada religión o tipo de religiones determina de ordinario un código moral de acuerdo con la forma en que se representa la unión con lo divino y concentra su estilo moral en un *ethos* que es una expresión del estilo de la actitud religiosa. Así, en el hinduismo se tratará de una identificación con el orden eterno (*Dharma*) a través de una progresiva identificación con el Absoluto. En el judaísmo, en el que el *con Dios* prevalece sobre el *en Dios*<sup>41</sup>, la moralidad consistirá fundamentalmente en la obediencia. En el taoísmo chino, en el que la divinidad constituye un «trasfondo» casi nunca relacionado directamente con el hombre, el ideal moral se presentará como una adaptación, un deseo de armonización con la ley eterna del *Tao*.

En la religión de Zaratustra presidida por Ahura Mazda, el Dios del Bien, la moral se presentará sobre todo como una opción por el Bien que permita al hombre colaborar a su extensión y a su victoria sobre el mal. En el budismo, al menos en el primitivo, en el que no existe un legislador ni imperativo categórico alguno, la moral, condensada en la cuarta de las cuatro nobles verdades, tiene su centro en la «recta acción», que se explicita sobre todo en preceptos negativos: no matar ser vivo alguno, no tomar los bienes ajenos, etcétera<sup>42</sup>. En el cristianismo, en el que la relación con Dios es vivida esencialmente como su amor presente en el hombre, el centro de su ética será este amor y su comunicación a los hermanos. A partir de estos núcleos éticos se desarrollan los diferentes códigos, en los que, sin embargo, reaparecen constantemente como deberes más o menos centrales la atención y la obediencia a lo divino y el respeto y el amor al prójimo.

Tal vez convenga, antes de terminar esta referencia a la expresión de la actitud religiosa en la acción moral, aludir al hecho más difícil de comprender de toda historia de las religiones, es decir, a la perversión de la conducta moral por motivaciones aparentemente religiosas. La radicalidad con que la presencia del Misterio afecta al hombre puede llevar a éste a la convicción de la validez absoluta de la forma religiosa en que él la vive y, en determinadas circunstancias, en las que casi siempre intervienen otros factores sociales o políticos, económicos o ideológicos, a tratar de imponer, por la fuerza exterior o por la más sutil de la violación de la libertad de la conciencia, su propia convicción a otros hombres. Para comprender este hecho

41. H. Ringgren, *Psalmen*, cit., p. 74.

42. Cf. H. Oldenberg, *o. c.*, pp. 267 ss.

— que en mayor o menor medida ha afectado a todas las religiones— es preciso atender, en primer lugar, a las razones no religiosas que en gran parte lo han determinado. En cuanto a su motivación religiosa, no puede olvidarse la tentación constante del hombre religioso a servirse de lo sagrado, a utilizar lo divino en lugar de reconocerlo y adorarlo.

Estos hechos de «exceso de celo religioso» son, en la mayor parte de los casos, muestras claras de esta tendencia. En efecto, sólo puede sentirse inclinado a «imponer» la propia convicción religiosa a otros hombres quien está completamente seguro de *poseer* la solución religiosa. El hombre abierto a la Trascendencia del Misterio estará más cercano a reconocer la insuficiencia de su forma de realizar esa relación y a reconocer la posibilidad de formas diferentes de la propia. Por lo demás en los casos históricos más tristemente célebres de opresión del hombre «por motivos religiosos», más que de comunicar la salvación se trata de «conquistar» para la propia iglesia o de mantener a la fuerza en ella al resto de los hombres. Las guerras de religión, podríamos concluir, no han sido tales guerras de religión, sino de falta de religión por parte de los que las han promovido<sup>43</sup>.

### 3. *Las expresiones de la actitud religiosa en el sentimiento y la emoción*

El tercer medio de expresión de la actitud religiosa es el sentimiento o la emoción. También en esta capa misteriosa de la existencia humana resuena la profunda impresión que produce en el hombre la aparición del Misterio. Sus ecos se dejan oír de dos formas más importantes. La primera es esa atmósfera, ese clima emocional que rodea todas las demás manifestaciones de la actitud religiosa. En toda fiesta, por ejemplo, además de las múltiples acciones que llenan el tiempo sagrado, hay un clima festivo hecho de esa impresión de novedad, de alegría, de maravillamiento que se expresa y se produce de mil formas en las acciones sagradas y que es el producto de la emoción religiosa del sujeto en fiesta. La primera expresión de la resonancia emocional de la actitud religiosa aparece, pues, en la cualidad difícilmente definible que adquieren todas sus manifestaciones concretas. W. James resume lo peculiar de ese clima en el sentimiento de la so-

43. Sobre esta cuestión, cf. G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Siebenstern Taschenbuch Verlag, München, 1966; ed. inglesa, *Tolerance and truth in religion*, University Press, Alabama, 1975. Remito a mis artículos ya citados: «Religión y conflicto. Religión y paz»; «Las religiones ¿factor de violencia o de paz? La visión del cristianismo», cf. *supra*, p. 110, n. 71.

lemnidad<sup>44</sup>. Otra de las manifestaciones de esta cualidad emocional de la actitud religiosa consiste en la intensidad emotiva con que el sujeto se ve afectado en ella y que se traduce en ese estado de ánimo específicamente religioso en su origen que llamamos entusiasmo.

Pero la emoción religiosa tiene una segunda manifestación en las diferentes formas del arte religioso. No vamos a entrar aquí en la discusión de los delicados problemas que plantea la noción misma de arte sacro. Nos contentamos con remitir al hecho de que la religión ha necesitado expresarse desde sus comienzos, al mismo tiempo que en acciones y pensamientos, en manifestaciones multiformes de la experiencia estética. Y si en algunas épocas históricas, como la muestra, esta forma de lenguaje parece enmudecer, no faltan personas que lean en las formas no convencionalmente «religiosas» de muchas expresiones del arte contemporáneo la misma presencia de una experiencia del Misterio y la misma cualidad emocional del arte religioso «clásico»<sup>45</sup>.

#### 4. *La expresión comunitaria de la actitud religiosa*

Para cerrar esta enumeración de las expresiones de la actitud religiosa, nos referimos a su expresión comunitaria. La historia de las religiones constata como un hecho constante la cristalización de la actitud religiosa del sujeto en una magnitud social. Tan evidente es este hecho que ha llevado a no pocos estudiosos del fenómeno religioso a confundir el hecho religioso como tal con la organización social que se deriva de él —la Iglesia, la comunidad religiosa, etc.— y a explicarlo como si su esencia se agotase en su función social o se explicase como una función de la situación social o económica de los grupos humanos<sup>46</sup>. La atención a la experiencia religiosa fundamental o a ese centro del orden de lo sagrado que es el Misterio en su presen-

44. *Las variedades de la experiencia religiosa*, cit., pp. 51-68.

45. Para esta cuestión remitimos, además de a R. Otto, *Lo santo*, cit., cap. X: «Los medios de expresión de lo numinoso», pp. 92-106, a los textos citados *supra*, apartado IV: «Actitud religiosa e intenciones no religiosas de la relación con el absoluto», n. 45; M. Eliade, «Notizen über das Heilige in der modernen Kunst»: *Antaios* 7 (1966), pp. 305-309; Ch. H. Long, «Silence and signification. A note in religion and modernity», en *Myths and symbols. Studies in honor of Mircea Eliade*, University of Chicago Press, Chicago, 1969, pp. 141-150.

46. Uno de los casos más claros de insistencia en el aspecto social de lo religioso lo ofrece la obra de É. Durkheim, que define la religión por dos características: la oposición a lo profano, rasgo que la religión comparte con la magia, y el carácter social de las creencias y prácticas religiosas que unen a todos los que las profesan en una iglesia. Cf. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., pp. 60 ss.

cialización al hombre permite superar esas simplificaciones propias del sociologismo. Pero la atención a las múltiples expresiones de la actitud religiosa o a lo que llamamos anteriormente las mediaciones del Misterio descubre que esa experiencia profunda y esa presencia misteriosa se condensan de hecho en magnitudes sociales dotadas de sus propias leyes de funcionamiento y en relación positiva o negativa con organizaciones sociales fundadas sobre otras motivaciones: familia, raza, estado, etc. No es nuestra tarea aquí estudiar el influjo positivo o negativo, de cohesión o de destrucción, de la actitud religiosa sobre las diferentes organizaciones sociales, ni tampoco la influencia concreta de los diferentes aspectos de la sociedad: nivel económico, diferenciación social, etc., sobre las manifestaciones de lo religioso<sup>47</sup>. Nuestra única intención en este momento es ver si el carácter social es constitutivo de la actitud religiosa como expresión de la misma y referirnos al principio o a los principios que determinan ese carácter social de lo religioso.

Para responder a la primera cuestión intentaremos mostrar que el carácter social del hecho religioso, claramente constatado en la historia de las religiones, se deriva de la raíz de ese hecho, la comunión del hombre con el Misterio.

Las afirmaciones de etnólogos e historiadores de la religión sobre la condición social del hecho religioso son prácticamente unánimes. Es indudable que puede existir, y de hecho ha existido, y no sólo entre las sociedades muy diferenciadas, sino incluso entre las poblaciones primitivas, una experiencia religiosa de carácter individual<sup>48</sup>. Pero al menos en las comunidades «indiferenciadas», y en parte también en las culturas antiguas con una vivencia personal que no coincide exactamente con la vigente en nuestra cultura occidental moderna, puede muy bien afirmarse con Marett que «primaria e inmediatamente el sujeto y, por así decirlo, el poseedor de la experiencia religiosa es la comunidad religiosa y no el individuo»<sup>49</sup>.

En las comunidades más diferenciadas sociológicamente, en las que el individuo se emancipa gradualmente de su medio cultural y

47. Para estas cuestiones, cf. J. Wach, *Sociologie de la religion*, cit.; cf., también, *Vergleichende Religionsforschung*, cit., pp. 128-146; G. Mensching, *Soziologie der Religion*, L. Röhrscheid, Bonn, 1947 (<sup>2</sup>1968); y *Soziologie der grossen Religionen*, L. Röhrscheid, Bonn, 1966. Para una visión de conjunto de la sociología de la religión, cf. J. Matthes, *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg, 1967, 2 vols.; trad. castellana, *Introducción a la sociología de la religión*, Alianza Universidad, Madrid, 1971, 2 vols.

48. J. Wach, o. c., pp. 31-33.

49. Cit. en J. Wach, *Vergleichende Religionsforschung*, cit., p. 128.



social, y en las formas religiosas que conocemos como religiones universales la experiencia religiosa sufrirá un proceso paralelo de personalización. El sujeto de la relación religiosa no será en estas últimas el pueblo o la comunidad, sino cada persona; pero ésta no lo será aisladamente, sino en conexión y referencia esencial al grupo hasta el punto de que esa experiencia personal sólo se realiza concretamente, condensada, inscrita en una expresión social. Por esto afirmaba con razón Max Scheler que lo que se decía de los cristianos (*unus christianus, nullus christianus*) puede en realidad afirmarse de todo sujeto religioso<sup>50</sup>.

¿En qué se funda esta afirmación generalmente aceptada por la sociología de la religión? La raíz del carácter social de la religión es, a nuestro entender, la raíz misma de la actitud religiosa: la presencia del Misterio al sujeto religioso y la reacción con que éste responde a la misma. En efecto, hemos visto que la relación con el Misterio afecta al hombre de manera total, ligándole con él de la forma más intensa. Esta relación adquiere por eso para el sujeto un valor superior al que puedan poseer el resto de las realizaciones del hombre. Cuando esta relación se expresa y su expresión se encuentra con las expresiones que de ella dan otros sujetos, entre todos los sujetos afectados por esa misma relación, ésta, o mejor su término, crea un lazo de conexión más fuerte que los que pueda establecer cualquier otra forma de relación humana. Así, los miembros de comunidades naturales pueden romper con ellas para pasar a formar parte de una comunidad religiosa, en la que la relación de todos los miembros con la divinidad funda nuevos lazos de unión más fuertes que los anteriores. Los «hermanos o hermanas en el Señor» pueden formar una comunidad compuesta de hombres que han roto con sus comunidades naturales. «Hacerse discípulo de Buda —escribe en este sentido J. Wach, y lo mismo podría escribir del cristianismo— supondrá dejar padres y familia, mujer e hijos, casa y posesiones»<sup>51</sup>, para encontrarse con la nueva familia espiritual de los que han tomado la misma decisión. La fórmula de san Pablo: «Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre», que expresa los cimientos de la unidad de la comunidad cristiana, muestra claramente el papel fundamental que desempeña en su formación la relación con lo divino. Y esta nueva relación con lo divino crea entre los hombres unos lazos de unión más fuertes que los de cualquier comunidad natural. De ahí que el

50. *Vom Ewigen im Menschen*, cit., pp. 258 ss; cf. M. Dupuy, *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, cit., pp. 208-216.

51. *Vergleichende Religionsforschung*, cit., p. 133.

elemento determinante de la comunidad religiosa sea la relación con el *numen* y que «la intensidad, duración y organización de un grupo religioso dependa de la forma de experiencia de Dios que tienen sus miembros...»<sup>52</sup>.

De esta raíz del carácter social de la actitud religiosa se derivan los principios concretos que determinan su estructuración. El primero de ellos consiste en la condición simbólica común a todas las expresiones de la actitud religiosa. En efecto, en virtud de esa condición simbólica podemos afirmar que el individuo religioso nunca comienza a vivir su actitud religiosa a partir de la nada. El Misterio se le muestra en unos objetos simbólicamente transfigurados. Pero este fenómeno de transfiguración, que ya hemos descrito, nunca es el producto de un individuo aislado. Los símbolos tienen un origen y una vigencia sociales indudables<sup>53</sup>, y de la misma forma que el sujeto no inventa su pensamiento ni su lenguaje, sino que los recrea a partir del pensamiento y el lenguaje vigentes en la sociedad en que nace, así el Misterio comienza a hacerse presente al sujeto religioso en las mediaciones simbólicas vigentes en el medio del que se alimenta espiritualmente. Es decir, que la condición simbólica de toda expresión religiosa entraña de forma necesaria el carácter social de la misma y que, por tanto, toda manifestación religiosa se realiza en un contexto social y en estrecha relación con él<sup>54</sup>.

También las expresiones concretas de la actitud religiosa a que nos hemos referido hasta ahora, y particularmente sus expresiones en el pensamiento y en la acción cultural, influyen sobre la condición social de la actitud religiosa y determinan su estructura concreta. La expresión en el pensamiento, desde el mito hasta la doctrina, constituye un factor importante de cohesión para el grupo que participa de

52. J. Wach, *o. c.*, pp. 129-130.

53. Cf. P. Tillich, *Symbol und Wirklichkeit*, cit.

54. Las modernas sociologías de la religión, de acuerdo con los principios y métodos de la sociología del conocimiento, están consiguiendo una más clara expresión de este hecho al aplicarle las categorías de los universos simbólicos, sistemas de legitimación, etc. Con ello se está consiguiendo un considerable progreso en la explicación de la dimensión social de la actitud religiosa, aunque en alguno de sus cultivadores no parezca superado el peligro de reducción de lo religioso a lo social así «explicado». Cf. P. L. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968; P. L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1971; Th. Luckmann, *The invisible religion. The problem of religion in modern society*, Macmillan, New York, 1967; trad. castellana, *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca, 1973. Para el tema de las instituciones religiosas y, sobre todo, el de la crítica de las mismas abordado con un método sociofenomenológico y con referencias a su situación en la modernidad, cf. Ll. Duch, *Religión y mundo moderno*, cit., pp. 17-97.

la misma actitud. El mito, que más que un relato explicativo es una recitación cúllica, estrecha los lazos de los que lo viven en esa recitación al expresar la creencia de los orígenes comunes, de las acciones originarias del orden en que viven y la común esperanza de una vida asegurada contra el desorden y el caos. Las elaboraciones posteriores de esta expresión en una doctrina clara y, sobre todo, en unos dogmas definidos permiten disponer de un criterio fijo de la pertenencia de los individuos a la comunidad fundada en la fe. Con esa expresión doctrinal se cierra el paso a la posibilidad de interpretaciones subjetivas discordantes de ese fundamento de la cohesión que es la aceptación del «solo Señor». Los símbolos de la fe, los *credos* de las diferentes comunidades, constituyen uno de los más claros criterios de pertenencia a la comunidad, y la no aceptación de los mismos lleva consigo la automática exclusión o excomunión.

También la expresión de la actitud religiosa en el culto ejerce gran influencia sobre la cohesión de la comunidad. Más aún, si la doctrina puede llevar al establecimiento de escuelas y de grupos diferentes en el seno de una comunidad religiosa, la piedad, el culto, por el contrario, suprime las diferencias de origen entre los que toman parte en él, ayuda a cada uno de sus miembros a superar el egoísmo por su insistencia en la adoración, que es el acto de trascendimiento por excelencia, y crea, por tanto, las mejores condiciones para la afirmación de una estrecha relación comunitaria<sup>55</sup>. La influencia del culto sobre la condición social de la actitud religiosa se manifiesta en un segundo hecho importante: la influencia del culto sobre determinadas formas de organización que han tenido su origen en las acciones cúllicas. En efecto, éstas exigen una serie de funciones determinadas, y la especialización en el ejercicio de las mismas ha llevado en muchos casos a la diferenciación social de acuerdo con ellas, es decir, al establecimiento de grupos especiales dentro de la comunidad.

Estos grupos, de ordinario, han pasado después a ejercer un papel preponderante en el desarrollo de las comunidades religiosas. Así, es indudable que el surgimiento y el desarrollo de la jerarquía en la organización social de muchos grupos religiosos se debe al surgimiento y al desarrollo del sacerdocio. En resumen, puede afirmarse con J. Wach que «los actos de culto tienden a relacionar y a unir a aquellos que son movidos por la misma experiencia central» y que el culto es el primer factor de la sociedad no sólo primitiva, sino también culturalmente desarrollada<sup>56</sup>. Así, pues, creemos haber mostrado que la actitud re-

55. J. Wach, *Sociologie de la religion*, cit., p. 39.

56. *Ibid.*, pp. 39, 41.

ligiosa contiene un aspecto social que le es constitutivo como expresión necesaria y que éste arranca de la esencia misma de esa actitud y se ve influenciado, en su existencia y en las formas que reviste, por las otras manifestaciones de esa actitud en el pensamiento y en el culto.

Las consecuencias de este paso de la actitud religiosa por sus múltiples expresiones para la comprensión de la religión son de gran importancia. La religión, aun teniendo su raíz y su centro en el reconocimiento por el sujeto de la realidad absolutamente trascendente, no puede existir de hecho más que concretada en un cuerpo expresivo formado de la misma «materia» de la que está formada la existencia humana: pensamiento encamado, acción, sentimiento e institución social. Es importante insistir en el carácter esencialmente simbólico de todas estas expresiones. Ninguna de ellas es, por su propia naturaleza, religiosa. Lo es tan sólo en la medida en que una acción auténticamente religiosa, es decir, una intención de respuesta a la presencia inobjetiva del Misterio, se expresa y se realiza a través de ella. El cuerpo expresivo que todas ellas forman es, por una parte, necesario, ya que sin esas mediaciones el encuentro con el Misterio no tendría lugar, supuesta la condición finita y corporal del hombre. Pero su condición de cuerpo expresivo, su condición esencialmente simbólica, hace que ninguna de sus manifestaciones —doctrina o dogmas religiosos, formas de culto o de piedad, o Iglesia con sus múltiples instituciones— pueda ser confundida con la religión y absolutizada o considerada como fin último y definitivo para el hombre.

De estas expresiones podría decirse lo que dijimos anteriormente a propósito de las mediaciones del Misterio, que son el lado «objetivo» del mismo fenómeno. Ellas originan la constante ambigüedad de lo sagrado, y en ellas se plantea con toda su agudeza el problema de la relación entre lo sagrado y lo profano. En ellas, por último, se hace patente, para los hombres que no se resignan a reconocer y vivir su inevitable ambigüedad, la doble tentación, de signo contrario, de tomarlas por el absoluto mismo y caer en la idolatría bajo formas más o menos sutiles, o rechazarlas en bloque como concreciones inadecuadas de la Trascendencia, corriendo el peligro de ignorar el carácter «personal» de la Trascendencia religiosa.

### III. DE LA ACTITUD RELIGIOSA A LOS ACTOS RELIGIOSOS

La actitud religiosa constituye la vertiente subjetiva del complejo fenómeno religioso. En ella se reflejan, desde luego, las características especiales de su término, el Misterio, que determinan su existencia

y su estructura. Pero, como hemos visto, la actitud religiosa, integradora de la totalidad de la persona en torno a la relación con ese Misterio, se encarna en todos los niveles de la misma y hace de todos ellos posibles medios de expresión de ese centro que la constituye. Así, de la actitud religiosa surge una expresión racional a través de las múltiples funciones del pensamiento religioso, una expresión cúlrica a través de las actitudes y funciones espacio-temporales y corporales, una expresión ética a través de la acción humana, y una expresión institucional que surge de la acción de la intuición religiosa sobre la dimensión comunitaria del hombre.

Pero esta actitud, así difractada en la polifacética condición humana, sólo se realiza a través de unos actos concretos. La actitud no existe en estado puro como tal actitud. Como cualquier aspecto fundamental de la condición humana, necesita pormenorizarse en unos actos que desgranar su «espíritu» en una sucesión de momentos y lugares precisos. Y para conocer en concreto los rasgos de ese «espíritu», de esa disposición fundamental que es la actitud religiosa, no hay otro camino que el que pasa por la descripción y comprensión de esos actos. En la imposibilidad de recorrer todos esos actos conviene elegir aquellos que, por proceder más directa e inmediatamente de esa actitud, constituyen una encarnación más perfecta de la misma. Aquí vamos a estudiar dos de sus actos esenciales: la oración y el sacrificio.

### 1. *La oración, acto central de la actitud religiosa*<sup>57</sup>

Se puede dar por sentado el hecho de que la oración es un elemento integrante del fenómeno religioso. En efecto, las fórmulas de oración que hoy conocemos pertenecen prácticamente a todas las religiones de que tenemos noticia, hasta el punto de que puede afirmarse, sin temor a que los hechos desmientan la afirmación, que «donde la

57. Para esta cuestión remitimos, principalmente, a F. Heiler, *Das Gebet*, cit.; M. Mauss, *Lo sagrado y lo profano*, cit., pp. 93-143; E. Underhill, *Mysticism. A study in the nature and development of man's spiritual consciousness*, Methuen, London, 1967 (<sup>1</sup>1911), cit. según la traducción alemana *Mystik. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Menschen*, Reinhardt, München, 1928 (versión castellana de próxima publicación en Trotta); y a las colecciones de oraciones más manejables. A. M. di Nola, *La preghiera dell'uomo. Antologia delle preghiere di tutti i tempi e di tutti i popoli*, Guanda, Bologna, 1957; trad. francesa, *La prière. Anthologie des prières de tous les temps et de tous les peuples*, Seghers, Paris, 1958; H. R. Schlette, *Alte Gott, höre! Gebete der Welt*, Piper, München, 1961; P. W. Scheele, *Opfer des Wortes. Gebete der Heiden aus fünf Jahrtausenden*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1960; A. González Núñez, *La oración en la*

oración ha enmudecido por completo, ha desaparecido también la religión»<sup>58</sup>. Esta constante presencia de la oración en el mundo de las religiones se deriva de su condición de acto en el que se expresa la actitud religiosa<sup>59</sup>. Pero la oración no es sólo una expresión de la actitud religiosa; es, además, su expresión inmediata y primaria; es la más próxima a la raíz de la que nacen todas las manifestaciones religiosas y en la que se reconocen más fácilmente sus rasgos característicos. Por eso, para conocer la actitud religiosa de una comunidad o de una persona basta con atender a las formas de oración que les son familiares. En ellas se expresan inmediatamente su imagen de Dios, la calidad de la relación religiosa, los componentes emocionales que acompañan su realización, las formas de acción ética que se derivan de esa relación e incluso los tipos de organización social en que cristaliza. La oración es el «fenómeno originario»<sup>60</sup> de la vida religiosa, aquel en el que ésta se hace primariamente presente; es el acto primero en que se realiza la actitud religiosa como podríamos traducir la

*Biblia*, Cristiandad, Madrid, 1968; G. van der Leeuw, *o. c.*, pp. 414-426. Del tema de la oración nos hemos ocupado con mayor amplitud en «El hombre en oración. Raíces religiosas y antropológicas de la actitud orante»: *Surge* 32 (1972), n. 307, pp. 210-253. Resumen del tema de la oración desde la perspectiva de la ciencia empírica de la religión en R. Flasche, «Gebet», en H. Cancik, B. Gladigow y M. Laubscher (eds.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* II, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1990, pp. 456-468. A la oración se refiere X. Pikaza como «diálogo con el Misterio», *o. c.*, pp. 242-246. Sustanciosa exposición del tema de la oración, con oportunos ejemplos en apoyo de la descripción de sus formas, en J. L. Sánchez Nogales, *o. c.*, pp. 435-468. Otras obras de interés: R. Boccassini (ed.), *La preghiera*, Coletti-Ancora, Roma-Milano, 1967, 3 vols.; H. Limet y J. Ries (eds.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1980; J. M.<sup>a</sup> Castillo, *Oración y existencia cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1979. Nueva antología en M. Meslin (ed.), *Quand les hommes parlent aux Dieux. Histoire de la prière dans les civilisations*, Bayard, Paris, 2003.

58. C. P. Tiele, *Einleitung in die Religionswissenschaft. Gifford-Vorlesungen gehalten in der Universität zu Edinburgh* II, Friedrich Andreas Perthes, Gotha, 1901, p. 110, cit. en F. Heiler, *Das Gebet*, cit., p. 1. Las afirmaciones contrarias en relación con el budismo (cf., por ejemplo, H. Oldenberg, *o. c.*, «por eso el budismo —al menos el budismo originario— sólo puede ser una religión sin oración») se justifican si por oración se entiende tan sólo la relación dialógica con la realidad divina representada como personal. Pero ya veremos que caben formas de oración mística en las que esa representación se atenúa extraordinariamente. Al hablar del budismo en el capítulo siguiente tendremos ocasión de descubrir en él una verdadera oración. Insiste en la universalidad de la oración en las religiones R. Flasche, *loc. cit.*

59. Por eso muchos de los autores que han estudiado su función en la religión hablan de ella en términos figurados como del «latido», «la sangre», «la respiración», «el lenguaje» de la vida religiosa. Cf. F. Heiler, *o. c.*, pp. 1-4.

60. F. Ménégot, cit. en F. Heiler, *o. c.*, p. 2.



expresión de santo Tomás: *oratio est proprie religionis actus*<sup>61</sup>. Donde *actus* tiene el sentido fuerte de «puesta en acto», frente a lo que está sólo en potencia. Por lo que la expresión puede entenderse como: la oración es la puesta en ejercicio de la religión<sup>62</sup>.

Es un hecho afirmado con frecuencia: Novalis lo expresó con fuerza: «Orar es en la religión lo que pensar en la filosofía. Orar es producir religión. El sentido religioso ora como la mente piensa»<sup>63</sup>. Pero conviene observar también que la oración, expresión de la fe, se dirige con frecuencia a Dios para pedirle la fe y que ésta se robustezca y purifique con su ejercicio en la oración. S. Kierkegaard lo expresó muy bien en su conocida sentencia: «La oración es hija de la fe: pero la hija tiene que alimentar a la madre»<sup>64</sup>.

Pero la oración no refleja tan sólo la actitud religiosa del hombre. En ella cobra voz, aliento, gesto, vida humana en una palabra, el hecho misterioso de la presencia del Absoluto en el ser humano, y por eso la oración es uno de los testimonios más elocuentes de la una y múltiple condición del hombre, de su paso por la tierra, de la conciencia que de ella ha tenido y de su manera de mirar la vida y el mundo a lo largo de toda la historia. En ella tiene lugar la primera difracción de la presencia inobjetivable en palabras, gestos y sentimientos exteriorizados. Por eso no es extraño que constituya «una de las más ricas y variadas, al mismo tiempo que unitarias y universales, manifestaciones de la vida religiosa»<sup>65</sup>.

El escaso espacio de que disponemos para comprender este inmenso mundo de la oración del hombre religioso nos impone un método sintético que nos obligará a dejar fuera de nuestra atención no pocas de sus riquezas. Renunciamos, pues, de antemano a cualquier intento de exposición de las casi innumerables formas de oración, así

61. *Summa Theologica* II-II, 83, 30. Aunque, como es sabido, la palabra *religio* tiene en santo Tomás un significado diferente del que venimos dándole en nuestro contexto. Sobre esta cuestión, cf. E. Heck, *Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis und Religion*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1971; sobre la oración, pp. 150 ss.

62. A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion* (1887), Frishbacher, Paris, 1937, cit. por W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, cit., p. 347, que hace suya la afirmación.

63. Cit. en M. Meslin, «Préface» a Íd. (ed.), *Quand les hommes parlent aux Dieux*, cit., p. 5.

64. El texto dice literalmente: «Una palabra excelente que leo en Scriver y que él atribuye a otro escritor sin dar su nombre: 'La oración...'», «Diarios XIII A 531», en S. Kierkegaard, *Journal (Extraits)*, ed. facsímil, Gallimard, Paris, 1954-1963, 5 vols.; el texto se encuentra en el vol. IV: 1850-1853, pp. 145-146.

65. K. Goldammer, *o. c.*, pp. 236.

como a seguir su evolución en la historia. Trataremos, en cambio, de subrayar los rasgos esenciales de las formas generalmente reconocidas como auténticas, lo cual nos permitirá ver reflejados en ellas los rasgos esenciales de la actitud religiosa.

No es posible, por razones de espacio, detallar aquí las numerosas y variadas formas que reviste la oración. Pero tal vez, para dar una idea de esa variedad, tenga interés enumerar algunas de ellas, aludiendo a las fuentes de la misma. Así, por su contenido, los actos de oración pueden distinguirse en oraciones de invocación y saludo, alabanza y acción de gracias, petición y petición de perdón, confesión de fe, pregunta, queja, etc. Por su forma, la oración puede consistir en la adoración silenciosa, la recitación vocal, el canto, el ejercicio mental de la meditación, la plegaria, la peregrinación. Por el sujeto del acto de orar, la oración puede ser, predominantemente, personal o comunitaria. Por el tipo de fórmulas utilizadas y según sean de origen privado o están garantizadas por la autoridad, la una y la otra pueden ser privadas u oficiales. Por el método empleado, la oración puede consistir en la lectura de textos de la Escritura, la lectura creyente de la actualidad, la repetición e interiorización del nombre de Jesús o de otras jaculatorias, o la meditación, que puede llegar a la contemplación absorba. Por el lugar que ocupa en la escala propuesta por los maestros espirituales, puede ser lectura, oración, meditación o contemplación<sup>66</sup>.

Esta simple enumeración da a entender cómo las diferentes formas de oración remiten unas a otras y, al final, ninguna de ellas es probablemente verdadera oración si no tiene algo de todas las demás. En ese sentido toda oración es sinfónica<sup>67</sup>. Todas las formas enumeradas tienen, además, algo en común, son actos en los que a través de las diferentes facultades humanas y al hilo de las diferentes situaciones personales de la vida, se refleja y se desgrana una actitud idéntica: la actitud orante, primera manifestación o puesta en ejercicio de la fundamental actitud religiosa. Por eso, una fenomenología de la oración, enumeradas sus distintas formas, tiene la tarea de describir la actitud de la que surgen. Esta actitud, expresión de la actitud religiosa se corresponde con el sistema religioso del

66. Para percibir la enorme variedad y riqueza de formas de oración, nada mejor que una buena antología de la oración, la última, M. Meslin (dir.), *Quand les hommes parlent aux Dieux*, cit.

67. Como medio para el descubrimiento y la enumeración de las diferentes formas puede ser útil plantear, a prósito de la oración, las múltiples preguntas de quién ora, qué ora, cuándo, por qué, etc., cf. R. Flasche, *loc. cit.*, pp. 462-463.

que forma parte, las peculiaridades de este sistema tienen también su reflejo en la actitud de oración.

Como muestra la historia de las religiones, existen dos grandes formas de sistemas religiosos: los formados por las religiones de orientación mística, propias del Extremo Oriente: hinduismo, a partir de la época del brahmanismo, budismo y taoísmo; y las de orientación profética, surgidas en Oriente Medio y que tienen sus principales manifestaciones en el mazdeísmo de Zaratustra, el judaísmo, el cristianismo y el islam. Estas dos grandes familias de religiones no constituyen grupos enteramente ajenos el uno al otro y con propiedades características exclusivas de cada uno de ellos. En las religiones de orientación mística existen corrientes, como la representada por la *bhakti*, que comparten rasgos con las religiones de orientación profética, como en éstas existen corrientes denominadas con toda razón como místicas, en las que se hacen presentes rasgos característicos de las religiones orientales. Las tendencias de cada una de estas familias pueden resumirse en estos rasgos principales. Las de orientación mística: se representan a Dios bajo la figura de la unidad indiferenciada del Absoluto, al que llegan por el camino del conocimiento y la interiorización del sujeto que, tras una interiorización y purificación del propio ser descubre en lo más íntimo de sí, o, mejor realiza, que ese fondo de la propia mismidad, el *atman* es el *Brahman*, el absoluto con el que se funde en una verdadera unidad.

Las religiosidades de orientación profética, en cambio, se representan a Dios con rasgos fuertemente personales y viven y piensan su relación con él como respuesta de fe, obediencia, entrega a la previa donación y revelación personal e Dios. También aquí el sujeto religioso tiene como fin la realidad divina, pero bajo la forma de la unión, sumamente estrecha e íntima *con él*<sup>68</sup>.

A partir de estas dos formas de realización de la actitud religiosa surgen dos formas de realización de la actitud orante, de las que surgirán actos que se corresponden con ellas.

La actitud orante propia de las religiones proféticas podría resumirse en unas pocas fórmulas que expresan sus rasgos característicos. Consiste, en primer lugar, en vivir la propia vida en la presencia de Dios. En vivir en un «heme aquí» permanente que no consiste exactamente en hacer acto de presencia, sino más bien en reconocerse en la Presencia de Dios, presentarse requerido por una previa presencia

68. Más precisiones sobre los dos tipos y la tipología misma, en nuestro estudio *El fenómeno místico*, cit., pp. 25-31, con las referencias pertinentes a los autores que la proponen.

que está constantemente con-vocando y pre-viniendo al propio sujeto. El sujeto orante sabe que no puede forzar esa presencia e incluso si ora diciendo: «Dios mío, ven en mi auxilio», la expresión no tiene como finalidad atraer a la Presencia, sino invocarla como forma de reconocerla y así disponerse a sí mismo para que la Presencia sea efectiva. La condición para ello es «la disposición del hombre entero a aceptar esa Presencia, la simple espontaneidad sin reservas, el volverse hacia ella (Martin Buber). «Quien no está presente, dice el mismo autor, no puede percibir presencia alguna».

La actitud expresada en estas fórmulas no se agota en el simple exponerse a una mirada. Quien ha vivido lo que es vivir en la relación interpersonal puede entender lo que significa vivir en el estado de gracia de la relación y en la presencia de la realidad divina.

Pero no podemos olvidar la calidad enteramente original de la Presencia a la que llamamos presencia divina. Por ser la Presencia de la absoluta trascendencia y, por tanto, inobjetiva, la puesta en la presencia del sujeto orante no puede ser otra que puesta en ejecución de la actitud de total transcendimiento. Frente a ella el orante no puede dejar de experimentar que es como si todas sus palabras «cayeran en una oscura sima de la cual no regresa, no puede regresar, eco alguno sensible, imaginable, pensable que le garantice que sus oraciones han llegado al que, por su condición divina, no puede por menos de ser humanamente inalcanzable, o, mejor dicho, alcanzable sólo como absolutamente trascendente» y, por tanto, como verdadera Presencia, inconfundible, pero sólo en la medida en que es imposible, e indomitable<sup>69</sup>.

Los testimonios de los orantes coinciden en confesar que no les faltan momentos en los que se impone la conciencia de estar siendo escuchados, y de esa conciencia dan testimonio las fórmulas más ingenuas de las oraciones de todos los pueblos. Pero tales testimonios sólo pueden ser interpretados como tales en la medida en que estén traspasados por la seguridad de que no son la voz misma de un Dios inasible, sino el eco en él del silencio que envuelve su Presencia. Por eso podría decirse que más que ver el rostro o escuchar la palabra de la Presencia inefable, lo que el creyente orante percibe es la realidad transfigurada de su mundo, de su vida, de su persona, a la luz invi-

69. Admirable descripción de este aspecto fundamental de la actitud orante en K. Rahner, *Oraciones de vida*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1986, esp. pp. 35-40. Incluso una definición tan general como la que ofrece R. Flasche de la oración, para que pueda ser aplicable a sus formas en todas las religiones, no puede dejar de referirse a este rasgo cuando habla de «la realidad indisponible», la *Unverfügbarkeit*, sea cual sea la forma de representársela, *loc. cit.*, p. 461.

sible en sí misma de la Presencia reconocida. Conciencia de estar en la Presencia y acogida y consentimiento a ella, por una parte, junto a la imposibilidad asumida de captarla, son los dos polos de la actitud orante en las religiones de orientación profética. De ello dan testimonio los místicos judíos, los grandes creyentes del Antiguo Testamento, los místicos cristianos que siguen los pasos del Jesús creyente y los mejores representantes de la tradición sufí.

En el mismo momento en que los primeros discípulos reconocen al resucitado en el peregrino que les ha salido al paso en el camino, desaparece de su vista, pero con el corazón, los ojos y las actitudes todas transformadas (Lc 24,13 ss). San Juan de la Cruz expresa la experiencia de todos los orantes creyentes cuando canta: ¡Que bien se yo la fonte que mana y corre / aunque es de noche!<sup>70</sup>

En relación con la oración puede decirse lo que grandes creyentes y pensadores muy respetuosos de su trascendencia han dicho más generalmente en relación con Dios, el conocimiento que podemos tener de él y las palabras con las que nos lo podemos representar. Escribe Franz Rosenzweig:

El hombre debe aprender otra vez a andar confiadamente de la mano de Dios, en paz, por los caminos del mundo; pero ésta es una paz que sólo está del otro lado de la tempestad que inicialmente tiene que traer lo que representa el nombre de Dios, salvo que lo tomemos en vano<sup>71</sup>.

H. Duméry escribió desde otros presupuestos con la misma lucidez:

Cuando se ha comprendido que Dios no puede aparecer, que no puede hablar, que no puede ofrecerse a la sensibilidad, no se ve ningún peligro en hacerle aparecer, hablar, en comprometerlo con lo sensible. Es la única manera de traducir en el nivel del discurso lo que supera todo discurso. Ahora bien, nadie puede ahorrarse tal ejercicio. El hombre es incapaz de hacer la experiencia de nada sin expresarlo en el lenguaje. Cada una de sus experiencias, incluida la de lo sagrado, requiere el paso a la expresión. De ahí esta rigurosa paradoja, la experiencia religiosa es la experiencia de lo invisible; por eso se dan representaciones de ello. Experiencia de lo inexpresable, por eso se dan expresiones de ello<sup>72</sup>.

70. Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por la fe, en J. V. Rodríguez y F. Ruiz Salvador (eds.), *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 31988, p. 72.

71. Cit. en M. García-Baró, «La significatividad del cristianismo en nuestro contexto cultural», en F. Conesa (ed.), *El cristianismo, una propuesta con sentido*, BAC, Madrid, 2005, pp. 5-26.

72. *Phénoménologie et religion*, PUF, Paris, 1962, pp. 11-12.

Dicho de otra forma y en relación con el lenguaje sobre Dios, quien desde la verdadera experiencia creyente y la actitud orante en la que se encarna, ha tomado conciencia de la absoluta trascendencia de Dios, ha consentido a ella y la ha reconocido, puede después, según la situación en la que viva, emplear en relación con él todas las palabras del lenguaje, sin peligro de que estas palabras atenten contra su condición de Misterio: puede invocarle como mi refugio, mi roca, mi baluarte, mi pastor, mi rey, mi padre. En cambio, cuando el hombre no ha pasado por esa experiencia, cuando no ha adoptado esa actitud, hasta las palabras más depuradas del lenguaje metafísico traicionan la realidad de quien el verdadero creyente-orante reconoce como inefable. Dicho de otra forma, el hecho de que se haya deslegitimado el lenguaje que habla de Dios desde el presupuesto que hace de él un objeto de pensamiento representable por medio de ideas que lo definan, o desde el presupuesto que lo convierte en respuesta inmediata a las propias necesidades, no tiene como consecuencia la reducción del sujeto religioso al silencio sobre él, a la mudez en su presencia. Un silencio y una mudez que harían imposible la misma relación religiosa, la misma actitud orante que ha llevado a superar esa forma de pensarlo. Lo que hace es invitar a una forma peculiar de lenguaje: el que va más allá del lenguaje del ser dominable por el hombre. Lo que hace es invitar a perder la seguridad que esa forma de pensamiento le procura, y a exponerse a un extrañamiento radical que permita al sujeto despertar a un plus de sentido no expresable en términos de ontología, pero que no por eso expone a la irracionalidad<sup>73</sup>.

Al margen de la actitud orante como expresión primera de la actitud creyente que reconoce la absoluta trascendencia del Misterio y, por tanto, su condición de presencia más íntima al hombre que la propia intimidad, se comprenden las críticas de la oración por el pensamiento filosófico. Invocar a Dios, hacer de él un tú al lado del hombre, es decir, una realidad otra junto a la del hombre, a su lado, es ceder a un ejercicio de pura fantasía.

El orante, pensaba Kant con razón, desde ese punto de vista, habla en sí mismo y propiamente consigo mismo pretendiendo hablar inteligiblemente con Dios. El que ora es como el que habla en voz alta consigo mismo, a quien con razón consideramos presa de algún delirio. Cabe una forma de oración, el puro espíritu de la oración;

73. Cf. C. Charlier, «Absence de Dieu», en Íd., *La trace de l'Infini: Emmanuel Lévinas et la source hébraïque*, Cerf, Paris, 2002, pp. 78-106; trad. castellana, *La huella del infinito*, Herder, Barcelona, 2004.



pero no una oración como invocación, ésta supone la creencia en una presencia personal del otro y esto es un delirio supersticioso.

Con menos crudeza, K. Jaspers piensa que la oración invocación convierte a Dios en tú para el hombre y esto lesiona el carácter trascendente de la absoluta trascendencia.

Estas consideraciones de la filosofía son pertinentes para forzar a superar una oración que se reduzca al intercambio de palabras o de dones con un Dios convertido en realidad mundana junto al resto de las realidades mundanas, o en realidad metamundana, imaginada como tercera substancia, fuera del mundo, mayor que el mundo, pero connumerable con él. Pero, justamente, la actitud orante, modulación humana de la actitud creyente, deja atrás, en el salto de la absoluta confianza que realiza el reconocimiento de la Presencia de la absoluta trascendencia, esas formas de representarse a Dios; y, precisamente porque ha pasado esa prueba en la que el fuego divino abrasa cualquier pretensión humana de tener a Dios por objeto, del pensamiento o del deseo, puede después expresar, porque es la única forma de vivirla humanamente, con palabras, gestos y cantos ese reconocimiento incondicional del Misterio que envuelve todas las palabras en silencio y todas las peticiones, quejas, acciones de gracias o de alabanza, en la confianza sin límites, en la perfecta conformidad, el total reconocimiento que realiza el «heme aquí» permanente de la actitud orante. Esto es, en realidad, el puro espíritu de oración, reconocido por Kant, vivido de la forma corporal y mundana que corresponde al espíritu encarnado que es el ser humano.

Los actos concretos de oración en su enorme variedad de formas no hacen otra cosa que desgranar al hilo de las diferentes situaciones de la vida esta radical e incondicional confianza. Desde ella tiene sentido hasta la más humilde de las formas de oración, la de petición, presente en todas las religiones y a la que han recurrido incluso los más grandes genios religiosos. De ella se ha dicho con razón que es la piedra de toque, el test de la fe<sup>74</sup>, aunque hay que reconocer el valor y la oportunidad de todas las llamadas de atención de los filósofos y los propios sujetos religiosos para evitar su perversión<sup>75</sup>.

74. Cf. G. Greshake y G. Lohfink (eds.), *Bittgebet-Testfall des Glaubens*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz, 1978, esp. pp. 32-53; 92-102. También J. Caba, *Pedid y recibiréis*, BAC, Madrid, 1980.

75. Llamadas de atención presentes ya en Platón: «Zeus, concédenos lo que es bueno, aunque no te lo pidamos, evítanos lo que está mal, aunque te lo pidamos»; repetidas por los estoicos que hablan del hombre como «Deorum non suplex, sed socius» (Séneca) y de las que se hacen eco filósofos y teólogos de nuestro tiempo; cf., como

En la historia de las religiones existe una segunda forma de expresión de la relación religiosa que se caracteriza por rasgos notablemente diferentes, que dan lugar a la religiosidad de tipo místico. No pretendemos entrar aquí en la descripción de esta forma de religiosidad; nos interesa tan sólo describir los rasgos característicos de la oración en que se expresa. La religiosidad mística se ha producido en tradiciones religiosas muy diferentes: el taoísmo, las *Upanishads* hindúes, la forma primitiva del budismo, la religiosidad neoplatónica o incluso, dentro de tradiciones religiosas proféticas, el misticismo islámico o sufismo y el misticismo cristiano; esta variedad se refleja en las múltiples formas de misticismo que difícilmente se dejan reducir a unos elementos comunes. Bástenos recordar que existen formas «personales» de misticismo en las que el Absoluto no deja de ser representado personalmente, como el misticismo cristiano e islámico en la mayoría de los casos y la *bakthi* o *devotio* hindú y formas que prescinden de toda representación personal del Absoluto. Pero, independientemente de esta variedad, es posible indicar algunos elementos que, sin definir exhaustivamente ninguna de las formas de misticismo y de la forma de oración que generan, nos ofrecen unos rasgos prácticamente comunes a todas ellas<sup>76</sup>.

La mística es, ha dicho Evelyn Underhill, una actitud de entrega, de amor, a la realidad trascendente<sup>77</sup>. En la mística no predomina la búsqueda de la visión y de la perfección; la mística «no busca lo que es suyo». Es, antes que nada, amor. No busca ni siquiera la alegría. En la mística el hombre realiza como en ninguna otra actitud su capacidad de trascenderse y de entregarse<sup>78</sup>.

Pero en realidad este rasgo es común a toda forma de actitud religiosa, aun cuando en la mística aparezca subrayado. Underhill propone los cuatro rasgos siguientes como específicos de la actitud mística<sup>79</sup>. En primer lugar, la mística no es una forma de conocimiento del Absoluto, es una actitud viva de relación con él. En esto se distingue la mística religiosa, de la que la oración mística es expresión, de la mística filosófica, que puede realizarse en la contemplación y

resumen de una postura que ha expuesto en varias ocasiones, A. Torres Queiruga, «Más allá de la oración de petición»: *Iglesia Viva* 152 (1991), pp. 157-193. Y la discusión de sus tesis en J. A. Estrada, *La oración de petición bajo sospecha*, Sal Terrae, Santander, 1997.

76. Para esta cuestión, cf. F. Heiler, *o. c.*, esp. pp. 248-346; también E. Underhill, *o. c.*; G. van der Leeuw, *o. c.*, pp. 482-498; W. James, *o. c.*; H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, en *Oeuvres*, PUF, Paris, 1959, pp. 981-1245.

77. *Mystik*, cit., p. 93.

78. *Ibid.*, pp. 122-123.

79. *Ibid.*, pp. 107-109.

la meditación del Absoluto. En la acción mística actúa el sujeto todo y no su entendimiento solo, como sucede en las formas de «filosofía piadosa», que pueden llegar a ser una degeneración de la misma.

El fin de la mística es espiritual y trascendente. No pretende transformar o mejorar el mundo visible, sino que es una actitud enteramente orientada por la realidad trascendente. Esto explica la escasa atención de la actitud mística por las realidades mundanas, su curso y su destino; para el místico, la unión con el Absoluto lo es todo, y lo demás no significa nada<sup>80</sup>, aun cuando no puede afirmarse que el místico se desentienda de sus obligaciones en el mundo. La realidad trascendente es considerada por el místico como el fondo de todo lo que existe. Pero en los místicos verdaderos esta realidad nunca es principalmente objeto de contemplación ni menos de simple conocimiento. La realidad trascendente, el Uno, es el término vivo de una relación que ninguna palabra expresa mejor que el amor, pero que también puede realizarse bajo la forma del conocimiento como sucede en el brahmanismo, o en la de la extinción de sí mismo mediante la extinción de todo deseo, como sucede en el budismo<sup>81</sup>. Este amor debe entenderse como la expresión última de la más íntima tendencia del alma, como la «fuerza de gravedad espiritual» del alma humana, que lleva al hombre a buscar la realidad última como su verdadero término. La realidad trascendente es para el místico la única salida a un anhelo que procede de más allá de él mismo y que despierta en él la presencia del Absoluto<sup>82</sup>.

Por último, la expresión de la más alta convicción del místico es la unión con esa realidad suprema. Esta unión es la expresión de una nueva forma de ser a la que conduce la larga vía mística, es decir, un proceso que afecta al hombre entero y que consiste en el progresivo desarrollo de una nueva y antes latente forma de conciencia. En la unión, en el éxtasis, el fermento divino presente en el hombre llega a su desarrollo en la unión con Dios de quien procede; el fuego suscitado por la chispa divina presente en el hombre llega a consumirse en el inextinguible fuego divino<sup>83</sup>.

La oración de orientación mística es el resumen y el centro de este largo proceso y en ella se reflejan todas las características de esta forma de actitud religiosa<sup>84</sup>.

80. *Ibid.*, p. 580.

81. Sobre estas formas de mística y la del taoísmo, cf. nuestro estudio *El fenómeno místico*, cit., pp. 131-182.

82. *Ibid.*, pp. 108, 113-114, 122-126.

83. *O. c.*, pp. 108-109.

84. F. Heiler, *o. c.*, pp. 284-325; cf. también la descripción de E. Underhill del «camino místico», *ibid.*, segunda parte.

En el comienzo de este camino está el descubrimiento del yo y de su pequeñez en comparación con la densidad de ser y de valor del Absoluto, que en las religiones orientales se produce con la toma de conciencia de la situación de *maya*, ilusión en que se encuentra el hombre antes de iniciar el proceso. Esta primera constatación, que corresponde a la ruptura de nivel que se produce cada vez que el hombre entra en contacto con lo sagrado, no se expresa, sin embargo, en el grito, en la llamada de auxilio como en la oración profética, sino que conduce inmediatamente a una progresiva purificación de ese mundo interior iluminado por la presencia divina. A esta purificación sigue el descubrimiento de una nueva dimensión existencial, la aparición de un nuevo mundo en el que el Absoluto se transparenta a través de todas las realidades mundanas y, tras la purificación de todas las facultades, el proceso se consuma en la entrega de la propia vida en la vida misma de Dios, expresada en la imagen del éxtasis, de la unión, del desposorio, del abismamiento o de la extinción.

A lo largo de todo el proceso, la imagen de Dios interlocutor, propia de la oración profética, es reemplazada por la imagen del Dios fundamento, abismo, fuente y luz originaria; y la relación con la divinidad, más que en términos de encuentro con Dios, se expresa en términos de abandono en él. El *con Dios* es reemplazado por el *en Dios* como forma habitual de expresar la relación con él. Por eso, mientras la confianza absoluta como aceptación del otro absoluto que es Dios es la expresión más perfecta de la relación vivida en la oración profética, la disposición anímica que mejor expresa la actitud mística es el amor con su tendencia irreprimible a la unión con el amado mediante la entrega en él<sup>85</sup>, en la mística de las religiones proféticas, o la «realización» por el sujeto de la identidad de su ser más profundo con el Absoluto en el que existe.

El término del proceso místico, es decir, la unión con o en el Absoluto, podría hacer creer que en la oración mística se pone en peligro el carácter trascendente del Misterio. Pero, en realidad, sucede todo lo contrario. Esta unión supone la desaparición de todo lo que no es el Absoluto y la negación de toda imagen o representación para nombrarlo. Dios es para el místico la simplicidad absoluta, el absolutamente inefable que está por encima de cualquier representación, incluso de la que hace de él el interlocutor del sujeto religioso<sup>86</sup>. En la oración mística, la realidad del Absoluto no llega nunca a confundirse con el conjunto de la realidad o con la realidad humana. Por el

85. E. Underhill, *ibid.*, pp. 122 ss.

86. F. Heiler, *o. c.*, pp. 317-321.

contrario, es la presencia activa de su incomparable dignidad la que hace palidecer los contornos de todo lo que no es él. La unión con el Absoluto no significa, por tanto, su identificación con la realidad mundana, sino la plena *reditio* de ésta en la realidad absoluta, que es su verdadero origen<sup>87</sup>.

Sin embargo, este peligro de suprimir la Trascendencia a fuerza de afirmarla, que el místico, a partir de la clara conciencia de la presencia activa del Absoluto, evita sin dejar lugar a dudas, aparece como la gran limitación de una actitud fenomenológicamente emparentada con la actitud del místico, pero que constituye su más clara perversión. Nos referimos a la actitud puramente intelectual de afirmación de la Trascendencia que, para preservarla en toda su pureza, niega la posibilidad de toda relación del hombre con ella, y o bien la reduce a un puro concepto de la mente humana, o termina por identificarla con la totalidad de lo que existe. Tal actitud se concreta a veces en una meditación sobre la totalidad de lo real, sobre su dignidad y su belleza, que pretende suplantar como única piedad posible toda forma religiosa de piedad, pero que en realidad procede de una actitud diametralmente opuesta, que, incapaz de reconocer la Trascendencia, pretende conocerla y así dominarla<sup>88</sup>.

Entre los dos extremos de la magia utilitaria, que pretende servirse de la Trascendencia para la obtención de sus fines egoístas, y la magia explicadora y dominadora de la Trascendencia, que convierte a ésta en objeto de su meditación y en pieza de su sistema explicativo, se sitúan las múltiples formas de la oración. En todas ellas se expresa la misma actitud de reconocimiento de la Trascendencia y de activa comunicación con ella como única salvación para el hombre. En todas ellas aparece, como rasgo esencial que las define, «una relación viva del hombre piadoso con Dios, pensado como personal y vivido como presente»<sup>89</sup>; relación que se expresa en las múltiples formas que determinan la situación humana y el contexto religioso en que se inserta. En todas las formas de oración reconocemos, pues, los dos elementos esenciales de la actitud religiosa: el reconocimiento del Misterio y la relación viva con él como realidad salvífica.

87. En esto radica la diferencia entre las formas religiosas de misticismo, incluso cuando éstas prescinden de la representación personal de lo divino, como sucede en el budismo *hinayana*, en el taoísmo y en algunas formas de hinduismo, y las formas filosóficas del panteísmo. Nuestra descripción de la actitud mística se ha basado fundamentalmente en sus formas personales.

88. Cf. F. Heiler, *o. c.*, pp. 209-219, y los elocuentes ejemplos que aduce de la «oración filosófica» de los filósofos de la Ilustración.

89. F. Heiler, *o. c.*, p. 491.

El reconocimiento de la Absoluta trascendencia, encarnado en la oración tanto de orientación profética como mística, puede ser designado con el término de adoración. A veces, con este término se designa las formas más perfectas de oración. La adoración designa la actitud de que proceden todos los actos de oración y el alma que los informa y los vivifica. No hay acto de oración verdadero que no sea de una u otra forma adoración, y no existe adoración que no se encarne en un acto concreto, más o menos perfecto, de oración. La adoración sería, en este caso, equivalente a lo que hemos llamado la actitud orante. Por otra parte, la actitud de adoración no se expresa tan sólo en actos de oración, sino en todos los actos de la vida religiosa. La adoración es en realidad una forma de designar lo esencial de la actitud religiosa como «respuesta de la criatura a la realidad eterna»<sup>90</sup>.

## 2. *El sacrificio*

Cualquiera que sea la idea que se tenga del sacrificio, parece indudable que «el sacrificio es inseparable de toda religión»<sup>91</sup>. No todos los fenomenólogos de la religión le conceden igual importancia en el seno de la misma. Pero todos coinciden en que constituye una manifestación universal de la actitud religiosa. Las interpretaciones e intentos de definición del sacrificio han sido muy numerosos en la ciencia moderna de las religiones<sup>92</sup>, y estas diferencias se fundan principalmente en los hechos concretos sobre los que se basa cada una de ellas. En la imposibilidad de ofrecer una exposición de conjunto de una cuestión tan vasta, nos contentaremos con aludir a algunos elementos comunes a todas las formas de sacrificio y enumerar las tres más importantes, intentando a través de esa exposición enriquecer nuestra descripción de la actitud religiosa<sup>93</sup>. Todas las descripciones

90. E. Underhill, *Worship*, Harper & Brothers, London, 1937, p. 3 (nueva ed., Crossroad, New York, 1982).

91. B. Constant, *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et développements*, Paris, 1826-1831, 5 vols., esp. I, p. 250, cit. en G. van der Leeuw, o. c., p. 342 (nueva ed., *Benjamin Constant. Oeuvres complètes*, Niemeyer, Tübingen, 1999 ss).

92. La expresión de algunas en E. O. James, «Sacrifice», en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of religion and ethics* XI, cit., pp. 1-7.

93. Para el conjunto de la cuestión, cf. G. van der Leeuw, o. c., pp. 341-356; F. Heiler, *Erscheinungsformen...*, cit., pp. 204-225; E. O. James, *Introducción a la historia comparada de las religiones*, cit., pp. 249-279; y, especialmente, G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, cit., pp. 257-299. También M. Neusch (ed.), *Le sacrifice dans les religions*, Beauchesne, Paris, 1994, esp. L.-M. Chauvet, «El sacrificio y la ética», pp. 296-301. Todos estos autores remiten a los estudios clásicos de H. Hubert y M.



del sacrificio producen la impresión de que en él la actitud religiosa se expresa de una manera menos inmediata que en la oración y en un nivel de la existencia en el que se densifican los elementos expresivos y corporales. Por eso el sacrificio es una manifestación religiosa más compleja, menos transparente y que exige mayor atención para ser rectamente comprendida. La primera introducción en el campo de los fenómenos a partir de los cuales debemos comprender el sacrificio nos la ofrece el término latino del que procede esta palabra. *Sacrificium* significa literalmente «hacer algo sagrado», introducir en el ámbito de lo sagrado una realidad profana, es decir, consagrarla. Pero en seguida se observa que, si todo sacrificio supone una consagración, existen innumerables formas de consagración que no son sacrificios<sup>94</sup>.

El sacrificio añade al resto de las consagraciones el que, por medio del objeto consagrado, se pretende realizar, expresar y fortalecer la relación del que lo ofrece con la divinidad a que va ofrecido. En este sentido precisa el significado del sacrificio la descripción que de su función ofrecen H. Hubert y M. Mauss: «El procedimiento sacrificial consiste en el establecimiento de una comunicación entre lo sagrado y lo profano por medio de una víctima...»<sup>95</sup>. Desde esta primera aproximación nos introducimos en lo fundamental de la acción sacrificial; en ella se expresa la relación del sujeto religioso con la Divinidad que hemos venido llamando actitud religiosa y sus diferentes momentos: voluntad de entrega a la divinidad (ofrecimiento de dones), experiencia de la distancia en relación con la misma (expiación), intención de unión íntima con ella (comunió sacrificial). Pero lo propio de esta expresión de la actitud religiosa es el papel central que en ella desempeña una realidad exterior al sujeto, aunque en estrecha relación con él —la «víctima» del sacrificio—, en la que se objetiva la intención del sujeto.

El último de los textos de carácter general sobre el sacrificio citados lo define así: «Acción religiosa que consiste en la enajenación

Mauss, Roberston Smith, A. Loisy, M. Detienne, J. P. Vernant, E. E. Evans Pritchard, G. Gusdorf, etc.; resumen de sus teorías en N. Davis, *Sacrificios humanos*, Grijalbo, Barcelona, 1983, pp. 18-22. Y también, recientemente, H. Seiwert, «Opfer», en *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* IV, cit., pp. 268-284, con la bibliografía fundamental.

94. H. Hubert y M. Mauss, «Essai sur la nature et la fonction sociales du sacrifice»: *L'Année Sociologique* 2 (1889), pp. 29-138; trad. castellana «De la naturaleza y de la función del sacrificio», en M. Mauss, *Lo sagrado y lo profano*, cit., pp. 143-149. Otras definiciones de «sacrificio» y algunos datos más sobre la cuestión en mi nota «Aportación de la ciencia de las religiones a una teología cristiana del sacrificio»: *Revista Católica Internacional Communio* 7 (1985), n. 3, pp. 215-226.

95. O. c., conclusión.

ritual de un objeto material»<sup>96</sup>. Me parece de interés subrayar que los mismos actos complejos que constituyen el sacrificio pueden expresar intenciones diferentes que será necesario extraer de la estructura general del complejo ritual en la que está inserta la acción del sacrificio y en la cosmovisión religiosa que le sirve de trasfondo, así como en la utilización instrumental comunicativa, institucional, confirmativa, que de él hacen los que lo viven<sup>97</sup>.

De la pluralidad de aspectos de la intención que anima al acto del sacrificio se deriva la pluralidad de formas que reviste la acción sacrificial, según predomine uno u otro de esos aspectos. Por otra parte, la función preponderante de la mediación, objetiva en este caso, de la acción sacrificial influirá considerablemente en la multiplicación de esas acciones y les prestará una mayor complejidad. Esta complejidad impide identificar el sacrificio con ninguna de sus formas o reducirla a cualquiera de ellas<sup>98</sup>.

La primera forma de sacrificio y la más elemental estructuralmente es la del ofrecimiento de dones. Tylor, el defensor del animismo, había observado ya que, desde tiempo inmemorial, se conoce el ofrecimiento de dones a dioses y espíritus con el fin de mantenerlos propicios<sup>99</sup>. W. Schmidt, por otra parte, ha subrayado con razón el importante papel que desempeña el ofrecimiento de primicias en el culto de las poblaciones más arcaicas al ser supremo<sup>100</sup>. La misma forma de sacrificio aparece en los pueblos semitas<sup>101</sup>, en la religión griega y especialmente en el hinduismo antiguo tal como se expresa sobre todo en los *Brahmanas*<sup>102</sup>. Frecuentemente esta forma de sacrificio aparece como un acto de intercambio de dones entre el hombre y la divinidad basado en el principio tácito o expreso del *do ut des*. «Aquí está la mantequilla: ¿dónde están tus dones?», dice expresamente el ritual brahmánico<sup>103</sup>.

Esta forma de sacrificio como ofrecimiento ha hecho ver en él fundamentalmente una acción de don a la divinidad en espera de la casi automática respuesta de la divinidad en sus propios dones. Tal interpretación destruiría el carácter religioso de semejante acto. Pero

96. H. Seiwert, *loc. cit.*, p. 269.

97. *Ibid.*, pp. 276-278.

98. «Tipologías de los sacrificios», *ibid.*, pp. 280-281.

99. Cit. en E. O. James, *Introducción a la historia comparada de las religiones*, cit., p. 250.

100. Cit. en G. Widengren, *o. c.*, p. 260.

101. Ejemplos, *ibid.*, pp. 262-264.

102. Cf. S. Lévy, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, PUF, Paris, 1868 (21961).

103. Cit. en G. Widengren, p. 260.

la fórmula *do ut des* no debe entenderse en este sentido económico-jurídico que aparentemente expresan sus formas más ingenuas y de las que se hacen eco los versos de Ovidio: «Munera, crede mihi, capiunt hominesque deosque, placatur donis Jupiter ipse datis»<sup>104</sup>. G. van der Leeuw ha insistido en la significación profundamente religiosa de esta fórmula, aunque interpretándola en el contexto de reducción de la divinidad a fuerza impersonal en que se inscribe toda su descripción del fenómeno religioso. La entrega de dones no sería tanto un ofrecimiento a la divinidad como la puesta en circulación de la fuerza simbolizada en el don, que es el centro del sacrificio<sup>105</sup>. Sin seguirle hasta estas consecuencias, no podemos dejar de aceptar su interpretación del *do ut des* como medio de expresión de la intención de reforzamiento de la unión con lo sagrado, o, en nuestros términos, con lo divino.

*Dare* —escribe en este sentido— no significa presentar arbitrariamente un objeto con una intención determinada. *Dare* es ponerse en relación y participar con una segunda persona por medio de un objeto que propiamente no es un objeto, sino parte de uno mismo. Dar es aportar a una existencia extraña algo de sí mismo de forma que se establezca una estrecha unión<sup>106</sup>.

Así, pues, en el ofrecimiento religioso de dones no se trata de un negocio que el hombre quiera realizar con la divinidad. Cualquiera que sea el objeto que entregue: un miembro de su familia, un animal que le represente, las primicias de sus bienes, etc., en él el que sacrifica se ofrece a sí mismo<sup>107</sup>. Por tanto, podemos afirmar que el sacrificio como ofrecimiento de dones no es más que la expresión a través de una realidad visible del aspecto de entrega que comprende la actitud religiosa. A Dios no se acude con las manos vacías, como no se acude al rey sin nada que ofrecerle (1 Sam 10,27), y los dones que se le presentan son expresión de la actitud de rendimiento ante su majestad<sup>108</sup>. Por eso no es extraño que ya en esta primera forma de sacrificio se hagan presentes las otras dos: la comunión —la entrega del don crea amistad y favorece la unión— y la expiación.

La segunda forma de sacrificio, la de la expiación, es tal vez la más

104. *Ars amatoria*, III.

105. *La religion dans son essence...*, cit., p. 346.

106. *Ibid.*, p. 343; cf., además, los ejemplos que aduce en confirmación de sus afirmaciones.

107. *Ibid.*, p. 348; G. Widengren, o. c., pp. 260 ss.

108. *Ibid.*, p. 262.

compleja por la multiplicidad de formas que reviste y la multiplicidad de elementos que cada una de ellas comporta. Baste referirse, para dar una idea de ello, al sacrificio del gran día de la expiación descrito en Lev 16. El objeto de estos sacrificios es una víctima, es decir, una realidad que en el curso del acto sacrificial va a ser destruida. Como en el caso del ofrecimiento de dones, ésta reemplaza a quien la sacrifica, el rey o el sacerdote, y, en definitiva, a todo el pueblo que toma parte en el sacrificio. En otros casos, la víctima puede representar a un Dios que con su muerte, seguida de la glorificación, constituye el arquetipo del proceso que deben seguir todos los fieles. Sin entrar en las múltiples formas, más o menos complejas, que puede revestir el sacrificio expiatorio, en todas ellas aparece el aspecto de experiencia de la distancia cualitativa en relación con el Misterio que comporta toda actitud religiosa y que se traduce en la conciencia de pecado y en la necesidad de purificación que la acompaña<sup>109</sup>.

La comunión constituye la tercera forma del sacrificio. También en ella se dan los elementos esenciales del mismo: un objeto en el que el sujeto religioso expresa su intención de relación con lo divino. Pero en ella se manifiesta un nuevo aspecto de esta relación: la unión con la realidad divina como término de esa relación, y se subraya el carácter comunitario del sujeto de esa relación. E. O. James ha descrito dos grandes tipos de sacrificio de comunión<sup>110</sup>. El primero se da en aquellos sacrificios de comunión en los que la comunidad come con la divinidad, es decir, toma parte, juntamente con ella, en un banquete común. Esta forma de sacrificio se basa en la comunión que crea el hecho de participar de una misma mesa. La divinidad toma parte en el banquete; se le reserva, por ejemplo, una parte del animal sacrificado, como la sangre o la grasa, y de esta forma participa del vínculo que une a los reunidos.

El segundo tipo de comunión posee un carácter más claramente místico. El animal sacrificado representa en este caso al Dios mismo, y como tal representación es comido por todos los comensales. La víctima puede ser un animal, una planta y, en algunos casos, una persona adulta o un niño<sup>111</sup>.

109. *Ibid.*, pp. 265-278. Sobre este aspecto del sacrificio y la violencia que conlleva es imprescindible remitir a la obra de R. Girard, de la que nos hemos ocupado en nuestro tratamiento de lo sagrado; un resumen de la cuestión sacrificio-violencia, en mi trabajo «Religión y conflicto. Religión y paz», *art. cit.*, pp. 163-165.

110. «Sacrifice», en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of religion and ethics* XI, cit., pp. 1-7.

111. Como es sabido, fue Roberston Smith quien primero insistió en esta forma de sacrificio, que, interpretada como un rito totémico, representaría el origen de la

En estos dos tipos de sacrificios la relación con la divinidad adquiere su expresión más gráfica y se subraya el impulso de unión con lo divino presente en toda actitud religiosa. Por otra parte, el sacrificio de comunión manifiesta muy expresivamente el carácter social de la actitud religiosa y el valor socialmente cohesivo que el hombre religioso atribuye a su relación con la divinidad<sup>112</sup>.

Como ha podido deducirse de esta simple alusión a las formas del sacrificio, éste supone un ejercicio muy desarrollado de la función simbolizante del hombre religioso. La importancia que en él tiene la mediación del objeto hace además que, con frecuencia, en éste se condensen numerosos esquemas simbólicos difícilmente separables, con el consiguiente peligro de que la acción pierda su capacidad de transparentar la intención religiosa. En pocos actos religiosos amenaza de forma tan inminente el peligro de la reificación de las mediaciones del Misterio y su «utilización» en lugar del mismo. Por eso las acciones sacrificiales se convierten con excesiva frecuencia en medios de utilización de la Trascendencia y pasan a ser simples ritos mágicos.

De ahí que, junto a la constante creación de nuevas formas de sacrificio, la historia de las religiones nos muestre una reacción constante de hombres religiosamente auténticos contra la pervertida utilización de los sacrificios. En casi todas las religiones los reformadores insistirán con frecuencia en la pureza de las actitudes: fe, justicia y obediencia, frente a la proliferación de las formas sacrificiales, convertidas en meros mecanismos. Testimonio elocuente de esta oposición son los profetas de Israel, que condenan las perversiones del culto y predicán la conversión interior de la fidelidad y de la obediencia<sup>113</sup>. Y en el mismo sentido debe entenderse la ruptura del budismo con los complicados sacrificios del brahmanismo<sup>114</sup>. Pero estas reacciones reformadoras contra las formas estereotipadas del sacrificio y sus degeneraciones mágicas no constituyen en realidad una negación del mismo, sino una llamada a la realización de la actitud interior, de la que esos actos deben ser expresión y no obstáculo.

No es difícil mostrar, después de este breve recorrido de las principales formas de sacrificio, que en ellas se encarna y se realiza, poniendo en juego todos los niveles de la existencia humana, la actitud religiosa con sus rasgos característicos. En los diferentes sacrificios,

religión. Su interpretación influye en la explicación de la religión que Freud ofrece en *Tótem y tabú*. Sobre la teoría de R. Smith, cf., por ejemplo, E. E. Evans Pritchard, o. c., p. 89.

112. Cf. G. Widengren, o. c., pp. 278-299.

113. Cf., por ejemplo, Am 5,22; Jr 7,22.

114. H. Oldenberg, o. c., pp. 366 ss.

expresión todos ellos de la entrega del hombre en manos de la divinidad, se expresa de la forma más viva el aspecto de trascendimiento esencial en la actitud religiosa; en la unión con la divinidad, presente tanto en el ofrecimiento de dones como, sobre todo, en la comunión, se expresa el aspecto «salvífico» de la actitud religiosa; en los sacrificios de expiación, la conciencia de la desproporción frente al Misterio y la necesidad de purificación y de elevación que el hombre experimenta en su presencia.





### III

## LAS CONFIGURACIONES DE LO DIVINO EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Nuestra descripción anterior del fenómeno religioso en sus elementos estructurales nos ha mostrado, por una parte, que no es posible, sin caer en una simplificación excesiva, definir la religión como simple relación con Dios. Pero, por otra, nos ha mostrado el lugar central y determinante que desempeña en el mundo de lo sagrado la realidad del Misterio, término con el que hemos designado preferentemente los rasgos esenciales de la realidad a la que remite la religión. Es la presencia de la realidad designada por este término la que hace surgir el ámbito, la esfera de ser de lo sagrado en que se inscriben los múltiples elementos que componen el fenómeno religioso.

Ahora bien, el hombre religioso se ha dado a lo largo de la historia infinidad de representaciones de esa realidad misteriosa, que va desde la más abigarrada multiplicación de símbolos naturales hasta el silencio absoluto y la total ausencia de formas, nombres y figuras como forma de representación y de expresión de su trascendencia inefable. No es posible realizar una tipología adecuada de todas las formas que han revestido esas representaciones. Pero resulta imprescindible, para llegar a un conocimiento más preciso del hecho religioso, recorrer al menos sus formas más importantes. Ésta es la tarea que nos proponemos realizar en este capítulo de nuestra síntesis de fenomenología de la religión. Su realización nos llevará a tomar un contacto más inmediato con las formas históricas del hecho religioso y a elaborar, desde este punto de vista, indudablemente fundamental, una tipología de sus manifestaciones.

Queremos advertir expresamente que renunciamos de antemano a cualquier intento de clasificación exhaustiva. Tal intento, que excede ciertamente nuestras posibilidades, es muy posible que resulte absolutamente irrealizable, dado que en realidad existen tantos tipos de religión como religiones concretas, y no existe un criterio de división adecuado para todas ellas. Cabe, sin embargo, agrupar los diferentes hechos religiosos por grandes familias, ateniéndose a algunas de sus manifestaciones esenciales. A esto se limita nuestro intento<sup>1</sup>.

1. Para los datos históricos en que se apoya nuestra descripción remitimos a las historias de las religiones más recientes. Cf., por ejemplo, C. J. Bleeker y G. Widengren (eds.), *Historia Religionum. Handbook for the history of religions*, E. J. Brill, Leiden, 1971, 2 vols.; trad. castellana, *Historia religionum. Manual de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1974; H.-Ch. Puech (dir.), *Histoire des religions*, Gallimard, Paris, 1970-1976, 3 vols. (nueva ed. 1999); trad. castellana, *Historia de las religiones*, Siglo XXI, Madrid, 1977-1982, 12 vols.; M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Payot, Paris, 1976; trad. castellana, *Historia de las creencias y de las ideas*

En nuestra descripción de las configuraciones de lo divino adoptaremos un esquema hasta cierto punto histórico. Esto no significa que hagamos nuestra la interpretación evolucionista del hecho religioso que hemos criticado anteriormente. Sin embargo, aun reconociendo que en todas las etapas de la historia religiosa de la humanidad han coexistido las formas más puras y las más crasas desviaciones de lo religioso, es indudable que se puede seguir un desarrollo histórico de las más importantes representaciones de lo divino, y nuestra clasificación de las mismas procurará tenerlo en cuenta. Con todo, más que como etapas de un desarrollo o de una evolución religiosa homogénea, las consideraremos como manifestaciones de los múltiples estratos significativos que comporta un fenómeno tan complejo como el religioso.

Hablamos de «configuraciones de lo divino». Hemos preferido este término a los más usuales de «noción» o «idea» por su mayor extensión. En él están comprendidas realidades expresivas tan diferentes como símbolos, mitos, cultos y ritos, figuras, conceptos, ideas, etc. Trataremos de describir y comprender algunas de las más importantes formas de representarse el hombre el Misterio o lo divino, cualquiera que sea el «material» expresivo de que se haya servido para ello.

Comenzaremos nuestra exposición de las configuraciones de lo divino por la representación o la figura del ser supremo, presente, según la opinión prácticamente unánime de todos los historiadores de la religión, entre la casi totalidad de las poblaciones de cultura no literaria.

*religiosas*, Paidós, Barcelona, 1983, 3 vols. Más recientes: N. Smart, *Las religiones del mundo*, Akal, Madrid, 2000; G. Filoramo *et al.*, *Historia de las religiones*, Crítica, Barcelona, 2000; F. Diez de Velasco, *Hombres, ritos, dioses. Introducción a las religiones*, Trotta, Madrid, <sup>3</sup>2001, que ofrece bibliografía para cada uno de los bloques en los que organiza su exposición. Sobre las configuraciones femeninas de la divinidad, cf. G. Widengren, *o. c.*, pp. 26-79. También los artículos «Muttergottheiten», en *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* IV, cit., pp. 166-168; y «Madre, Terra Madre», en A. Di Nota *et al.*, *Enciclopedia delle religioni* III, Valecchi, Firenze, 1970, pp. 1790-1814. Bibliografía y recursos en internet en M. Frenschowski, cit., esp. pp. 71-96.



## LA FIGURA DEL SER SUPREMO EN LOS PUEBLOS SIN ESCRITURA

Soy consciente de la escasa actualidad de este primer apartado. Así como las historias de las religiones de hace algunas décadas dedicaban un capítulo a las religiones de los pueblos sin escritura, es muy frecuente que las más recientes lo supriman y escriban, si acaso, sobre la religión de África para comprobar el impacto sobre ella de las nuevas circunstancias. Así, lo que tenía interés cuando apareció la primera edición de este libro, hoy parece no tenerlo para casi nadie, a pesar de que la toma de conciencia de muchas de estas poblaciones de la propia identidad cultural y de su dignidad está llevando, tanto en América como en África, a extender la necesidad del diálogo interreligioso a esos nuevos interlocutores, y que bastantes de los numerosísimos nuevos movimientos religiosos aparecidos en África constituyan formas originales de sincretismo entre las tradiciones religiosas ancestrales, las religiones misioneras: cristianismo e islam, y la cultura de los colonizadores.

Si, a pesar de la falta de actualidad, mantengo el texto es, sobre todo, porque su contenido supone un mentís al prejuicio occidental en relación con esos pueblos condensado en el término «primitivo» con que, a veces, se los designa todavía, y porque el rasgo de su religiosidad representado por la creencia en un ser supremo es una buena muestra de la universalidad de la estructura de la religión y de la naturaleza humana que la vive.

Hablar de pueblos sin escritura es generalizar excesivamente. Para concretar el significado de la expresión pueden seguirse varios caminos. Se podría intentar una clasificación de los mismos<sup>1</sup> de acuerdo

1. Cf. las de la escuela histórica a que aludimos en el capítulo primero y un resumen sinóptico de las mismas en H. Pinard de la Boullaye, *o. c.* I, pp. 562 ss.



con los modos de vida: recolección, caza, agricultura, pastoreo, etc., y el sistema de organización social que los caracteriza. Se podría, además, establecer la enumeración y descripción de las poblaciones conocidas y la distribución geográfica de las mismas<sup>2</sup>. Si nuestro intento fuese ofrecer un resumen de su religión, estas dos tareas serían ineludibles, ya que es imposible comprender la religión sin referirse al medio en el que es vivida. Pero dado que pensamos limitarnos al estudio de una configuración de la divinidad presente en la mayor parte de esas poblaciones, podemos contentarnos con precisar el contenido de esta expresión indicando los rasgos que se reconocen generalmente en todas ellas. Superada la oposición establecida por Lucien Lévy-Bruhl entre mentalidad primitiva y civilizada<sup>3</sup> en el sentido de dos clases de pensamiento diferentes en su naturaleza, no puede dejar de admitirse una diferencia considerable en la forma de ejercerlo. La forma primitiva de pensar se caracterizaría por la importancia que en ella desempeña lo sobrenatural, cualquiera que sea la forma de representárselo; por la forma particular de establecer las relaciones entre los seres naturales —el hombre, por ejemplo, se encuentra sumido en la naturaleza sin llegar a una objetivación clara de la misma— y por el carácter predominantemente concreto y simbólico de su pensamiento<sup>4</sup>.

Así delimitada la expresión «pueblos sin escritura», podemos pasar a describir la figura del ser supremo, lo cual nos permitirá introducirnos en el descubrimiento de la estructura de su vida religiosa. Nuestro estudio se divide en tres partes, en las que nos referiremos sucesivamente a la existencia de esta figura, a las formas principales que reviste para, a través de ellas, descubrir su estructura, y a las interpretaciones más importantes sobre su significado religioso.

Los testimonios de los historiadores y fenomenólogos de la religión sobre la existencia de la figura del ser supremo entre las poblaciones primitivas son prácticamente unánimes. Como decíamos en nuestro primer capítulo, fue el etnólogo A. Lang el que primero<sup>5</sup>

También J. Goetz, «Las religiones de los primitivos», en F. M. Bergounioux y J. Goetz (eds.), *Las religiones prehistóricas y primitivas*, Casal i Vall, Andorra, 1960, pp. 61 ss; J. Cazeneuve, *L'ethnologie*, Larousse, Paris, 1967, pp. 83-90.

2. Cf., por ejemplo, J. Cazeneuve, o. c., pp. 40-83.

3. *La mentalité primitive*, Félix Alcan, Paris, 1922; trad. castellana, *La mentalidad primitiva*, Leviatán, Buenos Aires, 1957; cf., también, M. Leenhardt (ed.), *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, PUF, Paris, 1949.

4. J. Cazeneuve, o. c., pp. 27-31; M. Leenhardt, «Quelques éléments communs aux formes inférieures de la religion», en M. Brillant y R. Aigrain (eds.), *Histoire des religions* I, cit., pp. 88-91.

5. O, al menos, el primero que lo afirmó de forma sistemática. En efecto, ya en 1860 Th. Waitz, en su *Anthropologie der Naturvölker*, F. Fleischer, Leipzig, 1859-1872,

constató en tribus australianas primitivas la existencia de un *high God* o ser supremo, «creador, conservador del mundo, eterno, bueno, padre de los hombres, invisible, omnisciente y responsable del orden moral», al que los miembros de esas tribus llamaban con el nombre de padre<sup>6</sup>. La obra monumental de W. Schmidt *El origen de la idea de Dios* ha corroborado con infinidad de datos, tomados de todas las áreas culturales, la validez de la tesis de A. Lang y ha extendido su aplicación a otras muchas poblaciones<sup>7</sup>. Ateniéndose a una de las más frecuentes representaciones concretas de esa figura del ser supremo, la del «ser celeste», R. Pettazzoni concluía una minuciosa encuesta histórica con estos términos: «Hemos encontrado en todas las partes de la tierra, entre familias humanas de las diferentes razas, la creencia en un ser celeste supremo»<sup>8</sup>. A la misma conclusión llegaban P. Radin —a partir de estudios basados sobre todo en los indios de América del Norte<sup>9</sup>—, Th. Preuss<sup>10</sup> y U. Bianchi<sup>11</sup>. Los fenomenólogos más recientes de la religión han confirmado y han hecho suyas las conclusiones de los historiadores. Baste remitir a las afirmaciones de un autor como Gerard van der Leeuw<sup>12</sup>, como también a las contenidas

6 vols., dio noticias del hecho sorprendente de que «varias poblaciones negras tienen tal concepción de la divinidad que, si no se las puede llamar monoteístas, sí se puede decir que están en la pista del monoteísmo». Citado en C. Ciernen, «Il cosiddetto monoteismo dei popoli più primitivi»: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 5 (1929), pp. 157-172. Este artículo, muy crítico para con el «monoteísmo primitivo», contiene datos históricos muy interesantes sobre el desarrollo de esa teoría y sus críticas.

6. Cf. *The Making of religion*, cit.

7. Como resumen de los resultados de esta obra ingente puede consultarse, del mismo W. Schmidt, *Manual de historia comparada de las religiones*, o. c., pp. 247-256.

8. *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni* I, cit., p. 349. Del mismo autor, cf. las obras ya citadas *L'omniscienza di Dio y L'essere supremo nelle religioni primitive* (*L'omniscienza di Dio*).

9. *Monotheism among primitive peoples*, G. Allen & Unwin, London, 1924; y, *Primitive man as philosopher*, D. Appleton & Co., New York, 1927; trad. castellana, *El hombre primitivo como filósofo*, Eudeba, Buenos Aires, 1968, donde escribe: «Nadie niega seriamente hoy que muchos pueblos primitivos crean en la existencia de un creador supremo» (p. 284; cf. pp. 281-302).

10. Cf., sobre todo, *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens*, C. L. Hirschfeld, Leipzig, 1926.

11. *Probleme der Religionsgeschichte*, cit., pp. 41-53.

12. Cf. *La religion dans son essence...*, cit., pp. 155-159: «Lo que queda admitido es que existe una adoración primitiva de un ser que no se puede interpretar ni como potencia ni como voluntad y que posee una semejanza considerable con el dios del hombre proverbialmente sencillo» (p. 159), y que los seres supremos, «en la mayoría de los casos, son [...] primitivos e indígenas» (p. 157).

en las obras de Edwin Oliver James<sup>13</sup>, de Mircea Eliade<sup>14</sup> y de Geo Widengren<sup>15</sup>.

La unanimidad de historiadores y fenomenólogos de la religión sobre la existencia de esta figura se disipa cuando se trata de comprender su estructura. Las opiniones sobre la misma ocupan una gama muy amplia de interpretaciones, que van desde la identificación de la creencia en el ser supremo con el monoteísmo estricto, operada por W. Schmidt, a la disolución de esa creencia en una vaga forma de deísmo ilustrado que propone G. van der Leeuw. En estas dos interpretaciones extremas asistimos con frecuencia a la proyección, sobre los datos de la historia y de la etnología, de una imagen previa de la divinidad presente en el intérprete.

El padre Schmidt no duda de que existe «un número suficiente de tribus en el que el carácter a todas luces monoteísta de su ser supremo aparece, aun macroscópicamente, con suficiente claridad»<sup>16</sup>. Y en cuanto a aquellas en las que, junto a la figura del ser supremo, aparecen otras que podrían oscurecer el carácter monoteísta de la creencia en la primera, recurre a fenómenos de degeneración, de «desprendimiento de figuras» o de reducción de la multiplicidad de las mismas a una definitiva unidad<sup>17</sup>. A esta interpretación de W. Schmidt oponen la mayor parte de los fenomenólogos e historiadores reparos que prácticamente obligan a hablar del «final del monoteísmo primitivo» no sólo como teoría explicativa del origen de la religión, sino también como interpretación de la estructura de la figura del ser supremo<sup>18</sup>. Los más importantes son los que se basan en los datos etnológicos mismos. La creencia en la figura del ser supremo comporta, en efecto, una serie de rasgos que son difícilmente compatibles con lo que entendemos ordinariamente por monoteísmo. Así, la existencia de figuras secundarias o intermedias a su lado, la presencia, en su configuración, de rasgos antropomórficos y míticos más o menos acusados y, sobre todo, el hecho de que en la mayor parte de los casos esa figura no

13. Cf. *The concept of deity*, cit., esp. cap. I: «The primitive conception of providence», pp. 15-31.

14. *Tratado...* II, cit., pp. 65-155.

15. *Fenomenología de la religión*, cit., pp. 41-82. «La fe en un ser supremo en los pueblos primitivos actuales y los pueblos cultos más antiguos no es una *teoría*, sino un hecho» (p. 42, n. 2); del mismo autor, cf. *Hochgottglaube im alten Iran*, cit., esp. pp. 70-93.

16. *Manual de historia comparada de las religiones*, cit., p. 257; *Der Ursprung der Gottesidee*, cit., cf. vol. VI: «Endsynthese der Religionen der Naturvölker».

17. *Manual de historia comparada de las religiones*, cit., pp. 257-259.

18. Cf. los estudios citados en el primer capítulo al exponer la doctrina del padre Schmidt; G. Siegmund, *Der Glaube des Urmenschen*, Francke Verlag, Bern, 1962.

constituya el eje que estructura todos los demás elementos de la vida religiosa y la frecuente ausencia de la misma en el ejercicio activo de la vida religiosa y en el culto.

Basándose sobre todo en este último hecho, subrayado hasta el exceso, propone G. van der Leeuw una interpretación de la figura del ser supremo en la que ésta queda reducida a una especie de deísmo. En efecto, después de haberse referido a algunas figuras de ser supremo tomadas de distintos contextos, G. van der Leeuw no encuentra otro nombre común a todas ellas que la expresión «trasfondo sagrado; potencia y voluntad como trasfondo», erigida por el hombre como «instancia superior», «potencia a la que puede reducir todas las demás, incluso la suya propia», «potencia que autoriza también sus ritos, pero que, por lo demás, no se cuida demasiado de él». Se trata de una potencia localizada en el cielo, desde donde puede ver todo y cuidar de que el mundo no se disloque. Es, pues, un dios más conservador que creador y al que no se recurre más que en casos de necesidad extrema. Esta figura constituye, desde luego, una voluntad, pero muy débilmente personificada. Después de haber caracterizado así la figura del ser supremo, no es extraño que G. van der Leeuw afirme que «es en el deísmo del siglo XVIII donde la adoración del ser supremo ha conocido su pleno desarrollo»<sup>19</sup>. Esta figura, en cuya descripción G. van der Leeuw sigue los pasos de N. Söderblom y de Th. Preuss, está dibujada en oposición con la figura del Dios del Antiguo Testamento, un Dios vivo y celoso que actúa sobre el hombre e interviene en su vida<sup>20</sup>.

A pesar de la parcialidad de su descripción, Van der Leeuw no puede ocultar que las figuras del ser supremo intervienen de alguna manera en la vida de las poblaciones que las admiten, al menos, en los momentos de necesidad extrema, en oraciones jaculatorias, en relación con los comienzos del mundo y en conexión estrecha con la moral<sup>21</sup>. La atención a estos rasgos y a otros olvidados por este autor lleva a comprensiones más fieles de la estructura de esta configuración de lo divino.

Una comprensión adecuada de la estructura de esta configuración debe tener en cuenta las múltiples figuras concretas que ha revestido de acuerdo con los diferentes contextos culturales en que se ha dado. Así, por ejemplo, una civilización patriarcal y de pastores y de nómadas se representará el ser supremo bajo la forma del ser celeste;

19. Cf. *La religion dans son essence...*, cit., pp. 155-156, esp. pp. 163 ss.

20. «Die Struktur der Vorstellung des sogenannten höchsten Wesens»: *Archiv für Religionswissenschaft* 29 (1931), pp. 79-107. Renovado tratamiento del tema en L. E. Sullivan, «Supreme Beings», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religions*, cit., vol. 14, pp. 166-180.

21. *La religion dans son essence...*, cit., pp. 164-165.

en cambio, una civilización agraria y matriarcal se representará el ser supremo bajo la forma de la madre tierra; y en una civilización de cazadores el ser supremo se representa como el «señor de los animales»<sup>22</sup>, etc. Pero existen una serie de rasgos comunes a gran parte de las configuraciones del ser supremo que permiten destacar su estructura.

Analicemos algunos de ellos. G. Widengren ha subrayado —tal vez excesivamente— uno que el análisis de G. van der Leeuw había olvidado casi por completo. El ser supremo se presenta como un Dios del destino. En todas las culturas a las que se refiere G. Widengren el ser supremo aparece como ser creador, señor de la existencia, envía el bien y el mal, es todopoderoso y juez y responsable último de la moral. Pero si contiene una serie muy larga de elementos, el que le pertenece como más propio es su «pleno y soberano dominio sobre el destino, tanto del mundo como de los hombres»<sup>23</sup>. R. Pettazzoni ha subrayado un atributo de la figura celeste del ser supremo que confirma la actividad del mismo, su relación con el hombre y su carácter ético: su omnisciencia<sup>24</sup>. J. Goetz, por su parte, ha puesto de relieve una serie de elementos comunes a las figuras del ser supremo presentes sobre todo en la figura de los dioses celestes que ayudan a completar la comprensión de las mismas. Así, el *aniconismo* expreso y consciente, que nos recordaría que «no hay símbolos de Dios», sino símbolos teístas, es decir, «símbolos de la experiencia de Dios», con lo que la relación con Dios expresada en esta figura se aproximaría considerablemente a la expresada en el monoteísmo. Así también, una serie de símbolos, como la voz y la luz, que expresarían el carácter ético de la figura del Dios celeste; así, por fin, la designación de esa figura como padre<sup>25</sup>.

Junto a todos estos rasgos que, en reacción a la descripción de N. Söderblom, K. Th. Preuss y G. van der Leeuw, se han ido acumulando en las descripciones recientes de la figura del ser supremo, es preciso anotar la tendencia de esta figura al alejamiento, la pasividad, y a convertirse, por tanto, en *deus otiosus*<sup>26</sup>. Este último elemento de

22. R. Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive*, cit., pp. 103-126; del mismo autor, «El ser supremo. Estructura fenomenológica y desarrollo histórico», en M. Eliade y J. M. Kitagawa (eds.), *Metodología de la historia de las religiones*, Paidós, Buenos Aires, 1967, pp. 86-94. También F. Heiler, *Erscheinungsformen*, cit., pp. 456-457.

23. *Hochgottglaube im alten Iran*, cit., p. 93.

24. Cf. *L'omniscienza di Dio*, cit.

25. J. Goetz, «Symbolique du Dieu céleste chez les primitifs»: *art. cit.*, pp. 17-54.

26. Cf. M. Eliade, *Tratado...* I, cit., pp. 73-78.

la figura del ser supremo nos parece indispensable a la hora de intentar una valoración del significado religioso de esta configuración de la divinidad. En efecto, el paso a ese estado de pasividad se produce casi siempre por sustitución de la presencia de estas figuras por otras más activas, más próximas a la vida del hombre, más cercanas a sus necesidades y más dinámicas<sup>27</sup>.

En este hecho vemos, por nuestra parte, la mayor dificultad para calificar de verdadero monoteísmo la creencia en la que la divinidad aparece configurada bajo la simple forma del ser supremo. Así lo entiende también E. O. James, quien en la obra anteriormente citada afirma que el aislamiento y alejamiento del *high God* ha impedido que se desarrollase en las sociedades primitivas un verdadero monoteísmo. Para la mayor parte de ellas, Dios era demasiado elevado o remoto para ser objeto popular de adoración. Así, pues, la más alta concepción de la deidad en términos de trascendencia tendía a convertirla en el totalmente otro. Para ser Dios efectivo, concluye James, debería ser ritualmente accesible, eficaz y capaz de responder al hombre en el culto. Por eso el ser supremo no habría logrado excluir a los otros dioses<sup>28</sup>. Los rasgos de la estructura de esta configuración de la divinidad nos permiten dar una respuesta a la tercera cuestión que nos planteábamos a propósito de ella: la de su valor religioso.

Por una parte, la presencia de esta figura es claro testimonio de una actitud verdaderamente religiosa, es decir, reconocedora de la realidad misteriosa de lo divino. En efecto, la excelencia de lo divino sobre todas las demás realidades, su superioridad, su trascendencia, se hacen presentes en el carácter de suprema que se atribuye a la realidad representada por esa figura, en las formas celestes con las que aparece

27. M. Eliade, *ibid.* Pettazoni propone como explicación de ese paso el que al atribuir a la actividad del ser supremo la fundamentación misma del universo en el que el hombre vive, se teme que una nueva acción suya venga a trastornarlo; por ello se atribuye la acción ulterior sobre el mundo a seres intermedios capaces de dirigir los acontecimientos en él según los intereses de los hombres, pero sin la peligrosa posibilidad de trastornar los fundamentos del orden mundano. Cf. U. Bianchi, *Probleme der Religionsgeschichte*, cit., pp. 90-92, quien hace suya esta interpretación sacándola del contexto de interpretación mágica de la acción del ser supremo en que la situaba Pettazoni.

28. O. c., p. 28. Sin embargo, tal vez pueda afirmarse que cuando la figura del ser supremo no ha pasado a «dios ocioso» y es término de una actitud religiosa de oración, como sucede en algunos casos, aun cuando no pueda hablarse de monoteísmo en el mismo sentido que este término cobra cuando designa las grandes revoluciones religiosas de Moisés o de Zaratustra, se puede hablar de un monoteísmo no plenamente consciente, pero verdadero, que de alguna manera preludia esas otras formas más perfectas del mismo. Cf., en este sentido, U. Bianchi, *o. c.*, pp. 43-46.



ligada de forma frecuente, aunque no exclusiva, y en los esquemas simbólicos de tipo ascensional o de relación con el centro de la vida en los que suele inscribirse. Pero, además, otra serie de rasgos no menos importantes de la figura del ser supremo vienen a destacar el segundo elemento constitutivo de la experiencia del Misterio: su carácter activo, su condición «personal». En este sentido apuntan los rasgos éticos que representan algunos de los «atributos» constantes de esta figura: su omnisciencia, su bondad, su condición de orientador de los destinos del hombre. En el mismo sentido se han de entender algunos rasgos que distinguen la actitud del hombre frente a la realidad representada en esa figura. El hombre se dirige a ella en fórmulas de la más auténtica oración, especialmente en los casos de extrema necesidad, movido, por tanto, por la más absoluta confianza<sup>29</sup>. El mismo hecho de su inactividad en el culto se explica a veces por la convicción que el hombre tiene de su absoluta bondad, que hace innecesario cualquier tipo de sacrificio. El carácter activo y «personal» del Misterio aparece también en los nombres con que el hombre religioso se refiere a la realidad representada por esta figura: señor, señor nuestro, señor invisible, señor del mundo, propietario, dador, vigilante, protector, guía, etc.<sup>30</sup>, y particularmente en el nombre de padre. Todos estos rasgos de la figura del ser supremo permiten hablar del carácter personal que el Misterio reviste para los hombres que lo expresan a través de ella. Este carácter personal se refiere más al tipo de relación expresada en la figura que a los rasgos que ésta reviste en concreto y que pueden no ser los del hombre, los de la persona humana<sup>31</sup>.

Pero el valor religioso de que dan testimonio todos estos rasgos de la figura del ser supremo se ve comprometido por otros a los que hemos aludido al describir su estructura. El más importante es la tendencia a la ociosidad religiosa de esas figuras. En esa tendencia creemos ver una clara manifestación de debilitamiento de la actitud religiosa que la origina. La ociosidad del ser supremo significa, en efecto, una clara disociación de la trascendencia y la superioridad del ser representado en esa figura y de su actividad o personalidad. El hombre religioso muestra con esa disociación que, aun viéndose «forzado» a reconocer una realidad superior a todas, busca el auxilio de poderes más próximos y más inmediatamente relacionados con su

29. Cf. F. Heiler, *Das Gebet*, cit.

30. Cf. J. Goetz, «Symbolique du Dieu céleste chez les primitifs»: *art. cit.*, pp. 37; G. Widengren, *o. c.*, y W. Schmidt, *o. c.*

31. Cf. las justas precisiones en este sentido de J. Goetz, *ibid.*, pp. 38-45.

vida y los bienes más importantes de la misma<sup>32</sup>. El centro de gravedad de su actitud se ha derivado así del término trascendente de la misma a su «sujeto», el hombre y sus necesidades. Paralelamente a esta desviación de la actitud, se observa la tendencia a que los símbolos, sobre todo los más «materiales», de la realidad representada por la figura del ser supremo sustituyan a la realidad simbolizada, y aparece el peligro del paso «de la expresión a la utilización» de los símbolos<sup>33</sup> y de que éstos dejen de ser vehículos del carácter sagrado del Misterio para convertirse en objetos sagrados al servicio del interés del hombre.

32. Cf. M. Eliade, *Tratado...* I, cit., pp. 78 ss.

33. J. Goetz, *art. cit.*, p. 51.



## EL POLITEÍSMO. LA CONFIGURACIÓN DE LA DIVINIDAD EN UNA MULTIPLICIDAD DE FIGURAS

El estudio del politeísmo ofrece los ejemplos más claros de consideración evolucionista de la idea de la divinidad. Este tipo de consideración quedaba perfectamente expresado en un artículo de E. Garrie sobre el politeísmo<sup>1</sup>, en el que situaba con toda precisión el politeísmo entre el polidemonismo y el monoteísmo en estos términos: el politeísmo «se distingue de la fase anterior (polidemonismo) por la naturaleza de la adoración, y de la posterior (monoteísmo), por el número de los objetos a que se rinde esa adoración». La misma orientación evolucionista aparece en la explicación del politeísmo propuesta por los fenomenólogos más recientes, como K. Goldammer, que lo sitúa en una sucesión compuesta por los siguientes estadios: polidemonismo, politeísmo, henoteísmo y monoteísmo. Frente a estos esquemas evolucionistas existen, como es sabido, otros de signo contrario que sitúan al politeísmo como una etapa posterior al monoteísmo y que representaría una degeneración del mismo. Sin negar que pueda existir en algunos casos una sucesión de configuraciones de la divinidad más o menos próxima a las que proponen estos autores, creemos más de acuerdo con los hechos considerar, con G. van der Leeuw, el polidemonismo y el politeísmo —y, más ampliamente que él, el resto de las configuraciones de la divinidad— no «como (dos) períodos sucesivos en la evolución de la fe en Dios, sino como (dos) estructuras», «independientes del tiempo, que no constituyen en modo alguno (dos)

1. «Polytheism», en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of religion and ethics* X, cit., p. 112.

etapas determinadas en la ruta de la humanidad»<sup>2</sup>. Esta consideración no excluye la localización histórica del politeísmo y la referencia a las circunstancias en que se han dado sus formas más importantes. Pero, por una parte, las diferencias entre las mismas son suficientemente importantes para excluir una conexión necesaria entre ellas y el politeísmo; por otra, la presencia de rasgos politeístas en formas de religiosidad que en los esquemas evolucionistas se sitúan antes o después del momento que en ellos se atribuye al politeísmo, muestra claramente que es más una forma determinada de religiosidad que un estadio de la historia religiosa de la humanidad.

Nuestra consideración del politeísmo se sitúa en esta perspectiva y desde ella pretende describir los rasgos más salientes de la forma de religiosidad que origina la configuración politeísta de la divinidad. Como definición previa que nos permita introducirnos en esa descripción, podemos admitir que el politeísmo es una forma de religiosidad referida a una realidad dotada de los rasgos propios de lo divino —se trata de un verdadero teísmo— y representada por una multiplicidad de figuras que encarnan la condición divina de esa realidad. Decir que el politeísmo es una forma de teísmo es decir que en él la realidad divina es concebida como «un ser personal que es honrado en el culto y tiene el poder de intervenir en las situaciones de sus fieles. Un ser que no es humano ni lo ha sido, que —para la fe del sujeto religioso— no debe su existencia a la acción humana y cuya acción no está limitada ni en sus funciones ni en el espacio ni en el tiempo»<sup>3</sup>. Al ser éste el primer momento en que aparece la figura de Dios, nos detenemos un instante para preguntarnos por el significado de la palabra que va a determinar las configuraciones del Misterio a partir de este momento. La palabra «Dios» y sus equivalentes en las diferentes lenguas indoeuropeas (Theos, Deva, Deus, Gott, God, etc.) parecen ser la lexicalización de experiencias humanas vividas en contacto con realidades naturales que hacen presente para el hombre el mundo de lo superior, tales como la fuerza vital, la potencia, la luz, el cielo, etc.<sup>4</sup>.

2. *La religion dans son essence...*, cit., p. 167. Del mismo autor, cf. «L'actualité du paganisme»: *Le Monde non Chrétien* 5 (1934), pp. 5 ss. El politeísmo, dice en el mismo sentido R. Pettazzoni, no es un momento histórico anterior al monoteísmo y sustituido por él, sino una forma religiosa de ser, «L'esprit du paganisme»: *Diogenes* 9 (1955), pp. 3-10.

3. A. Brelich, «Der Polytheismus»: *Numen* 7 (1960), p. 125.

4. Sin que puedan sacarse conclusiones firmes del terreno movedizo de las etimologías, recordemos que de *Deiwos* (cuyo sentido propio es «luminoso», «celeste»), de la raíz indoeuropea *div* o *deiv*, proceden Deva, Deus, Dios, y que algunos hacen derivar Gott, God, de la raíz indogermana *hu*, llamar, lo que las pondría en relación con las situaciones de profunda necesidad a las que el hombre responde llamando para

De ahí la necesidad de referirse a esas experiencias para conocer el contenido significativo de las palabras en que han cristalizado.

La historia de las religiones muestra el largo camino recorrido por la humanidad en su intento por expresar la Presencia con la que permanentemente se ha visto habitada. No es fácil señalar las etapas precisas de ese itinerario. Pero superando, por una parte, la visión rígidamente evolucionista de la historia de las religiones en sus primeros pasos y, por otra, la negativa a establecer ningún tipo de proceso en el curso de las formas de la vida religiosa<sup>5</sup>, hoy es posible señalar, aunque sólo sea *grosso modo*, tres grandes etapas en la historia de la representación humana de lo divino.

Tras la primera, a la que acabamos de referirnos, parece decisivo en el camino hacia las representaciones teístas el paso hacia las posibilidades de las culturas para concebir nociones como «persona», personalidad y subjetividad, y estructurarlas en sistemas políticos, acciones culturales y ordenaciones jurídicas y económicas, y así institucionalizarlas<sup>6</sup>.

Pero antes de entrar en la descripción detallada del politeísmo y en su valoración religiosa, creemos conveniente referirnos a los contextos históricos en que se ha producido ese fenómeno religioso, a su extensión y a sus formas más características.

El politeísmo propiamente dicho es un fenómeno históricamente reciente. De ordinario no se da entre las poblaciones de nivel arcaico, sino que es característico de las grandes culturas. Entre las culturas en que de hecho se ha producido se encuentran las del Japón, la India, el Irán anterior a Zaratustra, las grandes culturas del Medio Oriente a excepción de la hebrea, las de Egipto, Grecia y Roma, las de los pueblos germanos y algunos de la América precolombina: aztecas, mayas e incas. De las poblaciones sin cultura literaria sólo pueden considerarse politeístas algunas muy aisladas de África y de la Polinesia<sup>7</sup>. Se trata, en la casi totalidad de los casos, de poblaciones que poseen la escritura y una economía desarrollada, lo cual parece indicar que el politeísmo corresponde a un nivel cultural determinado, aunque —para evitar las generalizaciones evolucionistas— convenga añadir inmediatamente que no todas las culturas desarrolladas son o han

pedir auxilio. Cf. É. Benveniste, *o. c.*, II, p. 180; K. A. H. Hidding, *Über Gott in der Religionsgeschichte*, en *Ex Orbe Religionum*, cit., II, pp. 286-287.

5. Cf. exposición y crítica de las teorías evolucionistas sobre el origen de la religión, *supra*, pp. 35-26.

6. B. Gladigow, «Gottesvorstellungen», en *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* III, cit., p. 32.

7. Cf. A. Brelich, *o. c.*



sido politeístas y que las poblaciones «arcaicas» pueden desembocar en otras formas religiosas que el politeísmo. Hecha esta salvedad, es indudable que las altas culturas constituyen un medio particularmente adecuado para el surgimiento de la configuración politeísta de la divinidad. En ellas se ha producido ya la diferenciación de clases y oficios y una forma más compleja de organización social, lo cual lleva a una especificación de experiencias y necesidades que se traducirá en la representación de la realidad superior con la que se pone en contacto la vida humana. Parece que lo decisivo para el tratamiento de la configuración teísta es la construcción del concepto de persona<sup>8</sup>.

Pero ¿en qué consiste lo específico de esta forma tan extendida de configuración de la divinidad? Ya hemos visto cómo la figura del ser supremo está acompañada, en muchas poblaciones indiferenciadas, de una multitud de figuras intermedias que representan otros tantos poderes capaces de influir sobre la vida del hombre y a los que éste se dirige en las formas habituales de culto. También hemos indicado que, en determinados casos, estas figuras intermedias, que representan poderes de la fecundidad, fenómenos atmosféricos o símbolos más o menos relacionados con las fuerzas vitales indebidamente reificados, terminan por relegar a la figura del ser supremo a una pasividad, a una ociosidad religiosa casi completa. En este hecho tenemos ciertamente el primer paso —que puede revestir formas muy diversas en los diferentes contextos culturales<sup>9</sup>— hacia las diferentes formas de politeísmo; pero la simple presencia de una multiplicidad de figuras que encarnan el poder no autoriza la denominación de politeísta para la religión en la que se produce.

El politeísmo supone, en primer lugar, el carácter «teísta» de esas figuras del poder. La realidad representada en ella debe ser claramente diferenciada del resto de las realidades, aunque —como observa G. van der Leeuw<sup>10</sup>— sea difícil precisar en qué consiste esta diferencia sin poner en ella nuestra propia noción de la divinidad, y conseguir con esa precisión expresar el elemento común a las formas de divinidad de los diferentes politeísmos. Los dioses del politeísmo no son simples manifestaciones del poder ni símbolos densificados, reificados, ni genios protectores, ni siquiera simplemente *numina*; son verdaderos dioses: realidades que pertenecen de alguna manera a la

8. B. Gladigow, *loc. cit.*, p. 33.

9. G. Widengren afirma que la configuración politeísta se desarrolla con frecuencia a partir de una configuración panteísta de la fe en el ser supremo, pero reconoce que también puede surgir de una configuración puramente monoteísta o, al menos, no panteísta de la misma, cf. *supra*, pp. 26s.

10. O. c., p. 168.

esfera de lo totalmente otro<sup>11</sup> y con las que el hombre puede entrar en comunicación. Un segundo rasgo que caracteriza la configuración politeísta de la divinidad, y que viene a subrayar su carácter de teísta, es el establecimiento de relaciones bien determinadas —aunque no siempre por una lógica uniforme— entre las diferentes figuras de la divinidad. En él las figuras divinas aparecen dotadas de un nombre propio y de un medio en el que ejercen su acción. Estos dos rasgos distinguen al politeísmo de esas otras formas de representación plural de los poderes superiores que se producen en determinadas culturas arcaicas, y que perduran frecuentemente en algunos elementos de las altas culturas, que suelen denominarse con el término de polidemonismo. En esta forma de representación de la potencia —no propiamente religiosa, si se define el orden de lo sagrado por la presencia del Misterio como nosotros hemos hecho— aparece un verdadero *pandaemonium* de figuras del poder sin contornos precisos y arbitrariamente activas, «una masa indistinta y anónima de potencias»<sup>12</sup>.

Frente a esta indeterminación de la potencia, el politeísmo se distingue por delimitar precisamente los contornos de cada una de las potencias mediante la atribución de un nombre, una figura concreta y una función precisa, y, además, por establecer entre las múltiples figuras que encarnan el poder supremo un orden y una jerarquía que dan lugar al nacimiento de un panteón. Los panteones politeístas pueden estar compuestos por figuras divinas más o menos numerosas, desde una pareja, una tríada o una enéada de dioses hasta los casos de *plebs deorum*, que constituyen una especie de ciudad celeste, réplica de la sociedad de la que surgen —como sucede en el politeísmo griego—, y las legiones innumerables de nombres y figuras divinas de otras formas de politeísmo, como el de algunas listas de dioses de Babilonia y el de algunas épocas del hinduismo<sup>13</sup>. Las formas de organización de las potencias pueden ser muy diferentes y reflejan de ordinario las condiciones culturales de que proceden: así, las condiciones de régimen matriarcal se reflejan en la pareja de dioses (madre-hijo) o pareja de amantes (Cibeles y Attis, Istar y Tammud) de religiones del Oriente Medio. En otros casos, el panteón se organiza a base de tríadas de

11. *Ibid.*

12. G. van der Leeuw, o. c., p. 167; K. Goldammer, o. c., pp. 88-89; G. Mensching, *Die Religion*, cit., pp. 158-159.

13. Cf., por ejemplo, J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, Payot, Paris, 1962-1966, 3 vols., esp. I: *Védisme et hindouisme ancien*, pp. 65-128; 257-331. Sobre las listas de dioses de Babilonia, W. F. Albright, *De l'âge de la pierre à la chrétienté. Le monothéisme et son évolution historique*, Payot, Paris, 1951, pp. 138-139; trad. castellana, *De la Edad de Piedra al cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 1959.

dioses: Isis, Osiris, Horus de la religión egipcia, y en general surge a partir de una teogonía en la que los dioses se relacionan en virtud de un parentesco. En ocasiones la multiplicidad de las figuras y su relación se deriva de la multiplicidad de funciones y de atribuciones, como en la «trimurti» hindú de Brahma creador, Visnú conservador, Shiva destructor o, más claramente, en el panteón griego, que constituye un reflejo del orden de la ciudad<sup>14</sup>.

No faltan autores que, a pesar de la precisión que puedan adquirir las figuras del politeísmo en cuanto al nombre y la función, sostienen que uno de los rasgos de las divinidades del politeísmo es «la falta de precisión», el carácter borroso de la noción de divinidad y la indeterminación y vaguedad de la esencia de esas divinidades presentes en los diferentes politeísmos. Este elemento ha sido subrayado tanto en relación con el politeísmo del Próximo Oriente Antiguo como con Grecia y con el politeísmo védico<sup>15</sup>.

La falta de precisión aparece, en primer lugar, en cuanto al número y las realidades a las que se aplica la condición de divinas; en las relaciones que mantienen unos Dioses con otros; en la relación de todos ellos con el hombre y el mundo. Pero la indeterminación afecta a su misma condición de Dioses. H. Schwarz la resumió con toda claridad en relación con los Dioses de Grecia: ahí Dios aparece «no como un ser infinito de naturaleza distinta, sino sólo como un ser infinito de nuestra misma naturaleza». De ahí que los Dioses sean descritos como poderosos, pero no omnipotentes; sabios, pero no omniscientes; eternos, pero dotados como los hombres de un origen, aunque inmortales, no sometidos a la muerte, como ellos; los Dioses son seres superiores al mundo humano, pero sometidos al destino, la *moira* o *aisa*, la ley suprema y la totalidad del ser en la que se encuentran inscritos. Tienen que ver con la organización actual del mundo, pero no son sus creadores. No están fuera de esa totalidad, son los seres más elevados del cosmos, representan sus aspectos más valiosos, las formas fundamentales de lo real<sup>16</sup>. Tienen relación con los hombres, pero no siempre aparecen ligados por la justicia ni la reproducen en sus acciones. La misma falta de contornos precisos muestran en relación con

14. G. Mensching, *o. c.*, pp. 162-163, con otros ejemplos.

15. Sobre las propiedades, formas de aparición y acciones de los Dioses del politeísmo, cf. B. Gladigow, *loc. cit.*, pp. 33-45. Del mismo autor, «Polytheismus», en *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* IV, cit., pp. 321-330. También, F. Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996, pp. 32 ss.

16. H. Kleinknecht, «Theos», en G. Kittel (dir.), *Grande lessico del Nuovo Testamento* IV, Paideia, Brescia, 1968, p. 333.

su condición personal. El mismo nombre *Il* o *El* puede aparecer como nombre propio singular, o como apelativo para lo divino, o nombre de aplicación general. Intervienen en la vida de los hombres, pero pueden perder actualidad y pasar a ser una especie de trasfondo del panteón sin presencia en la vida religiosa<sup>17</sup>. Los dioses del politeísmo mantienen una relación indisoluble con la forma, la figura, la estatua concreta que los representa; con el lugar donde esa estatua reside; con la nación o el grupo que la adora. De ahí que los diferentes politeísmos hayan constituido religiones nacionales en las que el sujeto de la relación religiosa es el grupo, el pueblo o la nación con la que están ligados los dioses del panteón que ese grupo reconoce como propios.

Un rasgo que acompaña a las múltiples figuras de la divinidad en el politeísmo es el carácter marcadamente cosmomórfico, zoomórfico, teriomórfico, dendromórfico o antropomórfico de las mismas. Frente al aniconismo a que tendía ya la figura del ser supremo y que se convertirá en exigencia característica del monoteísmo, las divinidades del politeísmo son representadas a través de formas tomadas de la naturaleza y del mundo animal o con los rasgos característicos del hombre y de sus valores más altos. La descripción de estas figuras está contenida en innumerables narraciones míticas, estrechamente ligadas con la existencia de esas figuras divinas y con su presencia en la vida del hombre a través del culto. El mito se encuentra descrito con toda profusión de datos, no siempre fácilmente armonizables con la forma concreta de la divinidad: su nacimiento, sus luchas contra los poderes contrarios, sus acciones en favor de los hombres, etc. Las figuras divinas del politeísmo se ven precisadas además por el nombre que se les atribuye, la oración que se les dirige y el culto que se les rinde. Por último, es característica frecuente de la configuración politeísta de la divinidad la diferenciación sexual de la misma bajo formas distintas que pueden consistir a veces en la representación andrógina de la misma<sup>18</sup>.

La estrecha conexión de las representaciones politeístas de la divinidad con realidades naturales o personajes humanos no debe llevar a la conclusión de que se trate en todas ellas de simples fenómenos de divinización de una realidad natural o de una persona histórica, o de la

17. Cf. F. Stolz, *Einführung...*, cit., pp. 34 ss, esp. pp. 39-43.

18. Cf. G. Widengren, *o. c.*, p. 107; G. Mensching, *o. c.*, p. 165. Sobre el antropomorfismo, cf. S. Guthrie, *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*, Oxford University Press, 1993. Para este autor, la religión no sólo utiliza el antropomorfismo, sino que es antropomorfismo. Parece reeditar la tesis de Feuerbach con argumentos tomados de la antropología científica. Ofrece muchos datos sobre el recurso del hombre religioso a símbolos tomados del mundo humano, sin ofrecer ninguna respuesta al problema filosófico de por qué el hombre no puede por menos de simbolizar.

personificación de un valor superior. En las mismas representaciones politeístas existen indicios de la clara distinción que el hombre religioso que las utiliza opera entre la divinidad y la figura o figuras que lo representan. Dice W. F. Otto, el apoloquista del politeísmo griego:

El Dios, cualquiera que sea la forma en que sea distinguido de sus semejantes, no es una potencia singular, sino siempre la totalidad del ser del mundo en la revelación que le es propia. Espíritus o demonios son para nosotros potencias a las que se atribuye un ámbito determinado de operación. Que una de ellas haya pasado a ser un dios es una afirmación vacía de contenido propia de la teoría evolucionista<sup>19</sup>.

La «trascendencia» de la realidad representada en las múltiples figuras de la divinidad es expresada felizmente por este mismo autor en su frase ya citada: «Los dioses consuelan no tanto por lo que regalan o prometen cuanto por lo que son»<sup>20</sup>, en la que aparece claramente cómo el contenido de la figura remite más allá de sí misma a una plenitud de ser. En cuanto a las figuras naturales o animales que reviste a veces la representación de la divinidad, ya R. Otto observaba —y tras él lo han hecho otros autores— que responden a la necesidad de expresar el carácter de totalmente otro del Misterio<sup>21</sup>. Las formas que contiene cualquier politeísmo sólo pueden ser llamadas dioses si poseen estas dos propiedades: ser distintas del hombre y de lo que el hombre controla y gozar de significación existencial para él. Por eso las figuras de la divinidad, cualquiera que sea la forma concreta que revistan, deben referirse a una realidad «eterna» o, mejor, duradera, inmortal en comparación con el hombre, y permitir al hombre el contacto con realidades que de otra manera le escaparían por completo<sup>22</sup>. Esta conciencia de la diferencia entre la figura y la realidad que se hace presente en ella llevará en cualquier forma de politeísmo a considerar esa multiplicidad como la irradiación sobre el mundo de una realidad plena representada en la figura del Dios supremo del panteón. «Sacrifica a Dios, pero no preguntes demasiado acerca de sus modos de manifestarse. Dios es como el sol en el cielo: sólo sus rayos llevan a la tierra, pero él revela su poder en innumerables formas», dice en este sentido un texto egipcio<sup>23</sup>.

19. O. c., p. 22.

20. *Ibid.*, 34. Aunque esta trascendencia se vea comprometida por el carácter esteticista que presenta su comprensión de las divinidades griegas, *ibid.*, pp. 84-85.

21. Cf. *Lo santo*, cit., pp. 95 ss; G. Mensching, *Die Religion*, cit., p. 160.

22. A. Brelich, o. c., p. 29.

23. Según H. Brunner, cit. en A. Brunner, *La religión. Encuesta filosófica sobre bases históricas*, Herder, Barcelona, 1963, p. 181, n. 7.

A partir de estas características comunes a las diferentes representaciones de la divinidad en el politeísmo, cada una de ellas destaca un atributo particular de la misma de acuerdo con la función que se atribuye a las divinidades concretas representadas en ellas. Pero la mayor parte de esas divinidades representan una forma concreta de poder, de eficacia, una forma particular de acrecentamiento de la vida y de enriquecimiento de sus posibilidades.

Por eso las representaciones politeístas de la divinidad subrayan su proximidad para con el hombre, su fácil acceso, su disponibilidad en cualquier circunstancia de la vida. En los diferentes politeísmos existen dioses del día y de la noche, del cielo, del mar y de la tierra, de las diferentes etapas de la vida y de sus principales acciones, hasta llegar en algunos casos a los «dioses especiales» o «dioses del instante» para cada función de una actividad determinada, lo cual lleva a los romanos, en el «deseo frenético de tener muchos dioses», que san Agustín les reprocha, a concebir tantos dioses como fases comporta el trabajo de la agricultura, desde la preparación de la tierra hasta la recolección de la cosecha<sup>24</sup>, aunque tal vez estos «dioses especiales» no son en muchos casos más que epítetos cúlticos de una misma divinidad.

Para terminar esta breve descripción del fenómeno religioso que constituye el politeísmo nos falta preguntarnos por el origen del mismo y por su sentido y valor religioso.

Ya hemos observado que el politeísmo constituye un fenómeno relativamente reciente por ser una forma religiosa propia, sobre todo, de las grandes culturas. Históricamente parece suceder a las formas religiosas de las poblaciones de cultura no literaria, aunque no sea fácil explicar cómo. La complejidad de las formas religiosas de estas últimas hace posibles múltiples explicaciones de su origen. ¿Constituye el politeísmo una etapa intermedia entre las formas inferiores de configuración de la potencia, magia, animismo y polidemonismo por una parte y el monoteísmo por otra? ¿Constituye, por el contrario, una degeneración de la forma más perfecta de configuración de la potencia, que sería la creencia en el ser supremo interpretado como monoteísmo primitivo? Seguramente no es posible dar una respuesta inequívoca a esta pregunta porque su planteamiento supone una simplificación excesiva de los datos históricos. Históricamente no cabe una única respuesta a estas preguntas porque existen muchas formas

24. Cf. H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, S. Schulte-Bulmke, Frankfurt a.M., <sup>3</sup>1948, pp. 27 ss (<sup>1</sup>1896); G. van der Leeuw, *o. c.*, p. 148.



de politeísmo y cada una ha podido surgir de una forma diferente. En algunos casos es posible que los muchos dioses *hayan* aparecido gracias a la disgregación de la figura del ser supremo, mientras en otros es posible que se haya llegado a la constitución de un panteón por la organización y la unificación de un estadio anterior de poli-demonismo, y en otros, por fin, algunas de las figuras del politeísmo hayan surgido del culto a los antepasados<sup>25</sup>.

Considerado el problema desde el punto de vista de la fenomenología se trata de buscar cuál puede ser la raíz de esta configuración de la divinidad en la actitud misma del sujeto religioso. Así planteada la cuestión, la respuesta podría estar en la posible incapacidad del sujeto politeísta para aunar el reconocimiento de la trascendencia, que no deja de transparentarse en las múltiples figuras de los dioses y el establecimiento de una relación personal con ella. En esta hipótesis, el politeísmo tendría su origen en la necesidad de poner al alcance del hombre y disponer, de alguna manera, de la absoluta trascendencia a la que estas figuras se refieren.

Desde esta interpretación del politeísmo se comprende que lo esencial para caracterizarlo no es el número de las potencias, sino la estructura de la actitud que refleja la multiplicación de las mismas. Y desde la interpretación del hecho religioso que hemos propuesto y de la actitud que le sirve de base, el politeísmo aparecería así como una realización deficiente de la relación y de la actitud religiosa<sup>26</sup>.

Contra esta conclusión se elevan las voces de entusiastas defensores contemporáneos de algunas formas de politeísmo<sup>27</sup>. Para Alain

25. Cf., por ejemplo, la explicación que ofrece R. Otto del nacimiento de un Dios, Varuna, en *Das Gefühl des Überweltlichen*, cit., pp. 125-202, y otros ejemplos en G. Mensching, o. c., pp. 162-163. Ha ejercido considerable influencia en el tratamiento de este problema el breve estudio de A. Bertholet *Götterspaltung und Göttervereinigung*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1933.

26. No debemos ignorar, sin embargo, que las oraciones de muchos sujetos en las religiones politeístas adquieren tal densidad y pureza religiosa que constituyen ejemplos perfectamente comparables con las más puras oraciones de fieles monoteístas. Cf., por ejemplo, J. García Recio, «Ojos contemplativos. Apuntes de mística en Mesopotamia», en J. Martín Velasco (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 53-97. Muchos de los textos ahí citados ponen en cuestión el «carácter borroso» de la divinidad de que hablaban los autores citados más arriba y, en buena medida, la hipótesis de explicación del politeísmo que acabo de enunciar. A mi modo de ver, estas visiones desfiguradas del politeísmo podrían deberse a tomar como única fuente de información las colecciones de mitos de esas religiones. Ofrece clarificaciones importantes sobre la cuestión F. Stolz, o. c., espec. pp. 39-45.

27. Cf. A. Daniélou, *Le polythéisme hindou*, cit.; W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., <sup>8</sup>1987 (1929), y *Theophania*, cit., esp. pp. 75-82. También insiste en el sentimiento de la «trascendencia de lo divino frente a las

Daniélou, por ejemplo, el politeísmo supone una clara conciencia del carácter trascendente de la divinidad, cuya perfección no se agota en una manifestación única como la que propone el monoteísmo y a la que se aproxima más la representación múltiple del politeísmo. Dado que la suprema realidad trascendente no puede pasar a ser término de una relación viva con el hombre sin manifestarse, es decir, sin concretarse en una figura, la relación religiosa con la trascendencia siempre comportará el paso por la multiplicidad de las figuras a menos que se cometa la aberración de identificar la propia representación de lo divino con la divinidad misma. Decir que Dios es único nos haría, según Daniélou, ciegos a otras realidades y no nos acercaría en modo alguno al Absoluto. Los dioses del politeísmo son para él entidades simbólicas para representar las fuerzas que dirigen los diferentes aspectos de la realidad. Cada dios es una entidad que preside el funcionamiento de un aspecto particular del universo.

En otros términos había realizado la apología del politeísmo griego W. F. Otto. La multiplicidad de dioses no se opone, para el célebre historiador y apologista de la religión griega, al monoteísmo, sino que es su forma más elevada. Tras subrayar la perfecta jerarquía que forman los dioses bajo la autoridad suprema del «Padre de los dioses y de los hombres», Otto afirma que éstos constituyen los reflejos imperecederos de la suma perfección de lo divino. Pero el sentido de «lo divino» para W. F. Otto no parece estar muy cerca del que este término cobra para el monoteísmo cuando lo identifica con «lo divino originario que comprende y soporta todo, también los dioses, y que no tiene ya nombre alguno, a menos que, en términos griegos, se lo quiera llamar *Gaia* (Tierra), el principio originario que ha hecho nacer de sí el cielo...»<sup>28</sup>.

apelaciones y figuras divinas», viendo en él algo peculiar del politeísmo e ilustrando su tesis con el politeísmo griego, J. Rudhardt, en su breve pero sustancioso artículo «Considérations sur le polythéisme»: *Revue de Théologie et de Philosophie* (1966), pp. 352-364. Referencias a defensas más recientes del politeísmo aparecen en B. Gladigow, *loc. cit.*, pp. 327-329, donde tras referirse a precedentes del Renacimiento y del siglo XVIII, se refiere a los intentos de un desarrollo del politeísmo que se corresponde con el pluralismo y el «polimitismo» del mundo moderno. Así, M. Detienne, «Du polythéisme en général»: *Classical Philology* 81 (1986), pp. 47-55; O. Marquard, «Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie», en Íd., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Reclam, Stuttgart, 1984, pp. 91-116. Entre estas defensas del politeísmo hay que incluir la contenida en J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Carl Hanser, München, 1998, cuya versión americana había aparecido en 1997. A él nos referimos más adelante, *infra*, p. 341, n. 52.

28. O. c., p. 82. No creemos que la afirmación de este principio pueda denominarse monoteísmo si no es dando a este término otro sentido que el que generalmente

Estas dos apologías del politeísmo suponen una falsa comprensión del monoteísmo, a la que trataremos de responder más adelante. Por nuestra parte, podemos aceptar que el hombre religioso politeísta reconoce la distancia entre lo divino y las representaciones en las que se manifiesta. Pero creemos ver en la expresión que da de ese reconocimiento la separación entre lo divino como realidad trascendente y las formas a través de las cuales se hace accesible, y, por tanto, el peligro de relegar la divinidad en cuanto trascendente a un *más allá* de toda posible relación con el hombre, que se vería sustituido en la relación religiosa por esas formas multiplicadas de la potencia o de la belleza que serían los diferentes dioses. El politeísta, en definitiva, no se atrevería a dar el paso decisivo para el reconocimiento de la trascendencia, que es su invocación como tal trascendencia. Por eso, aun «pensando» esa trascendencia como trasfondo de todas las figuras que la representan, se dirige a estas figuras, invoca a unos poderes inmediatos que forman parte de su vida y de su existencia<sup>29</sup>, en lugar de abandonarse por completo en un movimiento de absoluta confianza en manos del poder absoluto.

posee en la historia de las religiones. Por el contrario, creemos más acertado afirmar, con M. Nilsson, que ese «concepto general denominado ‘la divinidad’ no conduce en modo alguno al monoteísmo», ya que «se trata de una abstracción impersonal inaccesible a la esperanza o a la oración...», M. Nilsson, *Les croyances religieuses de la Grèce antique*, Payot, Paris, 1955, p. 77; cf. también p. 143. Sobre la cuestión del monoteísmo entre los griegos se tiene un resumen documentado en E. des Places, *La religion grecque*, A. et J. Picard, Paris, 1969, pp. 324-326.

29. Cf. A. Brelich, «P politeísmo e soteriologia», en S. G. F. Brandon (ed.), *The saviour God*, cit., pp. 37-50.

## EL DUALISMO RELIGIOSO. LA CONFIGURACIÓN DUALISTA DE LA DIVINIDAD

El dualismo religioso constituye una forma de representación de la divinidad que puede darse en los contextos religiosos y culturales más variados: monoteísmo creacionista, politeísmo de las culturas de la Antigüedad, religiosidad de pueblos sin escritura, pero que no se confunde con ninguno de ellos, sino que constituye un fenómeno religioso específico muy frecuente en la historia de las religiones. La expresión «dualismo religioso» debe ser entendida en el sentido que le atribuyen la fenomenología y la historia de las religiones y no en el sentido filosófico o teológico de la misma. Para la filosofía y la teología son, generalmente, sistemas «dualistas» todos aquellos que conciben la divinidad como trascendente, en oposición a los monismos, que tienden a identificarla con el conjunto o la totalidad de la realidad. En historia de las religiones, el dualismo religioso se refiere a una forma de existencia religiosa que se representa, en términos diferentes, que precisaremos en seguida, la realidad última bajo la forma de un doble principio o de un doble responsable de la vida del hombre y del universo<sup>1</sup>. El dualismo religioso constituye una forma peculiar

1. Cf. U. Bianchi, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1958, p. 7. Del mismo autor, «Le dualisme en histoire des religions»: *Revue de l'Histoire des Religions* 59 (1961), pp. 1-45, esp. 5-6. En toda nuestra exposición del dualismo nos serviremos ampliamente de estos y otros estudios de este autor. Cf., también, G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, cit., pp. 117 ss; 454 ss; también contiene observaciones interesantes sobre el dualismo, con referencia a algunas formas, a las que no aludimos en nuestra exposición, K. Goldammer, *Die Formenwelt...*, cit., pp. 98-100. Para este autor, el dualismo sería un estado intermedio en el proceso del politeísmo al monoteísmo; tal afirmación no creemos se encuentre confirmada por los hechos. Cf. p. 100.

de religión y comporta, por tanto, una forma particular de experiencia o de actitud religiosa, un conjunto de mediaciones determinado por ella y, en concreto, una peculiar representación de lo divino. Sin excluir absolutamente los demás aspectos del dualismo, nosotros nos referiremos especialmente a este último.

El dualismo es un fenómeno religioso de enorme extensión en la historia de las religiones. Se da, en primer lugar, en la tradición surgida en Irán con el zoroastrismo y que aparece también en el orfismo, o en el zervanismo, en los movimientos gnósticos, en el maniqueísmo y en algunas «sectas» medievales como las de los bogomilos y los cátaros<sup>2</sup>. Dentro de esta misma tradición son muy numerosas las variedades del dualismo que incluso se oponen y combaten entre sí<sup>3</sup>. Pero, además, U. Bianchi ha mostrado la existencia de un dualismo «primitivo» en áreas geográficas y culturales muy extensas, que van de la Europa oriental a las regiones del Cáucaso, del Asia septentrional, central y nororiental, para llegar hasta las poblaciones autóctonas de América del Norte. Este dualismo primitivo se expresa en creencias, mitos y diferentes elementos del folklore de estas poblaciones, dotadas todas ellas de una indudable impronta dualista, que presentan claros paralelismos estructurales con las diferentes formas del dualismo «culto». La explicación de estos rasgos dualistas no puede reducirse al influjo de la tradición iránica sobre estas poblaciones, por lo que más bien parece imponerse la tesis de que existe un *humus* primitivo tendencialmente dualista que ha sido sistematizado en los grandes sistemas dualistas culturales<sup>4</sup>.

Pero tampoco en este apartado nos proponemos entrar en los detalles históricos, sino sólo comprender estructuralmente el fenómeno religioso del dualismo y, más concretamente, la representación de lo divino que comporta.

Comencemos por enunciar una descripción de los elementos esenciales del dualismo que permita, a ser posible, la comprensión de todas sus formas. Son religiones o sistemas dualistas aquellos en los que «la divinidad, concebida como (realidad) primordial, suma y más o menos claramente personal, no es considerada autora única y única dominadora del mundo y del hombre», cualquiera que sea la explicación que se dé del origen de la realidad que disputa a la divinidad ese dominio absoluto, del adversario, que puede tener un origen

2. Sobre los movimientos gnósticos desde este punto de vista, cf. U. Bianchi, *o. c.*, pp. 13-25; sobre los principales temas de la gnosis, G. Widengren, *o. c.*, pp. 452-475.

3. U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, cit., p. 2.

4. Cf. la exposición panorámica del mismo en U. Bianchi, *ibid.*, pp. 26-54.

independiente de la divinidad, o un origen indeterminado, o incluso haber sido producido por el creador o proceder indirectamente del mismo por emanación<sup>5</sup>. Lo esencial de los sistemas dualistas consiste, pues, en atribuir a una realidad una malignidad «natural» que la hace independiente de la divinidad, y conceder a esa realidad una actividad creadora o demiúrgica o un dominio sobre el mundo que limita positivamente el dominio de Dios<sup>6</sup>. En esta descripción no tomamos como esencial al dualismo la representación de dos poderes necesariamente coeternos y «simétricos» en el espacio o en el tiempo —aunque, cuando tal representación se produce, tenemos la forma más clara de dualismo, el dualismo absoluto—, sino tan sólo el hecho de que el dominio de la realidad suprema sobre la creación se vea limitado por otro principio contradictorio que a veces puede ser representado incluso como complementario<sup>7</sup>.

El dualismo se caracteriza, pues, negativamente, por el hecho de que el ser supremo no es autor y responsable de todo —como en las religiones creacionistas—, sino que es limitado en su dominio, y, positivamente, por el hecho de admitir una realidad «naturalmente» mala, dotada de poder demiúrgico sobre el mundo. En general, para el dualismo, el mundo, la realidad en su conjunto, se divide, pues, en dos ámbitos diferentes: el del bien y el del mal, aunque el contenido y el alcance de esta calificación pueda variar en los diferentes dualismos y la frontera entre esos dos ámbitos no pase exactamente por el mismo lugar en todos ellos. Así, en algunos dualismos el mundo se divide en bueno y malo: el mundo bueno comprende tanto elementos visibles, materiales, como invisibles; de la misma manera que el mundo malo comprende todo aquello que se opone a la creación del Dios bueno, sea o no material o visible. En otros, en cambio, malo equivale a material o visible, y bueno es equivalente a espiritual. Así sucede, por ejemplo, en los sistemas gnósticos, en el maniqueísmo y en los movimientos medievales de cátaros y bogomilos<sup>8</sup>.

De la descripción precedente del dualismo se sigue la más importante división de sus formas. La primera está representada por el dualismo no absoluto, no simétrico, o dualismo «monarchiano», como lo llama Bianchi. En ella se admite la existencia de una realidad suprema, de «un creador de base» al que se añade la figura de un segundo creador,

5. *Ibid.*, p. 7.

6. *Ibid.*, p. 8.

7. U. Bianchi, *Probleme der Religionsgeschichte*, cit., p. 67.

8. Cf. *ibid.*, pp. 69-70; G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, cit., pp. 453 ss.



de un rival del primero que limita su poder y tiene dominio sobre una zona de la realidad. En el nivel primitivo, esta función es ejercida en determinados contextos como en las tribus de América del Norte por el demiurgo-*trickster*, con su carácter ambivalente de poder demiúrgico y perturbador. Pero este tipo de dualismo puede darse en contextos no creacionistas, sino «teogónico-genealógicos», como los que caracterizan las culturas del Oriente Medio. En muchas de esas cosmogonías, en efecto, el nacimiento de la realidad se expresa en términos de un combate primordial que introduce la dualidad y la oposición en los principios mismos de todo lo que es y hasta en las raíces de lo divino<sup>9</sup>.

Este tipo de dualismo sería compatible con algunas formas de monoteísmo creacionista, al que, sin embargo, terminaría por pervertir. Así sucede, para referirnos al ejemplo más importante, en el mazdeísmo de Zaratustra. El carácter dualista de la religión de Zaratustra aparece claramente en la actitud que supone ante el mundo y la vida, en la división absoluta entre el bien y el mal, en el tipo de espiritualidad toda ella centrada sobre la elección del bien y la realización del mismo, y, sobre todo, en la presencia, junto al Dios supremo y creador, bueno, santo y todopoderoso —Ahura-Mazda, el sabio Señor—, de una pareja de dioses gemelos, Spenta-Mainyu y Angra-Mainyu, espíritus bueno y malo, respectivamente, que se disputan el dominio del mundo y de los hombres<sup>10</sup>. U. Bianchi, en un artículo consagrado al problema del surgimiento del dualismo en una religión fundamentalmente monoteísta y creacionista como la de Zaratustra<sup>11</sup>, sostiene la tesis de que el dualismo de los *Gatha* de origen zaratustriano es fundamentalmente ético, no absoluto ni simétrico, y, por tanto, no comprometería el monoteísmo estricto —al menos subjetivo— de Zaratustra<sup>12</sup>. Sin entrar en los detalles de su argumentación, parece resultar claramente de ella que en la religión de Zaratustra no se puede hablar de un dualismo absoluto. Ahura-Mazda está ciertamente por

9. Cf. *Il dualismo religioso*, cit., pp. 17-21.

10. Para una descripción fiel y clara de la religión de Zaratustra, remitimos a G. Widengren, *Die Religionen Irans*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1965; trad. francesa, *Les religions d'Iran*, Payot, Paris, 1968, esp. pp. 93-114. Sobre la figura del fundador, cf. M. Boyce, *A history of zoroastrianism*, E. J. Brill, Leiden, 1975-1991, 3 vols.; B. Schlerath (ed.), *Zarathustra*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1970; P. du Breil, *Zarathustra (Zoroastre) et la transfiguration du monde*, Payot, Paris, 1978.

11. «Monoteismo e dualismo in Zaratustra e nella tradizione Mazdaica»: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 26 (1951), pp. 83-105.

12. U. Bianchi, *Probleme der Religionsgeschichte*, cit., pp. 87-102. Sobre la cuestión del monoteísmo o dualismo de Zaratustra, cf. J. W. Boyd y D. A. Crosby, «Is Zoroastrianism dualistic or monotheistic?»: *Journal of the American Academy of Religion* 47 (1979), pp. 557-588.

encima de la contradicción representada por los espíritus gemelos; el espíritu malo, Angra-Mainyu, no se opone ciertamente a él, sino a su correspondiente Spenta-Mainyu. Pero el dualismo ético hipostasiado en ese doble principio termina por comprometer el monoteísmo de Zaratustra. Éste «ha combinado el monismo y un dualismo estricto», de forma que «la tendencia monoteísta, ciertamente presente en la doctrina de Zaratustra, no puede imponerse porque el dualismo —que se le opone absolutamente— la retiene»<sup>13</sup>. Para constatar la contradicción que supone la introducción del dualismo —incluso no absoluto— en el monoteísmo de Zaratustra basta referirse al texto clásico sobre la hostilidad de los dos espíritus, hostilidad que puede aparecer como absoluta, puesto que de ellos se dice que «han creado la primera vida», pero que no llega a serlo, ya que al final del mismo aparece Ahura-Mazda como aquel a quien buscan los que eligen el bien<sup>14</sup>.

La segunda forma de dualismo la constituye el dualismo absoluto o perfectamente simétrico, en el que los dos principios son situados en el mismo nivel y opuestos de manera absoluta. A este tipo de dualismo se aproxima la tradición mazdeísta posterior a Zaratustra, reflejada en los textos pehlévicos. En ella, Ormuz (Ahura-Mazda) pasaría a ser el espíritu benéfico que se opone simétricamente a Ahriman (Angra-Mainyu) no sólo en la etapa terrena, sino con una oposición que se remonta a los mismos orígenes y tiene alcance cosmológico<sup>15</sup>.

El maniqueísmo nos ofrece otro ejemplo claro de la más radical forma de dualismo absoluto. En el *Contra Faustum*<sup>16</sup>, san Agustín hace decir a su adversario maniqueo: «Yo afirmo dos principios: Dios y la materia. A la materia atribuimos nosotros todo poder maléfico; a Dios, el benéfico». «Fausto —comenta Widengren, que cita el texto agustiniano— aparece aquí como un fiel discípulo de Mani. En efecto, en el centro del sistema de Mani está la doctrina de dos principios, Dios y la materia»<sup>17</sup>.

13. G. Widengren, *o. c.*, pp. 94-95.

14. *Ibid.*, p. 96. Algunos antropólogos como Mary Douglas sostienen que las discusiones filosóficas y teológicas de carácter dualista surgen de condiciones sociales en las que se ha producido un gran problema político por el enfrentamiento con la sociedad de un grupo social fuertemente oprimido. Tal, dicen teóricos de la religión, habría sido la situación de la sociedad que aparece en los *Gathas* del mazdeísmo, cf. S. Lanwerd, «Dualismus», en *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* II, cit., pp. 233-235.

15. U. Bianchi, *o. c.*, p. 102; cf. J. Duchesne-Guillemin, *Ormazd et Ahriman. L'aventure dualiste de l'Antiquité*, PUF, Paris, 1953.

16. XI, 1.

17. G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1961, p. 48. Sobre Mani pueden consultarse, también, L. J. R. Ort, *Mani. A religio-historical*

Se trata de dos principios eternos, increados, que también son designados como luz y tinieblas, verdad y mentira, y que aparecen a veces personificados bajo esos atributos. El resto de la representación maniquea de la realidad suprema, fuertemente influida por la mitología irania, y más concretamente zervanista, muestra hasta qué punto el maniqueísmo continúa y endurece la tendencia dualista claramente presente en la tradición en la que se inscribe. Mani se opone incluso a llamar hermanos a los dos primeros principios. La luz y las tinieblas se oponen como dos sustancias situadas en el mismo nivel y empeñadas en una lucha constante. A pesar de todo, se observa una inconsecuencia de este dualismo radical en el hecho de que, como el mismo adversario de san Agustín confiesa, «nunca se oye en nuestras explicaciones el nombre de dos dioses; es verdad que nosotros reconocemos dos principios; pero al uno de ellos lo llamamos Dios; al otro, la materia o, como suelo decir habitualmente, el demonio»<sup>18</sup>. Lo cual significa ciertamente un debilitamiento del dualismo, al menos en lo que se refiere a la representación del primer principio, sobre todo en relación con el zervanismo, en el que Ahrimán es considerado no sólo como un demonio, sino como un verdadero Dios al que se ofrecen sacrificios<sup>19</sup>.

Este último dato permite establecer una nueva distinción entre los sistemas dualistas según el principio del mal sea o no objeto de culto. En algunos de entre los primitivos ese principio se reduce a su acción demiúrgica perturbadora; en otros constituye una figura «fuerte, tiránica y exigente» a la que es preciso someterse con respeto y horror. En el dualismo culto encontramos el mismo problema. Así, junto a ese culto, al que acabamos de referirnos, al *Deus Arimanus* del zervanismo, en el zoroastrismo, a pesar de su claro dualismo, se excluye todo culto al principio malo<sup>20</sup>.

En relación con el problema concreto de la configuración de la divinidad que comporta el dualismo hemos podido observar que este sistema religioso puede darse, y se ha dado de hecho, en contextos

*description of his personality*, E. J. Brill, Leiden, 1967; del mismo autor, «Jesus and Mani. A comparison», en *Liber amicorum. Studies in honour of Prof. Dr. C. J. Bleeker*, E. J. Brill, Leiden, 1969, pp. 126-139; H.-Ch. Puech, *Maniqueísmo. El fundador, la doctrina*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957.

18. *Contra Faustum* XX, 1, cit. en G. Widengren, *o. c.*, p. 48. A esta obra remitimos para una exposición breve, pero documentada, de la vida y la doctrina de Mani. Cf. también el excelente estudio de H.-Ch. Puech «La religión de Mani», en F. König (ed.), *Cristo y las religiones de la tierra* II, BAC, Madrid, 1969, pp. 470-525; esp. 489 ss.

19. *Ibid.*, p. 50.

20. Cf. U. Bianchi, *o. c.*, p. 202.

religiosos muy diferentes. La forma más general de dualismo, la que contiene los rasgos presentes en casi todas sus formas, supone un contexto creacionista en el que se hace aparecer un adversario que limita el poder y el dominio del «creador de base». Por eso puede darse un sistema dualista incluso dentro de una religión monoteísta como la de Zaratustra, aunque impidiendo el pleno desarrollo de su monoteísmo. Pero a medida que un sistema dualístico se hace más simétrico, más se aleja de ese supuesto de la coexistencia de un creador de base y un demiurgo secundario y se aproxima a contextos monistas por la reducción de esos principios a un principio común en el que coexisten o del que se derivan. En conjunto creemos que los hechos confirman la afirmación de Bianchi sobre la «vocación monista» de los sistemas dualistas<sup>21</sup>. A través de una serie de detalles históricos de los sistemas dualistas presentes en las cosmogonías de las culturas del Oriente Medio, del orfismo y de las corrientes de la gnosis, este autor demuestra una tendencia pesimista y monista en todos los dualismos. Al dar al mal una sustancialidad que lo hace irreducible a la realidad suprema o al aceptar una dialéctica primordial entre el bien y el mal, el dualismo introduce en su representación de la divinidad una ambigüedad fundamental. El mal condiciona la divinidad o se inscribe en ella.

En el primer caso, «la trascendencia del bien en relación con el mal sustancializado tiende a eliminar la distinción trascendente entre Dios y los seres del bien». Es decir, la trascendencia no se refiere tanto a Dios en relación con la criatura o con el hombre, como al Pneuma, a todo lo espiritual, frente a lo que no es más que materia. En el segundo, se consuma de la forma más clara la caída en una representación monista<sup>22</sup>. Así la representación dualista de la divinidad resulta incompatible con la representación de la Trascendencia de lo divino en relación con el mundo. El dualismo religioso compromete la idea de la absoluta superioridad de lo divino y ofrece una imagen del hombre que hace imposible en éste la actitud del reconocimiento incondicionado de esa absoluta superioridad<sup>23</sup>. Por eso la salvación es representada en más de un sistema dualista no como la liberación del hombre por Dios, sino como un proceso de reintegración en el Uno de las partes del mismo que habían «caído» en el mundo de la materia<sup>24</sup>.

21. Cf. *Le dualisme en histoire des religions*, cit., pp. 18-46.

22. *Ibid.*, p. 41.

23. *Ibid.*, p. 46.

24. *Ibid.*, pp. 39-40; U. Bianchi, *Probleme der Religionsgeschichte*, cit., p. 72.



LA CONFIGURACIÓN MONISTA DE LA DIVINIDAD<sup>1</sup>

Las muchas representaciones de lo divino no han satisfecho plenamente al hombre religioso en ninguna etapa de la historia. Por eso, en los momentos de más claro politeísmo han surgido tendencias más o menos acusadas de reducción de todas esas figuras a alguna forma de unidad. Esta tendencia se manifiesta, por una parte, en el esfuerzo ya anotado de jerarquización de las figuras bajo la «autoridad» de un Dios supremo del panteón, y por otra, en la crítica a la multiplicación de las figuras y la progresiva afirmación de aquello que late bajo todas ellas. En la primera forma de esa tendencia a la unidad no es difícil descubrir la presencia embrionaria de la configuración monoteísta de la divinidad; la segunda forma de búsqueda de la unidad desembocará en la configuración monista de la misma. Esta forma de representación de la divinidad hace aparecer la conciencia de la trascendencia de lo representado en todas las figuras divinas en relación con las figuras mismas: lo divino está más allá de todas las posibles representaciones que el hombre religioso puede hacerse de ello. Pero la superación de las múltiples figuras que sirven de término a los actos religiosos del hombre y a su actitud radical de reconocimiento lleva a éste a relativizar igualmente la dualidad del acto religioso y de su término y a representarse la relación religiosa como un camino que tiende a la plena identificación con lo divino. De ahí que lo divino sea repre-

1. El término sánscrito con que se designa el sistema en el que se incluye la configuración de la realidad que designamos como «monismo» es *Advaita*, que significa literalmente «no-dualismo», opuesto a *Dvaita*, o dualismo. Así habría que entender literalmente lo que a lo largo de todo el apartado vamos a llamar «monismo».



sentado como un todo único que comprende el mundo, del que se tomaban las figuras de la divinidad, y el hombre, como manifestación del mismo.

Para precisar el objeto de nuestra descripción en este apartado conviene distinguir entre el monismo religioso y el monismo filosófico. El primero es una forma de vivencia de la relación con la divinidad que subraya de tal forma la supremacía ontológica y axiológica del término de esa relación que disipa las representaciones en que se hace presente y con ellas el acto de relación y el sujeto empírico del mismo hasta identificarlos con la realidad absoluta; por eso esta forma de vivir la relación religiosa se representa lo divino como la realidad única que abarca, comprende y agota la realidad de todo lo que existe. El monismo religioso se caracterizará, por tanto, por una forma de vivir la relación religiosa que podemos llamar mística, dando a este término el sentido de abandono de la propia singularidad, de abismamiento de la propia persona, de disolución de la subjetividad en el absoluto, y por una forma de representación de esa realidad que supera toda determinación de la misma —teología y simbología radicalmente negativas— y termina por identificarla con la totalidad de lo que existe.

El monismo filosófico, aunque en determinados casos puede no ser más que una derivación de un monismo teológico de raíz religiosa, puede en otros casos constituir un intento de explicación total de la realidad del mundo mediante su reducción a un principio único que puede haber perdido toda relación con lo religioso y consistir en la «totalidad» de la realidad natural —material o espiritual, según los casos— absolutizada. Conviene, sin embargo, anotar, al mismo tiempo que la posible distinción de estas dos formas de monismo, la tendencia del primero hacia formas cada vez más claras de explicación de la totalidad de lo real mediante el recurso a un principio único —es decir, hacia formas más o menos definidas de monismo filosófico— y la pervivencia en este último de rasgos más o menos imprecisos del primero bajo la forma de aspiraciones a la unificación con ese principio o de sentimientos de armonización o identificación con él que llevan a la definición del mismo en términos de divinidad (panteísmo). Este hecho se explica sobre todo por la prevalencia que los monismos religiosos confieren al conocimiento como vehículo de su aspiración mística y al revestimiento místico que recibe la explicación de la realidad cuando se consuma en un sistema que pretende abarcar la totalidad de lo que existe.

Nuestra descripción va a limitarse al monismo religioso y, más concretamente, a las formas de representación monista de la divinidad

que ha suscitado. Como de todas las formas religiosas fundamentales, del monismo religioso puede decirse que ha estado presente en todos los estadios religiosos de la humanidad y que se ha producido en todas las formas conocidas de cultura<sup>2</sup>. Pero es indudable que las formas más características de representación monista de la divinidad han surgido a partir de una representación politeísta de la misma y que en el mundo oriental es donde esta representación ha obtenido sus formas más características. Por esta razón centraremos nuestra exposición de la misma en el monismo religioso tal como aparece en el hinduismo<sup>3</sup>.

Para comprender las formas más perfectas de este monismo religioso comenzaremos por anotar algunos rasgos de la configuración politeísta de la divinidad de la que procede que muestran la presencia de una clara tendencia al mismo. Como es bien sabido, el hinduismo en su forma védica primitiva aparece como una religiosidad natural y popular de carácter politeísta en la que desempeñan un papel preponderante los dioses como Indra, Soma, Agni, Varuna, Rudra o Visnú junto con otra serie de divinidades, demonios y potencias<sup>4</sup>. Pero todos

2. Por eso G. Widengren ha podido encontrar elementos monistas en una serie de temas míticos, como la representación del mundo bajo la forma de cuerpo de la divinidad, en estadios primitivos de civilización (o. c., pp. 83-113), aunque su exposición parezca subrayar excesivamente esos rasgos. Nos parece particularmente discutible la afirmación de que el politeísmo proceda frecuentemente de la configuración panteísta del ser supremo. Cf. U. Bianchi, o. c., pp. 66-67.

3. Otras dos formas religiosas en las que pueden estudiarse con provecho las características del monismo religioso son el taoísmo chino tal como se expresa, por ejemplo, en Lao-Tseu y las especulaciones filosófico-religiosas del neoplatonismo. En el enigmático *Tao Te Ching*, que se atribuye a Lao-Tseu, pero que nadie afirma hoy contemporáneo de Confucio, sino notablemente posterior a él (siglos IV-III a.C.), se nos presenta el Tao como «el fondo secreto y común a todos los seres...». «Tao —se nos dice en otro lugar— engendra Uno. Uno engendra Dos. Dos engendra Tres. Tres engendra todos los seres del mundo.» «El gran Tao se extiende como una ola..., todos los seres han nacido de él, sin que él sea su autor.» La perfección del hombre aparece en este texto admirable como una armonización del hombre con este principio de todo lo que es: «El hombre imita la tierra. La tierra imita el cielo. El cielo imita al Tao. El Tao no tiene otro modelo que él mismo», cf. *Tao tö King. Le livre de la voie et de la vertu*, Gallimard, Paris, 1967, trad. francesa de Liou Kia-Hway, pp. 157; 123; 94; trad. castellana de I. Preciado, *Tao Te Ching*, Trotta, Madrid, 2006. Las especulaciones monistas neoplatónicas encuentran una de sus expresiones más elevadas en la sabiduría mística de Plotino. Sobre esta última, cf. nuestra obra *El fenómeno místico*, cit., pp. 112-129.

4. Cf. H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, J. G. Cotta, Stuttgart-Berlin, <sup>2</sup>1917 (nueva ed. inglesa, *The religion of the Veda*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1988); J. Gonda, *Les religions de l'Inde I*, cit., pp. 65-128; H. von Glasenapp, *Brahma et Buda. Les religions de l'Inde dans leur évolution historique*, Payot, Paris, 1937, pp. 51-59. Más

los historiadores del hinduismo destacan en este politeísmo una serie de rasgos en los que se hace presente una clara tendencia a la unificación de las representaciones de lo divino. Así, ya en el *Rig-Veda*, escribe H. Oldenberg, se muestra una incipiente tendencia a diluir los perfiles de las diferentes personalidades de los dioses»<sup>5</sup>, y aduce en apoyo de su afirmación el texto célebre del *Rig-Veda*: «Se le llama Indra, Mitra, Varuna y Agni y también pájaro del cielo. A lo que es uno lo llaman de muchas formas los sacerdotes; lo llaman Agni, Yama, Matarisvan»<sup>6</sup>. En la misma línea se sitúa la frecuente identificación de unos dioses con otros, respondiendo a los distintos actos con los que se los reconoce. Así se expresa el texto del *Veda* frecuentemente citado: «Tú, oh Agni, eres Varuna cuando naces, te haces Mitra cuando se inflama tu llama; en ti están todos los dioses, oh hijo de la fuerza, tú eres Indra para el mortal que te sirve»<sup>7</sup>. Un nuevo factor que contribuye a la futura unificación es la tendencia a constituir una fuerza natural o anímica como punto central de todo lo que existe. Así, el fuego que el viento inflama y el agua que el viento seca son reducidos al viento. Y de la respiración que existe en el que duerme, incapaz de hablar y de oír, se dirá que todo está en ella<sup>8</sup>. También puede aducirse como indicio de la misma tendencia la presencia constante de una ley del universo designada por nombres diferentes como *rta*, *dharmā*, que aparece frecuentemente como superior a los dioses que la encarnan y determina el carácter divino de los mismos. Esta ley es más importante que los mismos dioses y se convertirá más tarde en el objeto principal de la atención del hombre religioso, dando lugar a la prevalencia de un único principio y más tarde al monismo absoluto<sup>9</sup>. Por último, la misma tendencia a la unidad aparece en las especulaciones cosmogónicas presentes ya desde los himnos de creación del *Rig-Veda*<sup>10</sup>. Todos estos factores, que tienen como presupuesto común el hecho de que «en la India faltaba a la experiencia de la personalidad su plena

reciente, la excelente síntesis de G. Flood, *El hinduismo*, Cambridge University Press, Madrid, 1998.

5. *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1915, p. 13 (nueva ed. inglesa, *The doctrine of the Upanisads and the early buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1991).

6. *Rig-Veda*, I, 164, 46.

7. *Ibid.*, p. 38.

8. *Ibid.*

9. Cf. R. C. Zaehner, *At sundry times. An essay in the comparison of religions*, Faber & Faber, London, 1958; trad. francesa, *Inde, Israël, Islam. Religions mystiques et révélations prophétiques*, Desclée de Brouwer, Paris, 1965, p. 68 (nueva ed., 1992).

10. Cf., por ejemplo, el célebre contenido en X, 129.

energía»<sup>11</sup>, hacen que ya en el estadio védico del hinduismo aparezca esporádicamente la afirmación, todavía no plenamente consecuente, de que esto o aquello, una realidad concreta, «es el todo»<sup>12</sup>.

Pero estas afirmaciones llegarán a la madurez de un monismo consciente en virtud de una doble influencia. Por una parte, la tendencia característica de la especulación hindú a buscar el núcleo esencial, la esencia de la esencia de cualquier manifestación y la unidad de toda pluralidad, y por otra, el deseo, la necesidad presente en el centro de la espiritualidad hindú de llegar al pleno bien de la propia existencia a través de ese mismo conocimiento, del que es un momento inseparable. Esta forma de buscar la salvación a través del conocimiento supone una concepción del conocimiento en la que éste no se reduce a la contemplación de una realidad exterior al sujeto, sino que consiste en la plena coincidencia del sujeto con lo conocido como ideal que salva, y desembocará necesariamente en la identificación del sujeto con el todo y del todo con el sujeto. El conocimiento se hace aquí mística como tendencia a la unificación con el todo, que es lo único que puede salvar plenamente<sup>13</sup>.

En estrecha relación con este aspecto del pensamiento hindú hay que remitir a la idea —o, mejor, al ideal— de la inmortalidad, que poco a poco va abriéndose camino en la religiosidad védica y que terminará por representar el camino de la salvación en términos de liberación del sometimiento a la ley de la vida y de la muerte y, por tanto, en términos de identificación con el absoluto. «En las primeras *Upanishads* —escribe Zaehner— vemos al hombre, acaso por primera vez en la historia, a la búsqueda de su alma inmortal»<sup>14</sup>.

Por último, la misma tendencia se observa en la forma de vivir el culto tal como es expresada en los *Brahmanas*, calificados por L. Renou de «crisol... en el que se prepara esa reducción de valores, ese ensayo de explicación unitaria que se manifestará en las *Upanishads* y en las *Darsanas*»<sup>15</sup>. En estos difíciles comentarios al ritual hindú se des-

11. H. Oldenberg, *o. c.*, pp. 39-40.

12. *Ibid.*, p. 21; del mismo autor, cf. también, para toda esta cuestión, un resumen en su libro clásico *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Williams & Norgate, London, 1882, que citamos en la edición popular, preparada por H. von Glasenapp, Wilhelm Goldmann Verlag, München, 1961, pp. 23-46 (nueva ed. inglesa, *Buda. His life, his doctrine, his order*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1997).

13. Cf. *ibid.*, pp. 35-44. Para estos aspectos místicos del monismo me permito remitir a mi estudio *El fenómeno místico*, cit., esp. «Corrientes místicas en las religiones de la India», pp. 131-146.

14. *O. c.*, p. 128.

15. Prólogo a la segunda edición de S. Lévy, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, cit., p. IX.

cribe frecuentemente el sacrificio a un dios como sacrificio a todos los dioses y aparece un nuevo dios, Prajapati, frecuentemente identificado con el sacrificio mismo y del que en muchos textos parecen surgir los dioses, y ciertamente el universo, de una forma que puede calificarse de emanación, hasta el punto de que su formación se explica a partir de un desmembramiento del mismo<sup>16</sup>.

Todos estos elementos terminarán por conducir el politeísmo védico a la religiosidad propia de la literatura de las *Upanishads*, donde encontramos las más explícitas expresiones de la reducción de todo a una realidad absoluta y la identificación de esta realidad absoluta con el sujeto.

En las *Upanishads* tenemos la más clara expresión de configuración monista de la divinidad. Para comprenderla rectamente, comenzaremos por situarla como monismo religioso, aunque sin ignorar su tendencia a la especulación; después describiremos sus rasgos característicos a partir de las fórmulas en que se ha expresado y, por último, intentaremos una valoración religiosa del mismo<sup>17</sup>.

La lectura occidental de las *Upanishads*, realizada muchas veces a través de los comentarios filosóficos posteriores, ha visto en ellas una especie de sistema filosófico más o menos elaborado<sup>18</sup>. Ciertamente en ellas aparece considerablemente desarrollado el carácter especulativo presente ya en numerosos himnos del *Rig-Veda*<sup>19</sup>, y en muchas de sus páginas se encuentra un «contenido filosófico» que hace que se las pueda considerar como «el comienzo de la filosofía hindú»<sup>20</sup>. Pero incluso quienes afirman este carácter filosófico de las *Upanishads* reconocen que en sus especulaciones se hacen presentes ideas que reflejan experiencias ajenas a los datos que nos ofrecen nuestros

16. Cf., además de la obra de S. Lévy, la de H. Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brahmana-Texte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1919; cf., también, E. O. James, *The concept of Deity*, cit., pp. 55-56. La extrañeza que los textos de estas colecciones producen en nosotros no debe hacernos olvidar que, como observa J. Gonda, «son un estadio muy importante de la evolución religiosa e intelectual del país del Ganges». Y que «si se ignora el saber ritual de este período no se comprenderá nada de la 'sabiduría' de las *Upanishads* ni del pensamiento de las épocas siguientes» (o. c., p. 218).

17. Para todo lo relativo al texto, fecha de composición, forma, etc., remitimos como fuente más conocida a L. Renou, «Le Védisme», en L. Renou y J. Filliozat (eds.), *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, Payot, Paris, 1947-1953, 2 vols., nn. 513-695 (nueva ed., Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1985). También, H. Bachert y G. von Simson (eds.), *Einführung in die Indologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993, ed. completada y ampliada.

18. Cf. R. C. Zaehner, o. c., pp. 94 ss.

19. Como el del texto ya citado de X, 129.

20. R. C. Zaehner, o. c., pp. 94, 96.

sentidos y que suponen una «alteración radical del modo mismo de conciencia»<sup>21</sup>. Por eso ha podido calificarse también con justicia a las *Upanishads* como «poema de espiritualidad interior»<sup>22</sup>, y aun cuando se les conceda contenido y alcance filosófico, este alcance filosófico no ha de entenderse en el sentido que la filosofía tuvo en Occidente a partir de los griegos, sino como el desarrollo del contenido de las creencias de la tradición védica. En las *Upanishads* sigue latiendo la aspiración de salvación propia de la actitud religiosa, aun cuando en ellas esa aspiración se exprese en términos de verdad. Los *Brahmanas* insistían en el sacrificio y la acción ritual; las *Upanishads* insisten en el conocimiento; en ellas el sacrificio se va a hacer un «sacrificio del entendimiento». La especulación, pues, a pesar del avanzado grado de desarrollo, permanece dentro de la actitud religiosa —por eso ha sido considerada por los hindúes como tradición religiosa dotada de la más alta autoridad—, y la doctrina del *Brahman*, el *atman* y su identificación es una forma de expresión de esa actitud<sup>23</sup>.

Pero para comprender las fórmulas básicas en que se expresa la conciencia de esa identificación es preciso intentar seguir el proceso que llevó hasta ellas desde los gérmenes de unidad que hemos descrito en el claro politeísmo hindú.

En el principio de ese proceso está sin duda, como motor permanente del mismo, la aspiración viva, característica de la espiritualidad hindú, a la recuperación del propio sujeto, a su pleno descubrimiento y a su plena realización más allá de la pérdida del mismo que supone la multiplicidad de actos y momentos. Esta aspiración lleva, como muestra ese «*Brahmana* de las cien sendas», que Hermann Oldenberg propone como guía para seguir este proceso, al descubrimiento del *atman* —literalmente hálito, aliento— como portador y centro consciente de la persona. El *atman* es, en comparación con el resto de las potencias corporales (*prana*), el fundamento, el eje o, con otra imagen, el señor. «En el centro habita el *atman* y en torno a él el resto de las potencias del hombre (*pranas*)». Innombrable y desconocido, el *atman* constituye el verdadero sujeto al que se reducen todas las creaciones del hombre; con el *atman* se ha descubierto el punto central de la personalidad. La tendencia a descubrir lo esencial a través de

21. *Ibid.*, pp. 96-97.

22. R. Panikkar, *Algunos aspectos de la espiritualidad hindú*, en B. Jiménez Duque y L. Sala Balust (dirs.), *Historia de la espiritualidad IV: Espiritualidades no cristianas*, Juan Flors, Barcelona, 1969, pp. 433-542, 453.

23. Cf. R. Panikkar, *ibid.*, pp. 453-554; H. von Glasenapp, *Brahma et Buda*, cit., pp. 89-96. Para la cuestión de la filosofía, R. Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997.



las apariencias, lo uno por debajo de lo múltiple, ha encontrado en el *atman* su primera expresión, y por eso no es extraño que esta noción aparezca como predestinada a representar un papel preponderante en el camino hacia el descubrimiento de la idea de una realidad que abarca, comprende y vivifica todo lo que existe.

El paso siguiente consistirá en proyectar en el mundo exterior este principio de unidad y descubrir la realidad del macrocosmos a la que corresponde el *atman* en el microcosmos que es el hombre. Esta correspondencia entre el universo y el hombre había sido expresada de múltiples maneras. Al hálito en el hombre corresponde el viento en el universo; al ojo humano, el sol; y de la misma manera que las potencias en el hombre se reducen a su *atman*, así las potencias del cosmos se reducen al viento como hálito vital del mismo, y si las potencias del hombre se reducen a las potencias cósmicas de las que son reflejo, pronto se llegará a la existencia de un elemento fundamental del universo que corresponde al *atman* humano y al cual puede reducirse éste. Pero también las divinidades que vivifican el todo entrarán en este juego de correspondencias, y así se llegará a fórmulas como ésta: «Agni (el dios del fuego) descansa en mi habla...; Vayu (el dios del viento) descansa en mi aliento; el sol descansa en mi ojo; la luna, en mi espíritu [...]; el *atman* descansa en mi *atman*», en las que se llega al descubrimiento de un principio de todo que corresponde al principio de unidad del hombre y que es designado por el mismo nombre. Esporádicamente llegarán a aparecer fórmulas en las que el *atman* es identificado con el todo; «el *atman* es el todo», «el *atman* es todo el mundo»; pero estas fórmulas no alcanzarán pleno significado más que cuando, paralelamente a esta reducción de la pluralidad del hombre a un principio, se haya operado la reducción de la totalidad del mundo a un principio único: el *Brahman*<sup>24</sup>.

Desde los más antiguos textos de las colecciones del Veda existían himnos de carácter especulativo que intentaban reducir la multiplicidad de lo existente a un principio único, y desde los más antiguos textos de carácter litúrgico hemos observado la misma tendencia a la reducción de las potencias a un poder superior que las unificase a todas. Esta tendencia es tan poderosa que de ella se ha podido decir que no era producto de un trabajo consciente, sino que sucedía «como si

24. Sobre esta cuestión, cf. H. Oldenberg, a quien hemos seguido en esta exposición, esp. *Die Lehre der Upanishaden...*, cit., pp. 52-55; *Buddha*, cit., pp. 31-33; el texto que hemos aducido, citado por Oldenberg, está tomado de *Taittiriya-Brahmana* III, 10, 8.

las representaciones en virtud de su propio peso se hubiesen ordenado en la nueva (única) figura»<sup>25</sup>.

Entre los nombres para designar este principio, pronto pasó a primer término, hasta imponerse a todos, el de *Brahman*. Este término designa en un principio la palabra sagrada que acompaña a los ritos y que está dotada de tal eficacia que obliga incluso a los dioses. El primer significado del término hace pensar en la eficacia que distingue lo sagrado del mundo ordinario y hace de ello algo inconmensurable con el mismo. Esta potencia está ligada a las fórmulas en que se expresa —en la verdad de la palabra ritual—, y existen numerosos textos de apariencia puramente fantástica que establecen un paralelo entre la palabra sagrada y las manifestaciones de la naturaleza y de la vida que preparan la posterior identificación de la potencia central en el reino de lo sagrado (*Brahman*) con la potencia central del hombre (*atman*) y el centro vital de la naturaleza, es decir, el surgimiento de la representación del todo bajo la figura de lo único<sup>26</sup>.

El *Brahman* aparece en algunos textos como inferior a los dioses —como primera producción de Prajapati, por ejemplo—, pero pronto es identificado con ellos: «Prajapati ciertamente es *Brahman*, pues Prajapati es de la naturaleza de *Brahman*», y por último, es considerado como superior a los dioses: «*Brahman* es lo supremo entre los dioses...». «*Brahman* hace andar a los dioses»<sup>27</sup>. Esta unificación de los dioses como principio de todo se acompaña de la unificación de la multiplicidad de este todo en su principio, y así se llega a las fórmulas de que *Brahman* es el todo y a la comprensión del mismo en términos de «fuerza primordial impersonal nacida de sí misma que constituye la base de todo»<sup>28</sup>. La confluencia de este principio divino único que subyace a la pluralidad de los seres y del principio único de la pluralidad que aparece en el hombre conduce fatalmente a las fórmulas más perfectas del monismo religioso de las *Upanishads*. La aspiración a la unidad, que llevó al descubrimiento del principio interior o *atman*, lleva finalmente a la conciencia de la identidad de este principio, de la propia subjetividad o mismidad con el principio único de todo lo que existe, con la fuerza divina originaria o con el absoluto, y así se producen las célebres expresiones de monismo religioso contenidas en las *Upanishads*.

25. H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden...*, cit., p. 44.

26. Íd., *Buddha*, cit., p. 34.

27. Íd., *Die Lehre der Upanishaden...*, cit., p. 51; H. von Glasenapp, o. c., p. 89.

28. H. von Glasenapp, o. c., p. 89; cf. también, sobre las significaciones del término *Brahman*, R. C. Zaehner, o. c., pp. 124 ss.

Para mejor comprender su significado y su valor religioso, transcribiremos algunas de las fórmulas más conocidas de esta visión religiosa monista.

Estas formulaciones revisten tres formas más importantes. «Este *atman* —se dirá en una serie de ellas— es el *Brahman*»<sup>29</sup> o «el *atman* es el todo», como hemos citado anteriormente. Se trata aquí de la afirmación general de la identidad entre el principio del hombre y el principio de todo en que desemboca el proceso de unificación que hemos descrito hace un momento. A ésta pertenecen esas interminables series de identificación de la «miel» en el sentido de néctar, o alimento de dioses, con los más variados elementos de la naturaleza que terminan cada vez con la expresión «Eso mismo es el *atman*, es la inmortalidad, es el *Brahman*, es el todo»<sup>30</sup>. La segunda serie de formulaciones contiene la enseñanza de los maestros que, tras haber llegado a ese descubrimiento, enseñan a sus discípulos el camino para realizarlo a través de la fórmula clásica «Eso eres tú». La más célebre de este segundo tipo de formulaciones está contenida en la parábola de Shvetaketu, en la que el «padre» de éste le ordena:

«Trae un fruto de la higuera». El discípulo lo presenta, y el padre le hace partirlo. Después ordena a su hijo que parta igualmente los pequeños gránulos que aparecen, y le pregunta: «¿Qué ves ahí dentro?». El discípulo responde: «No veo nada, venerable». Entonces el maestro le enseña: «La sustancia fina que tú no ves, querido, de ella es de la que ha nacido la gran higuera. Créeme, querido, de esa gran sustancia está

29. *Mandukya-Up.* 1, 2, ed. y trad. inglesa de S. Radhakrishnan, *The principal Upanisads*, G. Allen & Unwin, London, 1953, p. 695 (reimpr.: Unwin Hyman, London, 1989). En adelante citaremos Radhakrishnan, seguido de la página. Buena selección en la edición castellana con introducción, traducción y notas de F. Tola, *Doctrinas secretas de la India. Upanishads*, Barral, Barcelona, 1973. En los últimos años se han publicado nuevas versiones al castellano de diferentes *Upanishads*, cf., entre otras, C. Martín, *Gran Upanisad del bosque (Brihadâranya Upanisad) con los comentarios advaita de Sankara*, Trotta, Madrid, 2002; y de la misma autora, *Upanisad con los comentarios advaita de Sankara*, Trotta, Madrid, 2001. La misma autora ha publicado la traducción, con introducción, de la *Bhagavad Gîta con los comentarios advaita de Sankara*, Trotta, Madrid, 2005. F. G. Ilárraz ha traducido y publicado con un «comentario cultural» *Libros sagrados de la India: la Upanisad del gran bosque*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1988; también F. G. Ilárraz, *Chandogya, Taittiriya, Aitareya y Kena Upanishads*, Benarés, 1992; y F. G. Ilárraz y O. Puyol (eds.), *La sabiduría del bosque. Antología de las principales Upanisads*, Trotta, Madrid, 2003. Y traducidas por A. Agud y F. Rubio, *La ciencia del Brahman. Once Upanisad antiguas*, con introducción y notas de los traductores, Trotta, Madrid, 2000. Otras colecciones de textos: A.-T. Embree, *Sources of Indian tradition*, Columbia University Press, New York, 1988, 2 vols.; A.-M. Esnoul (ed.), *L'hindouisme. Textes et traditions sacrées. Upanishads, Bhagavad-Gîtâ, Vedanta...*, Fayard, Paris, 1972.

30. *Bhridaranyaka-Up.* II, 5, 1-15; Radhakrishnan, pp. 201-205.

constituido el todo; esa sustancia es lo real, esa sustancia es el *atman*, *eso eres tú*, oh Shvetaketu»<sup>31</sup>.

La tercera serie comprende las expresiones en las que el propio sujeto, al final de un proceso de purificación y profundización del conocimiento, termina por «ver» o «realizar» su identidad con el todo. A esta tercera serie pertenecen las expresiones del tipo «Yo soy *Brahman*», en las que se formula en primera persona el resultado de un largo proceso de purificación y conocimiento<sup>32</sup>.

En estas fórmulas, que constituyen la quintaesencia de la enseñanza upanishádica, se contiene la más clara expresión de la identidad del yo con el absoluto y de la convicción de que el fundamento de todo es uno, y único su principio. En ellas se expresa claramente una visión monista de la realidad, aun cuando esta visión debería matizarse de acuerdo con las diferentes expresiones contenidas en los mismos textos sobre la relación de esa realidad absoluta con la pluralidad mundana<sup>33</sup>.

Pero ¿puede decirse igualmente que esas expresiones contienen una configuración monista de la divinidad, que constituyen un monismo religioso? Creemos que, si se leen los textos que contienen esas afirmaciones en el contexto religioso en que se sitúan y se tiene en cuenta la particular concepción del conocimiento y de la contemplación que suponen, se impone la respuesta más decididamente afirmativa. En efecto, el contexto existencial de esas fórmulas no es el de una investigación neutra sobre la naturaleza de las cosas, o sobre su causa, sino el de la búsqueda por parte del hombre de su realización plena, de su plena salvación. Ya anotábamos anteriormente que la pregunta latente en las *Upanishads* sigue siendo la de la salvación del hombre. Es verdad que en ellas resuena la pregunta fundamental de toda especulación filosófica sobre el principio de todo que encuentra su respuesta en la doctrina sobre el *Brahman*. Pero esta pregunta se encuentra con la aspiración a la unidad del propio sujeto, a la que

31. *Chandogya-Up.* VI, 12, 9-16; Radhakrishnan, pp. 462, 459-467 y *passim*.

32. *Bhriradaranyaka-Up.* I, 4, 10. El pasaje completo dice así: «*Brahman*, pues, era esto en el comienzo. Él se conoce a sí mismo como ‘Yo soy *Brahman*’. Por eso él fue todo. Luego cada uno de los dioses lo fue a medida que se despertaba al pensamiento; igualmente los sabios, igualmente los hombres [...] De la misma manera hoy, aquel que sabe ‘Yo soy *Brahman*’, ése es el todo, y los mismos dioses no pueden impedirselo porque él es su *atman*» (Radhakrishnan, p. 168; cf. también el texto de *Kausitaki-Up.*, I, 5-6; Radhakrishnan, pp. 758-759).

33. Para esta cuestión, en la que no creemos necesario entrar dado el punto de vista no filosófico, sino descriptivo y religioso que hemos adoptado, cf. H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden...*, cit., pp. 59-96.

responde el descubrimiento del *atman*; y la confluencia de las dos corrientes representa la unificación de la aspiración a saber y la tendencia a salvarse propia de una corriente mística de la que las fórmulas de la identidad son la mejor expresión. Por eso se repite constantemente que en el centro de la «doctrina» de las *Upanishads* está la aspiración expresada en el célebre texto:

Llévame de lo irreal a la realidad,  
hazme pasar de las tinieblas a la luz,  
condúceme de la muerte a la inmortalidad<sup>34</sup>.

El contexto sigue siendo, pues, religioso. Las fórmulas en que se expresa esa unidad no son, por tanto, primariamente formulaciones de una doctrina sobre lo absoluto, sino expresiones de un estado, de una experiencia, de un encuentro con lo divino realizado bajo la forma de una gnosis, de un conocimiento no contemplativo, sino unitivo. Cabe, pues, hablar de un «monismo religioso». Pero ¿se puede hablar de configuración de lo divino? Las fórmulas de la identidad que hemos expuesto no constituyen, desde luego, una definición ni una «representación» de lo divino. En seguida mostraremos cómo la espiritualidad que las ha creado tiende preferentemente a las representaciones negativas o a la ausencia de representación. Pero, además, el carácter especial de la contemplación hindú hace imposible cualquier tipo de representación «objetiva» de lo divino e impone como única representación adecuada la de la expresión del acto por el que el hombre se ha puesto en contacto con él. En efecto, en la espiritualidad hindú la contemplación del Absoluto no puede ser un acto de visión, que le convertiría en algo visto, siendo como es el gran Vidente. «¿Mediante qué cosa podrá ser conocido el cognoscente?», se preguntan las *Upanishads* a este respecto<sup>35</sup>. La contemplación no puede, pues, terminar en una representación de lo visto, sino a lo más en una expresión del acto mismo de visión unitiva. Por otra parte, la contemplación pura<sup>36</sup>

34. *Bhridaranyaka-Up.* I, 3, 28, en la traducción de Panikkar, o. c., p. 542. «La doctrina de las *Upanishads* —resume L. Renou— se afirma como una doctrina de salvación» (*L'Inde classique*, cit., n. 685). Cf. en este sentido el texto de la *Bhridaranyaka-Up.* III, 5, 1; Radhakrishnan, p. 221, en el que se afirma expresamente que los que conocen ese *atman* dejan de desear un hijo, las riquezas, el saber, los bienes de este mundo y se convierten en ascetas. El término del conocimiento es de hecho expresado en términos de inmortalidad: «Ahora tienes la enseñanza [...], ahí está la inmortalidad» (*Bhridaranyaka-Up.* IV, 5, 15; Radhakrishnan, p. 286).

35. *Bhridaranyaka-Up.*, *ibid.*, también II, 4, 14; Radhakrishnan, p. 201.

36. A la que se refiere el término de *Samadhi* o iluminación, que puede definirse así: «Un estado de conciencia, una actitud de la mente, que consiste en la más alta con-



que se expresa en las fórmulas que hemos descrito no tiene un objeto, no es contemplación del ser, porque el ser no se ve, sino que hay que «serlo»<sup>37</sup>. La única representación posible del ser será, pues, la descripción del acto en el que se le ha descubierto porque se «le ha sido», la del acto en el que se ha «experimentado» su presencia unificante.

En este sentido cabe, pues, hablar de monismo religioso y de configuración monista de la divinidad en esta etapa del hinduismo. Pero ¿cuál es su alcance y la significación religiosa de esta configuración de la divinidad?

Para dar una respuesta adecuada a esta cuestión importante sería preciso tener en cuenta que esta configuración de lo divino no agota la religiosidad hindú, ya que, junto a ella, existe una configuración teísta y claramente personalista de la misma que se representa a Dios como Señor (*Ishvara*) y hace de él el término de una actitud de auténtica devotio (*bhakti*)<sup>38</sup>. Esta dualidad de representación de lo divino puede ser interpretada de formas diferentes. Ciertamente en las *Upanishads* existe el juego conjugado entre una concepción impersonal o, por lo menos, apersonal y un concepto claramente teísta y personal de la divinidad<sup>39</sup>. Para algunos autores se trataría de un movimiento de la espiritualidad hindú que pasa por el movimiento upanishádico y termina en el teísmo personalista posterior, que culmina en la *Bhagavad-Gita*, pero que tiene antecedentes en las mismas *Upanishads* y sobre todo en la *Svetasvatara-Up.*, donde aparece incluso el término de *bhakti*<sup>40</sup>, a la que se ha podido llamar «especie de *Bhagavad-Gita* shivaita» y cuyo núcleo esencial sería la tendencia monoteísta<sup>41</sup>. Para otros, ese doble juego se conjugaría simultáneamente en los diferentes períodos. Muy probablemente la diferencia de configuración de

centración sobre la más concreta de todas las cosas concretas, la omnifundante, inmediata, concreta, desvelada realidad. En este estado, el ser humano individual participa plenamente de aquella iluminación que sobrepasa el pensamiento de una persona, que se entiende como conciencia centrada en su yo. El lenguaje ordinario no puede sino sugerir remotamente la verdad directa de la realidad que se presenta en este estado», S. Radhakrishnan, *Religion in a Changing World*, G. Allen & Unwin, London, 1967; trad. castellana, *La religión y el futuro del hombre*, Guadarrama, Madrid, 1969, p. 104, n. 4.

37. R. Panikkar, o. c., pp. 478-479.

38. Sobre la idea de *bhakti*, cf. *L'Inde classique*, cit., nn. 1342-1357.

39. Cf. R. Panikkar, o. c., pp. 453-454.

40. Cf. *Svetasvatara-Up.*, VI, 23; Radhakrishnan, p. 750. Para el conjunto de la cuestión, R. C. Zaehner, o. c., pp. 201-223. En el mismo sentido, J. A. Cuttat, *La rencontre des religions*, Aubier-Montaigne, Paris, 1957; trad. castellana, *El encuentro de las religiones*, Fax, Madrid, 1960.

41. Cf. Renou, o. c., n. 584, y para el conjunto de la cuestión, R. C. Zaehner, o. c., pp. 201-223. En el mismo sentido, J. A. Cuttat, o. c.



la divinidad bajo la doble figura de *Brahman* y de Dios personal se explica por las diferentes vías que conducen a cada una de ellas. *Brahman* es el término de la vía de la contemplación (*jñanamarga*). Dios personalmente concebido como *Ihsvara*, o Señor, es el término de la vía de la devoción (*bhaktimarga*), pero conviene observar que ambas vías, junto con la vía de las obras (*karmamarga*), constituyen una triple aproximación, «una única, aunque triple trenza» que une al hombre con la divinidad. Las dos representaciones a que nos hemos referido remitirían, pues, a la misma realidad, aunque a partir de diferentes aproximaciones. El *Brahman* podría ser considerado como el «dios de los filósofos»; sólo que, dada la forma particular de filosofía de la que es término —filosofía que no se reduce a especulación explicativa, sino que es camino de salvación, contemplación unitiva—, aunque prevaleciendo en él el desarrollo racional, el esfuerzo de comprensión, su resultado, del que son expresiones las fórmulas de identidad a que venimos refiriéndonos, es una verdadera representación religiosa de lo divino<sup>42</sup>.

Una vez situada esta representación en el conjunto de la religiosidad hindú, podemos preguntarnos por su alcance y su valor religioso. Desde nuestra descripción del hecho religioso, esta cuestión se reduciría a la de la capacidad de tal representación para expresar el carácter trascendente, al mismo tiempo que «personal», del Misterio. La primera impresión que producen los textos parece llevarnos a ver en esas expresiones una clara negación de los dos aspectos del Misterio, ya que en ellas se afirma su identificación con la mismidad y con el todo, y el Misterio es definido en los términos neutros de un fundamento absoluto. Pero la atención a algunos rasgos de esas expresiones, a las que todavía no hemos hecho más que aludir, puede ayudarnos a superar esa primera impresión y a matizar considerablemente nuestro juicio.

En efecto, es evidente que las fórmulas de la identificación no significan<sup>43</sup> la crasa confusión del Absoluto con el conjunto de la realidad material, ni con la subjetividad empírica, psicológica, ni siquiera trascendental en el sentido occidental moderno del término. La toma de conciencia que traducen supone una superación «de la forma natural de pensar», y la iluminación que hace surgir el trasfondo invisible e

42. Para esta cuestión, el luminoso artículo de R. Panikkar «Das Brahman der Upanishaden und der Gott der Philosophen»: *Kairos* (1961), pp. 182-188; cf., del mismo autor, el artículo citado anteriormente, pp. 452-454; 474-492.

43. Si no es en algunas fórmulas de sabor materialista dispersas desde las primeras *Upanishads*, cf. R. C. Zaehner, *o. c.*, pp. 128-133.

innombrable que se esconde bajo las apariencias empíricas. Por eso la evidencia que traducen las fórmulas de la identificación supone un arduo camino de purificación y de interiorización de la mirada, que sólo así descubre su identificación con el «gran vidente». Las fórmulas de identificación con el Absoluto no son fruto de una acumulación, sino más bien de una progresiva negación de todo lo que produce la multiplicidad; por ello ese Absoluto puede ser descrito como *uno*, más allá de todos los seres. La afirmación del Absoluto como uno y de su identidad con el todo sucede, pues, a través de una rigurosa negación de todos los aparentes atributos que ese todo reviste hasta llegar a su plena unidad. De él se dice a lo sumo: «no es así, no es así»<sup>44</sup>; «ése es el *atman* definido por ino!, ino!»<sup>45</sup>, porque está más allá de todo lo que se puede decir de él, ya que es «distinto de todo lo conocido y distinto de lo no conocido». «Lo que con la mente no puede pensarse, sino aquello mediante lo cual la mente es pensada, eso es el *Brahman*»<sup>46</sup>.

Así, esta negación no lleva tan sólo a excluir del Absoluto todos los predicados, sino la posibilidad misma de la predicabilidad a propósito de él. El Absoluto es «sólo uno, sin segundo»<sup>47</sup>, es decir, absolutamente simple. «*Brahman*, al que nada precede y nada sigue, carente de interioridad, carente de exterioridad», como se dice en otro lugar<sup>48</sup>. La consecuente «teología negativa» que se expresa en estas fórmulas y en otras semejantes nos indica que las fórmulas de la identidad —en cuanto expresiones de la realidad en términos de *uno*— no excluyen la afirmación de la trascendencia de ese Absoluto, aun cuando su relación con las realidades mundanas se explique en esos términos de unidad transempírica que ignoran conscientemente la aplicación de la categoría occidental de la causalidad y que por eso hacen sufrir detrimento a la comprensión de la individualidad y de la consistencia de los seres mundanos, pero que, en cambio, dejan intacta la trascendencia del principio concebido como uno<sup>49</sup>. Por eso son frecuentísimos los textos que en las mismas afirmaciones expresadas de la unidad destacan la trascendencia del principio y su irreducibilidad completa a la multiplicidad de lo principiado. Así, el célebre pasaje de la *Bhridaranyaka-Up.*, en el que se ha venido identificando el *atman* con todo, concluye con estos términos:

44. *Bhridaranyaka-Up.* II, 3, 6; Radhakrishnan, p. 194.

45. *Ibid.*, IV, 5, 15; Radhakrishnan, p. 286.

46. *Kena-Up.* I, 4, I, 6; Radhakrishnan, pp. 582-583.

47. *Chandogya-Up.* Cf. R. Otto, *Das Gefühl des Überweltlichen*, cit., p. 219.

48. *Bhridaranyaka-Up.* II, 2, 5, 19; Radhakrishnan, p. 208; *Bhridaranyaka-Up.* IV, 3, 23-32; Radhakrishnan, pp. 263-266.

49. Cf. R. Panikkar, *o. c.*, pp. 485-492.

En verdad, ese *atman* es el soberano de todos los seres. Como todos los radios de una rueda están encajados en el cubo y en la llanta, así están encajados todos los seres en el *atman*, y todos los dioses, todos los mundos, todas las facultades, todos los individuos<sup>50</sup>.

En el mismo sentido se expresa otro texto no menos conocido en el que se va describiendo en innumerables estrofas a aquel que, «residiendo en todos, no se confunde con nada y rige todas las cosas», para terminar:

[...] aquel que reside en la facultad de conocer, pero es distinto de la facultad de conocer; a quien la misma facultad de conocer no conoce [...], aquel que rige el conocimiento desde el interior, ése es tu *atman*, el rector interno, el inmortal [...] Es aquel que no es visto y que ve; que no es oído y que oye; que no es percibido y que percibe; que no es conocido y que conoce. No hay otro vidente más que él, ni otro oyente fuera de él, ni otro que perciba sino él, ni otro que conoce sino él. Ése es tu *atman*, el rector interno, el inmortal<sup>51</sup>.

Los múltiples textos del mismo tenor que los que acabamos de aducir demuestran sin lugar a dudas que las fórmulas de la identidad, la configuración monista de la divinidad a que nos hemos referido, constituyen un intento por expresar la trascendencia del Absoluto, la inefabilidad de lo divino al mismo tiempo que su presencia en el interior de los seres. Pero para juzgar sobre el valor religioso de una configuración de la divinidad es preciso referirse a ese otro aspecto del Misterio, la personalidad, que el análisis de nuestro capítulo anterior nos mostraba esencial para la actitud religiosa.

Conviene comenzar por anotar, como ya hacía H. Oldenberg<sup>52</sup>, que la distinción neta que nosotros establecemos entre lo personal y lo impersonal no se encuentra establecida con la misma precisión en los textos del hinduismo. Esto explica que en los mismos documentos aparezca una misma figura como absoluto al que nosotros calificaríamos de impersonal y como Dios más personalmente configurado, como sucede, según indicábamos antes, en algunas *Upanishads* y, sobre todo, en la *Svetasvatara-Up.*<sup>53</sup>, sin que hayan desaparecido las fórmulas de la identidad *Brahman-atman*; así sucede también en la *Bhagavad-Gita*, donde, junto a las más claras expresiones de un Dios

50. *Bhridaranyaka-Up.* II, 5, 15; Radhakrishnan, p. 205.

51. *Bhridaranyaka-Up.* III, 7, 22; III, 7, 23; Radhakrishnan, pp. 229-230.

52. H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden...*, cit., pp. 100-105.

53. R. C. Zaehner, *o. c.*, pp. 191 ss.

personal —*Krishna*—, término de la actitud de *bhakti*, se encuentran explicaciones de la naturaleza de ese Dios que permiten a algunos autores interpretarlas como disoluciones de esa personalidad en la unidad de un ser de todo<sup>54</sup>. Parece, sin embargo, indudable que puede distinguirse en los textos del hinduismo una tendencia progresiva hacia la configuración personalista de la divinidad que culmina en la *Bhagavad-Gita*.

En comparación con esta tendencia, las expresiones sobre el Absoluto, en términos de *Brahman*, aparecen pobres de contenido personal. El *Brahman* de los textos upanishádicos constituye ciertamente una representación del Misterio y no sólo una explicación del Absoluto. En ella se ha expresado con claridad su supremacía ontológica, su densidad absoluta, su valor sumo, que suscita en el hombre la necesidad de su búsqueda a través de la renuncia a todo lo que no es él. Esta representación del Misterio habla elocuentemente de su parentesco con el espíritu y de su condición de realidad en la que éste encuentra su perfección definitiva. En pocas representaciones de la divinidad consigue la experiencia religiosa expresar mejor que en ésta la densidad espiritual que supone su ejercicio. Por eso no nos parecería justo afirmar que el *Brahman* constituye una representación de la divinidad para la que ésta no actúa en absoluto dentro del mundo y de la vida; y, en la misma medida, no nos atreveríamos a destituirla de toda condición personal. Pero acaso pueda decirse que en esta representación no encuentra expresión esa necesidad central del hombre de invocar y de ser llamado. Por eso también necesita junto a sí la representación de lo divino como señor, término de la actitud de entrega que nunca faltó del todo en la religiosidad hindú. De ella da testimonio, por ejemplo, la *Katha-Up.*, cuando, después de describir al *atman* como «más sutil que los sutiles, más grande que lo grande», añade: «Este *atman* no es accesible mediante explicaciones ni mediante el entendimiento, ni mediante el estudio por intenso que sea. (El *atman*) puede ser obtenido por aquel a quien él mismo elige; a éste revela el *atman* su propia naturaleza»<sup>55</sup>.

En este texto aparece tal vez la clave de la pobreza de contenido personal de la representación del Misterio en términos de *Brahman*. Ésta residiría para nosotros en la forma prevalentemente especulativa que ha revestido en la mayoría de las *Upanishads* la búsqueda del Absoluto. El entendimiento, aun llegado a las cimas místicas que en estos textos alcanza, no consigue expresar la realidad con la que se

54. H. Oldenberg, o. c., p. 100.

55. *Katha-Up.* I, 2, 23; Radhakrishnan, p. 619.

ha unido más que convirtiéndola en objeto de un enunciado en el que tal realidad pierde necesariamente el carácter de «tú» sólo accesible a la actitud de la invocación y de la respuesta. Por eso, cuando se ha hecho de la especulación el camino hacia el Absoluto, éste sólo puede ser representado como tal en los términos de la disolución en él del propio pensamiento, de la plena absorción en él, que hemos visto formuladas en las expresiones de la identidad absoluta.

Por eso también, la representación personal de lo divino que vemos anunciada en el texto anterior de la *Katha-Up.* recibe su expresión más clara en la *Baghavad-Gita*, en la que lo divino más que como objeto de especulación aparece como término de la devoción y de la entrega, que son el camino por excelencia para el descubrimiento de la persona<sup>56</sup>.

Pero la perfección de esta última configuración de la divinidad no debe hacernos olvidar la necesidad de muchos de los aspectos contenidos en la primera. Sin la conciencia de la absoluta trascendencia de la divinidad, la representación personal de la misma no pasaría de ser un antropomorfismo vacío de contenido, por eso la religión hindú, en la medida en que ha unido estas dos representaciones de lo divino, constituye una de las cimas de la religiosidad humana.

56. Cf. esp. el cap. XI; y, sobre el conjunto de la cuestión, R. C. Zaehner, *o. c.*, pp. 202-223; R. Panikkar, *o. c.*

EL BUDISMO. LA REPRESENTACIÓN  
DE LO DIVINO A TRAVÉS DEL SILENCIO SOBRE DIOS  
Y DEL VACÍO DE TODA REPRESENTACIÓN

En la tradición occidental, religiosamente marcada por el influjo de la religión judío-cristiana, se ha tendido de ordinario a identificar la religión con el teísmo como forma particular de representación de lo divino y a definir la religión en términos de relación con un Dios representado con frecuencia con los rasgos exclusivos de esa tradición religiosa explicados o expresados en la forma de pensar propia de Occidente.

El budismo representa la forma religiosa más difícilmente integrable en esa forma de comprensión de lo religioso. En efecto, en él nos encontramos con una actitud que responde perfectamente a la descripción más exigente de actitud religiosa, pero que al mismo tiempo niega las formas tradicionales de representación de lo divino del área cultural en la que nace, e incluso ignora sistemáticamente cualquier tipo de representación de lo divino.

El encuentro de la comprensión de lo religioso con el budismo ha llevado a dos reacciones contradictorias. Para algunos autores, cada vez menos numerosos, aferrados a una definición de la religión en la que se introduce no sólo lo divino, sino la forma de representación de lo divino propia de la tradición occidental, el budismo quedará fuera de la esfera de lo religioso. Como representación típica de esta reacción podemos remitir a W. Schmidt. Para este autor, la religión es «subjetivamente conocimiento y sentimiento de la dependencia de uno o varios poderes personales extramundanos con los que entra el hombre en mutua relación». A partir de esta definición, y después de subrayar que es esencial para que exista religión no sólo el sentimiento de dependencia en relación con los poderes, tal como puede darse



frente a poderes impersonales, sino la relación mutua con ellos, cosa que sólo es posible frente a poderes personalizados, W. Schmidt se ve en la necesidad de concluir: «Por eso el primitivo budismo, en cuanto que no reconoce ningún dios personal, no puede ser considerado como religión, sino sólo como filosofía...»<sup>1</sup>.

El encuentro con el budismo ha llevado a otros autores a ampliar la noción de religión hasta hacer entrar en ella «sistemas» declaradamente no teístas. Arthur Schopenhauer es citado de ordinario como uno de los precursores de esta segunda reacción. Tras constatar que el budismo es «directamente y ex professo ateo, según nuestra forma de expresarnos», Schopenhauer destaca que «carece de fundamento identificar ateísmo con materialismo, irreligiosidad y ausencia de moral» y que es simplemente «escandaloso» que se siga tomando «religión y teísmo sin más como idénticos y sinónimos, siendo así que la religión se relaciona con el teísmo como el género con una de sus especies»<sup>2</sup>. Pero el encuentro con el budismo ha influido, sobre todo, en la ampliación de la noción de religión que ha llevado a cabo la ciencia moderna de las religiones. Muchos de los cultivadores de la misma han desechado la referencia a Dios como elemento esencial de la religión, movidos sobre todo por la dificultad que contra esa definición supone el budismo, que ellos aceptan como religioso. Como ejemplo de esta segunda reacción baste remitir a las páginas, ya citadas, de *Las formas elementales de la vida religiosa*, en las que É. Durkheim intenta una primera definición de la religión.

Como crítica de las definiciones de religión centradas en la referencia a la divinidad aduce este autor fundamentalmente el caso del budismo y del jainismo. Para ello, después de citar testimonios de los grandes conocedores del budismo del siglo pasado y de los primeros años de nuestro siglo, como E. Burnouf, A. Barth y H. Oldenberg, sobre el ateísmo budista, o del budismo como «religión sin Dios», reduce lo esencial del budismo a la doctrina de las cuatro nobles verdades y a la búsqueda de la salvación como liberación del dolor. Esto le permite afirmar que existe «una porción considerable de la evolución religiosa que ha consistido [...] en un retroceso progresivo de la idea de ser espiritual y de divinidad» y que hay «grandes religiones que no poseen el signo distintivo por el que se pretende reconocer

1. *Manual de historia comparada de las religiones*, o. c., p. 20.

2. A. Schopenhauer, *Satz vom Grunde*, en *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke* III, Piper, München, 1911, part. 34, cit. en H. von Glasenapp, *Der Buddhismus – eine atheistische Religion*, Szczesny, München, 1966, pp. 12-13; del mismo autor, cf. «Das Gottesproblem bei Schopenhauer und in den metaphysischen Systemen der Inder»: *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* (1941), pp. 153 ss.

a las manifestaciones propiamente religiosas»<sup>3</sup>, para concluir que «la religión desborda la idea de dioses o espíritus y no se puede definir exclusivamente por ella»<sup>4</sup>.

La distinción que nosotros hemos propuesto sobre el Misterio como centro del ámbito de lo sagrado y término de la actitud religiosa y las configuraciones concretas de lo divino en que ese Misterio se hace presente para la conciencia religiosa en sus diferentes situaciones histórico-culturales nos permitirán comprender el budismo como fenómeno religioso a pesar de su «ateísmo». Para ello deberemos interpretar este aspecto del budismo como una forma ciertamente paradójica de expresión de ese Misterio, que se haría presente en el budismo bajo la forma del silencio y de la ausencia de toda representación como única «mediación» respetuosa de su absoluta trascendencia.

Para que esta conclusión no aparezca como un principio impuesto a los hechos de forma apriórica, deberemos recorrer, aunque sea a muy grandes pasos, un largo camino cuyas etapas más importantes serán las siguientes: después de enumerar las diferentes formas de religiosidad contenidas bajo el término genérico de budismo, nos referiremos al ateísmo de las más originarias e intentaremos una exposición sintética de las interpretaciones propuestas a ese aspecto paradójico del mismo. En segundo lugar trataremos de justificar la inclusión del budismo entre los hechos religiosos y señalaremos las características más importantes del budismo como religión. Desde la comprensión religiosa del budismo volveremos a su ausencia de representación de lo divino y trataremos de comprenderla en los términos a que nos hemos referido.

## I. EL BUDISMO Y SUS NUMEROSAS FORMAS

Hablar de budismo no deja de ser una forma cómoda de expresarse. Los conocedores de la tradición budista reconocen de forma prácticamente unánime que «no existe *un* budismo»<sup>5</sup>, sino una serie de

3. O. c., pp. 40-49, esp. 46-47.

4. *Ibid.*, 49; una ampliación semejante de la idea de religión, aunque de orientación diferente a la de Durkheim, aparece en N. Söderblom, quien también se apoya —aunque no exclusiva ni principalmente— en el budismo. «Lo esencial para que haya o no verdadera religiosidad —dice después de haberse referido a la ausencia de Dios en el budismo— no es la formación de una fe en Dios, sino la real percepción de lo divino, o, con otras palabras, la fecundación del sentimiento por lo sagrado», *Das Werden...*, cit., p. 179.

5. R. Panikkar, *El silencio del Dios*, cit., p. 18. Existe una nueva edición de la obra con nuevo título, *El silencio de Buda. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1996.

escuelas o familias religiosas que se refieren todas al Buda, aun cuando interpreten sus enseñanzas de forma diferente. Sin pretender sustituir con estas líneas una exposición histórica del budismo y su desarrollo, ofrecemos a continuación una clasificación de algunas de estas formas que nos permita situar la descripción, más estructural que histórica, que nos proponemos realizar de un único aspecto del budismo: su representación de lo divino<sup>6</sup>.

La primera gran distinción a realizar en el budismo se refiere a la doble comunidad que surgió del Sakyamuni, la de los monjes y la de los laicos, cada una de las cuales se puede dividir a su vez en comunidad masculina y femenina. La diferencia entre ambas es tal que E. Lamotte llega a decir que, «si no se corriese el riesgo de ser mal entendido, habría que afirmar la existencia de dos budismos distintos y frecuentemente opuestos»<sup>7</sup>. El ideal de vida de la comunidad monástica será la renuncia —centrada en la pobreza, el celibato y la no violencia— y la santidad personal; el de la comunidad de laicos, las virtudes activas y las preocupaciones altruistas. Los monjes han constituido sin duda una minoría en la comunidad budista total, pero son ellos los que representan la esencia del budismo<sup>8</sup>.

6. Para un estudio histórico del budismo remitimos especialmente a la extensa y valiosa obra de E. Lamotte *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère saka*, Publications Universitaires, Institut Orientaliste, Louvain, 1958, y a los más asequibles resúmenes de Filliozat, *L'Inde classique* II, cit., pp. 463-551; H. von Glasenapp, *Brahma et Buddha*, cit. También, A. Foucher, *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Adrian Maisonneuve, Paris, 1987; H. V. Guenther, *Buddhist philosophy in theory and practice*, Shambala, Boston, 1976. Una visión de la historia a través de los textos, L. Silburn, *Aux sources du Bouddhisme*, Fayard, Paris, 1997. En castellano, cf. J. López-Gay, *La mística del budismo*, BAC, Madrid, 1974. Más recientemente ha aparecido la excelente síntesis de P. Harvey *El budismo*, Cambridge University Press, Madrid, 1998. Exposiciones de otras ramas del budismo en L. A. Waddell, *Tibetan Buddhism with its mystic cults, symbolism and mythology, and in its relation to indian Buddhism*, Dover, New York, 1972 (ed. orig. 1895); K. Ch'en, *Buddhism in China. A history survey*, University Press, Princeton, NJ, 1973; R. A. Ray, *Secret of the Vajra World. The tantric Buddhism of Tibet*, Shambala, Boston, 2002; D. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and their Tibetan successors*, Shambala, Boston, 2002; Ch. Humphreys, *Budismo Zen*, Compañía General Fabril, Buenos Aires, 1962; R. Gombrich, *Budismo theravâda. Historia social desde el antiguo Benarés hasta el moderno Colombo*, Cristiandad, Madrid, 2002 (ed. orig. inglesa, 1988).

7. O. c., pp. 58-92, esp. 59; E. Conze, *Le Bouddhisme dans son essence et son développement*, Payot, Paris 1952, pp. 51 ss (nueva ed., 1996).

8. E. Conze, o. c., p. 51, donde ofrece cifras de los monjes en diferentes épocas y países. Sobre las comunidades en el budismo y su religiosidad y su género de vida, cf. H. Oldenberg, o. c., pp. 307-352; también, J. M. Kitagawa, *Religions orientales. Communautés spirituelles de l'Orient*, Payot, Paris, 1961, cap. IV: «Le bouddhisme et la Samgha», pp. 137-193. Sobre el monacato budista, cf. M. Wijaratna, *Le moine boudd-*

Junto a esta división, que afecta a la comunidad y que acompaña al desarrollo del budismo a lo largo de toda la historia, hay que señalar la que constituyen las diferentes interpretaciones de la doctrina y, en primer lugar, la de las dos grandes escuelas: *hinayana* o pequeño vehículo y *mahayana* o gran vehículo. Ambas se subdividen, a su vez, en una pluralidad de escuelas y sectas más o menos importantes<sup>9</sup>. De la escuela *hinayana* a la *mahayana* se observa un proceso de transformación de la religiosidad. La del *hinayana* es una religiosidad rigorista sólo para una *elite* de monjes ascetas e insiste particularmente en la sabiduría como virtud y en la meditación como medio para llegar a la salvación individual, entendida como disolución o extinción del propio ser. El ideal de la vida lo realiza el *arhat*, es decir, el asceta plenamente liberado. La religiosidad mahayanista es una religiosidad más popular que, manteniendo lo esencial de la tradición budista y proponiendo, por tanto, como punto de partida la salvación como proceso de vaciamiento hasta la plena extinción o iluminación, da más valor a la solidaridad con los seres y propone como virtud característica, junto con la sabiduría, la compasión. La aparición de numerosos *bodhisattvas*, representados como seres superiores, hace que en el *mahayana* se introduzca una representación de lo divino ajena al budismo primitivo. De esta forma, el movimiento mahayanista facilitará la integración en el budismo del movimiento de la *bhakti* y dará lugar al nacimiento de lo que E. Conze llama el budismo de la fe y de la devoción.

Las diferentes realizaciones del budismo no deben hacernos olvidar, sin embargo, los pilares fundamentales de toda la tradición budista. De ellos nos ocuparemos a continuación, con el fin de comprender el sentido religioso de su aparente y sorprendente ateísmo.

Pero, dado que es este último aspecto del budismo el que orienta toda nuestra descripción, comenzaremos por describirlo con algún detenimiento, exponiendo a continuación las interpretaciones más frecuentes del mismo<sup>10</sup>.

*histe selon les textes du Theravâda*, Cerf, Paris, 1983; del mismo autor, *Les moniales bouddhistes*, Cerf, Paris, 1991.

9. Cf. una enumeración de las principales, con la correspondiente cronología, en E. Conze, *o. c.*, pp. 64-67; también, H. von Glasenapp, *o. c.*, pp. 192-209.

10. Sobre la actualidad del budismo en Occidente y la seducción que ejerce sobre numerosos occidentales, cf. F. Lenoir, «Les spiritualités orientales en Occident», en F. Lenoir e Y. Tardan-Masquelier (eds.), cit., II, pp. 2371-2390. Más desarrollado, F. Lenoir, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Fayard, Paris, 1999; del mismo autor, *Le bouddhisme en France*, Fayard, Paris, 1999.

## II. EL ATEÍSMO DE LA TRADICIÓN BUDISTA

La calificación de ateo fue aplicada al budismo ya por los primeros occidentales que desde el siglo XVII entraron en contacto con él. Sus primeros historiadores modernos coinciden igualmente en la calificación del budismo como ateo. Así, por ejemplo, E. Burnouf, quien en su obra clásica<sup>11</sup> se expresaba en estos términos: el budismo «se sitúa, en oposición al brahmanismo, como una moral sin dios y un ateísmo sin naturaleza». También para A. Barth «la doctrina del budismo es absolutamente atea»<sup>12</sup>, y en el mismo sentido se expresaba Kern en su *Historia del budismo en la India*<sup>13</sup>. La obra clásica de H. Oldenberg sobre Buda llegaba a conclusiones semejantes. Para él, el budismo representa un intento de «pensar una salvación en la que el hombre se salva a sí mismo, una fe sin Dios»<sup>14</sup>. Dios en el budismo sería, en el mejor de los casos, relegado a una lejanía tal que resultaría prácticamente negado o reducido a la nada<sup>15</sup>. Estas afirmaciones reaparecen constantemente en los estudios sobre el budismo. Así, un autor japonés reciente se expresa en estos términos inequívocos: «El primero de los principios fundamentales del budismo es el ateísmo [...] El budismo es ateo; de eso no cabe la menor duda»<sup>16</sup>. Pero estas afirmaciones, por rotundas que sean, no son las únicas. Del budismo en este aspecto concreto se han propuesto las calificaciones más contradictorias. De hecho se le ha calificado de politeísmo, de panteísta e incluso de teísta<sup>17</sup>. Sin entrar en la justificación de todas esas y otras muchas calificaciones del budismo, nos limitaremos a estudiar el fundamento del pretendido ateísmo budista y su verdadero sentido religioso.

En realidad, los juicios contradictorios que los estudiosos del budismo han formulado en relación con su condición de teísta o ateo sólo se explican si se tiene en cuenta la multiplicidad de sentidos que cobra el término «dios» para las diferentes tradiciones religiosas. H. von Glasenapp, que ha defendido de la forma más decidida el carácter ateo del budismo, determina el sentido de esta designación al

11. E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Impr. Royale, Paris, 1845.

12. *The religion of India*, cit., como el texto anterior, en É. Durkheim, *Les formes élémentaires...*, cit., pp. 41-42.

13. J. H. C. Kern, *Geschiedenis van het buddhisme in Indië*, Tjeenk Willink, Haarlem, 1882-1884; trad. alemana, *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*, O. Schulze, Leipzig, 1884.

14. *Buddha*, cit., p. 56.

15. *Ibid.*, p. 65; cf. también pp. 300 ss.

16. *Jurijiro Takakusu*, cit. en H. von Glasenapp, o. c., p. 12.

17. Cf. referencias en R. Panikkar, o. c., pp. 22 ss.

distinguir los posibles significados del término «dios» en las diferentes religiones y precisar cuál de ellos está ausente o incluso es expresamente negado por el budismo. «Dios» puede designar un poder o poderes superiores al hombre a los que éste puede dirigirse y de los que puede dar una representación figurada. En sentido más riguroso, «dios» designa el ser trascendente y personal que ha creado el mundo y el hombre y los gobierna con su providencia. En tercer lugar, «dios» puede designar la realidad absoluta de carácter impersonal que los filósofos conciben como fundamento de todo ser y que puede trocarse en determinados contextos en una especie de orden divino de la realidad de carácter casi físico o más marcadamente moral. Por último, el término «dios» puede aplicarse al hombre o a las realidades consideradas como encarnaciones de un poder superior o que por su propia fuerza han llegado a ser divinizados. Para este autor, el budismo sería un sistema religioso ateo por negar la existencia de Dios en el sentido pleno de «ser trascendente y personal, creador y rector del universo»<sup>18</sup>.

En cambio, no sería difícil descubrir en el budismo la presencia de unos seres superiores o de unos hombres divinizados, dioses nacidos y perecederos y, por tanto, dioses sólo en un sentido figurado, así como la de un orden moral de la realidad (*Dharma*) con el que, sin embargo, no sería posible la relación de dependencia y de reconocimiento que caracteriza a las religiones propiamente teístas. Pero el conocido orientalista alemán reconoce, además, en el budismo la presencia de un absoluto designado con distintos nombres por las diferentes tradiciones y escuelas, pero cuyo significado esencial podría resumirse en el del término, común a todas ellas, de *nirvana*. Este término central en la tradición budista constituye, en términos del mismo H. von Glasenapp, el *summum bonum* de todo budismo<sup>19</sup>. Con él se significa algo «enteramente distinto de todo lo mundano, que carece de mismidad sustancial, reposo eterno, una «nada» en comparación con todas las apariencias visibles<sup>20</sup>, sólo determinable de forma negativa. De todo ello cree deber concluir este defensor del ateísmo budista que «el *nirvana* es un Misterio, diametralmente opuesto al mundo del *samsara* [...] y que podría ser designado como lo totalmente otro»<sup>21</sup>. La presencia del *nirvana* y el lugar que ocupa en el budismo llevan a H. von Glasenapp a concluir que «la fe en un Absoluto, enteramente distinto del mundo y por encima de todas las condiciones del *karma*,

18. Cf. H. von Glasenapp, o. c., pp. 11-15.

19. *Ibid.*, p. 146.

20. *Ibid.*, p. 147.

21. *Ibid.*, pp. 148; 151-152.



ha sido algo propio del budismo en todos los tiempos»<sup>22</sup>, y que en esta concepción del Absoluto se hace presente alguno de los aspectos de lo divino. Estas precisiones matizan considerablemente la designación de ateo que Glasenapp ha aplicado al budismo. Según ellas, el budismo parece ateo, más que por la ausencia o negación de lo divino, por la negación de una forma particular de representación del mismo y, más concretamente, por la negación de una forma de representación de su relación con el universo. El budismo sería ateo del Dios creador y providente del monoteísmo, más que ateo puro y simple.

A la luz de las precisiones de H. von Glasenapp sobre el *nirvana* y las restantes formas del Absoluto, sus afirmaciones sobre el ateísmo del Buda parecen compatibles con las aparentemente contradictorias de E. Conze. En efecto, también este excelente conocedor del budismo se preocupa de precisar el sentido del ateísmo budista partiendo de las diferentes concepciones de Dios a las que puede oponerse un sistema ateo. La idea de un Dios personal creador del universo, que constituye la primera forma de representación de lo divino, es, según E. Conze, más que negada, ignorada por el budismo, que ha evitado esos enigmas teológicos de la explicación y justificación de la existencia del mal en el mundo creado y gobernado por un Dios omnipotente y bueno. Las representaciones politeístas de Dios —segunda gran forma de representación de lo divino— gozan, según Conze, de una verdadera tolerancia en el budismo, tolerancia que se explicaría por circunstancias culturales y por condescendencia para con el pueblo sencillo, que necesita una solución a sus múltiples necesidades inmediatas. Por último, lo Divino, sustrato para Conze de todas las representaciones concretas de Dios, sería fácilmente identificable en la idea budista del *nirvana*, que contendría prácticamente los mismos rasgos de lo divino de la tradición más mística del pensamiento cristiano. Se trataría de una idea semejante al absoluto de los filósofos —a la que se llegaría prevalentemente por la vía de la sabiduría—, pero que se habría visto enriquecida en el budismo por un «sistema completo de ritual y de elevación religiosa». Según esto, nuestro autor puede concluir en términos sólo aparentemente contradictorios a los de H. von Glasenapp: «Si el ateísmo es la negación de la existencia de un dios, sería completamente erróneo caracterizar el budismo como ateo». Para añadir inmediatamente que «el monoteísmo no ha ejercido nunca atractivo alguno sobre el alma budista»<sup>23</sup>.

22. *Ibid.*, p. 163; subrayamos nosotros.

23. *Ibid.*, pp. 40; cf. pp. 36-41.

Las afirmaciones, en definitiva coincidentes, de estos dos autores sobre el ateísmo del Buda nos permiten plantear el problema de este supuesto ateísmo en otros términos que los de la simple aplicación a la religión budista de un ateísmo propio de nuestra cultura y nuestra tradición occidental. En primer lugar, es evidente que, frente a la insistencia del hinduismo de su tiempo en la existencia del *Brahman* y de la posible identificación con el mismo a través de la toma de conciencia de su identidad con el *atman*, el Buda ignora sistemáticamente esas especulaciones y se consagra a la tarea de la liberación del dolor. De la oposición de Siddhartha Gautama a la teología brahmánica concluye R. C. Zaehner: «Es indudable que el budismo niega a la vez a Dios y al Absoluto»<sup>24</sup>.

Pero, en realidad, el texto que aduce en apoyo de su afirmación no la justifica, sino que permite afirmar, a lo más, «que la filosofía brahmánica, con sus discursos sobre la unión con el Brahman, carece de sentido» y que, con los términos mismos del texto búdico, «las palabras de los brahmanes, aun cuando estén versados en los *Vedas*, son, en definitiva, palabras ociosas»<sup>25</sup>. R. Panikkar ha mostrado en numerosos textos que «el Buda no afirma ni niega» en relación con el problema de la existencia de Dios en el sentido del Absoluto; «se niega a dejarse arrastrar por el juego de la mera dialéctica y por eso rechaza de plano tanto la afirmación de una doctrina como su negación, lo mismo que la afirmación o negación de ambas a la vez»<sup>26</sup>. La primera afirmación que se impone, por tanto, sobre el «ateísmo» del Buda es su negativa a plantear especulativamente la cuestión de la existencia o no existencia del Absoluto.

En segundo lugar, cabe afirmar con la misma seguridad que el budismo combate las explicaciones del mundo desde la divinidad y los intentos por remitir a un Señor como a última instancia el curso de los acontecimientos intramundanos. Como confirmación de esta segunda afirmación pueden aducirse los múltiples argumentos del budismo contra la existencia de un Dios creador y rector del universo recogidos por H. von Glasenapp. Entre ellos destaca la incompatibilidad entre la representación de un Dios bueno y omnipotente con la maldad del mundo y la libertad del hombre<sup>27</sup>. Pero el apoyo más seguro de esta segunda afirmación lo constituye, sin duda, la célebre ley de la concatenación universal de todos los elementos cósmicos, en la que se

24. R. C. Zaehner, o.c., p. 176.

25. *Ibid.*, pp. 177-178.

26. R. Panikkar, o. c., pp. 112; 48-55.

27. H. von Glasenapp, o. c., pp. 43-54.

expresa la conciencia de la radical contingencia de todo lo mundano, incluido el sujeto, en cuanto impermanente y, por tanto, sometido al sufrimiento. Buda, en la excelente exposición que ofrece Panikkar de este elemento esencial del budismo, «desconfía de cualquier consideración ‘piadosa’ sobre la caducidad de las cosas humanas vistas al contraluz de la consistencia de un Dios o un ser. En primer lugar, si se ve este fundamento, ya no se ven las cosas como contingentes, sino como eternas y permanentes, puesto que se las ve en su fundamento eterno e inmutable. En segundo lugar, si lo que se ve son las cosas, pero no su fundamento, entonces no puede decirse que se experimente directamente su consistencia, sino que ésta se deduce en virtud de una hipótesis mental [...] sin la garantía de una experiencia directa».

Pero tal hipótesis no es confirmable por un razonamiento sin que la Trascendencia del ser en el que se pone el fundamento quede mancillada. De ahí que no pueda darse otra cosa que una «visión mística» de esa concatenación universal, de esa caducidad radical que lleva al silencio, al vacío, a la superación de toda caducidad y a la entrada en el *nirvana*<sup>28</sup>. El budismo combate, pues, la explicación del mundo en términos de creación y niega valor a los razonamientos que pretenden llegar a la afirmación de un Dios fundamento del mundo. Niega, diríamos, toda teología natural y toda teodicea.

Pero la presencia del *nirvana* en el budismo nos lleva a una tercera afirmación. Todos los autores consideran el *nirvana* como el centro del budismo, el *summum bonum*, hasta el punto de que «sin *nirvana* no habría budismo»<sup>29</sup>. «El *nirvana* —dirá un texto del canon budista— es aquello en lo que desemboca el camino santo. El *nirvana* es su meta, el *nirvana* es su fin»<sup>30</sup>. Las interpretaciones del mismo son muy numerosas y a veces contradictorias<sup>31</sup>. El hecho de que la palabra sugiera el fenómeno de la extinción del fuego, y que a esa extinción se refieran algunas parábolas con que se pretende describirlo<sup>32</sup>, ha hecho que los intérpretes occidentales que tienden a considerar el budismo en términos de pesimismo radical nihilista hayan interpretado el *nirvana* como pura aniquilación. Pero se puede afirmar con H. Oldenberg que «la entrada en la nada por la nada misma no ha sido en modo alguno el objeto de la aspiración budista»<sup>33</sup>. El *nirvana* no es ciertamente nada de lo que es, ya que todo lo que es está inscrito en

28. *Ibid.*, pp. 98-100.

29. R. Panikkar, *o. c.*, p. 71; H. von Glasenapp, *o. c.*, pp. 146 ss.

30. *Majjhima-Nikaya*, en H. Oldenberg, *o. c.*, pp. 248-250.

31. Cf. relación de algunas de ellas en R. Panikkar, *o. c.*, p. 72, n. 32.

32. Cf. H. Oldenberg, *o. c.*, p. 247; R. Panikkar, *o. c.*, p. 81.

33. *Ibid.*, p. 249.

esa ley de la conexión recíproca de todo lo existente que determina su caducidad. Por eso se describe tan sólo en términos negativos. El *nirvana* puede ser descrito como «la extinción de la existencia considerada como negativa y contingente; la consumación de la temporalidad; la muerte de todo lo mortal [...] es la pura negación de la negatividad (del hombre)»<sup>34</sup>. La conciencia de la absoluta trascendencia de ese ser definitivo hace que sólo sea «alcanzable» con el trascendimiento incluso del camino que lleva a él. El mundo y el hombre, el *samsara* en su conjunto, tiene que desaparecer en el *nirvana*. El *nirvana* es, pues, «lo diametralmente opuesto al mundo del *samsara*; algo que no pertenece en modo alguno al mundo, que no está en modo alguno relacionado con él ni influye sobre él»<sup>35</sup>. Por eso las descripciones budistas del mismo son casi siempre negativas: no nacido, sin devenir, no hecho, no compuesto, sin edad, sin muerte; aunque también se diga de él que es paz, inmortalidad, estado sin término, fin del dolor<sup>36</sup>.

Cualquiera que sea el sentido preciso del *nirvana*, su presencia central en el budismo obliga a matizar cualquier afirmación relativa al ateísmo de esta religión. Puede no haber en el budismo la figura de un Dios o de un Absoluto que salve, pero la existencia en él de una salvación perfecta, concebida como el estado definitivo y el término de la existencia, debe llevar al hombre a la búsqueda de esa salvación a través del trascendimiento de su propia vida. Así, pues, la ausencia de la figura de la divinidad no significa la ausencia del Misterio, y, más que por el significado del ateísmo budista, deberemos preguntarnos por el valor religioso de esa negativa del budismo a dar del Misterio cualquier tipo de representación.

Pero para ello creemos necesario referirnos antes brevemente al carácter religioso del budismo y a las características que le distinguen como tal religión.

### III. EL BUDISMO O LA RELIGIÓN COMO LIBERACIÓN DE LA CONTINGENCIA Y DEL SUFRIMIENTO

Sólo quienes posean una noción excesivamente estrecha de religión, determinada más por las representaciones racionales de lo divino,

34. R. Panikkar, *o. c.*, p. 74.

35. H. von Glasenapp, *o. c.*, p. 148.

36. Cf. textos relativos al *nirvana* en R. Panikkar, *o. c.*, pp. 80-93; E. Conze, *o. c.*, pp. 38-109; H. von Glasenapp, *o. c.*, pp. 147-152; también, L. de La Vallée-Poussin, *The way to Nirvana. Six lectures on ancient buddhism as a discipline of salvation*, University Press, Cambridge, 1917; del mismo autor, «Mystique et Nirvana», en *Le dogme et la philosophie du bouddhisme*, G. Beauchesne, Paris, 1930, pp. 42-52.

propias de una religión, que por la naturaleza de la actitud, que da lugar a esas representaciones, se atreverán a negar al budismo el carácter religioso. En el budismo vemos actuar las mismas aspiraciones, tendencias y anhelos que actúan en el resto de las religiones<sup>37</sup>. En todos sus textos brilla la aspiración a una realidad última, que constituye el alma de toda religión y que «descalifica» de alguna manera la realidad mundana como incapaz de responder a esa aspiración. «Lo que no es eterno —dirá en este sentido el budismo— no vale la pena que sea saludado, no merece la pena de ser ambicionado»<sup>38</sup>. Por otra parte, el budismo representa una de las más claras expresiones de la búsqueda de la salvación que caracteriza, como vimos, a la actitud religiosa: «Como el mar inmenso está todo él penetrado por el sabor de la sal, así esta doctrina y este orden están penetrados por un solo sabor: el sabor de la salvación».

Como todo gran reformador religioso, el Buda comienza por anunciar un camino de salvación; su mensaje se reduce a un solo tema: la existencia del dolor y la liberación del dolor: cuando Malunyakputra plantea al Buda las cuatro célebres cuestiones sobre la eternidad del mundo, su finitud, la existencia después de la muerte y la identificación entre el alma y el cuerpo, éste elude toda respuesta a esas preguntas aparentemente decisivas y se contenta con responderle: «¿Qué es lo que he proclamado? El dolor es lo que yo he proclamado. La supresión del dolor es lo que yo he proclamado. El origen del dolor es lo que yo he proclamado. El camino para la supresión del dolor es lo que yo he proclamado»<sup>39</sup>.

El punto de partida de la predicación del Buda es un hecho constatable: la existencia del dolor y el término de la misma no es la explicación de ese hecho, sino su supresión, la liberación del sufrimiento. El sermón de Benarés con el texto célebre de las cuatro verdades nobles, considerado la clave de todo el budismo y la esencia de la doctrina común a todas las escuelas, constituye el mejor testimonio de ello:

Estos dos extremos tienen que evitar los monjes [...] la búsqueda del deseo y del placer [...] y la búsqueda del sufrimiento y lo desagradable. El camino medio del Tathagata evita esos dos extremos y es un camino esclarecido [...] y conduce a la iluminación, al *nirvana* [...]

Ésta es, ioh monjes!, la noble verdad del dolor: nacimiento es dolor, vejez es dolor, enfermedad es dolor, muerte es dolor, unión con lo que no se quiere es dolor, separación de aquello que se ama es

37. H. von Glasenapp, *o. c.*, p. 177.

38. Cit. en R. Panikkar, *o. c.*, p. 40.

39. Cit. *ibid.*, pp. 123-124.

dolor, no obtener lo que se desea es dolor. En suma, las cinco clases de objetos de apego son dolor.

Ésta es, ioh monjes!, la noble verdad del origen del dolor: la sed que conduce a nacer de nuevo, acompañada por el placer y la pasión, que busca satisfacción acá y allá; la sed de placer, la sed de existir, la sed de no ser.

Ésta es, ioh monjes!, la noble verdad de la supresión del dolor: la extinción de esa sed por la supresión completa del deseo, renunciando a ella, liberándose de ella, privándose de todo apego a ella.

Ésta es, ioh monjes!, la vía que conduce a la extinción del dolor: éste es el noble óctuple camino: recta visión, recta intención, recto discurso, recta conducta, rectos medios de subsistencia, recto esfuerzo, recta memoria y recta concentración<sup>40</sup>.

En perfecta concordancia con esta primera predicación, poco antes de su muerte resumirá el Buda sus enseñanzas en la conocida recomendación: «Todo es perecedero; realizad vuestra salvación con diligencia».

En el texto de las cuatro nobles verdades no aparece Dios ni lo divino ni los dioses. Nada se dice en él de una invocación o un culto en los que se exprese el reconocimiento de la realidad última. Y, sin embargo, ésta brilla en este texto a pesar de su ausencia, y todos reconocen al mismo un claro contenido religioso.

Para mejor destacarlo es preciso entrar en la explicación de este documento admirable que en su aparente simplicidad oculta grandes riquezas.

La primera verdad afirma la universalidad del dolor. Pero ésta no se reduce al hecho de la gran extensión de las afecciones dolorosas psíquicas o físicas que puedan afectarnos. La universalidad del dolor afirmada en la primera verdad va más lejos: en última instancia significa que todos los fenómenos físicos o psíquicos están habitados por el sufrimiento, porque todos ellos son transitorios y como tales dolorosos. En cuanto dolorosos, esos fenómenos son ajenos al control del que los padece y no constituyen un yo, una sustancia, son impersonales. Los textos antiguos aducen una triple clasificación de tales fenómenos y explican por qué todos ellos son al mismo tiempo transitorios, dolorosos y no constituyen una sustancia o un yo<sup>41</sup>.

40. *Sanyuta-nikaya*, trad. de R. Panikkar, o. c., pp. 42-44, con algunas variantes de la traducción francesa de Foucher, que ofrece E. Lamotte, o. c., p. 28; cf. el texto y comentario extenso sobre la primera verdad en E. Conze, o. c., pp. 41-46.

41. Cf. los detalles perfectamente analizados en E. Lamotte, o. c., pp. 29-35. Cf. también P. Harvey, o. c., pp. 74-77. Para el texto, tal como aparece en el *Sutta Pitaka* del Canon pali, cf. *Udana. La palabra de Buda*, traducción directa del pali por Carmen Dragonetti, Barral, Barcelona, 1971, pp. 37-40, y el comentario de la traductora en la introducción, pp. 19-21. Algunos otros manuales de textos del budismo: *Los sermones*



Viciadas por la falta de permanencia, las existencias, cualquiera que sea su grado y las felicidades que procuren, no son más que un punto infinitesimal en la larga noche del sufrimiento<sup>42</sup>. No hay, según el contenido de esta primera verdad, un sujeto del sufrimiento. Todo es igualmente caduco, transitorio, y todo está, por tanto, traspasado por el dolor. Así se llegaría, a partir de la constatación del sufrimiento, a la célebre negación budista del sujeto o *atman*<sup>43</sup>.

La segunda verdad noble se refiere al origen del dolor. En ella se afirma la conexión entre el deseo, el acto y el nuevo nacimiento doloroso. La primera verdad ha mostrado la inconsistencia y caducidad de los fenómenos que los condena al sufrimiento. La segunda expresa condensadamente la relación necesaria que une estas manifestaciones inconsistentes según la ley de la producción en dependencia (*Pratityasamutpada*), a la que tanta importancia concede el budismo<sup>44</sup>. El nacimiento, según esta ley, tiene su causa en el acto, y el acto es condicionado por la pasión. Por eso la segunda verdad afirma que el dolor —fruto del acto— tiene por origen la sed o el deseo. Pero el deseo a que se refiere la segunda verdad debe ser tomado en toda su amplitud: deseo de placeres, deseo de existencia y deseo de aniquilación. La relación necesaria que liga el deseo al acto y éste al nacimiento doloroso viene expresada por los doce miembros de la ley de la producción en dependencia<sup>45</sup>. El sentido de esta ley no es fácil. El Buda mismo lo califica de «verdad profunda, difícil de percibir, difícil de comprender, tranquilizante, sublime...»<sup>46</sup>. Pero en ella parece expresarse la visión por el Buda de la concatenación universal de todas las cosas y la mutua referencia esencial de las mismas, que sólo se sostienen sumidas en el flujo del devenir. La célebre ley parece expresar la conciencia de

*medios del Buda (Majjhima Nikaya)*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2003. Texto budista importante, aunque no pertenezca al canon: *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nagarjuna (Mahaprajñāparamitasastra)*, ed. por E. Lamotte, Institut Orientaliste de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1970-1981, 5 vols. Contiene la traducción francesa de 52 capítulos de la primera serie y del capítulo XX de la segunda.

42. *Ibid.*, p. 35.

43. R. Panikkar, *o. c.*, pp. 60-64.

44. Para E. Frauwallner, por ejemplo, esa ley constituye «lo más importante que el budismo primitivo tiene que decir como fundamentación teórica de su doctrina de la salvación» y «contiene lo más valioso que ha producido en cuanto a pensamiento filosófico», cf. *Geschichte der Indischen Philosophie I: Die Philosophie des Veda und des Epos der Buddha und der Jina*, Otto Müller, Salzburg, 1953, p. 19.

45. Cf. la relación de los doce miembros en E. Lamotte, *o. c.*, pp. 39-43. Una explicación un tanto diferente de la misma, en U. Schneider, «Upanishad-Philosophie und früher Buddhismus»: *Saeculum* 18 (1967), pp. 245-259 ss.

46. Cit. en E. Lamotte, *o. c.*, p. 43.

la falta de toda independencia, la absoluta relatividad de todo lo que existe<sup>47</sup>.

Las dos primeras verdades nos muestran, pues, a través de la existencia del dolor, la radical contingencia y finitud de todo lo que existe, reducido al proceso impermanente y, por tanto, doloroso, de afecciones en recíproca referencia. Desde esta interpretación de las dos primeras verdades se comprende la tercera noble verdad, la verdad de la supresión del dolor. En ella se trata del reposo de todos los actos, de la extinción del deseo, en una palabra, del *nirvana*. Si el deseo produce el acto y éste la nueva existencia, basta suprimir el deseo para neutralizar el acto y evitar los nuevos nacimientos. La supresión de la nueva existencia lleva consigo la supresión de la vejez y de la muerte, del sufrimiento, del dolor y de la desesperación. Así se consigue la supresión del dolor<sup>48</sup>. El *nirvana* comporta la supresión del deseo y el fin del dolor y, por tanto, de la existencia:

De la misma manera que la llama tocada por el soplo de viento va hacia el desvanecimiento, escapa a la mirada, así el sabio que se despoja de los agregados de la existencia entra en el desvanecimiento, escapando a todas las miradas. Nadie puede medirlo. Para hablar de él no hay palabras, lo que el espíritu pudiera concebir se desvanece, y todo camino se cierra al lenguaje<sup>49</sup>.

El *nirvana* supone la salida del orden de lo condicionado. Por eso se define como incondicionado y se describe en los términos negativos a que nos hemos referido antes:

Hay —dice alguno de los textos— un no nacido, no producido, no hecho, no condicionado. Si no hubiera un no nacido, no habría salida para lo que ha nacido. Pero como hay un no nacido, hay salida para lo nacido, producido, hecho, condicionado<sup>50</sup>.

En la tercera verdad vemos con claridad hasta qué punto una «realidad última» está presente en este texto central del budismo. Pero al mismo tiempo comprendemos, sobre todo si la interpretamos a la luz de las dos anteriores, que no se dé de ella ninguna representación. Ante ella «todo camino se cierra al lenguaje», porque sólo la superación efectiva de todo deseo y de todo acto abre el acceso a

47. Cf. R. Panikkar, *o. c.*, pp. 97-100.

48. E. Lamotte, *o. c.*, pp. 43-44.

49. Cit. *ibid.*, p. 44.

50. Cit. *ibid.*, p. 45.

ella. Por eso el Buda no puede dar explicaciones sobre la naturaleza del *nirvana*, sino que se limita a indicar el camino que lleva a él. Este camino constituye la cuarta noble verdad. Tres elementos distingue E. Lamotte en sus ocho ramas: la moralidad, la concentración y la sabiduría. Esta última realiza finalmente el *nirvana*. Por ella se conoce de forma penetrante que todos los fenómenos físicos y mentales son transitorios, dolorosos y desprovistos de realidad personal. Su sabiduría admite diferentes grados y sólo es perfecta cuando quien la posee, convertido en *arhat* (santo o asceta), puede afirmar: «He comprendido las verdades santas, destruido el renacimiento, vivido la vida pura, cumplido el deber. Para mí no habrá ya nuevos nacimientos»<sup>51</sup>.

La explicación del enunciado de las cuatro nobles verdades nos permite descubrir su contenido religioso. Lo que el Buda propone es un camino de salvación completa. No ha enseñado nada sobre Dios, no ha ofrecido ninguna representación de la realidad última: ha mostrado a los hombres el camino para llegar a ella. Pero ¿qué sentido tiene el silencio absoluto del Buda sobre lo divino?

#### IV. LA REPRESENTACIÓN DE LA REALIDAD ÚLTIMA POR EL SILENCIO Y LA AUSENCIA DE TODA REPRESENTACIÓN

Disipado el malentendido inicial del pretendido ateísmo del Buda, nos queda comprender el sentido de su silencio absoluto sobre la realidad última o lo divino. Los comentaristas del budismo son unánimes en esta cuestión. El Buda admite multiplicidad de dioses (*deva*). Pero estos dioses son «perecederos», están sometidos al nacimiento y a la muerte, entran en la conexión de causas y condiciones<sup>52</sup>. Por eso el sabio no puede apoyarse en ellos. Sobre el Dios como absoluto, en cambio, el Buda guarda el más riguroso silencio. No niega ni afirma nada cuando se trata de lo verdaderamente trascendente. Simplemente calla<sup>53</sup>.

Este silencio ha sido interpretado de formas muy diferentes, y muchas de ellas realmente aberrantes. Panikkar ha ofrecido una larga enumeración de las mismas, entre las que se cuentan algunas tan peregrinas como las que califican al budismo de cinismo, nihilismo, agnosticismo, etcétera<sup>54</sup>. La explicación del texto central de las cuatro

51. *Ibid.*, pp. 50-51; E. Conze, o. c., pp. 103-112.

52. H. von Glasenapp, o. c., pp. 17-35.

53. Cf. textos sobre el silencio del Buda en R. Panikkar, o. c., pp. 123-131.

54. *Ibid.*, pp. 25-39.

verdades en los términos que hemos propuesto nos orienta hacia una comprensión menos inadecuada de este sublime silencio.

En primer lugar, es indudable que el punto de partida de la doctrina budista le impone una gran sobriedad especulativa. Si el problema es el sufrimiento, la respuesta sólo puede ser la curación del sufrimiento. Esto hace que toda la doctrina tenga en el budismo un carácter más «terapéutico» que teórico<sup>55</sup>. La disquisición sobre el sufrimiento, sus causas o sus soluciones no salva. De nada le sirve al hombre herido por una flecha preguntarse por quién se la ha lanzado. Lo importante es el camino de la salvación, y si bien este camino comporta como última etapa la sabiduría, ésta no consiste en el conocimiento teórico de una realidad que salve, sino en la desafección de todo lo perecedero, que hace posible la entrada en lo inmutable. Por eso las proposiciones en las que el Buda expone su doctrina no se han de entender como «enunciados sobre la naturaleza de la realidad, sino como avisos sobre la manera de actuar»<sup>56</sup>.

Pero como hemos visto al explicar las dos primeras verdades nobles, el punto de partida del mensaje del Buda no se limita a la constatación empírica del sufrimiento. A través de él ha descubierto la radical inconsistencia de todos los seres necesariamente encadenados entre sí en el proceso de la impermanencia por la ley de la dependencia condicionada: todo lo que es, está incluido en esa red de lo condicionado. Mientras nos movamos en el terreno de lo que es, nos movemos, pues, en el orden de lo condicionado y nos enredamos en la red de lo perecedero en lugar de liberarnos de ello. La única forma de escapar de esta red es superarla. Sólo trascendiendo efectivamente el mundo de lo perecedero se llega a lo inmutable, y cualquier palabra que se diga sobre este último desde el mundo de lo contingente es palabra ociosa, no dice nada o, lo que es peor, se engaña porque habla de lo incondicionado después de haberlo incluido en el orden de las condiciones, es decir, después de haberlo negado como incondicionado. La única palabra para expresar lo trascendente es, por tanto, el silencio. Todo lo que el hombre puede hacer es trabajar por trascenderse, y todo lo que el Buda hace es mostrar el camino de ese transcendimiento:

El dolor existe, pero nadie es afligido,  
no hay agente, pero la actividad es un hecho,

55. Cf. E. Conze, *o. c.*, pp. 107; 111.

56. E. Conze, *o. c.*, p. 14.

El *nirvana* es, pero no el sujeto que lo consigue,  
Existe el camino, pero no quien lo recorre<sup>57</sup>.

La aceptación seria de la trascendencia del término lleva a que sólo por el trascendimiento de todo lo que es —y, por tanto, no es trascendente— se puede llegar a ella. Entre tanto, sólo cabe la búsqueda de la salvación, la realización del camino. Cualquier representación de Dios no puede ser otra cosa que un velo que nunca puede ser desvelado. El silencio, la ausencia del Dios son así para el Buda el mejor testimonio, el único posible de su presencia<sup>58</sup>.

Para terminar esta exposición de la representación de lo divino en el budismo aventuraremos un intento de mostrar en qué medida y en qué forma se realiza en él la estructura del fenómeno religioso que hemos propuesto.

Es difícil dejar de reconocer en esta doctrina religiosa del budismo una de las más sublimes realizaciones de la historia religiosa de la humanidad. Por más extrañas que puedan parecer a los occidentales algunas de sus expresiones y sobre todo su sistemático silencio sobre lo divino, en el budismo originario se realiza de una forma realmente sublime lo esencial de la actitud religiosa. Ésta, en efecto, consiste fundamentalmente en el *reconocimiento* del Misterio, en la entrega absoluta al mismo, y «el Buda, se ha podido decir con toda razón, aunque con categorías que no pertenecen al budismo, exige el acto de fe perfecto, la entrega total e incondicionada que no se apoya en el mismo sujeto que la realiza, sino que lo trasciende totalmente»<sup>59</sup>. Más aún, podría añadirse que la fe del Buda trasciende incluso las representaciones de lo divino por respeto y reconocimiento de lo divino.

Esto nos introduce en uno de los puntos centrales de una posible interpretación religiosa del budismo. El hecho de que no aparezca en su doctrina la representación de Dios ha podido llevar a ver en él una religión que tiene al hombre como protagonista y en la que éste ha de salvarse sin ninguna ayuda superior. «Nadie podría ser salvado por otro»; lo decisivo sería el esfuerzo personal<sup>60</sup>. El Buda mismo no

57. *Visaddhimaga*, XVI, traducción de E. Lamotte, o. c., p. 45; R. Panikkar, o. c., p. 80.

58. Para toda esta cuestión no podemos menos de recomendar la lectura de la obra, ampliamente utilizada también en lo que precede, de R. Panikkar; cf. especialmente las consideraciones finales, pp. 167 ss; cf., del mismo autor, el sugerente artículo «Das erste Bild des Buddha. Zur Einführung in den Buddhistischen Apophatismus»: *Antaios* 6 (1965), pp. 373-385.

59. R. Panikkar, o. c., p. 241.

60. E. Conze, o. c., pp. 145-146. Cf., como ejemplo de esta interpretación, la introducción de C. Dragonetti a su traducción de los textos de Buda: «Nadie puede

es concebido como salvador ni como mediador de la salvación. Él se limita a señalar el camino. Pero esto no debe hacernos olvidar que, si no hay un salvador, sí hay, en cambio, una salvación, y que ésta, lejos de ser obra del hombre, está al término de toda obra humana. Sólo cuando el hombre queda sin ningún soporte estable y sin esperanza de tenerlo puede decir: «No hago pie en nada, sino en la perfecta sabiduría», o, lo que es lo mismo, «en el vacío», y sólo entonces se salva<sup>61</sup>. Así, pues, nada tan lejos del budismo como representarse la salvación como obra del hombre. Por el contrario, en la medida en que en él se realiza esa «fe absoluta» podemos aceptar que el Buda «nos quiere humildes»<sup>62</sup>.

Un segundo punto crítico que el budismo, y particularmente su «representación» de lo divino, no puede menos de suscitar entre los hombres crecidos en la tradición religiosa occidental es la imposibilidad que parece comportar para actitudes tan esencialmente religiosas como la invocación y la adoración<sup>63</sup>. Indudablemente, la ausencia de toda representación de lo divino y especialmente de la representación personal parece hacer difícil la relación de oración y de invocación tal como son vividas en las religiones que ofrecen una representación personal de lo divino. Pero no podemos olvidar que la invocación y la adoración no son religiosas más que cuando tienen a Dios y no a sus representaciones por término. Sólo como expresiones de la absoluta entrega y la absoluta confianza tienen valor religioso las innumerables formas de oración que conoce la historia de las religiones. Ahora bien, la invocación así entendida no puede decirse que esté ausente de la más pura tradición budista. En efecto, el camino que el Buda nos propone contiene como última etapa la sabiduría, y ésta comporta el silencio del pensamiento, el silencio interior, como condición indispensable. «En cierta manera —afirma con razón Panikkar— podría decirse que todo el budismo no es sino una escuela de oración; en rigor, no se puede hablar del budismo, hay que ‘orarlo’»<sup>64</sup>.

En el budismo se dan, pues, realizados de forma eminente, los rasgos que definen la actitud religiosa. El budismo constituye una

desconocer la grandeza de la doctrina de Buda, el cual a esta realidad contingente, insustancial, transitoria y dolorosa opone como única salida un Absoluto impersonal y negativo, al que el hombre puede llegar no mediante ritos y ceremonias ni con la ayuda de la gracia divina, sino por su propio esfuerzo personal, en un aislamiento hecho de desapego y de renunciamento», cf. o. c., pp. 28-29.

61. E. Conze, o. c., p. 135.

62. E. Panikkar, o. c., p. 234.

63. Cf., por ejemplo, R. C. Zaehner, o. c., p. 186.

64. E. Panikkar, o. c., p. 242.



forma eminente de religión. Concretamente el valor religioso fundamental, que es la Trascendencia, es reconocido en ella de forma sublimemente pura. Sería excesivamente fácil y simple decir que ese segundo elemento que descubriremos en el Misterio —su condición de Trascendencia «activa» o «personal»— como indispensable para la existencia de una religión no aparece en el budismo. No aparece, ciertamente, la configuración, la representación personal del Misterio, ya que tal representación comprometería, según el budismo, su absoluta Trascendencia. Pero el *reconocimiento* absoluto de la Trascendencia, vivido en la búsqueda de la salvación, comporta sin duda una relación con la Trascendencia que equivale a la que las religiones de tradición y mentalidad personalista expresan en la configuración personal de la misma. Sólo que la sabiduría en su grado eminente, tal como la enseña la Antigua Escuela, constituye una actitud difícilmente realizable si no es por la *elite* de monjes que constituían la comunidad budista en sentido estricto en la primera época. La concentración extrema que exige hace que los *arhat* —los santos de esta escuela— aparezcan como exclusivamente dedicados a la propia salvación y despreocupados en su actitud de abandono de todo, incluso de la salvación de los demás<sup>65</sup>.

La corriente del Mahayana, con la extensión de la salvación a todos y la atención de la compasión al lado de la sabiduría, hace más asequible y más humano el ideal de perfección encarnado ahora por el *bodhisattva* o iluminado. Pero el vacío a través del cual éste encuentra su liberación sigue siendo un ideal asequible sólo al número reducido de los que consiguen la plena liberación. Con el paso del tiempo, el budismo ha asimilado el movimiento de la *bhakti*, que desde aproximadamente el siglo IV a.C. venía tomando importancia creciente en la India. Junto a la sabiduría aparecen la fe y la devoción, a las que se atribuye el mismo poder de salvación que a la sabiduría. La fe constituye el camino por el que, «pensando en Buda e invocando su nombre», se puede llegar a un estado «del que no se vuelve a caer», es decir, a la plena iluminación<sup>66</sup>. Esta incorporación de la *bhakti* al budismo muestra que el reconocimiento de la Trascendencia a través de la sabiduría y de la iluminación contenía ya esa dimensión personal; pero el hecho de que se haya necesitado el recurso a ella muestra que esta dimensión esencial a la actitud religiosa no estaba plenamente desarrollada en sus formas primitivas típicamente budistas. Tal vez la raíz de esta falta de desarrollo esté principalmente en la base

65. Cf., para situar esta afirmación y matizarla, por ejemplo, H. de Lubac, *Aspects du bouddhisme*, Seuil, Paris, 1951, esp. p. 24.

66. Cf. E. Conze, *o. c.*, pp. 142 ss.

antropológica de la que se parte, y para la cual, como hemos visto, la persona se reduce a la sucesión impermanente y dolorosa de sus estados o agregados. En todo caso, una vez más nos encontramos con la dificultad de ver plenamente unificados y compenetrados los dos elementos característicos de la actitud religiosa: el mantenimiento de la Trascendencia y la posibilidad de una relación «personal» con ella.



## EL MONOTEÍSMO PROFÉTICO, NUEVA FORMA DE CONFIGURACIÓN DE LA DIVINIDAD

Debido probablemente al influjo de la etapa «evolucionista» de la ciencia de las religiones, la fenomenología y la historia de las religiones ha privilegiado en el tratamiento del tema del monoteísmo religioso los problemas relativos a su constitución sobre los que se refieren a su estructura, morfología y significado. El hecho es tanto más de lamentar cuanto que sólo la consideración de esta segunda serie de problemas permite plantear adecuadamente los primeros.

Ya desde la «prehistoria de la historia de las religiones», sobre todo en su época moderna, aparece el problema de la «formación» del monoteísmo y de su lugar en la evolución religiosa de la humanidad. Hume, por ejemplo, se ocupa del problema en su *Historia natural de la religión* (1757)<sup>1</sup> y hace derivar el monoteísmo del politeísmo. También J.-J. Rousseau, en su *Émile*<sup>2</sup> (1762), propone el politeísmo como primera religión y la idolatría como primera forma de culto. Voltaire, en cambio, en el artículo «Religión» de su *Diccionario filosófico*, opina que el primer estadio religioso habría sido el monoteísmo, aunque no fuera «por una razón superior y cultivada por lo que los pueblos comenzaron a reconocer una sola divinidad»<sup>3</sup>. Dentro de esta prehistoria tiene ciertamente interés la opinión defendida por

1. *Historia natural de la religión, Diálogos sobre la religión natural*, Sígueme, Salamanca, 1974.

2. *Émile*, Dubisson, Paris, 1865 (<sup>1</sup>1762; nueva ed. castellana, *Emilio*, RBA, Barcelona, 2002, 2 vols.).

3. *Dictionnaire philosophique*, Garnier-Flammarion, 1964 (<sup>1</sup>1764), p. 329 (nueva ed. castellana, *Diccionario filosófico*, Temas de Hoy, Madrid, 2000); cf. R. Pettazzoni, «Per la preistoria della storia delle religioni»: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 1

Schelling en la positiva valoración del pensar mítico que propone en su *Introducción a la filosofía de la mitología*. Para él, el proceso religioso de la humanidad pasaría de un monoteísmo relativo, natural y «ciego», no consciente para el hombre, a la relación consciente con el Absoluto que supone la configuración de lo divino en determinadas formas y, por tanto, el politeísmo, para terminar en el «monoteísmo consciente» como estado definitivo<sup>4</sup>.

En cuanto a la historia propiamente dicha de la ciencia de las religiones, por nuestro primer capítulo conocemos las diferentes teorías sobre el origen de la religión que han opuesto los evolucionismos progresivos, para los cuales el monoteísmo sería el último estadio de la historia de la humanidad, a los regresivos, que lo sitúan al principio de esa historia. Ya anotamos en su lugar cómo la constatación de que todas las formas religiosas coexisten prácticamente en todas las etapas de la historia humana transformó los términos mismos del problema e hizo perder interés a las teorías sobre la evolución religiosa de la humanidad. Sin embargo, pecaríamos de simplistas si pretendiésemos que con esta constatación queda resuelto el problema del surgimiento del monoteísmo. Por más que, incluso en los estratos más primitivos de la cultura, se encuentren formas religiosas de gran pureza y elevación, como las que giran en torno a la figura del ser supremo, resulta imposible identificar esos fenómenos religiosos con los monoteísmos proféticos, que aparecen en una época tardía de la historia y en un área cultural muy delimitada. Cuando se habla de monoteísmo, la primera tarea será, pues, precisar el contenido que se atribuye a ese término como condición indispensable para que cualquier afirmación que se realice en torno al mismo tenga sentido.

A esta tarea consagraremos el primer apartado de nuestra reflexión, en el que expondremos los diferentes sentidos del término, tratando de situar en la historia los fenómenos a que cada uno de ellos se refiere.

En el segundo apartado de nuestro estudio describiremos los rasgos generales que la fenomenología de la religión destaca como constitutivos del monoteísmo religioso en sentido estricto y las características más importantes del mismo como nueva forma de configuración de lo divino. Para esta descripción nos serviremos casi exclusivamente de los datos que nos ofrece la religión de Israel, que es el tronco del

(1925), pp. 129-135. Cf., del mismo autor, «La formazione del monoteismo», apéndice a *L'essere supremo nelle religioni primitive*, cit., pp. 153-162.

4. *Philosophie der Mythologie I: Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, cit., lec. VIII, pp. 175-198.

que han surgido las restantes formas históricas de monoteísmo religioso en sentido estricto.

# I. EL MONOTEÍSMO Y SUS MÁS IMPORTANTES FORMAS

Comencemos por advertir que, para nosotros, el monoteísmo es un fenómeno de orden religioso. Sin entrar en la cuestión de si se puede hablar en absoluto de monoteísmo filosófico —cosa que personalmente tendemos a poner en duda—, nos referiremos exclusivamente al monoteísmo religioso. Pero ¿qué se entiende por monoteísmo religioso? En toda la abundante bibliografía suscitada por la discusión de las tesis del padre Schmidt sobre el monoteísmo primitivo aflora una primera distinción de gran interés.

Por monoteísmo puede entenderse, atendiendo a lo que el término literalmente indica: fe en un solo Dios o fe en un Dios supremo. En esta definición, generalmente nominal, intervienen tres términos que pueden ser entendidos de formas diferentes y determinan la presencia del monoteísmo y sus diferentes realizaciones. En primer lugar, en el monoteísmo se trata de Dios.

Para que un fenómeno religioso pueda calificarse de monoteísmo se requiere, en primer lugar, que el término de la actitud religiosa sea un Dios. Es decir, que esté configurado con una serie de rasgos precisos que lo hagan posible término de una referencia efectiva del sujeto religioso. Esta primera condición excluye, sin duda, la aplicación del término de monoteísmo a aquellos fenómenos religiosos en los que lo divino es considerado como una fuerza o poder sobrehumano difuso por encima o a través del universo y de la vida, o como una realidad superior al universo, y que lo abarca y lo comprende, pero a la que se niega cualquier forma y figura que la haga susceptible de una relación efectiva con el hombre. En este sentido creemos que el monoteísmo se opone, en primer término, a esa configuración de lo divino —unitaria como él, pero con una unidad indiferenciada y difusa— que Mensching ha denominado *theiomonismo*<sup>5</sup>. En cambio, la figura del ser supremo, sobre todo cuando aparece acompañada de rasgos como la creación, relación moral y dirección del mundo, puede ser término de

5. Este término, que se reduciría a lo que nosotros hemos designado como configuración monista de la realidad, significa para este autor «no que un solo Dios (personal) es adorado, como sucede en el monoteísmo, sino que una realidad neutra (lo divino) es considerada como única verdadera que debe ser realizada por el individuo a través de la supresión de la propia personalidad», *Die Religion*, cit., pp. 169-170.



una actitud religiosa monoteísta. Aunque, recordando lo que dijimos a propósito de esa figura, debemos añadir que raras veces aparece de esta forma, dada su tendencia a convertirse en trasfondo ocioso de una actitud religiosa dirigida a otras figuras.

Pero para que pueda hablarse de monoteísmo en este primer sentido no basta que el término de la actitud religiosa sea representado como Dios; se requiere, además, que ese Dios sea uno solo, sea único. Ahora bien, en esta unicidad de la representación de lo divino caben múltiples grados que determinan la existencia de múltiples formas —más o menos rigurosas— de monoteísmo. En el caso a que acabamos de referirnos de la fe en un ser supremo tal como se da en numerosas poblaciones tradicionales, ese ser, en la medida en que es considerado superior a todos los otros poderes, es de alguna manera único y unifica en su veneración el mundo de esas poblaciones. Pero la unicidad de ese ser supremo se ve frecuentemente comprometida por la presencia de poderes intermedios, considerados también como superiores al hombre, dignos de su confianza y término de su oración y de su culto.

La historia de las religiones ha destacado una forma de representación de la divinidad en la que se observa de forma particularmente clara el reconocimiento imperfecto de la unicidad del ser supremo. Nos referimos al henoteísmo. Se trata de un fenómeno religioso de gran extensión en el espacio y en el tiempo de la historia de las religiones, pero particularmente ligado a religiones politeístas, en las que parece constituir una especie de fermento monoteísta. Esto no quiere decir, sin embargo, que represente un estadio en la evolución del politeísmo al monoteísmo. Se trata más bien de una forma permanente de realización de la relación con lo divino. Prefigurado tal vez en el monoteísmo relativo natural, que Schelling proponía como primer estadio religioso, el henoteísmo debe su nombre y la primera descripción de una de sus formas más importantes, la védica, a Max Müller. Con este nombre el fundador de la ciencia moderna de las religiones designaba el hecho, frecuente en el politeísmo védico, de que el hombre religioso considerase a cada uno de los dioses a que dirigía su oración o su culto como supremos en el momento de venerarlos y los revistiese con los atributos e incluso con los nombres de otras divinidades. Es lo que, con la terminología de Heiler, podríamos llamar «henoteísmo subjetivo» —que se basa en el hecho de que quien reza, reza a un solo Dios<sup>6</sup>— o, con la citada por Mensching, «monoteísmo

6. *Erscheinungsformen...*, cit., p. 460.

del afecto y del sentimiento»<sup>7</sup>. Junto a este «henoteísmo subjetivo» se llama actualmente henoteísmo al reconocimiento de *un* Dios propio al que, sin embargo, no se considera como único. El mismo fenómeno es designado con el nombre de monolatría, es decir, la «veneración de un solo Dios con el simultáneo reconocimiento de la existencia de otros muchos dioses»<sup>8</sup>. Este fenómeno tiene preferentemente carácter individual y puede ser fruto de un acto o presentarse como actitud permanente.

En todo caso parece claro que caben distintos grados en el reconocimiento de la unicidad de lo divino que hacen necesario distinguir diferentes formas de monoteísmo.

En la definición nominal del monoteísmo que hemos propuesto se contiene un tercer elemento: la actitud de reconocimiento de ese Dios único. También este último elemento puede darse en grados diferentes de pureza y de intensidad que originarán formas más o menos perfectas de monoteísmo.

Como conclusión del análisis de esta primera aproximación al significado del monoteísmo podemos observar, volviendo a nuestro intento de clasificación de sus formas, que se pueden dar, hablando en términos generales, dos primeras formas de monoteísmo. La primera estará constituida por todas aquellas manifestaciones religiosas que de alguna manera realizan esas condiciones mínimas del monoteísmo, que son el reconocimiento de un solo Dios. Este reconocimiento puede no comportar ningún elemento polémico en relación con otras posibles configuraciones de la divinidad aceptadas por otros hombres ni tiene por qué ser revolucionario, es decir, afirmarse en oposición a otras figuras divinas antes aceptadas. Numerosas formas de religiosidad tradicional podrían, de acuerdo con esto, llamarse monoteístas en este sentido propio, aunque imperfecto<sup>9</sup>. La segunda forma de monoteísmo estará constituida por los sistemas religiosos en los que la afirmación de un Dios único va acompañada de la negación expresa y consciente de todos los demás dioses. La unicidad del Dios expresado en la propia representación es aquí absoluta y la configuración de ese Dios es perfecta, y estos dos elementos son expresiones de una

7. G. Mensching, *Die Religion*, cit., p. 167.

8. K. Goldammer, *Die Formenwelt...*, cit., pp. 94-95. Más datos sobre el henoteísmo y sus formas en F. Stolz, *Einführung...*, cit., pp. 44 ss.

9. Cf. U. Bianchi, *Probleme der Religionsgeschichte*, cit., pp. 44-45; K. Goldammer, *Die Formenwelt...*, cit., p. 105; G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, cit., pp. 114 ss, donde precisa qué condiciones deben darse para que la presencia de la figura del ser supremo pueda ser calificada de monoteísmo; cf. también G. Siegmund, *Der Glaube des Urmenschen*, cit., pp. 101-111.

actitud de reconocimiento perfecto y de absoluta confianza. Se trata de un monoteísmo polémico y frecuentemente revolucionario<sup>10</sup>. La historia de las religiones reconoce casi unánimemente que esta segunda forma de monoteísmo sólo se ha producido en el Oriente Medio, y concretamente en las religiones proféticas de Zaratustra —con las limitaciones a que nos referimos al hablar del dualismo—, y de Israel, de la que posteriormente surgiría el cristianismo y, de alguna manera, el islam.

La distinción entre estas dos formas de monoteísmo ayuda a responder de forma más adecuada al problema de su origen. Contra las tesis ya bien conocidas del monoteísmo primitivo, R. Pettazzoni ha defendido con gran insistencia la idea de que el monoteísmo en la historia de las religiones se presenta siempre como fruto de una revolución. Para él es una forma religiosa posterior al politeísmo, pero no procede del mismo por evolución, sino por revolución. «La llegada de una religión monoteísta está siempre ligada con una revolución religiosa». Es fruto de «una plenitud de vida religiosa que se ha realizado pocas veces en el curso de la historia [...], por eso las religiones monoteístas son tan pocas»<sup>11</sup>. No entramos por ahora en el fondo de la cuestión que plantea la opinión de Pettazzoni, pero basta tener en cuenta la división anterior para comprobar que no todo monoteísmo procede de una revolución religiosa que suprima un estado anterior politeísta y que la primera forma descrita bien ha podido surgir como el desarrollo «pacífico» de una determinada forma de experiencia religiosa<sup>12</sup>.

Dentro de las dos formas fundamentales de monoteísmo contenidas en esta división, caben subdivisiones menos importantes fundadas en diferentes criterios, como el tipo de actitud religiosa, que puede ser predominantemente mística o profética, si bien el monoteísmo parece ir ligado —prevalente, si no exclusivamente— con la religión profética; la presencia y funciones de seres superiores al hombre, pero subordinados al Dios único y el tipo de subordinación en que se encuentran; la relación entre el mundo en el que el creyente vive

10. U. Bianchi, o. c.

11. *La formazione del monoteismo*, cit., pp. 161-612; los lugares en que R. Pettazzoni ha expuesto su tesis son numerosísimos.

12. Cf. E. O. James, «Ethical monotheism»: *Occident and Orient* (1936), pp. 267-271. Sobre algunas «revoluciones monoteístas» en el seno de la religión egipcia, por el faraón Amenofis IV (1364-1347 a.C.) conocido como Akhenatón, y la del rey Nabonid de Babilonia (entre 556 y 539 a.C.), cf. nuestro resumen «Dios en el universo religioso», en la obra en colaboración con F. Savater y J. Gómez Caffarena *Interrogante: Dios. XX Foro sobre el hecho religioso, Fe y Secularidad-Sal Terrae*, Madrid-Santander, 1996, pp. 5-49, esp. 19-22. Cf. también F. Stolz, o. c., pp. 73-83.

y el más allá del mismo constituido por el Dios único; la naturaleza y funciones de los profetas o reveladores de ese Dios, y la forma de concebir su relación con él, etcétera<sup>13</sup>.

Ciñéndonos en lo sucesivo al monoteísmo religioso en sentido estricto, intentaremos a continuación la descripción fenomenológica de sus rasgos característicos y particularmente en su aspecto de representación de lo divino.

## II. LOS RASGOS ESENCIALES DE LA CONFIGURACIÓN MONOTEÍSTA DE LA DIVINIDAD

De lo que hemos dicho hasta ahora se deduce que la configuración monoteísta de la divinidad tiene de común con la politeísta el ser una configuración teísta, es decir, una representación en la que la divinidad aparece configurada precisamente con los rasgos de un Dios. A primera vista, pues, el monoteísmo se distinguiría fundamentalmente de los politeísmos por el número de las figuras en las que se representa la divinidad, singular en el primero y plural en los segundos. En lo que sigue pretendemos mostrar que esta diferencia, que ciertamente existe, es el signo de unas diferencias más profundas en lo que se refiere a la configuración de la divinidad, que tiene su raíz en la forma peculiar de realización de la actitud religiosa que supone el monoteísmo.

Anotemos, en primer lugar, que, como vimos al hablar del politeísmo, ya en éste se hace patente la tendencia a la unificación de lo divino como trasfondo de las figuras de los dioses o bajo la forma de un jefe del panteón que todas esas figuras forman. La misma tendencia se hace presente en el monismo religioso hasta no dejar lugar para nada fuera de lo divino. El monoteísmo introduce un elemento enteramente nuevo. Para él no hay un trasfondo de divinidad más allá de la propia representación, sino que en ésta se hace presente la única y absolutamente trascendente divinidad. La comprensión de la configuración monoteísta de la divinidad supone la comprensión de la paradoja que consiste en afirmar simultáneamente la más absoluta trascendencia de Dios y su respectividad para con el creyente a través de la representación que él tiene de ese Dios. Es monoteísta, en el sentido estricto del término, el hombre religioso que se atreve a confesar como Dios único a su propio Dios. Pero ¿no comete así

13. Cf. un ensayo de tipología del monoteísmo cuyas conclusiones no haríamos nuestras, pero que contiene elementos interesantes, en A. Bausani, «Note per una tipologia del monoteismo»: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 28 (1957), pp. 67-88.

el monoteísmo el más grave atentado contra la trascendencia de lo divino al encerrarlo en los límites siempre estrechos de la propia representación? Para responder adecuadamente a esta pregunta crucial en cuanto al significado y el valor religioso del monoteísmo, debemos analizar con cuidado el sentido de la unidad de lo divino y la función de la propia representación de esa realidad divina en la confesión de su unicidad por el creyente monoteísta.

A propósito de la afirmación de la unidad de lo divino en el monoteísmo debemos comenzar por observar que, contrariamente a lo que parecen suponer algunas críticas politeístas del mismo<sup>14</sup> ésta no significa tan sólo la afirmación de la unidad numérica de Dios. «No se trata de la unidad de Dios —dice a este propósito G. van der Leeuw—, sino de su unicidad», para precisar inmediatamente que la «unicidad de Dios no es una negación de la pluralidad, sino una afirmación apasionada de su extrema potencia»<sup>15</sup>. La unicidad de Dios en el monoteísmo, podríamos añadir en el mismo sentido, no significa la inclusión de Dios en la serie de seres mundanos o supramundanos como uno o el primero, sino, por el contrario, una de las formas de expresar su absoluta trascendencia al confesarlo como único, es decir, como uno sin segundo, como única realidad divina, como única realidad capaz de salvar. El monoteísmo, con su insistencia en la unicidad de Dios, constituye así la más clara afirmación no teórica, sino práctica, de la trascendencia de lo divino. En efecto, en el monoteísmo podemos distinguir dos momentos que nos permitirán comprender la paradoja de la que hemos partido. El primero consiste en el reconocimiento de Dios como único. El monoteísmo no es, en primer lugar, una protesta contra los politeísmos ni una reducción de sus múltiples figuras a la unidad, sino una «fe ardiente en la soberanía absoluta de Dios que, cuando se revela al hombre, le hace ver que todas las realidades son nada en su presencia y que ninguna le puede salvar. Confesar al Dios único es reconocer que el hombre no tiene otro apoyo que él: «¿A quién tengo yo en el cielo? A nadie sino a ti deseo en la tierra»<sup>16</sup>. Pero, como puede verse, este reconocimiento de la trascendencia de Dios no se reduce a una afirmación teórica de su poder o de su soberanía, sino que constituye una verdadera «profesión de fe», un acto de toda la persona que expresa su absoluta confianza

14. Cf., por ejemplo, A. Daniélou, *Le polythéisme hindou*, cit.

15. *La religion dans son essence...*, cit., p. 178. Sobre esta configuración monoteísta en general, algunos detalles en mi texto «Dios en el universo religioso», cit., pp. 22-26. También, Th.-T. Ludwig, «Monotheism», en M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of religion* X, cit., pp. 69 ss.

16. Sal 73,25; G. van der Leeuw, *o. c.*, p. 79.

en Dios, única realidad capaz de salvarla. Así, pues, la afirmación de la Trascendencia contenida en este primer momento del monoteísmo no se realiza a través de un acto de la razón humana que relegue lo divino a un más allá de toda representación, pensándolo como simple trasfondo de las mismas, sino en un acto de relación efectiva y vivida con ella.

Ahora bien, esta relación efectiva con la Trascendencia exige la presencia de una representación de lo divino que convierta a esa Trascendencia en respectiva para el hombre. Aquí interviene el segundo momento que es preciso distinguir en el monoteísmo. Éste consiste en condensar la absoluta soberanía del Dios único en una representación única del mismo para reconocer en ella a ese Dios. Pero ¿cómo debe ser esa representación para que, por una parte, no traicione a la Trascendencia absoluta, y por otra la haga término del reconocimiento y de la confianza del hombre? En primer lugar, para que esa representación no constituya un obstáculo a la Trascendencia tiene que ser constantemente superada en una permanente referencia más allá de ella misma. Y esto lo consigue el creyente monoteísta condensando su representación de lo divino en un *nombre propio* que no dice nada sobre Dios, que no representa lo que Dios es, pero en el que Dios mismo se hace presente al hacerse invocable por el hombre. El monoteísmo consiste, pues, en algo tan sublimemente simple como reconocer al propio Dios, es decir, al Dios al que se invoca, como único Dios, o, invirtiendo la fórmula, en invocar, en dirigirse personalmente a la Trascendencia perfectamente reconocida como tal, atribuyéndole un nombre propio.

Estos dos momentos estructurales del monoteísmo, reconocimiento de la unicidad de Dios en la invocación al Dios propio —que en realidad son sólo dos aspectos de un fenómeno complejo pero único—, se han dado históricamente en un orden inverso al que nosotros hemos propuesto. El hombre ha comenzado por reconocer a su propio Dios, al Dios del pueblo al que pertenecía, y, cuando este reconocimiento ha llegado a su plena madurez religiosa, ha interpretado desde ese Dios su propia historia y la historia de los demás pueblos e incluso los acontecimientos, haciendo que todo dependiera de su propio Dios y confesándolo así como Dios universal y único de forma refleja, consciente y expresa.

Para mejor comprender esta sucinta expresión del núcleo esencial del monoteísmo, veamos cómo se realiza en la religión de Israel.



## III. EL MONOTEÍSMO EN LA RELIGIÓN DE ISRAEL

Comencemos por anotar que «el monoteísmo como tal no fue un objeto al que Israel atribuyese una importancia particular»<sup>17</sup>, aunque, como veremos en seguida, la experiencia religiosa de Israel deba calificarse, sin lugar a dudas, como estrictamente monoteísta. En efecto, el «principio de la religión de Israel» (H. Ringgren) está contenido en la expresión del Deuteronomio que se convertirá en el comienzo de la oración llamada *Shemá*: «Yahvé, nuestro Dios, es el único Yahvé»<sup>18</sup>, que se encuentra igualmente expresada en el primer precepto del Decálogo: «No tendrás otros dioses fuera de mí» (Éx 20,3; Dt 5,7).

Esta expresión, que corresponde ciertamente a la religión de Israel de la época mosaica, compendia el núcleo esencial de su monoteísmo, que desarrollarán y llevarán a sus últimas consecuencias los profetas. Tratemos de comprender el sentido de este núcleo esencial del monoteísmo de Israel. En la expresión que lo condensa aparece, por una parte, el nombre propio de una divinidad particular, Yahvé, que se refería en un principio al dios de una tribu o de una reunión de tribus. Pero en la comunidad fundada por Moisés se ha producido una experiencia tal de la grandeza, de la soberanía de su Dios tribal y nacional, que, poco a poco, y a través de no pocas vicisitudes, se llegó a la conclusión de que ese Dios de la propia tribu era el Dios único de todas las naciones y de todas las cosas. Esta convicción se expresará en la identificación de los nombres comunes para designar la divinidad (*El, Elohim*) con el nombre del Dios propio (Yahvé) hasta convertir a este último en nombre propio de la divinidad.

La utilización de un nombre propio para la divinidad no constituye ciertamente una originalidad en relación con las religiones de la época. Pero en éstas ningún nombre propio designa lo divino, sino sólo una de sus manifestaciones, ligada a un lugar, a una función o a un grupo determinado. En cambio, en la época mosaica de la religión

17. G. von Rad, *Theologie des Alten Testament*, C. Kaiser, München, 1958-1961, 2 vols.; citamos según la trad. francesa: *Théologie de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève, <sup>2</sup>1967, 2 vols., cf. I, p. 186; trad. castellana, *Teología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1980-1982, 2 vols.

18. Dt 6,4. Otros autores traducen: «Yahvé nuestro Dios; Yahvé solo», que expresaría más claramente la unidad de Yahvé como Dios. Cf. W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* I, cit., p. 171, n. 47. El equivalente islámico de esta profesión de fe en la unicidad de Yahvé está contenido en la profesión de fe (*tauhid*) perfecta y pura del musulmán, que aparece frecuentísimamente en el Corán: «Nuestro Dios es un Dios único» (Corán 37,4). Cf. D. Masson, *Le Coran et la révélation judeo-chrétienne* I, Adrien Maisonneuve, Paris, 1958, pp. 29-36, quien aduce otros muchos textos; también L. Gardet, *L'Islam. Religion et communauté*, Desclée de Brouwer, Paris, 1970, pp. 53-57. También, F. M. Pareja, *La religiosidad musulmana*, BAC, Madrid, 1975.

de Israel, «Dios y Yahvé son comprendidos como nombres sinónimos» y «los nombres genéricos de Dios de raíz común, *El, Eloah, Elohim*, son utilizados junto al nombre individual y personal de Dios, Yahvé, y en lugar del mismo»<sup>19</sup>.

¿Qué significa esa identificación? En un principio no lleva consigo la exclusión de otras divinidades; por el contrario, la formulación del primer precepto del Decálogo que la desarrolla «supone un trasfondo que un historiador de las religiones calificaría de politeísta»<sup>20</sup>; en efecto, en ellas se prohíbe «adorar esos otros dioses, cuya existencia se afirma [...] en principio»<sup>21</sup>. Por esta razón se suele negar a la religión mosaica el nombre de monoteísta en sentido estricto y se la suele calificar de henoteísmo o monolatría<sup>22</sup>. Pero se trata, de todas formas, de un henoteísmo dotado de unas propiedades enteramente peculiares en relación con el resto de los henoteísmos. La descripción de algunas de ellas muestra que en realidad está basado en una actitud religiosa original, a la que sólo le falta sacar las últimas consecuencias «teológicas» de esa experiencia para convertirse en el más estricto monoteísmo de los profetas.

Esta actitud se distingue por el carácter absoluto del reconocimiento de lo divino, por la «vivencia de su majestad aniquiladora» y por la intensidad absoluta de la entrega de sí que se condensa en los preceptos: «tú serás enteramente de Yahvé tu Dios»<sup>23</sup> y «amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Dt 6,4). De la experiencia de lo divino expresada en esa actitud se siguen los rasgos que caracterizan el «henoteísmo» de la época mosaica. Así, Dios es representado en él como un Dios celoso que «quiere ser el único para Israel y no está dispuesto a compartir con ninguna otra potencia divina el respeto y el amor que él reivindica» de sus fieles<sup>24</sup>. De ahí el «exclusivismo intolerante manifestado primero

19. G. Quell, «Theos», en G. Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* III, cit., pp. 79 ss. Cf. también Cross, «El», en G. J. Botterwerk y H. Ringgren, *Diccionario teológico del Antiguo Testamento* I, Cristiandad, Madrid, 1978, cols. 256-275, esp. col. 274, y H. Ringgren, «Elohim», en *ibid.*, cols. 283, 292 y esp. 301 ss. Exposición del monoteísmo en Israel y los pueblos de su entorno en O. Keel (ed.), *Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt*, Schweizerisches katholisches Bibelwerk, Freiburg Br., 1980.

20. G. von Rad, o. c., p. 186.

21. H. Ringgren, *Psalmen*, cit., pp. 77-78.

22. Cf. *ibid.*, p. 78; G. von Rad, o. c., pp. 186-187; W. Eichrodt, o. c., pp. 178 ss.

23. Dt 18,3; G. von Rad, o. c., p. 184; W. Eichrodt, o. c., pp. 255 ss. También, F. Stolz, *Einführung...*, cit.

24. G. von Rad, o. c., p. 183. También, F. Stolz, «Monotheismus in Israel», en O. Keel (ed.), o. c., pp. 144-184.

en el culto de Yahvé frente a las otras divinidades». De ahí que se excluya totalmente cualquier divinidad a su lado y se desconozca por completo cualquier divinidad femenina que le corresponda, hasta el punto de que no exista en hebreo el equivalente del término «diosa»<sup>25</sup>. De ahí también el carácter eminentemente trascendente que Israel reconoce a su Dios y que se refleja particularmente en la *prohibición de fabricarse* imágenes del mismo, la cual constituye «la barrera más segura» contra la incorrecta utilización de los antropomorfismos indispensables para expresar su acción sobre su pueblo<sup>26</sup>. El significado de esa prohibición de representarse lo divino nos ayuda a penetrar más profundamente el sentido del monoteísmo de Israel.

En las religiones contemporáneas de la de Israel en esta época existían ciertamente imágenes de la divinidad. Para sus fieles, estas imágenes no se confundían con las divinidades que representaban. Ya vimos cómo los diferentes politeísmos son conscientes de la distancia entre lo divino y sus múltiples representaciones, sobre todo cuando éstas se concretan en una imagen visible. Pero en esas imágenes se hacía visible cada uno de sus dioses. Israel, en cambio, desde la época mosaica vive la prohibición de fabricarse cualquier imagen de Yahvé. Sin entrar en los detalles de esta prohibición y su posible pluralidad de sentidos, parece cierto que «la prohibición de las imágenes» participa del misterio en el que se lleva a efecto la revelación de Yahvé por el culto y por la historia, y que, como dice Eichrodt, «responde a una disposición de ánimo fundada en la esencia de la fe en Yahvé», ya que «Israel, en su relación con Dios, no se sitúa como otros pueblos en presencia de una imagen cultural, sino únicamente en presencia de una palabra de Dios» (cf. Dt 4,9-20), porque «donde las religiones paganas veneraban al ídolo, Israel colocaba la palabra y el nombre de Yahvé»<sup>27</sup>.

Este último elemento nos introduce en la segunda serie de rasgos que caracterizan la representación de lo divino de esta forma originaria de monoteísmo y que resumiremos en el hecho antes apuntado del reconocimiento de ese Dios plenamente trascendente, soberano y, por tanto, único a través del nombre de la divinidad propia, de forma que el nombre de ésta pase a ser el nombre propio de Dios. Este reconocimiento supone una lenta maduración de otra serie de rasgos sobre la

25. Cf., por ejemplo, W. Eichrodt, *o. c.*, p. 204. Precisiones sobre el conjunto de la cuestión en F. García López, «Dios Padre en el Antiguo Testamento»: *Estudios Trinitarios* 24 (1990), pp. 385-399.

26. H. Ringgren, *o. c.*, pp. 81-82.

27. G. von Rad, *o. c.*, pp. 188-193. Nosotros tenderíamos, sin embargo, a dar a esa prohibición un alcance más amplio que el de ausencia de imagen cültica. Cf. W. Eichrodt, *o. c.*, pp. 107 ss.

revelación del nombre de Dios a Moisés y a su pueblo. En los relatos en que se contiene esa revelación se hace presente la convicción de que la realidad absolutamente trascendente e imposible de lo divino se ha hecho accesible al hombre, sin perder nada de su trascendencia. Tal sería, en efecto, el sentido último de la revelación que Dios hace al pueblo de su nombre. En efecto, en los relatos clásicos de Éx 3,13-16 y Éx 6,2ss, en los que se contiene la comunicación por Dios a Moisés de su nombre propio, descubren todos los intérpretes, por diferentes que sean sus explicaciones concretas del significado del nombre de Yahvé, dos hechos fundamentales. En primer lugar, una voluntad de comunicación, de presencia, de acercamiento por parte de Dios, que responde a la conciencia que Moisés tiene de esa cercanía. Comunicar el nombre es tanto como comunicarse a sí mismo, y el hombre religioso, para saber a qué atenerse sobre la realidad numinosa en cuya presencia vivía, necesitaba dar un nombre o muchos nombres a esta realidad. En el nombre de Yahvé, Dios era, de alguna manera, entregado al hombre, «confiado a las manos fieles de Israel y a él solo»; por eso, sólo ese nombre ofrecía la garantía de la proximidad y de la benevolencia de Dios y «por él Israel tenía la certeza de poder tener en todo tiempo acceso al corazón de Yahvé», al corazón de Dios<sup>28</sup>. Este sentido del relato de la comunicación del nombre se vería subrayado por la interpretación del nombre mismo de Yahvé en términos de «existencia activa», de «presencia actuante»<sup>29</sup>. En este relato se expresaría, pues, la audacia inaudita de la comunidad mosaica de aplicar a Dios el nombre propio de su divinidad particular. Pero en este relato se hace también presente un segundo rasgo que viene a matizar el primero. En la manifestación de su nombre —que probablemente constituya también una negativa a manifestarlo— el Dios de Moisés no se ha prestado a su utilización, a su manipulación por el hombre. En efecto, en la expresión por la que se define el nombre de Yahvé hay una clara alusión a la acción de Dios, a su «revelación histórica», que hace que su nombre no pueda «ser objetivado» ni quede disponible..., ya que Yahvé le había ligado a la libre manifestación de su revelación histórica»<sup>30</sup>. En este segundo rasgo del relato se hace presente la con-

28. G. von Rad, *o. c.*, p. 162. Visión de conjunto del tema del nombre y los nombres de Dios en la Biblia, con alusiones a los pueblos vecinos, en T. N. D. Mettinger, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, El Almenadro, Córdoba, 1994; también, H. Cazelles, *La Bible et son Dieu*, Desclée de Brouwer, Paris, 1989.

29. Cf. W. Eichrodt, *o. c.*, pp. 171-175; E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1968, pp. 38-43.

30. G. von Rad, *o. c.*, p. 164.

ciencia de la distancia entre el nombre de Dios, incluso el nombre propio con que se le invoca, y Dios mismo, y de la condición de ese nombre como simple mediación de la presencia actuante de Dios.

Sólo la conjunción de las dos series de rasgos que hemos anotado —reconocimiento de la trascendencia y soberanía exclusivas del Dios celoso no representable por imagen alguna, y relación efectiva y vivida con ese Dios trascendente en la invocación de su nombre— permite comprender la originalidad de la configuración de lo divino contenido en estas primeras fórmulas del monoteísmo, sólo germinalmente perfecto, de Israel en la época mosaica. Sin el reconocimiento de la soberanía y la trascendencia exclusivas de Dios, el Dios de Israel no habría pasado de ser una figura más de *El*, de dios de un grupo. Pero sin la invocación con un nombre propio de ese Dios trascendente, Yahvé no habría pasado de ser una idea unificadora de lo divino, parecida al Absoluto del monismo religioso o a los «monismos especulativos» de la religión egipcia o de la posterior filosofía griega<sup>31</sup>. Sólo la conjunción de la Trascendencia más absoluta y la más activa presencia de esa Trascendencia permiten ver en Yahvé la primera representación estrictamente monoteísta de la historia de las religiones y el umbral de una nueva forma religiosa de existencia.

De acuerdo con lo anterior puede, a nuestro entender, afirmarse que ya en la época de Moisés se llega en Israel a una profesión de monoteísmo<sup>32</sup>, aunque sea preciso añadir que en esa época todavía no se han sacado todas las consecuencias del mismo ni en relación con la propia imagen de Dios ni en relación con la exclusión de las divinidades de los otros pueblos. Es en la época posterior de los Profetas cuando encontraremos las más consecuentes afirmaciones de monoteísmo estricto, que no sólo afirmarán apasionadamente la soberanía de Yahvé, sino que se darán una representación del mismo acorde con esa soberanía y negarán toda validez, e incluso toda entidad, a los dioses de las naciones.

Para obtener una descripción más completa de la configuración monoteísta de la divinidad aludiremos a continuación a algunos rasgos característicos de la misma que se derivan del núcleo esencial del monoteísmo que hemos descrito hasta ahora.

En la representación monoteísta de la divinidad se destaca en primer lugar su carácter personal. Éste lleva consigo la atribución a la realidad divina de los rasgos característicos del hombre, pero no se reduce a esto ni siquiera se distingue por ello. En efecto, en el mono-

31. Cf. W. Eichrodt, *o. c.*, p. 189.

32. Cf. W. F. Albright, *o. c.*, pp. 198-199.

teísmo de Israel, por ejemplo, al mismo tiempo que se representa a Yahvé con los rasgos más eminentes del hombre, la conciencia de la insuficiencia de tales representaciones y de su condición de antropomorfismos se expresa en el hecho de que, cuando se trata de precisar quién es Dios, se acude a su perfecta diferencia en relación con el hombre: «Dios no es un hombre para que mienta» (Núm 23,19; 1 Sam 15,29). Se trata de una personalización que no tiene su raíz en un proceso puramente racional, sino en una actitud personal práctica que vive e interpreta la relación con lo divino de una forma que encuentra su mejor expresión en los términos interpersonales. El punto central de la revolución monoteísta, dice a este propósito A. Bausani, no es prevalentemente teórico, sino dinámico, y consiste en la concentración de lo numinoso en un solo punto llamado Dios. Aun cuando los instauradores del monoteísmo no conozcan el término «personal» en su sentido racional técnico, atribuyen a ese Dios su nombre propio; por eso la personalidad de lo divino es un componente primario de todo monoteísmo verdadero. En el monoteísmo, concluye Bausani, «lo numinoso es concentrado en un Dios único trascendente y personal»<sup>33</sup>.

Pero insistamos en la diferencia entre esta atribución monoteísta de la personalidad a lo divino y la tendencia, presente sobre todo en el politeísmo, a representarse la divinidad como míticamente adornada con los rasgos, incluso físicos, de la persona humana. Ya hemos anotado que en el monoteísmo, aunque no falte la utilización de numerosos antropomorfismos, ésta se encuentra dominada por la conciencia de la Trascendencia de lo divino en relación con esas figuras, conciencia que se expresa en el aniconismo consecuente a que nos hemos referido. La atribución de personalidad a lo divino no constituye en la religiosidad monoteísta un intento por definir lo que Dios es en sí, sino un esfuerzo por expresar la relación que el hombre mantiene con él. Y esta relación se distingue por poner en juego los aspectos más característicos de la persona.

Por eso las más claras expresiones del personalismo bíblico están en aquellos elementos de la religiosidad de Israel que destacan el carácter personal de la relación con lo divino. En este sentido podrían subrayarse, entre otros, los siguientes. En primer término, «el lugar casi nulo que ocupa la magia en el medio religioso de Israel», entendiendo la magia en el sentido de intento de influencia casi automática sobre la divinidad o de posibilidad de dominio de la misma por parte del hombre. Hacia esta clase de magia Israel siente una especie de

33. A. Bausani, «Can monotheism be thought? (Further considerations on the typology of monotheism)»: *Numen* 10 (1963), pp. 167-201, esp. 168.



«alergia». La acción de Yahvé «que se revela siempre como una voluntad personal era radicalmente incompatible con el automatismo impersonal de las fuerzas activas de la magia». En todos los órdenes de la vida religiosa Israel ha realizado una verdadera «desmagización» basada en el carácter personal de su relación con lo divino<sup>34</sup>.

Un segundo rasgo de la representación personal de lo divino en el monoteísmo aparece en el carácter ético de sus formas más elevadas. Este carácter ético del monoteísmo no se reduce a dotar a Dios de los atributos de la perfección ética ni a poner en relación con él el orden ético de la propia comunidad y de sus instituciones. Estos dos rasgos se dan ya en algunas figuras del ser supremo y en determinados politeísmos. El carácter ético del monoteísmo se distingue, sobre todo, por representarse a la divinidad como correlato de la conciencia de responsabilidad presente en el hombre y hacerle término de la capacidad de decisión que le constituye, procurando así a esta capacidad su más profundo alcance de «decisión absoluta»<sup>35</sup>. De esta forma característica de vivir la actitud religiosa surgirá la representación de la acción de Yahvé en términos de voluntad activa y la conciencia de que la respuesta del hombre a la misma ha de consistir sobre todo en la obediencia, conciencia elaborada teológicamente en la noción, central en el Antiguo Testamento, de Alianza. Pero esta obediencia reviste unos rasgos éticos bien definidos: «Yahvé quiere ciertamente la obediencia, pero quiere hombres que comprendan sus mandamientos y sus órdenes y que los acepten desde el fondo de su corazón. Es una obediencia adulta la que Yahvé reclama»<sup>36</sup>. En la relación del israelita con Yahvé aparece como primero de los mandamientos el amor incondicionado hacia él y este amor constituye la motivación interior de la obediencia.

Por eso no es extraño que las mediaciones de la presencia de Yahvé y de su acción se distingan de las de otros contextos religiosos por haber pasado de la naturaleza<sup>37</sup> como medio ordinario a la historia y

34. G. von Rad, *o. c.*, p. 40.

35. Sobre este rasgo del monoteísmo, cf. E. O. James, «Ethical monotheism», cit.; también, H. Frankfort, «The emancipation of thought from myth», en H. Frankfort *et al.*, *Before philosophy*, cit.; trad. castellana, *El pensamiento prefilosófico*, cit., pp. 237-248 (nueva ed., 1980).

36. G. von Rad, *o. c.*, p. 175.

37. Aun en las hierofanías o mediaciones naturales de su manifestación se observa una progresiva «espiritualización» de las mismas que denota una mayor personalización de la realidad divina representada o revelada en ellas. No hay más que comparar las hierofanías sinaíticas de Éx 19,16 ss con la descrita en 1 Re 19, en la que Yahvé se hace presente en el «rumor de una ligera brisa». Comentando esta evolución, Albright concluye: «Yahvé seguía siendo una persona, pero su aspecto espiritualista iba tomando

a la vida de cada individuo a través de su palabra y de su promesa<sup>38</sup>. De ahí el carácter acusado de Dios vivo que posee Yahvé y que significa, sobre todo, su condición de Dios activo que sirve de término de relación a un encuentro del hombre y que es sinónimo de Dios personal<sup>39</sup>.

Un segundo elemento característico de la representación monoteísta de Dios es la atribución al mismo de la condición de creador. Ya en las religiones primitivas la figura del ser supremo representa a este último en algunos casos como creador. Pero en ellas este término no pasa de significar, al menos en la mayoría de los casos, al padre primero de todas las cosas, al autor, al *Urheber*, en la terminología de Söderblom<sup>40</sup>. El atributo de creador aplicado a Dios por las religiones monoteístas va a cobrar un sentido más profundo. En el tercer Isaías vemos perfectamente expresada la vivencia que da lugar a la atribución a Dios del carácter de creador y el nuevo sentido que cobra este atributo: «Tú eres nuestro padre; Abrahán no sabe de nosotros. Israel no nos reconoce. Tú, Señor, eres nuestro padre [...], nosotros la arcilla y Tú el alfarero: somos todos obra de tus manos» (Is 63,16; 64,7). Los términos de este profeta nos ofrecen el retrato «no de aquel que procrea o engendra, sino de un creador cuyas relaciones con el hombre son exactamente contrarias a las del parentesco y ante el cual el hombre se prosterna en una profunda pero confiante dependencia. Por eso Yahvé se separa de la tierra y de la montaña que van a pertenecer a los *baalim* y a los demonios; por eso también, cuando las funciones de los *baalim* son pasadas a Yahvé cambian de naturaleza, Yahvé 'llama al trigo' (Ez 36,9), pero no lo engendra»<sup>41</sup>. En la idea de creación el monoteísmo representa de forma enteramente nueva la relación entre Dios y el orden del mundo. Las fuerzas numinosas ejercen una especie de «patronazgo personal» sobre el mundo; los seres supremos lo producen, pero terminan con ello su relación con él; los dioses del politeísmo son figuras del poder integradas en la totalidad del universo al que ordenan y prestan cohesión; el Absoluto del monismo origina de forma no siempre precisa, pero casi siempre emanatista, la multiplicidad más o menos aparente de lo mundano.

más importancia y el carácter externo de su teofanía en la naturaleza se limitaba cada vez más a la imagen poética», o. c., pp. 225-226.

38. Cf. sobre este tema, ya clásico en la teología, J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Ch. Kaiser Verlag, München, 1964; trad. castellana, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1969, cap. 2: «Promesa e historia», pp. 123 ss (s1989).

39. H. Ringgren, o. c., p. 99.

40. *Das Werden des Gottesglaubens*, cit., pp. 93-156.

41. G. van der Leeuw, o. c., pp. 177-178.

El Dios del monoteísmo es representado como la realidad absolutamente trascendente al mundo, que por eso puede mantenerlo en una absoluta y permanente dependencia. Resume Ringgren:

El centro de la concepción veterotestamentaria de la creación es la dependencia absoluta de todos los seres en relación con Yahvé. La creación es una actividad perpetua que el hombre constata agradecido. Y esto es verdad no sólo del cuidado que Dios tiene del individuo, sino también del orden del mundo en general<sup>42</sup>.

La creación en el monoteísmo no es, pues, una doctrina explicativa del origen del mundo, sino una interpretación del mundo y de la historia desde la fe en el Dios único, personal y trascendente. El atributo de creador es una consecuencia de la fe monoteísta. En él se expresa, en la comprensión de la relación de Dios con el hombre y lo mundano, el rasgo característico que confiere al monoteísmo su originalidad y su dignidad, que consiste en la perfecta conjugación del reconocimiento de la trascendencia absoluta del Misterio y la afirmación de su más inmediata presencia en el hombre y en el mundo<sup>43</sup>.

Un tercer rasgo importante de la representación monoteísta de lo divino es la universalidad del mismo; su valor de ser un Dios de todos y para todos los hombres y un Dios de todas las cosas. Tal vez sea éste el rasgo que más ha tardado en imponerse a la conciencia religiosa monoteísta de Israel, hasta el punto de que el judaísmo no ha llegado a constituir en ningún momento de su historia una religión universal

42. O. c., pp. 115-120; sobre la creación en el islam, cf. D. Masson, o. c., I, pp. 105-151. Expresiones muy vivas de la trascendencia del Dios de Israel frente a los dioses de Mesopotamia, en J. Bottero, *Babylone et la Bible*, Les Belles Lettres, Paris, 1994. E. Levinas saca todas las consecuencias del monoteísmo bíblico y de la trascendencia de su Dios. en el conjunto de su obra filosófica, cf., por ejemplo, *De Dieu qui vient à l'idée*, J. Vrin, Paris, 1982 (trad. castellana, *De Dios que viene a la Idea*, Caparrós, Madrid, 1995); Íd., *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye, 1974 (trad. castellana, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987).

43. No entramos aquí en el proceso que llevó a Israel a la idea de la creación ni en la relación de la misma con la historia de la salvación, ni menos en el análisis de los relatos de la misma. Para estas cuestiones, cf. G. von Rad, o. c., pp. 123-138; H. Renckens, *Así pensaba Israel. Creación, paraíso y pecado original, según Génesis 1-3*, Guadarrama, Madrid, 1960, esp. pp. 83 ss. Destacando el origen religioso de la «doctrina» de la creación, H. Renckens resume: «Todo lo que caracteriza la relación entre Yahvé y su pueblo es aplicable a la relación entre Yahvé y el mundo [...] en la relación Dios-mundo, tanto la distancia entre Dios y el mundo como la intensa solicitud de Dios por el mundo subsisten en igual medida y en equilibrio recíproco [...]»; en Gn 1: «El creador aparece inalcanzable, antes, fuera y por encima de todo lo creado, pero justamente por eso, su actividad abarca todas las cosas en su más profunda entraña y es la razón total de su existencia», o. c., pp. 90-91.

en el sentido pleno que este término cobra en la tipología de las religiones<sup>44</sup>. Sin embargo, no faltan hechos que muestran que Israel sacó ya, aunque no plenamente, esta consecuencia de su monoteísmo. La doctrina de la creación es la primera muestra de ello. En esta doctrina Yahvé aparece ciertamente como Dios de todo el mundo y de todos los pueblos que lo habitan. La universalidad de las promesas de la que toman conciencia expresa los profetas que predicán una salvación para todos los hombres y el movimiento proselitista serían un segundo indicio de la universalidad del Dios de Israel<sup>45</sup>.

Un tercer indicio está en el hecho de que Yahvé no fue nunca sólo el Dios del pueblo, el Dios del culto oficial, sino también el Dios de cada individuo a quien iban dirigidos en su singularidad todos los preceptos<sup>46</sup>, hasta el punto de que en las épocas tardías se produce «un movimiento de autonomía del individuo» que llevará a que «el individuo esté ante Yahvé y su revelación en una perfecta soledad»<sup>47</sup>. Esta individualización de la relación con Dios pone la base para la perfecta universalización de la misma, ya que en la medida en que el sujeto de la relación religiosa es cada individuo, y su término, el Dios único de todos los hombres, se rompen las barreras de cualquier particularismo nacional o racial. Pero, en realidad, esta consecuencia sólo aparecerá claramente sacada con el advenimiento del cristianismo<sup>48</sup>. Después de haber anotado algunas de las características de la representación de lo divino propias del monoteísmo, nos referiremos ahora a las de la actitud religiosa que le sirve de base. Anteriormente nos hemos referido a la más importante de todas ellas: la concentración de los múltiples actos religiosos en una actitud única que consiste en el reconocimiento, la entrega, el abandono y la confianza expresados en la invocación de ese nombre único en el que el creyente monoteísta ha concentrado la realidad divina. A la negación de la multiplicidad

44. De hecho, el judaísmo es ordinariamente considerado religión de un pueblo o nación en oposición a las religiones universales; cf., por ejemplo, G. Mensching, *Die Religion*, cit., pp. 58-70; 114-119.

45. Sobre esta cuestión, cf. la excelente monografía de A. González Núñez, *La historia bíblica, signo particular de liberación universal*, La Casa de la Biblia, Madrid, 1970.

46. W. Eichrodt, *o. c.*, p. 204.

47. Cf. Sal 1,7; 119; G. von Rad, *o. c.*, p. 329.

48. Como es sabido, sólo comparten con el cristianismo este carácter de religiones universales el budismo y el islamismo de forma inequívoca y, también, de alguna manera, el zoroastrismo y las religiones místicas de la Antigüedad. Sobre los rasgos de las religiones de misterio, cf. A. Álvarez de Miranda, *Las religiones místicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, pp. 23-48; 49 ss.

de las figuras de lo divino corresponde la reducción de los múltiples actos a la actitud fundamental de la fe y la obediencia.

Pero el hecho de que en el nombre propio de lo divino se revele al hombre la realidad absoluta hace que esa actitud de fe sólo sea posible como acto de absoluto trascendimiento, de confianza sin límites, de fe sin otro apoyo que la Trascendencia misma. En ningún momento aparece este aspecto de la actitud monoteísta tan clara como en el relato de Gn 22 sobre el sacrificio de Isaac. El sentido auténtico de ese relato es el de que, «con la orden de sacrificar a Isaac, Dios parece aniquilar toda su promesa», ya que «todo estaba contenido en Isaac...». «La historia del sacrificio de Isaac [...] irrumpe en el ámbito de las experiencias extremas de la fe en las que Dios mismo parece el enemigo de su propia obra para con los hombres: tan profundamente se esconde que no parece dejar a quien ha recibido la promesa otra salida que el abandono total a Dios...»<sup>49</sup>. «La verdadera actitud frente a Dios —resume H. Ringgren— consiste (para Israel) en reconocer que depende absolutamente de Yahvé y confiar en él». La misma concentración de la actitud religiosa a lo esencial aparece en el islam. «Hoy —podemos leer en el Corán— he completado vuestra religión y os he concedido mi don perfecto. Yo acepto para vosotros el islam como religión»<sup>50</sup>. Ahora bien, «Islam» significa, etimológicamente, «abandonarse (a Dios); la entrega total de sí mismo a Dios»<sup>51</sup>.

Por eso, las poderosas personalidades religiosas que han encarnado los movimientos de renovación de las tradiciones monoteístas con frecuencia han predicado una purificación de la conducta religiosa que oponía a la multiplicación de los actos exteriores la insistencia en la actitud fundamental de reconocimiento del Dios único.

A esta reducción de los actos religiosos a la actitud religiosa fundamental corresponde en el monoteísmo una paralela reducción de las mediaciones objetivas del Misterio. Ya hemos visto cómo la representación «personal» de lo divino privilegia la acción de Dios en la historia y en la vida del hombre sobre su manifestación en la naturaleza. Este primer rasgo constituye un primer momento purificador del cuerpo hierofánico religioso. Pero, además, la purificación de la actitud que ha dado lugar a esa representación llevará a excluir las manifestaciones

49. G. von Rad, *o. c.*, p. 155; cf. también el excelente comentario a este texto que constituye la obra de S. Kierkegaard *Crainte et tremblement*, Montaigne, Paris, 1946, trad. francesa de P. H. Tisseau. Para un resumen de las interpretaciones de Gn 22 en la tradición judía y cristiana y las lecturas de *Temor y temblor*, cf. R. M. Green, *Religion and moral reason*, cit., pp. 77-129.

50. Corán 5,3.

51. Cf. L. Gardet, *o. c.*, p. 27.

visibles, las imágenes de la divinidad, la presencia de mediadores y cualquier otra forma de mediación objetiva que con su densidad pueda comprometer la trascendencia de la realidad divina. Las religiones monoteístas, con su concentración de lo numinoso en una sola figura —el nombre de Dios—, reducida a su función de referencia, tienden a reducir a su mínima expresión las numerosas sacralidades a las que recurren las formas religiosas basadas en una vivencia menos pura de relación con la Trascendencia. Por eso es frecuente encontrar en las tradiciones monoteístas movimientos reformadores que critican el aparato cultural, institucional, ritual o legalista de la religión para predicar en su lugar la adoración a Dios «en espíritu y en verdad»<sup>52</sup>.

52. De himno de alabanza al politeísmo y radical crítica al monoteísmo ha sido calificado el libro de J. Assmann *Moses der Ägypter*, cit. La tesis del libro consiste en descubrir en Moisés el momento de ruptura en la historia de la humanidad en el que con el monoteísmo se introduce la pretensión de la posesión de la verdad por una religión y la condena de todas las demás como falsas, por una parte, y como pecado, por otra. El monoteísmo mosaico constituye una revolución «antiegiptia» y lo convierte en una «contrarreligión» e introduce la violencia en la historia humana como una especie de pecado original. La condena de Egipto comporta además la condena de este mundo, de la pluralidad de los bienes, y la entrada en el desierto de la negación en el que se consumará, con la destrucción del becerro de oro, el aniquilamiento de los diferentes bajo la figura del aniquilamiento de la idolatría. La recuperación de las condiciones para la paz requerirá, por tanto, la ruptura con el Moisés monoteísta y el descubrimiento del Moisés egipcio con el cambio radical de paradigma que eso comporta. Las críticas a un texto tan provocador no han faltado. Por su brevedad y lo certero de sus respuestas remito a E. Zenger, «Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von J. Assmann»: *Herder-Korrespondenz* 55 (2001), pp. 186-191, donde, además de mostrar la injusticia de cargar sobre el monoteísmo la responsabilidad de la violencia y la ingenuidad del encomio del politeísmo como ajeno a ella; y además de mostrar cómo el término de la travesía del desierto es la tierra prometida, hasta el punto de que los estudiosos del primer Testamento han subrayado siempre la orientación a este mundo de la espiritualidad que predica, muestra cómo la diferencia del Dios único de Moisés está en la universalidad que hace posible y en el ideal de liberación de toda esclavitud que representa la «historia» del Éxodo. El propio Assmann expone su tesis en un texto resumen: «Monothéisme en Israël et en Egypte. Relecture d'un heritage contrasté et controversé», en P. Gisel y J.-M. Tétaz (eds.), *Théories de la religion*, Labor et Fides, Genève, 2002, pp. 222-239. Ahí reafirma su tesis: «Como religión revelada, el monoteísmo sabe que posee una verdad que es el único en poseer y que descalifica a todas las demás como no verdades» (239). Pero precisa: «Lo que propongo no es la tesis bien conocida y fácil que afirma que el monoteísmo es por naturaleza y necesariamente una religión intolerante sino el hecho de que posee una fuerza de negación, una energía antagonista que introduce la distinción entre lo verdadero y lo falso y el principio de exclusión de un tercero, en una esfera, la de lo sagrado y la religión, donde hasta entonces no desempeñaban ningún papel», y que es lo que convierte al monoteísmo en una «contra religión» (224). Más reacciones en J. Manemann (ed.), *Monotheismus. Jahrbuch Politische Theologie* 4 (2002), esp. pp. 124-153. Referencias y reflexiones de interés en J. M.<sup>a</sup> Mardones, «El lugar de Dios en tiempos de credibilidad», en AA. VV., *¿Hay lugar para Dios hoy?*, PPC, Madrid, 2005, pp. 26-31.



IV. INTERPRETACIÓN DE LA CONFIGURACIÓN  
MONOTEÍSTA DE LA DIVINIDAD

Nuestra descripción del monoteísmo ha subrayado suficientemente el elemento en el que reside, a nuestro modo de ver, su originalidad y dignidad frente al resto de las representaciones de lo divino. Lo decisivo no es, sin duda, el número singular de la representación de lo divino, sino la calidad de la actitud religiosa que ha llevado a ella. Esta actitud se distingue por conjuntar la afirmación más decidida de la trascendencia del Misterio con la más viva relación «personal» con ella. Tal unión es posible gracias al reconocimiento de esa trascendencia en la actitud personal de la más plena confianza. Pero el monoteísmo no es una actitud fácil. No se puede tomar como la adquisición de una determinada comunidad en una época que pueda ser transmitida a las generaciones siguientes como un depósito. El monoteísmo es una tarea siempre difícil que cada generación y cada creyente están llamados a realizar. Esta tarea comporta tres deberes principales. El primero es el del mantenimiento del carácter absoluto de la relación con lo divino y se puede concretar en el reconocimiento de Dios como *unum necessarium*, como realidad totalmente última que reduce el resto de las realidades mundanas —incluida la propia vida— a la condición de «penúltimas». El segundo es el deber de reconocimiento de la universalidad de lo divino que podría traducirse en el sometimiento de todos los elementos de la propia vida al dominio de Dios y en la aceptación del carácter universal de Dios de todos los hombres que posee el Dios al que el monoteísta adora como propio. El tercer deber contenido en el monoteísmo es la exclusión de cualquier otro poder como dios. En la primera época del monoteísmo de Israel este deber se concretaba en la exclusión de los dioses de las poblaciones vecinas. Pero los profetas de Israel, continuando y actualizando ese deber, no se contentaron con afirmar que los dioses de las naciones eran nada, sino que aplicaron la exigencia del monoteísmo a la confianza en los otros medios y en las propias acciones —poder militar, pactos, riquezas— como si ellas fuesen capaces de salvar al hombre<sup>53</sup>. La actualización de este tercer deber contenido en el monoteísmo nos indica la «actualidad del paganismo» y la necesidad en que se encuentra el creyente de nuestro

53. Cf., por ejemplo, el profeta Isaías. Para las espiritualidades que se siguen de la fe monoteísta, cf. las descripciones por los grandes pensadores judíos de la religiosidad profética: A. J. Heschel, *Los profetas*, Paidós, Buenos Aires, 1973, 3 vols.; Íd., *Man is not alone. A philosophy of religion*, Farrar, New York, <sup>10</sup>1982; M. Buber, *The prophetic faith*, Macmillan, New York, 1949; F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, trad. de M. García-Baró; E. Levinas, *Totalidad e infinito*, cit.

tiempo de superar esas realidades que pueden ser la raza, el poder, el sexo, la riqueza, que constituyen para él otras tantas divinidades de las que está tentado a esperar la salvación<sup>54</sup>.

Pero la recta realización de la actitud monoteísta y la valoración actual de la misma tropiezan con una dificultad a la que resulta particularmente sensible nuestra época. ¿No resulta comprometedor para la trascendencia de la divinidad su identificación con la figura que de ella se ha dado una tradición determinada? ¿La universalidad de las religiones monoteístas no se convierte así en el peor de los «imperialismos», puesto que pretende imponer como único nombre capaz de salvar el que ella ha dado como propio de la divinidad? ¿No parece comportar, por tanto, el monoteísmo una dosis de exclusivismo, intransigencia e intolerancia que terminan por privarle de hecho de credibilidad para una sociedad pluralista como la nuestra? Para responder a todas estas cuestiones tan acuciantes cuando se trata sobre todo de comparar el valor de las religiones proféticas y monoteístas con las religiones místicas del Extremo Oriente creemos que es preciso distinguir dos posibles formas de interpretación y de realización de la actitud monoteísta.

La primera consiste en confundir la representación propia del Dios único con Dios mismo. Tal confusión lleva de ordinario a pretender imponer a todos los hombres esa representación propia con todo el cuerpo expresivo que comporta como único camino para el reconocimiento del Misterio. Esta actitud pretende traducir adecuadamente la universalidad del Dios único en la propia representación del mismo y atribuye a esa representación el carácter absoluto que sólo a Dios pertenece. Tal actitud llevará, pues, a concebir la propia religión, la propia representación de lo divino, como absolutas, excluyendo, por tanto, cualquier otra forma de representación de lo divino, con el peligro de generar intolerancia y violencia que eso comporta<sup>55</sup>.

54. Cf., por ejemplo, G. van der Leeuw, «L'actualité du paganisme»: *Le Monde non Chrétien* 6 (1931), pp. 5 ss; R. Pettazzoni, «L'esprit du paganisme»: *Diogenes* 9 (1955), pp. 3-10. Sobre el paganismo y su actualidad, cf. G. Harvey, *Listening People, Speaking Earth: contemporary Paganism*, Hurst, London, 1997; J. Gordon Melton, *Magic, Witchcraft and Paganism in America. A Bibliography*, Garland, New York, 1986. Sobre la presencia en la España actual de un posible paganismo, cf. E. Bueno de la Fuente, *España entre el cristianismo y el paganismo*, San Pablo, Madrid, 2002.

55. Para esta cuestión remito de nuevo a mi texto «Dios en el universo religioso», cit., esp. pp. 26-32; también «Monoteísmo i cristianismo»: *Qüestions de vida cristiana* 114 (1982), pp. 73-87; J. H. Lambert, *Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes*, Cerf, Paris, 1995; S. del Cura, «Monoteísmo, intolerancia y nuevas mitologías», en F. García López y J. I. Tellechea Idígoras (eds.), *Tolerancia y fe católica*

Pero tal actitud no pasa de ser una tentación para la actitud monoteísta, y el que los monoteísmos históricos hayan caído frecuentemente en ella no le quita el carácter de tentación y de perversión que comporta para el verdadero monoteísmo. Éste no lleva en modo alguno a esa actitud de exigencia exclusivista y de intolerancia. En efecto, el creyente monoteísta, al mismo tiempo que reconoce a «su» Dios como Dios único, reconoce la absoluta trascendencia de este Dios único sobre la figura que para él ha revestido y el nombre a través del cual le ha invocado. Para el creyente monoteísta, reconocer a «su» Dios como Dios único no significará identificar el signo en el cual se le ha hecho presente el Misterio con el Misterio mismo, sino reconocer el carácter absoluto de ese Misterio a través de la mediación en la que se le ha presentado. La universalidad y la pretensión de valor absoluto se refieren al Misterio mismo y no al signo necesariamente particular y relativo a través del cual se le ha revelado. Más aún, la pureza de su propia mediación estará en la capacidad que ofrezca para ser vehículo de la trascendencia sin identificarse con ella.

Naturalmente, la misión de este monoteísmo auténtico no consistirá en «propagar» la propia representación de lo divino como única válida, sino en hacer presente a través de ella la validez universal y el valor absoluto de la realidad trascendente, única capaz de salvar al hombre. La «misión», característica de todas las religiones monoteístas, será así un fenómeno de testimonio encaminado a hacer posible, a través de los signos de la propia configuración de lo divino, la presencia válida del Dios único que llama a todos los hombres a su reconocimiento<sup>56</sup>.

Si se entiende en estos términos el monoteísmo, se ve cómo en él se encuentran integrados los valores de las representaciones de lo divino que hemos descrito anteriormente. Por eso no es extraño que en las tradiciones monoteístas no falten intentos como los de los místicos por apropiarse expresiones contagiadas de monismo religioso para expresar la inmediata presencia de Dios en el mundo y en el hombre<sup>57</sup>, tendencias claras a «superar el teísmo» relativizando el mismo

*en España*, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, 1996, pp. 113-143. Además de los títulos citados *infra*, n. 56.

56. Sobre el problema de la reivindicación para sí de un valor absoluto y la tolerancia en las religiones puede consultarse la obra, no siempre imparcial en sus juicios, de G. Mensching *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Siebenstern Taschenbuch Verlag, München, 1966; ed. inglesa, *Tolerance and truth in religion*, University Press, Alabama, 1975; cf. también el breve y hermoso libro de R. Panikkar *Los dioses y el Señor*, Columba, Buenos Aires, 1967.

57. Recuérdese, por ejemplo, que san Pablo, en el discurso del Areópago, no tendrá inconveniente en integrar expresiones panteizantes tomadas de poetas helenistas;

nombre con que se invoca a Dios en comparación con el Misterio al que el hombre apunta, como ha hecho en el cristianismo la antigua e ininterrumpida tradición de la teología negativa.

## V. CONCLUSIÓN

Las configuraciones de la divinidad que acabamos de exponer constituyen algunas de las más importantes representaciones del Misterio que el hombre religioso ha dado a lo largo de su historia. No son, ciertamente, las únicas, aunque sí, probablemente, las más importantes. En ellas se ha expresado la vivencia por el hombre de su relación con el Misterio. Esa relación vivida es la raíz más profunda de tales configuraciones. Pero en su forma concreta han influido también las circunstancias históricas, culturales y sociales por las que ha pasado el hombre. Las configuraciones de la divinidad, por constituir el primer momento de la expresión de la actividad de reconocimiento de la misma, constituyen el centro del cuerpo expresivo, del conjunto de sacralidades, que comporta cada religión concreta. Cada una de estas configuraciones responde a un tipo de experiencia religiosa, es decir, de relación humana con lo divino; pero a cada una de ellas corresponde una forma peculiar de ejercicio práctico de esa relación; una forma de oración y de piedad, de culto y de doctrina; una forma de organización de la comunidad religiosa, una forma determinada de representación y de expresión simbólica de la realidad. Es decir, que cada una de estas configuraciones de lo divino, en cuanto expresión originaria y privilegiada de la relación del hombre con el Misterio, constituye el núcleo esencial desde el cual se comprende la peculiaridad de cada religión concreta.

Todas ellas ofrecen, como hemos podido ver, una serie de rasgos comunes que nos permiten identificarlas como magnitudes religiosas y distinguirlas de otras más o menos emparentadas con ellas. Todas ellas contienen una serie de elementos que nos permiten identificar los hechos a los que pertenecen como hechos religiosos. En todas las configuraciones de lo divino que hemos recorrido, y en las religiones de las que ellas constituyen el centro, hemos podido reconocer, por tanto, verdaderas religiones. Pero cuando se las ha recorrido en una descripción, por somera que haya sido, surgen casi inevitablemente dos preguntas. ¿Cuál de ellas es la verdadera religión? ¿Es verdadera alguna de ellas? Ninguna de estas dos preguntas puede ser respondi-

cf. Hch 17,28. Para el conjunto de la cuestión, nuestra obra *El fenómeno místico*, ya citada.

da con los medios y los métodos propios de la fenomenología de la religión. Pero sus conclusiones no son indiferentes para una posible respuesta a las mismas.

La fenomenología, para referirnos en primer lugar a la segunda cuestión, no demuestra la verdad de la religión; se contenta con describir con una fidelidad no exenta de simpatía sus elementos esenciales. Pero esta descripción ayuda a responder a la pregunta sobre el valor del hecho religioso. Primero, eliminando de ese núcleo esencial del hecho religioso no pocos elementos que podrían parecer esenciales y que muy bien pueden no ser más que contaminaciones históricas que el hecho religioso ha padecido en el transcurso del tiempo. En segundo lugar, estableciendo una organización en los diferentes aspectos del fenómeno religioso y descubriendo una intención por debajo de todos ellos, con lo que el abigarrado mundo de las religiones se convierte en un conjunto armónico e inteligible dotado de una riqueza, una densidad y una dignidad particulares, que los múltiples rasgos, indiscriminadamente aceptados como religiosos, pueden en muchos casos ocultar. Por último, la descripción fenomenológica de las formas religiosas puede procurar un enriquecimiento del conocimiento de la conciencia humana, de cuya profundidad son testimonio elocuente la actitud y, en general, las manifestaciones religiosas. De todas estas formas, sin plantearse la pregunta por el valor del hecho religioso, la fenomenología de la religión puede preparar una respuesta más adecuada a la misma.

Volviendo ahora a la primera cuestión, la fenomenología de la religión no puede determinar cuál de las formas religiosas descritas por ella es la verdadera religión. Pero también en este terreno sus conclusiones pueden ayudar a plantear rectamente, y a responder de alguna manera a ese problema.

La fenomenología puede, por ejemplo, desautorizar algunos juicios de valor emitidos por otras instancias críticas por basarse en una comprensión de los hechos que no responde a los datos que éstos ofrecen a una consideración imparcial.

Con mucha frecuencia, la teología cristiana, para acudir a un ejemplo que nos es particularmente cercano, ha descrito las religiones no cristianas como expresiones de la búsqueda de Dios por el hombre a lo largo de su milenaria historia. Frente a ellas, la religión cristiana constituiría la respuesta que Dios, desde la época de los Padres y los profetas, ha ido dando a esta búsqueda vacilante de la humanidad. No nos está permitido valorar teológicamente esta interpretación de la historia religiosa de la humanidad, pero de nuestros análisis fenomenológicos anteriores podemos concluir que tal juicio no se ve co-

roborado por los hechos. La fenomenología de la religión no puede determinar teológicamente cuál o cuáles de las formas religiosas son producto del hombre y cuál o cuáles son «obra de Dios». Pero sus conclusiones muestran que todas ellas aparecen como obra humana, mediante la cual el hombre pretende responder a la iniciativa del Misterio que se le hace presente. Es decir, que todas ellas son obra del hombre determinado por la presencia del Misterio. Estructuralmente hablando, no existe una religión revelada que se sitúe frente al resto de las religiones consideradas como religión natural. Todas las religiones que conocemos comportan la Presencia del Misterio, y, por tanto, una «revelación» sin la que todas ellas serían incomprensibles incluso en sus aspectos más exteriores, porque de la comprensión de religión se sigue que el hecho de la automanifestación del Misterio, de lo que nosotros hemos escrito como Presencia, está presente en todas las religiones, por lo que la realidad a la que remite la categoría teológica de «revelación» es elemento constitutivo de toda religión<sup>58</sup>.

¿Quiere decir esto que la fenomenología de la religión imponga una visión niveladora de las religiones, que les atribuya a todas el mismo valor? Como dijimos al abordar el método propio de la fenomenología, éste comporta la «reducción», la puesta entre paréntesis de la posición de realidad que realiza el sujeto religioso y, por tanto, la de la verdad y el valor efectivo de las religiones.

Pero esto no impide que al ofrecer una descripción de la estructura del fenómeno religioso ofrezca elementos para una comparación que permite descubrir qué religión la realiza de forma más perfecta. Sólo que, primero, las religiones son fenómenos muy complejos y es posible que cada religión o grupo de religiones subraye y realice más perfectamente el elemento de la estructura religiosa en torno al cual se organizan todos los demás, con lo que cada una de ellas se caracterizaría por el desarrollo especial de algún elemento y ninguna, desde este punto de vista, puramente descriptivo, realice el ideal de religión. Por otra parte, cada vez me resulta más difícil entrar en comparaciones sobre la mayor o menor perfección de las religiones, porque estoy seguro de que en esa tarea ejerce una influencia decisiva la pertenencia religiosa o incluso cultural de quien establece las comparaciones.

Esta última consideración no nos condena ni al relativismo, ni al indiferentismo en relación con las diferentes religiones. Tal consideración no constituye ningún juicio de valor. Constituye, más bien,

58. Sobre esta cuestión, cf. mi artículo ya citado «Revelación y fe», pp. 171-203. En él ofrezco también algunas ideas sobre la posible o, mejor, imposible, valoración por cualquier teología, desde el interior de una tradición, del resto de las religiones.



una advertencia que matiza cualquier juicio de valor que pueda arriesgarse en este terreno extremadamente delicado. Y esta advertencia corresponde perfectamente al conocimiento del hecho religioso que la descripción fenomenológica nos ha procurado. Desde ella, en efecto, comprendemos perfectamente que cada hombre religioso afirme como valiosa por excelencia la relación con la trascendencia que vive en el ejercicio concreto de su vida religiosa. Comprendemos que cada hombre, a través de las mil mediaciones concretas de su vida religiosa, reconozca el Misterio, ya que privilegia su manera de entrar en relación con él. Pero nuestra descripción del hecho religioso nos lleva a advertir, también, que el hombre religioso sólo realizará este reconocimiento en la medida en que tome conciencia de la distancia que existe entre su propia mediación del Misterio y el Misterio mismo. Y que, por tanto, el hombre verdaderamente religioso, al mismo tiempo que reconoce absolutamente a Dios a través de la configuración que él da del mismo, debe estar dispuesto a admitir otras muchas mediaciones válidas, «verdaderas» como la suya propia, de la relación con el Misterio, que se corresponden con las muchas situaciones históricas diferentes en las que ese Misterio se ha hecho y sigue haciéndose presente al hombre.

#### IV

LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN  
EN EL MARCO DE LOS ESTUDIOS  
SOBRE EL HECHO RELIGIOSO.  
SU DESARROLLO EN LA SEGUNDA MITAD  
DEL SIGLO XX. SITUACIÓN ACTUAL

El texto de esta fenomenología de la religión apareció por primera vez en 1973. En 1982 se publicó una tercera edición corregida a la que se añadió un apéndice bibliográfico. Lo introducía señalando que los dos lustros que separaban a la tercera de la primera edición no habían pasado en vano para la ciencia de las religiones y que por eso era indispensable dar noticia de las publicaciones más importantes en la materia. Afirmaba entonces, además, que en un hecho como el religioso, con milenios de presencia en la historia y profundamente arraigado en el ser humano, no parecía probable que se hubieran producido cambios que supusieran una mutación estructural y que por eso me parecía legítimo dejar la descripción de la estructura del fenómeno religioso ofrecido en la primera edición. ¿Se puede mantener semejante afirmación más de veinte años después? No parece probable que sea así dada la rapidez y la profundidad de los cambios científicos —también en las ciencias humanas—, culturales y religiosos de finales del siglo XX que todo hace pensar que van a proseguir y probablemente a radicalizarse en el siglo que acabamos de empezar.

Por eso la nueva edición de nuestra síntesis de fenomenología requiere algo más que un apéndice bibliográfico. Y, por más que siga pensando en la validez fundamental de la síntesis que contiene esta *Introducción a la fenomenología de la religión*, creo indispensable pasar revista a las aportaciones más importantes de los últimos años a la ciencia de las religiones y confrontar con ellas la síntesis que propongo.

El objetivo de esta IV parte, que hace la función de nuevo apéndice, es, pues, en primer lugar, ofrecer a los lectores los materiales nuevos: repertorios bibliográficos, revistas, obras de referencia, manuales y monografías de los últimos años, indispensables para introducirse en la fenomenología de la religión tal como es practicada en la actualidad; en segundo lugar, pretendo exponer, aunque sea sucintamente, los nuevos problemas suscitados y las respuestas que se les vienen ofreciendo; los nuevos temas abordados y los nuevos tratamientos de los temas antiguos; pretendo por último, y como conclusión a todo lo anterior, confrontar la síntesis ofrecida en el libro con esas nuevas aportaciones.

Hace ya mucho tiempo que se viene repitiendo que la moderna ciencia de las religiones no tiene un estatuto epistemológico bien definido. De ello sigue siendo una muestra palpable la pluralidad de

nombres con que se designan los estudios a los que se refieren y la falta de acuerdo sobre la relación precisa que mantienen entre sí las disciplinas designadas por ellos. De ahí la necesidad de comenzar por las cuestiones de nomenclatura<sup>1</sup>.

1. Sobre la importancia de los nombres utilizados en los textos sobre las religiones existe toda una literatura. Ya a principios de los años setenta del siglo xx, M. Pye describía el tema de la nomenclatura para el tratamiento de los fenómenos religiosos como un «apremiante problema metodológico» que necesitaría una «cuidadosa discusión internacional»: *Comparative religion*, cit. en P. Donovan, «Neutrality in religion studies», en R. T. McCutcheon (ed.), *The insider/outsider problem in the study of religion. A reader*, O. Cassel, London, 1999, p. 240. Y aunque la advertencia se refiere a los nombres con que se designa a una religión, a una figura religiosa, etc., tiene también importancia en el caso de los nombres con que se designan las diferentes formas de estudio de lo religioso.



## LOS MUCHOS NOMBRES PARA EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN

Está claro, como veremos con más precisión al abordar las nuevas aportaciones a la historia de las disciplinas, que éstas, en su sentido moderno, comenzaron en el momento en que, tras las dificultades que experimentaron la filosofía occidental y las teologías cristianas al pasar por la crisis del teísmo, los estudiosos de las incipientes ciencias humanas del siglo XIX cayeron en la cuenta de que, existiera o no Dios, existía a lo largo de toda la historia humana un conjunto de manifestaciones o fenómenos humanos designables con el término de «religión» que requerían un tratamiento científico, como lo requerían el arte, la cultura, el lenguaje y el hombre mismo. Pero muy pronto se percibió que la complejidad del hecho religioso requería una multiplicidad de perspectivas y de aproximaciones diferentes, tales como la historia, la sociología, la etnología y la antropología, con la correspondiente pluralidad de métodos de estudio.

Así surgieron, a lo largo del siglo XIX, la historia de las religiones, la sociología y la psicología de la religión, la filología aplicada a los textos religiosos y, posteriormente, la geografía, la ecología y la antropología de la religión. Cada una de ellas estudiaba el hecho religioso desde la perspectiva que le era propia y con el método correspondiente. Todas ellas constituyen las diferentes ciencias de las religiones. La primera, la ciencia madre, por así decirlo, porque proporciona a las demás el conocimiento más preciso del material sobre el que trabajan y les ayuda a situarlo en las coordenadas de tiempo y lugar en que se han producido, es la historia de las religiones.

Pero, como tendremos enseguida ocasión de ver con más detalle, el empleo de la palabra «religión» comporta no pocos problemas. Así,



para muchos no está claro si los estudiosos de estas ciencias deben ser considerados como especialistas de cada una de ellas y, por tanto, historiadores, sociólogos, psicólogos o antropólogos, o si el hecho de que todos coincidan en el estudio de la religión hace de ellos cultivadores de la ciencia o las ciencias de las religiones, aunque en la especialidad de la perspectiva que les es propia.

La dificultad mayor procede, sin duda, del peso que adquiere el contenido dado a la palabra «religión», que ha llevado a la necesidad de hacerlo objeto de un estudio específico. De ahí que a lo largo del siglo XIX aparecieran nombres como «hierología», «hierografía», «pistología» o «teología comparada» que no tuvieron acogida entre los estudiosos, y otros que tuvieron mejor suerte y siguen siendo utilizados, como *Religionswissenschaft*, «ciencia de la religión», «ciencia comparada de la religión», *Comparative religion*<sup>1</sup>.

En relación con la historia, dado que el objeto al que se refiere aparece en una incontable profusión de hechos notablemente diferentes entre sí, que se extienden a lo largo de la historia humana y aparecen ligados a las más variadas culturas, la palabra «religión», en singular —y equivalente a «hecho» o «fenómeno religioso»— referida al conjunto de esos hechos sólo puede tener algún sentido sobre la base de elementos comunes compartidos por todas esas manifestaciones y que les confieren una semejanza suficiente para permitir designarlos con la misma palabra.

De ahí que toda una tradición de historia de las religiones se desarrollase con la ayuda del método comparativo y que, sobre todo en el Reino Unido, la historia de las religiones se designase como *Comparative religion* o religiones comparadas, para designar esa forma de estudio histórico que se propone destacar lo propiamente religioso de los hechos históricos estudiados.

Para designar el estudio de lo religioso, los estudiosos de la religión en Alemania utilizaron muy pronto «*Religionswissenschaft*», ciencia de la religión, para referirse al estudio fundamentalmente histórico del fenómeno religioso, atribuyendo con frecuencia a ese estudio una pretensión sistemática ordenada a esclarecer el elemento común, el carácter de religiosos de los hechos estudiados. Por eso en la tradición académica alemana ha prevalecido hasta ahora *Religionswissenschaft* como nombre para el estudio de las religiones, con frecuencia calificada de *allgemeine* o *systematische*, ciencia, pues, «general» o «sistemática» de la religión.

1. Cf. A. L. Molendijk, «Introduction», en A. L. Molendijk y P. Pels (eds.), *Religion in the making*, cit., p. 14.

En Francia, también tendremos ocasión de ver en qué circunstancias, cuando la teología se ve privada del apoyo necesario para su desarrollo en las instituciones del Estado, se crea una cátedra de Historia comparada de las religiones en el Collège de France y, poco después, una sección, la V, en l'École de Hautes Études, Escuela de Altos Estudios, dedicada a las *sciences religieuses*, las ciencias religiosas, a pesar de que por aquellas fechas ya se había utilizado el término, sin duda más propio, de «ciencias de la religión».

Italia, debido probablemente a la fuerte influencia historicista de B. Croce, desarrollará los estudios científicos sobre la religión, con una marcada insistencia en la historia y utilizará preferentemente el nombre de «Storia delle religioni».

Como queda dicho en nuestra *Introducción*, el nombre de fenomenología de la religión, utilizado ya bastante tiempo antes en Alemania, tuvo su primer desarrollo importante en un estudio, preliminar a su historia de las religiones en alemán, del autor holandés P. D. Chantepie de la Saussaye, primer titular, junto con P. Tiele, de una cátedra de historia de las religiones en Holanda.

Así, en la actualidad, junto a los nombres de las diferentes «ciencias particulares» de la religión: historia, sociología, psicología, antropología, ecología de la religión, para los saberes que se refieren a lo que tienen en común sus respectivos objetos de estudio, es decir, para el estudio de la condición de «religioso» que comparten los diferentes hechos que estudia la historia de las religiones, se utilizan «ciencia o ciencias de la religión o de las religiones», «ciencias religiosas» —aunque esta denominación apenas tenga vigencia más allá del nombre oficial de la sección quinta de la Escuela Francesa de Altos Estudios—, historia comparada de las religiones y fenomenología de la religión. Del campo al que se refieren estos estudios quedan excluidas, por quienes utilizan estos nombres, la filosofía de la religión y la teología, bien por su carácter de saberes normativos, por el diferente nivel en que se mueve la reflexión filosófica, o por la condición de saber realizado desde el interior de una tradición y la adhesión de una fe que se atribuye, generalmente, a la teología.

En los últimos decenios, sobre todo en el ámbito anglosajón ha comenzado a utilizarse la expresión *Religious studies*, «estudios religiosos», para referirse al campo de estudios en el que se inscriben las diferentes aproximaciones al estudio de la religión, incluyendo en ellos, en algunos casos, incluso a la filosofía de la religión y a la teología.

En las circunstancias actuales, me parece prevalecer la tendencia a subrayar, por una parte, la multiplicación y la variedad de los hechos

a los que se refiere «religión», y, por tanto, a preferir el uso del plural «religiones» para referirse al objeto de estudio. Como, por otra parte, se es más consciente de la complejidad del fenómeno religioso y de cada una de sus formas, también parece imponerse la utilización del plural «ciencias» para las disciplinas que lo estudian. Pero, por otra parte, no faltan quienes para salvaguardar la unidad de aquello que permite utilizar el plural de la misma palabra «religión» para designar diferentes fenómenos y preservar lo peculiar del fenómeno religioso dentro de su complejidad, prefieren hablar de ciencias de las religiones para los estudios sectoriales de las ciencias particulares y reservar el título de ciencia sistemática o ciencia comparada<sup>2</sup>, ciencia de la religión o de las religiones, o fenomenología de la religión, para el estudio de lo religioso en su conjunto.

Por mi parte, y por razones que aparecerán más adelante, creo perfectamente legítimo mantener el título de fenomenología de la religión para la disciplina a la que se refiere este libro, aunque, como otros muchos, añada que el estudio completo de un hecho tan complejo como la religión requiere una pluralidad de aproximaciones con la consiguiente pluralidad de métodos, entendidos no como contrapuestos y menos excluyentes, sino como complementarios y concurrentes en un estudio necesariamente interdisciplinar<sup>3</sup>.

2. Cf. F. Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1988, p. 8.

3. También se ocupa de esta cuestión el libro, fundamental para muchos de los temas abordados en este capítulo, de Ll. Duch *Armes espirituals i materials*, cit., pp. 115-205; 344 ss. En la necesidad de la pluralidad de aproximaciones para el estudio de lo religioso insisten, prácticamente, todos los que lo practican. Valgan estas referencias: W. H. Capps: «La amplia variedad de intereses, métodos, intenciones, convicciones, materiales, temas e instrumentos [...] indica que los estudios religiosos es un campo dinámico de materias en el que temas concretos son estudiados por medio de numerosas disciplinas, bajo la influencia de múltiples actitudes y redes metodológicas de interés», *Religious studies. The Making of the Discipline*, Fortress Press, Minneapolis, 1995, pp. XIV; XXI. N. Smart, *An anatomy of the world's beliefs*, Fontana, London, <sup>2</sup>1997, pp. 15-21.

## EMERGENCIA Y DESARROLLO DE LA MODERNA CIENCIA DE LAS RELIGIONES

En el texto de la «Introducción» ofrecía ya algunas referencias para el estudio de la historia de nuestra disciplina y de los estudios de la religión en los que se inscribe<sup>1</sup>. El tema viene preocupando a sus cultivadores desde el principio de su corta historia. Ya en 1901 Morris Jastrow Jr. ofreció un estudio del que se dijo en su momento que presentaba «una cuidadosa visión de conjunto de la materia», por lo que constituía «una admirable introducción a cada rama particular de la misma». En 1981 ha merecido ser reeditado por la Academia Americana de la Religión como uno de los clásicos en los estudios religiosos por pensar que sus reflexiones sobre los métodos de este saber podían revitalizar la actual discusión sobre estos temas, más actuales después de la Segunda Guerra Mundial de lo que lo habían sido en el período de entreguerras<sup>2</sup>.

Poco después escribió L. H. Jordan un estudio sobre el nacimiento y el desarrollo de la religión comparada que mereció los mismos honores que la anterior<sup>3</sup>.

1. Cf. *supra*, pp. 17-44.

2. M. Jastrow, Jr., *The study of religion. Classics in religious studies*, Scholars Press-The American Academy of Religion, Atlanta, GA, 1981.

3. L. H. Jordan, *Comparative religion*, cit. La obra presenta el advenimiento de una nueva ciencia, su método —el comparativo, sin excluir la crítica, en sus diferentes sectores— y sus objetivos; su nacimiento; sus profetas y pioneros —desde los gnósticos y los teólogos alejandrinos, pasando por Roger Bacon y Nicolás de Cusa, hasta J. Dupuis, B. Constant, Herder, Ch. Meiners y Max Müller—; sus maestros situados en sus diferentes escuelas: inglesa, holandesa, francesa, belga, suiza, escandinava, alemana, americana y canadiense; sus corrientes más importantes y las teorías propuestas para la explicación del nacimiento y la evolución de la religión: «revelacionismo», «evolu-

En los últimos tiempos el tema ha sido estudiado con mayor detenimiento y detalle, referido, además, a las diferentes áreas culturales y a los distintos países, por Eric J. Sharpe<sup>4</sup>. Su libro constituye la obra de referencia para los antecedentes, la aportación y el desarrollo de los estudios sobre la religión hasta 1976. Su segunda edición contiene referencias hasta la fecha de su aparición en 1986.

El autor dedica un primer capítulo a los antecedentes de la moderna ciencia de las religiones desde Grecia y Roma, con referencias a los precedentes que constituyen los escritos de viajeros medievales a Oriente y los misioneros que acompañaban a los conquistadores y colonizadores occidentales, a partir del siglo XVI.

La etapa fundacional ocupa todo el segundo capítulo y está dedicada exclusivamente a M. Müller. Hasta él, afirma E. J. Sharpe, el camino de la ciencia de las religiones estaba lleno de datos, pero totalmente desorganizados. A partir de él ese campo comienza a ser considerado como un todo sujeto a un método determinado, es decir, comienza a ser tratado científicamente. La obra de Max Müller está salpicada de textos que muestran su conciencia de haber abierto un nuevo camino y las esperanzas que ese camino permite concebir para la humanidad: «Puede ser —escribe— la última de las ciencias que el hombre está destinado a elaborar. Pero cuando haya sido elaborada cambiará el aspecto del mundo y dará nueva vida al mismo cristianis-

cionismo», dividido, a su vez, en fetichismo, espiritismo, animismo y naturismo; y una tercera explicación que acepta elementos de las dos anteriores para dar cuenta de los aspectos de la historia que ellas eran incapaces de explicar.

Jordan expone después las ciencias auxiliares de la historia comparada, entre las que enumera la antropología, la arqueología, la psicología, la mitología, la etnología, el folclore y la sociología. Finalmente, destaca las aportaciones de la nueva ciencia a la plena emancipación mental del hombre. Entre esas aportaciones destaca el haber constituido a la religión en objeto de un estudio exacto y haber logrado una visión de lo que es realmente la religión; el haber puesto de relieve el lugar de los misterios en la religión; haber destacado las diferentes formas, tales como cristianas y no cristianas, que la religión ha adoptado; y haber precisado la naturaleza del ser supremo y su relación con el ser humano.

Como buena introducción, la obra de Jordan ofrece después los lugares de estudio de la nueva ciencia; los instrumentos para progresar en su desarrollo: series de conferencias, congresos, museos, bibliografías y revistas especializadas. Y termina presentando datos estadísticos del momento sobre los fieles de las diferentes religiones y la situación de los estudios de religión comparada en coloquios y universidades del mundo entero con los nombres de los titulares de las cátedras que ha podido conocer, su titulación, casi siempre en teología, y hasta el número de horas semanales de clases ofrecidas.

4. E. J. Sharpe, *Comparative religion. A history*, Open Court, La Salle, IL, 1976.

mo». Las disposiciones con que debe ser abordada la nueva ciencia son resumidas como «un espíritu intrépido, pero académico, cuidadoso y reverente». Si profundizamos suficientemente en el estudio de los datos que ofrece la historia religiosa de la humanidad, escribe el fundador de la nueva ciencia, «descubriremos que el desierto de arena en el que pensamos vivir está asentado sobre el fundamento del primigenio e indestructible granito del alma humana»<sup>5</sup>.

El capítulo siguiente en la obra de Sharpe está consagrado a los autores influidos por el prejuicio evolucionista y que prestan particular atención a fenómenos como el animismo, el tabú y la magia: E. B. Tylor, R. R. Marret, R. Smith, J. G. Frazer. Entre ellos incluye, de forma discutible, a É. Durkheim<sup>6</sup>, quien probablemente estaría mejor ubicado entre los sociólogos. La atención prestada a todas las ramas de la ciencia de las religiones lleva al autor a incluir en su obra los estudios sobre la experiencia religiosa de los psicólogos americanos de principios del siglo XX. Su aportación supone la aparición de un nuevo interlocutor en el quehacer científico aplicado a la religión:

Mientras hasta comienzos del siglo XX todos los autores que intervenían en el debate eran europeos —continentales o del Reino Unido— y los americanos eran tan sólo lectores de sus obras, a partir del siglo XX, y gracias a sus estudios sobre las formas de la experiencia religiosa, los europeos se convierten en lectores de W. James, Starbuck, Leuba y Pratt<sup>7</sup>.

Aludiendo a un elemento que con versiones diferentes en los distintos países aparece constantemente en el surgimiento de la ciencia de las religiones, Sharpe dedica un capítulo de su obra a las **tensiones de la nueva ciencia con la teología** que originaron intentos tan dispares como la utilización de las conclusiones de la historia comparada de las religiones como apoyo para la apologética cristiana, la pretensión por parte de algunos representantes de la nueva ciencia de reemplazar a la teología en las Facultades, así como la inclusión del cristianismo en el marco de la historia de las religiones con las consecuencias que de esa inclusión van a sacar los representantes de la Escuela teológica de la historia de las religiones. En este capítulo, dando muestra de la convicción de Sharpe del influjo que la teología ha ejercido sobre los

5. A. L. Molendijk y P. Pels (eds.), *o. c.*, p. 9.

6. E. J. Sharpe, *o. c.*, pp. 47-96.

7. Como escribió E. R. Goodenough, «Religionswissenschaft»: *Numen* 6 (1959), 80, cit. por E. J. Sharpe, *o. c.*, p. 98.



primeros representantes de la fenomenología alemana de la religión, se refiere a la obra de N. Söderblom, R. Otto y F. Heiler.

El capítulo VIII está dedicado al estudio de la religión desde la perspectiva de la sociología y la antropología social y cultural, con autores como Bronislaw Malinowski, Friedrich Boas, Lucien Lévy-Bruhl, Max Weber; pero en él incluye también historiadores y fenomenólogos de orientaciones tan diferentes como Wilhelm Schmidt, Raffaele Pettazzoni, Geo Widengren y A. Hultkranz.

E. J. Sharpe aborda también el estudio de las religiones por la psicología profunda representada por Sigmund Freud y Carl Gustav Jung, incluyendo en la misma corriente, otra vez de forma sorprendente, aunque no falta alguna razón circunstancial para ello —como su pertenencia al Grupo Eranos—, a Mircea Eliade. El capítulo X está dedicado a la fenomenología de la religión con especial atención a la escuela holandesa, representada por Pierre D. Chantepie de la Saussaye, Cornelius P. Tiele, Gerardus van der Leeuw, a los que asocia al danés B. Christensen; a la alemana, en la que incluye a Joachim Wach y su discípulo Josef M. Kitagawa, Alfred Bertholet, Gustav Mensching y Kurt Goldammer; y a la corriente inglesa de la religión comparada, representada por Edwin O. James y Alan C. Bouquet.

Del carácter enciclopédico de la obra dan idea los dos capítulos dedicados al tema del reconocimiento académico de la disciplina con los datos fundamentales relacionados con Suiza, Holanda, Francia, Suecia, Alemania, Reino Unido y América.

El último capítulo constituye un buen resumen del debate desencadenado en las ciencias de las religiones entre 1950 y 1970. Un apéndice prolonga las referencias en relación con ese debate hasta 1986.

Estas alusiones dan idea de la utilidad de esta obra considerada referencia indispensable, aunque necesariamente sumaria, para la historia de la ciencia de las religiones en su conjunto y para los primeros años de la segunda mitad del siglo XX en los que se desencadenan las discusiones de carácter epistemológico y metodológico en las que todavía está sumida. Naturalmente, no faltan estudios posteriores con nuevos datos sobre la historia del estudio de la religión en todas sus fases. Me refiero, por su importancia, al de Ariel L. Molendijk y Peter Pels.

El libro contiene una valiosa introducción del primero de los editores con reflexiones sobre la categoría de religión de las que me ocuparé más adelante y datos bien seleccionados sobre los hechos, las obras y las corrientes de pensamiento que concurrieron a la aparición de los estudios sobre la religión a partir de los siglos XVII y

XVIII. De éstos subraya la reacción de los filósofos racionalistas e ilustrados a las religiones positivas tenidas por reveladas y la reducción de la religión a realidad natural sometida al juicio de la razón. Anota después la aportación del romanticismo, que, a partir sobre todo de los «Discursos sobre la religión» de Fr. Schleiermacher, considera la religión «una provincia particular del alma humana», destacando el carácter irreducible de la religión y la necesidad de tenerlo en cuenta al establecer los métodos para su estudio; por último, enumera hechos como la multiplicación de los datos de religiones de todo el mundo, el desciframiento de lenguas antiguas, la traducción de textos de las religiones orientales, los progresos de la arqueología, la aparición de estudios del lenguaje y las diferentes filologías, la atención prestada a los mitos y al folclore, así como el desarrollo del estudio de los pueblos de cultura tradicional por la etnología. Todos estos hechos hicieron posible el surgimiento del estudio científico del hecho religioso, a la vez que condicionaron sus primeros pasos e incluso su posterior desarrollo.

Para comprender el surgimiento de la moderna ciencia de las religiones tiene notable importancia la cuestión de su reconocimiento académico en el seno de la universidad. Lo tiene, probablemente, además, para comprender algunas tomas de postura de carácter ideológico por sus representantes.



LA BÚSQUEDA, POR LA CIENCIA DE LAS RELIGIONES,  
DE SU RECONOCIMIENTO ACADÉMICO

Las primeras cátedras de historia de las religiones son fundadas en Suiza. Primero en Basilea, donde J. G. Müller enseñó, de 1834 a 1875, «Historia de las religiones politeístas» en la Facultad de Teología. En 1868, y en la misma Facultad, esta vez de la Universidad de Ginebra, comenzó a enseñar Th. Droz «Historia general de las religiones». La cátedra fue suprimida en la Facultad de Teología en 1894; pero fue restablecida al año siguiente en la Facultad de Artes. En Zúrich fue creada la siguiente cátedra en Suiza para la materia, con el título extraño de «Historia de las religiones y geografía bíblica». En Basilea fue donde se constituyó el centro más importante para la historia de las religiones. Allí enseñó A. Bertholet y allí se celebró el «II Congreso Internacional de Historia de las Religiones».

Sobre la historia de la disciplina en Holanda contamos con monografías que nos permiten conocerla con toda suerte de detalles<sup>1</sup>. Como el título de la monografía de A. L. Molendijk indica, la cuestión debatida en Holanda en las discusiones en relación con la ciencia de las religiones no era la introducción de una nueva disciplina; era, más bien, la transformación de la tradicional facultad de teología. La introducción de la nueva ciencia tuvo sus principales valedores entre los miembros del protestantismo liberal que, con la introducción de un estudio no confesional de la religión, pretendían mostrar la superioridad de su manera liberal de considerar el protestantismo. Lo que

1. Cf. A. L. Molendijk, «Transforming theology. The institutionalization of the sciences of religion in the Netherlands», en A. L. Molendijk y P. Pels (eds.), *o. c.*, pp. 68-95.

ellos proponían, además, era un programa de «teología-como-ciencia-de-la-religión».

El primer profesor de la materia fue C. P. Tiele, que enseñaba religión desde 1873 no en una Facultad, sino en un seminario protestante de Leiden. El Acta de las Universidades de Holanda de 1877 separó las Facultades de Teología, en las cuatro universidades estatales de Amsterdam, Groninga, Leiden y Utrecht, de la Iglesia Reformada Holandesa. Aunque el anteproyecto del decreto de fundación hablaba del establecimiento de «Facultades de Ciencias Religiosas», se mantuvo en el texto el título de «Facultad de Teología».

Gran parte del éxito de los nuevos estudios en Holanda se debe, sin duda, a los dos primeros profesores de la materia: C. P. Tiele, en Leiden; y P. D. Chantepie de la Saussaye, en Amsterdam. Este último, autor de un *Manual de historia de las religiones*<sup>2</sup> publicado en alemán, introdujo en su primera edición unas páginas con el título «Fenomenología de la religión». La ciencia de las religiones, según este autor, estaba destinada a abarcar la historia de las religiones, la fenomenología, la clasificación de los fenómenos religiosos y la filosofía de la religión subdividida en psicología y metafísica<sup>3</sup>.

También en el Reino Unido la historia de las religiones se introdujo en el mundo académico por la puerta de las Facultades de Teología.

Aquí, en efecto, la enseñanza de la religión tuvo su primer acomodo institucional en Facultades de Teología o centros de estudios confesionales. Los dos primeros profesores de la materia citados por todos los autores fueron Joseph E. Carpenter, que introdujo la disciplina en el Colegio Unitariano de Manchester en 1876, y Andrew M. Fairbairn, que lo hizo en el Colegio Congregacionista Mansfield en Oxford. Sólo en 1904 introdujo una universidad no confesional, la de Manchester, la religión comparada como parte del *curriculum* exigido a un alumno de teología. Sharpe cuenta cómo J. G. Frazer fue invitado a hacerse cargo de esa cátedra, pero rechazó la oferta debido a que sus ideas sobre «la religión en general y el cristianismo en particular» le harían difícil enseñar a personas que se preparaban para el ejercicio del ministerio sagrado<sup>4</sup>.

Las universidades de Escocia no se abrieron nunca al estudio de las religiones comparadas, pero dos iniciativas privadas colaboraron con

2. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, cit., traducido al francés con el título de *Manuel d'histoire des religions*, A. Collin, Paris, 1904.

3. A. L. Molendijk y P. Pels (eds.), *o. c.*, pp. 78-79.

4. *O. c.*, pp. 132-133.

gran eficacia a la extensión de sus contenidos: las Gifford Lectures, ciclos de conferencias destinadas al estudio de la «teología natural» en las cuatro universidades del país y que tuvieron como titulares en numerosas ocasiones a grandes cultivadores de la nueva ciencia, tales como M. Müller, C. P. Tiele, B. Carrol, E. B. Tylor y A. Lang, entre otros; y la gran *Encyclopaedia of religion and ethics*, preparada, dirigida y editada por J. Hastings, quien, junto con la editorial T. and T. Clark, ha contribuido al estudio de las religiones en el mundo académico más que muchas universidades.

La evolución en los Estados Unidos ha seguido caminos semejantes a los de los países europeos. Las Universidades de Harvard, Boston, Princeton y Cornell introdujeron la historia de las religiones en el marco de la propedéutica teológica. En la última década del siglo XIX se creó en Harvard una cátedra específicamente consagrada a la historia de las religiones y, en 1892, la de Chicago estableció un departamento de «Estudios religiosos». Sin embargo, la contribución más importante de los Estados Unidos en el campo de los estudios religiosos en los primeros años del siglo XX está en la psicología de la religión<sup>5</sup>.

En Canadá, a principios del siglo XX no existía una cátedra de Historia de las religiones. Pero diferentes Facultades de Teología y colegios confesionales ofrecían clases y conferencias sobre este campo de estudios dentro de sus programas de teología. El impulso decisivo para la historia de estos estudios no llegó hasta la constitución de departamentos de estudios religiosos a partir de los años sesenta del siglo XX<sup>6</sup>.

Por lo que tiene de peculiar y por la influencia que ha podido ejercer en otros países con circunstancias diferentes, me referiré a continuación, más detenidamente, a la emergencia y al desarrollo de la ciencia de la religión en Francia.

La historia de la disciplina y la de su implantación académica en el país vecino muestran con claridad el alcance y las consecuencias políticas atribuidas a la nueva disciplina, debido a las peculiaridades de la historia de la presencia de la Iglesia católica en la sociedad y, como consecuencia de ello, a las de la teología en la universidad, y consiguientemente al peculiar desarrollo de la emancipación de las diferentes ramas del saber de la tutela de la Iglesia y la teología.

5. Para la historia de la disciplina en Estados Unidos ofrece bastantes datos J. M. Kitagawa (ed.), *The history of religions. Retrospect and prospect*, Macmillan, London-New York, 1983, esp. la introducción del editor, pp. XI-XVIII.

6. K. K. Klostermaier y L. W. Hurtado (eds.), *Religious studies. Issues, prospects and proposals*, Scholars Press, Atlanta, GA, 1991.



Esa historia ha sido estudiada con detalle en dos momentos precisos: de 1830 a 1948 por Michael Despland<sup>7</sup>, y de 1885 a finales del siglo XIX por Émile Poulat y Jean P. Vernant<sup>8</sup>. En relación con este último período, el primer paso hacia la implantación de los estudios sobre la religión en las instituciones de la República lo constituye la fundación de la *Revista de historia de las religiones*<sup>9</sup>; el segundo es la creación, en 1879, de una cátedra de Historia comparada de las religiones en el prestigioso Collège de France, atribuida, a instancias de sus profesores, bajo el impulso de Ernest Renan, a Albert Reville<sup>10</sup>. El tercer momento de esta institucionalización fue la creación por el Parlamento francés en 1885 de la sección V de l'École Pratique des Hautes Études.

Las discusiones tenidas en el Parlamento a propósito de esta última iniciativa muestran el espíritu que inspiró su constitución y las resistencias de distinto signo que tuvieron que superar sus promotores.

Las «ciencias religiosas» se definen desde el principio en oposición a la teología, a la que excluyen de su campo y a la que pretenden reemplazar en los establecimientos académicos del Estado, que, por ser del Estado, son públicos y laicos, aun cuando no se imponga legalmente la obligación de laicidad a los profesores ni en cuanto a su estado, ni en cuanto a su enseñanza. La propuesta de creación tiene lugar en un clima de «laicidad republicana» y de polémica antieclesiástica.

Un presupuesto que interviene en la articulación de la propuesta y en la defensa de la misma es la imposición del método científico que acaba de ser defendido por Claude Bernard en su *Introducción al estudio de la medicina experimental* (1865). De acuerdo con ese texto la ciencia se ocupa de los hechos científicos, con el único criterio de la razón, entendida en oposición tanto a la filosofía como a la teología.

7. *L'émergence des sciences de la religion. La monarchie de Juillet: un moment fondateur (1830-1841)*, L'Harmattan, Paris, 1999. Del mismo autor, «Sciences of religion in France during the July Monarchy», en A. L. Molendijk y P. Pels (eds.), *o. c.*, pp. 31-43.

8. E. Poulat, «L'institution des sciences religieuses», en J. Baubérot, J. Beguin y F. Laplanche (eds.), *Cent ans de sciences religieuses en France à l'École Pratique des Hautes Études*, Cerf, Paris, 1987, pp. 49-78; J. P. Vernant, «Les sciences religieuses entre la sociologie, le comparativisme et l'anthropologie», *ibid.*, pp. 79-88; también, B. Pulman, «Aux origines de la science des religions», *ibid.*, pp. 79-88.

9. *Revue d'Histoire des Religions* (1880), que tuvo por primer director a Maurice Vernes.

10. Titulares ilustres de la misma serían después A. Loisy, J. Baruzzi, H.-Ch. Puech, etcétera.

La propuesta viene a instaurar una inversión de los roles tenidos por los distintos saberes en la época anterior. Tras siglos de control de todos ellos por el saber religioso y al término del proceso de emancipación de la ciencia de su tutela por la teología, la religión se convierte en objeto de la ciencia. Se utiliza el término «ciencias religiosas» a pesar de que para esa época ya se había utilizado por el *abbé* Prospère Leblanc y por Émile Boutroux (1864) la expresión más propia de «ciencias de la religión». La nueva denominación parece de origen protestante. El nervio de la argumentación que utilizan los promotores de la nueva ciencia y de su introducción en los centros académicos será que una vez que la ciencia ha entrado en la historia, el sector religioso no puede escapar a su estudio. El primer paso en la dirección de la iniciativa se había dado al eliminar de los presupuestos del Estado los fondos destinados al estudio de la teología todavía presente en la universidad.

La introducción de la nueva ciencia se enfrenta a dos sectores diferentes por razones opuestas: los obispos y los sectores conservadores, que temen que las llamadas ciencias religiosas se conviertan en antiteología; y los científicos, que creen que el hecho religioso no se presta a ser tratado por la ciencia. Frente a éstos, los promotores de la iniciativa, los republicanos que habían accedido al poder en 1876, insisten en que la religión será estudiada científicamente, como ya se venía haciendo en Suiza, Holanda y el Reino Unido. Poulat constata que se superarán antes las críticas de los «científicos» que las de los eclesiásticos. El primer director de la Sección será Albert Reville, que era también titular de la cátedra de Historia de las religiones en el Collège de France. El campo de estudio se organizará de acuerdo con estos principios: separación de la teología y las ciencias religiosas; desarrollo del orientalismo; progreso de los conocimientos bíblicos desde presupuestos laicos; extensión de la etnología al estudio de los fenómenos religiosos por la sociología. O, como resumen algunos: paso de las ciencias humanas o sociales, que han de estudiar los fenómenos religiosos, del terreno de los dogmas al de la historia. De la evolución de la situación en Francia es indicio la creación en 2002 de un Institut Européen en Sciences des Religions, destinado a la formación de profesores de esta materia en la enseñanza media, cuyo primer presidente fue Régis Debray. Una creación justificada por razones no sólo de carácter cultural, sino también antropológico: la existencia en el hombre de una dimensión de trascendencia.

La Sección se dividirá en diez departamentos de estudios históricos que abarcan India, Extremo Oriente, Egipto, semíticos, Roma,

orígenes cristianos, historia de las doctrinas, historia de la Iglesia, literatura cristiana y derecho canónico<sup>11</sup>.

En la Bélgica de habla francesa, el conde Eugène Felicien Albert Goblet d'Alviella fue, en 1884, el primer profesor de historia de las religiones en el *curriculum* de la Universidad Libre de Bruselas.

En Suecia, aunque desde 1877 se había introducido, en teoría, la historia de las religiones en la Facultad de Teología de Uppsala, es sólo en 1901 cuando se inicia el estudio de la ciencia de las religiones bajo la forma de la historia comparada. En ese año es nombrado profesor Nathan Söderblom, teólogo y especialista en la religión de Irán. Söderblom simultanea su cátedra en Uppsala con la de Historia general de las religiones en Leipzig. No deja de ser extraño, anota Sharpe, que una universidad alemana tan importante tuviera que invitar para enseñar esta disciplina a un profesor extranjero que ya la enseñaba en su propio país. Y más extraño es que por esas fechas la cátedra de la Universidad de Berlín, paralela de la de Leipzig, estuviera regentada por un danés, Edward Lehmann.

La razón de esta situación está en la tensión existente en Alemania entre la teología y la ciencia de las religiones y entre las aproximaciones al estudio de la religión que cada una representa. A principios del siglo XX ya estaba representada en Alemania la mayor parte de los elementos que intervienen en el estudio de las religiones comparadas: estudios clásicos, bíblicos, germánicos, orientales, filosofía comparada. Así —anota Sharpe—, en 1905 existían ya cincuenta cátedras de Estudios orientales, pero no existía una sola de Historia comparada. Las dos primeras cátedras fundadas en Berlín, 1910, y Leipzig, 1922, fueron ocupadas por escandinavos<sup>12</sup>.

La tensión teología-ciencia de las religiones estaba originada en Alemania por el peso de la presencia de la teología en sus universidades y la idea de que el estudio de las religiones sólo podría tener verdadero rigor académico cuando se dispusiera de tantos recursos científicos como los que estaban a disposición de los estudios del cristianismo. Testigo de tales razones es el discurso de A. von Harnack sobre «La tarea de las facultades de teología y la historia general de las religiones», en el que sentenció: «Uno que no conoce esta religión (la cristiana), no conoce la religión, y quien conoce el cristianismo,

11. E. J. Sharpe, *o. c.*, p. 122.

12. Sobre la historia de las religiones en Leipzig, cf. K. Rudolf, *Die Religionsgeschichte an der Leipziger Universität und die Entwicklung der Religionswissenschaft. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte und zum Problem der Religionswissenschaft*, Akademie Verlag, Berlin, 1961.

junto con su historia, conoce todas las religiones»<sup>13</sup>. En esas circunstancias inició N. Söderblom su tarea de profesor de una ciencia nada prestigiosa ni deseada en el ámbito cultural alemán<sup>14</sup>.

En Italia la institucionalización de los estudios religiosos comenzó modestamente con la atribución a B. Labanca de una cátedra de Historia de las religiones en Roma. La cátedra se transformó, dos cursos después, en Historia del cristianismo. Pero el desarrollo de la historia de las religiones hubo de esperar, según E. J. Sharpe, a 1924, cuando Raffaele Pettazzoni fue nombrado profesor en Roma. En torno a él florecerá después una escuela independiente de historia de las religiones con nombres tan prestigiosos como A. Brelich, A. Bausani, U. Bianchi, A. di Nola, G. Firolamo, A. N. Terrin y otros<sup>15</sup>. Sobre el desarrollo más reciente y la situación de los estudios religiosos en Europa en la última década del siglo XX ha escrito un interesante estudio M. Pye<sup>16</sup>. Las consideraciones finales le llevan a proponer, supuesta la salvaguarda de la identidad de los estudios religiosos, la inclusión en ellos de la filosofía de la religión, ya que no sería sensato excluir de esos estudios el tema de la verdad; y que se tenga en cuenta en la programación de los mismos las cuestiones y temas religiosos que más preocupan a las personas en la situación actual<sup>17</sup>.

En relación con América Latina, un trabajo reciente de F. García Bazán resume los datos relativos a Argentina, México, Perú y Brasil, en el estudio introductorio de una obra que sin duda pretende llenar las lagunas existentes hasta el momento<sup>18</sup>.

El problema de los estudios religiosos en las instituciones del Estado en España no deja de presentar algunas semejanzas con las de los países de nuestro entorno, aunque presente también sus peculiaridades. Tal vez, podría decirse que ha reproducido los lados críticos, en relación con la teología, del proceso francés, sin dar el paso positivo de la instauración de cauces para el estudio científico del fenómeno religioso.

13. Cit. en E. J. Sharpe, *o. c.*, p. 127.

14. Sobre la postura de Harnack en esta cuestión y su influencia, cf. H. Rollman, «A. von Harnack and the 'History of religions' as a university discipline», en K. K. Klostermaier y L. W. Hurtado (eds.), *o. c.*, pp. 85-103.

15. Sobre los historiadores italianos de la religión, cf. O. Pettersson y H. Åkerberg, *Interpreting religious phenomena. Studies with reference to the phenomenology of religion*, Almqvist & Humanities Press, Stockholm, 1981, pp. 46-49.

16. «Religious studies in Europa: structures and desiderata», en K. K. Klostermaier y L. W. Hurtado (eds.), *o. c.*, pp. 39-55.

17. *Ibid.*, pp. 39-55.

18. F. Díez de Velasco y F. García Bazán (eds.), *El estudio de la religión*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 17-19.

Las raíces del proceso que culmina en la supresión de los estudios religiosos en las universidades están en el proceso de secularización del saber que viene desarrollándose desde el comienzo de la Edad Moderna y en la **proclamación de la autonomía de la razón por la Ilustración**. Las consecuencias de tales principios sobre la organización de los estudios en la universidad aparecen con claridad en la obra de Kant: *La contienda entre las Facultades de filosofía y teología* donde queda formulada la inversión de roles entre la filosofía y la teología<sup>19</sup>.

La obra de Kant muestra a la vez la persistencia durante siglos de la organización teórica de la universidad y el vuelco radical que han sufrido los contenidos de la institución. En *La contienda* Kant se refiere todavía a unas Facultades superiores: Derecho, Medicina y Teología y una Facultad inferior, heredera de la Facultad de Artes, la de Filosofía, Facultad que comprende «dos departamentos: el de la ciencia histórica del que dependen la historia, la geografía, la lingüística, las humanidades (con todos los conocimientos empíricos que ofrece la ciencia de la naturaleza), y el de las ciencias racionales puras (matemática pura, filosofía pura, metafísica de la naturaleza y de las costumbres), y, además, las dos partes de la ciencia en su relación recíproca»<sup>20</sup>.

Sin entrar en los detalles, innecesarios para nuestro propósito, del texto kantiano, lo esencial del conflicto o contienda en relación con la teología —todavía admitida teóricamente como primera de las facultades superiores, en cuanto se ocupa de lo relativo al bien eterno de las personas— radica en el hecho de que la filosofía se basa en la razón, ya perfectamente autónoma, mientras la teología tiene su fundamento en la aceptación por la fe de la autoridad de la Biblia, una aceptación que, sólo justificada por la filosofía, sólo sometida al tribunal de la razón (cuyos intereses están a cargo de la Facultad de Filosofía), tendrá probada su legitimidad. Kant se hace todavía eco de la expresión *ancilla theologiae* aplicada a la filosofía en relación con la teología, pero advierte irónicamente que el sentido de la expresión depende de que se la tome como sierva «que precede con la antorcha a su graciosísima dama» o «va tras ella sujetándole la cola del manto»<sup>21</sup>. Y es evidente que la función que Kant atribuye a la filosofía es la pri-

19. *La contienda entre las Facultades de filosofía y teología*, trad. de R. Rodríguez Aramayo, estudio preliminar de J. Gómez Caffarena, CSIC-Debate, Madrid, 1992 (nueva ed., Trotta, Madrid, 1999).

20. *Ibid.*, p. 11.

21. *Ibid.*

mera, como muestra con toda claridad su obra anterior: *La religión dentro de los límites de la mera razón*<sup>22</sup>.

El resultado de *La contienda* es la inversión de la situación de la teología en relación con la filosofía, y, junto con ella, con el conjunto de las ciencias. La teología ocupa en la universidad el lugar que la filosofía y las ciencias le asignan. En Kant, en virtud del «teísmo filosófico», de la «religiosidad moral» que mantiene, este lugar es todavía importante, aunque sólo en la medida en que consienta reducirse a «teología racional», que en realidad es otra forma o una parte de la filosofía. En realidad, la razón y el filósofo vienen a ocupar en la universidad de la Ilustración el lugar que ocupaba la teología en la universidad medieval. El teólogo bíblico, dependiente de estatutos, de normas, de una fe o un sentimiento, puede seguir teniendo una función de cara al pueblo, en el interior de la Iglesia, y hasta puede ejercer una función no exenta de interés en la medida en que la religión, pedagoga del género humano, favorece la vida moral de la sociedad.

La secularización de las instituciones del Estado en primer lugar y, consiguientemente, de la Universidad —cuyo paso definitivo fue la supresión de la figura del Cancellarius o Canciller, cargo que ocupaban generalmente los obispos del lugar— va a terminar de hacer inviable la presencia de la Facultad de Teología en la universidad. Los distintos países irán sacando esa conclusión a lo largo del siglo XIX. En España el proceso de la supresión se consuma en 1868<sup>23</sup>.

El texto del Decreto de supresión muestra con toda claridad la situación a la que responde.

[...] la facultad de teología, que ocupaba el puesto más distinguido en las Universidades cuando eran pontificias, no puede continuar en ellas. El Estado, a quien compete únicamente cumplir fines temporales de la vida, debe permanecer extraño a la enseñanza del dogma y dejar que los diocesanos la dirijan en sus seminarios con la independencia debida. La ciencia y la teología tienen cada cual criterio propio, y conviene que ambas se mantengan independientes dentro de su área de actividad. La separación, sin impedir las investigaciones que exige el cumplimiento de sus fines, no sólo servirá para que no se embaracen mutuamente, suprimiendo luchas peligrosas, sino también para evitar conflictos que la enseñanza teológica suele producir al Gobierno.

22. Trad. castellana de F. Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 1969.

23. «Se consuma» porque hay una supresión anterior (1852), derogada poco después y que «prolongó durante 25 años la agonía de las facultades de teología en nuestras Universidades», cf. M. Andrés Martín, «Las facultades de teología en las universidades españolas»: *Revista Española de Teología* 28 (1968), p. 353.



Suprimida la facultad de teología en las Universidades, el Estado deja de responder de los errores de sus catedráticos y cierra la puerta a reclamaciones enojosas, que tiene el deber de evitar. La política, pues, de acuerdo con el derecho, aconsejan la supresión de una facultad en la que sólo hay un corto número de alumnos, cuya enseñanza impone al tesoro público sacrificios penosos, que ni son útiles al país ni se fundan en razones de justicia...<sup>24</sup>.

El Decreto en cuestión, levanta acta de la secularización de la Universidad; y muestra hasta qué punto resultaba inviable la presencia de una Facultad de Teología que había sido concebida como eje y culmen de la institución universitaria, y que no se había adaptado a la nueva situación.

De hecho, en España, la primera supresión, en 1852, es solicitada por el nuncio apostólico y los obispos alarmados por el peligro de que la autoridad, ya plenamente civil, de la universidad y, por tanto, de la Facultad de Teología, pudiera imponer programas, libros de texto y profesores al margen de la autoridad de la Iglesia<sup>25</sup>. Las razones que llevaron a la supresión explican, probablemente, las dificultades, en los países en que esa supresión se produjo, para su reinserción. En España, desde entonces, la enseñanza de la teología ha tenido lugar en centros de estudios separados de las universidades del Estado y ha habido que esperar al surgimiento de las universidades católicas o de inspiración cristiana para que su Facultad de Teología conviviera de pleno derecho con el resto de las facultades y escuelas en una universidad.

A partir de su expulsión de la universidad, la teología pasará a ser enseñada exclusivamente en instituciones de la Iglesia, seminarios y centros de estudio de las congregaciones religiosas, y en las universidades pontificias dependientes de la Congregación romana de seminarios y universidades.

De estos centros nunca desaparecerá por completo el estudio de las religiones, aunque hasta la segunda mitad del siglo XX reducida a la mínima expresión de un tratado sobre la religión, parte de la teología fundamental, en el que las religiones no cristianas eran estudiadas en contraste con la verdadera religión, la cristiana, con criterios apologeticos y teológicos bien, en los casos de teologías más abiertas, como preparación providencial para el cristianismo, bien como obra

24. Cit. *ibid.*, p. 353.

25. Un peligro tan real, que algunos de los libros de texto de teología serían incluidos por la Iglesia en el «Índice de libros prohibidos». M. Andrés Martín, *art. cit.*, pp. 345 ss.

del hombre, resultado en el mejor de los casos de su esfuerzo por responder a sus preguntas radicales y acercarse a tientas a un Dios que nunca pasaba de ser considerado un Dios desconocido.

La renovación de los estudios propiciada por el Concilio Vaticano II permitió la introducción en los estudios teológicos de una asignatura independiente y en algunos lugares una cátedra especial dedicada al estudio del fenómeno religioso que abarcaba generalmente la historia de las religiones y la fenomenología de la religión, practicada de acuerdo con las corrientes vigentes en esa época de lo que después se ha llamado la fenomenología «clásica» de la religión. A partir de ese momento comienzan a aparecer en las revistas teológicas y de pensamiento cristiano españolas, en los diccionarios teológicos y en obras colectivas, estudios sobre ciencias de las religiones de los que no dejan de hacerse eco los balances sobre la teología en España en esos años<sup>26</sup>.

A ellos se deben, además, una serie de manuales o monografías que han venido a paliar la carencia endémica en este campo del saber de escritos en lengua castellana<sup>27</sup>.

En relación con los centros académicos estatales en España no existió ninguna iniciativa paralela a las que tuvieron lugar en Francia al excluir la teología del seno de las universidades. Tampoco se ha producido, más que de forma aislada y en muchos casos sin continuidad, la creación de cátedras de Ciencias de las religiones en las universidades del Estado. El resultado ha sido que España no aparezca en ninguna de las historias que conozco de los centros dedicados al estudio de las ciencias de las religiones y que M. Pye, el único que incluye esta referencia, se reduzca a constatar: «Institucionalmente, el estudio de la religión parece no existir aunque se le presta atención en publicaciones desde el punto de vista de otras disciplinas<sup>28</sup>; y que

26. Cf., por ejemplo, O. González de Cardedal, «Situación actual de la teología española»: *Salmanticensis* 29 (1982), pp. 5-41; M. Gesteira Garza, *La teología en la España del siglo xx*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2004, pp. 96-97.

27. Cf., por ejemplo, V. Hernández Catalá, *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas*, BAC, Madrid, 1972; C. Castro Cubells, *El sentido religioso de la liturgia*, cit.; J. Martín Velasco, «Fenomenología de la religión», en J. Gómez Caffarena y J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, pp. 17-274; E. Gil, *El hecho religioso. Fenomenología*, cit.; Ll. Duch, *Historia y estructuras religiosas. Aportación al estudio de la fenomenología de la religión*, Bruño, Madrid, 1978; Íd., *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Bruño, Madrid, 1979; X. Pikaza, *El fenómeno religioso*, cit.; J. de Sahagún Lucas, *Fenomenología y filosofía de la religión*, cit.; J. L. Sánchez Nogales, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2004.

28. M. Pye, *art. cit.*, p. 45.

Francisco Díez de Velasco considere «el caso español» un «ejemplo revelador de la falta de consolidación de la Historia de las religiones como disciplina universitaria (hasta fechas muy recientes)». El contenido del paréntesis se justifica tan sólo por la creación de cátedras de Historia de las religiones en alguna universidad y por la aparición, en los últimos años, de iniciativas como la fundación en 1993 de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones; la organización de congresos bianuales —reunidos hasta ahora en Madrid (1994), Barcelona (1996), Sevilla (1998), La Laguna (2000) y Valencia (2002)—; la publicación, desde 1995, de *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*; la creación en la Universidad Complutense de Madrid de un Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones, de carácter interfacultativo, pero limitado a la oferta de cursos de doctorado de diferentes Facultades, y la organización de algunos estudios de posgrado (Máster o Diplomatura de expertos) en la Universidad Pontificia Comillas, suprimido el año 2003, la Universidad de Granada y la de Alcalá. Existen también cátedras sobre la religión, desde distintas perspectivas, en las Universidades Carlos III de Madrid, UNED, Autónoma de Madrid, Santiago de Compostela, Pompeu Fabra de Barcelona, Autónoma de Barcelona, La Laguna, Valencia, Cantabria, Rovira i Virgili de Tarragona, así como en el Instituto de Filosofía del CSIC.

Sobre las razones de esta falta de reconocimiento, es posible que en algunos momentos haya podido influir la presión de una jerarquía eclesiástica reacia a admitir la introducción de una asignatura que podría convertirse en instrumento para la extensión de ideas peligrosas para su forma de entender el cristianismo; pero difícilmente puede recurrirse a esa razón en períodos como el de la Segunda República o el que ha seguido a la instauración de la democracia. Para esta última etapa, el autor citado remite a una determinada forma de desarrollo de la formación de los historiadores; al mayor interés, por parte de las autoridades educativas, por disciplinas de rentabilidad económica inmediata y «a la falta de sensibilidad de la mayoría de los intelectuales antifranquistas e izquierdistas españoles (que nutren en parte la elite universitaria y dirigente actual) respecto del tema religioso»<sup>29</sup>.

29. *Hombres, ritos, dioses*, cit., pp. 15-16.

**TEOLOGÍA Y CIENCIA DE LA RELIGIÓN  
EN LOS PRIMEROS PASOS DE ESTA DISCIPLINA  
Y EN SU DESARROLLO HASTA LA ACTUALIDAD**

Como hemos visto en el apartado anterior, el nacimiento y el reconocimiento académico de las ciencias de las religiones ha estado estrechamente ligado a la teología y fuertemente condicionado por esa relación. Porque en casi todos los países los primeros profesores de la nueva disciplina fueron teólogos y profesores de teología, porque el primer lugar donde recibió reconocimiento académico fueron las Facultades de teología, y porque en algún lugar como Francia el cultivo de la nueva disciplina fue promovido como alternativa a la presencia de la teología, a la que la secularización de las instituciones docentes había convertido en *persona non grata* en el seno de la universidad.

Incluso en los lugares en que la ciencia de la religión era cultivada en el seno de instituciones confesionales pronto surgieron tensiones entre dos formas de estudio del mismo objeto, al menos parcialmente, con métodos diferentes y, en muchos casos, desde actitudes vitales contrapuestas<sup>1</sup>.

1. Probablemente el lugar en el que el influjo de este último factor de la actitud personal resulta más evidentemente condicionante de la evolución de la presencia de la nueva ciencia en una institución confesional sea Noruega. Y es probable que este hecho explique la diferencia de lo que ahí sucedió con lo que sucedió en Suecia. Para esta cuestión cf. S. Hjelde, «The science of religion and theology. The question of their interrelationship», en A. L. Molendijk y P. Pels (eds.), *o. c.*, pp. 113-115, que ve en las personalidades de los dos encargados de introducir en ambos países escandinavos las ciencias de las religiones: N. Schenke, en Noruega y N. Söderblom, en Suecia, la causa de que en una —Noruega— la relación de la ciencia de las religiones y la teología se convirtiese en confrontación, mientras en Suecia la relación discurriera por el camino de la colaboración, *ibid.*, p. 124.

Para comprender esas tensiones conviene recordar que la ciencia de las religiones tiene en su origen una decidida intención de emancipación de la teología<sup>2</sup>. El iniciador de la fenomenología de la religión, P. D. Chantepie de la Saussaye, es el primer testigo consciente de esas tensiones cuando reconoce que la nueva ciencia ha debido superar la oposición de los filólogos, que veían en una ciencia tan «general» una ocasión casi inevitable para el diletantismo y la falta de rigor científico, y en los cristianos, temerosos de que tales estudios «generasen la indiferencia y el escepticismo». Lo es también cuando siente la necesidad de escribir desde el principio: «La ciencia de la religión y la ciencia de la religión cristiana deben seguir caminos separados y tener en consideración objetos separados, aunque, por supuesto, deben ayudarse mutuamente». La fuente de las tensiones es que, por más que algunos autores intentaran delimitar los objetos de ambos saberes por sus objetos materiales: el cristianismo para la teología y el resto de las religiones para la ciencia de las religiones, pronto se vio que incluso así delimitados, las relaciones entre esos dos objetos podrían resultar problemáticas como mostrará la oposición del teólogo A. Harnack a cualquier estudio de las religiones no cristianas, dado que, para él, quien conoce el cristianismo conocería todas las religiones. La fuente de las tensiones queda bien expresada en la doble pretensión: la de introducir la teología en los límites de la ciencia de la religión, por parte de los cultivadores de esta última; y la de incluir la ciencia de la religión en los límites de la teología, por parte de los teólogos.

Los teólogos intentaron su propósito reduciendo la ciencia de la religión a la condición de introducción histórica al estudio por la teología del cristianismo, es decir, a la condición de nueva *ancilla*, sirvienta encargada de tareas supletorias encaminadas a poner de relieve la superioridad, la preeminencia del cristianismo en el conjunto de las religiones. Tienden, también, a intentarlo de una forma más peligrosa, imponiendo a la ciencia de las religiones una definición de religión y una clasificación de las religiones que reduzca al resto de las mismas a la condición de religiones naturales frente al cristianismo, considerado única religión sobrenatural, procedente de una revelación divina.

Los cultivadores de la ciencia de las religiones introducen a la teología y a los teólogos en el interior y dentro de los límites de su competencia cuando consideran la teología y los teólogos, en cuanto

2. Así lo ve J. Wach cuando, en una obra que supone ya la nueva ciencia suficientemente desarrollada, afirma que «su búsqueda de legitimidad y autonomía constituyen un proceso de emancipación» de otras disciplinas entre las humanidades consideradas sus «custodias».

actividad religiosa y sujetos religiosos, parte del fenómeno religioso y, por tanto, objeto de su estudio. Un estudio, por lo demás, que por su condición de científico sería ajeno a todo presupuesto, en contraposición al de los teólogos, sometidos en el ejercicio de su saber a los principios de la fe, la tradición y la institución de la Iglesia. Muestra de esta actitud es la afirmación de un cultivador alemán de la *Religionswissenschaft*: «Los teólogos son especialistas religiosos, los estudiosos de la ciencia de la religión son especialistas de lo religioso»<sup>3</sup>, y, por tanto, calificados para describir y explicar desde un nivel superior de conocimiento, la figura del teólogo, su actividad y los resultados de la misma. Desde esta perspectiva, la ciencia de las religiones se considera un saber general sobre la religión del que la teología sería una rama, sometida, por tanto, a la visión de la religión obtenida por la ciencia<sup>4</sup>.

Los estudios recientes sobre la cuestión, tanto desde la perspectiva de la teología como la de la ciencia, muestran que las tensiones están lejos de haber desaparecido. Más bien, se tiene la impresión de que han desaparecido las respuestas concordistas de los primeros representantes de la ciencia de la religión y que hoy prevalece la agudización de las diferencias. En efecto, por una parte, la necesidad de abrirse paso en unas instituciones académicas que en muchos casos no reconocen legitimidad más que a la ciencia lleva a no pocos historiadores y estudiosos de las ciencias de las religiones a subrayar la condición de «científicas» en el sentido más estricto a sus formas de estudio de la religión, incluso si esto supone ignorar la condición de

3. H.-J. Greschat, cit. en K. Hock, «Religionswissenschaft für Theologen?», en G. Löhr (ed.), *Die Identität der Religionswissenschaft*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 2000, p. 35. Esta obra contiene toda una parte con cinco artículos de otros tantos autores que estudian la relación entre teología y ciencia de la religión en el contexto alemán desde diferentes perspectivas, cf. pp. 35-160.

4. Hacia ahí se orientaban las soluciones teóricas propuestas al problema por C. P. Tiele y P. D. Chantepie de la Saussaye ya al comienzo de la ciencia de las religiones. Cf. S. Hjelde, *art. cit.*, pp. 105-109, aun cuando en la práctica parecían aceptar la división práctica del trabajo que asignaba a su estudio de la religión el campo de las religiones no cristianas y a la teología el estudio del cristianismo. De hecho, como otros estudiosos de lo religioso, tan diferentes como A. Reville, M. Müller y N. Söderblom, no tienen inconveniente en aplicar a ambos saberes el nombre de teología, aunque calificándola, cuando se aplica a la ciencia de las religiones, con diferentes adjetivos tales como: «absolutamente laica» (A. Reville); «teórica», frente a «comparada» (M. Müller); «natural», ocupando el lugar de la antigua teología filosófica (N. Söderblom). Para tener una idea del estado de la cuestión de las relaciones entre ciencia de la religión (*Religionswissenschaft*, dado el ámbito germánico de la mayor parte de las contribuciones) y teología hasta los años setenta del pasado siglo, cf. U. Mann (ed.), *Theologie und Religionswissenschaft*, cit.



religiosos de los fenómenos que estudian y la reducción de los mismos a fenómenos históricos, sociales o culturales. Tal actitud aparece, por ejemplo, en la necesidad de caracterizar el propio proceder en confrontación con el proceder de la teología<sup>5</sup>. Por otra parte, la necesidad para los teólogos de elaborar una teología de las religiones en la actual situación de pluralismo religioso, y los límites que al parecer de algunos de ellos impone la fe en Jesucristo como único mediador, les hace descalificar los resultados de la ciencia de las religiones cuando éstos proponen una interpretación histórica y culturalmente condicionada del cristianismo que lo presenta como un fenómeno religioso y deja a la fe y sólo a ella la responsabilidad de afirmar el carácter absoluto de la revelación de Dios acaecida en Jesucristo. Para no pocos teólogos tales conclusiones de la ciencia de las religiones irían más allá de lo afirmable con métodos científicos.

Cabe señalar que ni todos los estudiosos de las religiones ni todos los teólogos han propuesto como respuesta al problema la confrontación excluyente de la legitimidad del «otro». Entre los teólogos, por ejemplo, superada la primera reacción de sospecha y ansiedad ante un saber que a veces se presentaba como alternativo, algunos evolucionaron hacia posturas de «genuino interés», con un «alto grado de simpatía» hacia la nueva ciencia. A esa nueva actitud fueron conducidos por haber caído en la cuenta de que el conocimiento del nacimiento y el desarrollo del cristianismo gana con el conocimiento de las religiones vecinas; por las ventajas que la aplicación de métodos científicos había supuesto para la interpretación de la Biblia; por la experiencia de los propios estudiosos cristianos de las nuevas ciencias, que lejos de haber sido conducidos por el estudio de las religiones al relativismo y el materialismo, habían visto desarrollarse en ellos el aprecio a

5. Así, en la obra cit.: *Hombres, ritos, dioses* se caracteriza la historia de las religiones «*versus* Teología», proponiendo las características de ésta: «Normativa, exclusiva, esencialista, originalista», como «contramodelo para definir la primera». A partir de esta caracterización se declara a la teología «susceptible de ser analizada como contingencia cultural, como un desarrollo ideológico de una cultura determinada, pasando de la categoría de rival a la de objeto de estudio para la disciplina», *loc. cit.*, pp. 18-20. La actitud y forma de proceder que transparentan estas formulaciones no dejan de suscitar algunas cuestiones: ¿Sólo la teología es «contingencia cultural», «desarrollo ideológico de una cultura determinada»? ¿Es la ciencia una forma de saber perfectamente «objetiva», neutral, sin presupuestos ni condicionamientos? ¿No ganarían los científicos siendo conscientes de ellos? ¿El hecho de que la teología sea objeto de las ciencias de las religiones la reduce a no ser más que eso? ¿Le priva de la especificidad que tienen los fenómenos religiosos y, más concretamente, los lenguajes religiosos entre los que se inscribe? Sobre esta cuestión volveremos *infra*, pp. 432 ss.

lo religioso e incluso se habían visto confirmados en la firmeza de la adhesión creyente.

De la posibilidad de nuevos planteamientos en la forma de pensar las relaciones conflictivas entre ciencias de las religiones y teología son testimonio las discusiones sobre el tema en centros de estudios en los que coinciden ambas disciplinas que han dado lugar a interesantes publicaciones que exponen nuevos puntos de vista capaces de plantear el problema en otros términos<sup>6</sup>.

Así, no todos los teólogos entienden su tarea como reflexión sobre unas doctrinas recibidas como reveladas por Dios, que dirigirían y limitarían el alcance del pensamiento teológico. Entendida en estos términos, la teología vería restringido el campo de sus posibles cuestiones a esas doctrinas reveladas y tendría que ejercer la reflexión en perfecto sometimiento a la tradición de esas doctrinas custodiadas y garantizadas por el magisterio normativo de las Iglesias. La tarea de la teología en ese caso se vería restringida al campo de lo revelado y al círculo de quienes lo aceptan —al círculo de los creyentes— y sólo a ellos.

P. Gisel estima que el horizonte en el que se inscribe la reflexión teológica no es la Iglesia como espacio propio, sino el mundo de todos. La cuestión que dirige la reflexión y el trabajo del teólogo no es un mensaje que pueda ser circunscrito como tal, basado en un fundamento que lo autorice o legitime, tal como un acontecimiento revelador, y la confesión de fe que origine. El horizonte de la teología es la cuestión de Dios (de los Dioses, de la ausencia de Dios) o del Absoluto, es decir, de lo último, de la trascendencia, de lo sagrado, etcétera.

De acuerdo con eso, el trabajo teológico no está ordenado a un objeto propio al que ese trabajo tuviera un acceso específico. La teología estaría ordenada, según este teólogo, a realidades antropológicas y sociales que tienen que ver con todos; ordenada a realidades de todos, la teología puede y debe dar cuenta de su proceder en términos globalmente humanos y según una racionalidad y una pertinencia públicas. De ahí que sólo pueda desarrollar su trabajo y su reflexión en interacción con otras aproximaciones ordenadas a las

6. Remito, sobre todo, a P. Gisel, *La théologie face aux sciences religieuses*, Labor et Fides, Genève, 1999; y, especialmente, «Penser la religion aujourd'hui. Données et tâches à assumer à partir de la tradition théologique», en P. Gisel y J.-M. Tétaz (eds.), *Théories de la religion*, cit., pp. 362-392. A. Torres Queiruga ha resumido su visión de la cuestión en «Teología, filosofía y ciencias de la religión», en J. Gómez Caffarena (ed.), *Religión, Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía* 3, Trotta, Madrid, 1993, pp. 223-233.

mismas realidades, tales como las ciencias de la religión, la filosofía y la antropología.

Esta forma de entender la teología rompe con la forma convencional de entenderla, basada en la forma «supranaturalista» de pensar introducida en la época moderna, cuando la cuestión de Dios como cuestión teológica central es suplantada por la de unas doctrinas directamente reveladas por Dios. Centrada en la cuestión de Dios —el Absoluto— la teología no vería su objeto reducido a las doctrinas reveladas, sino que comprendería todo un trabajo de reflexión referido al horizonte universal del hombre: Dios o no Dios, las expresiones que origina la afirmación de Dios, las instituciones que produce. De esa forma la teología tendría uno de sus polos de atención en «lo religioso», su lugar en lo humano, sus expresiones y avatares. Tal trabajo sólo podría hacerlo en relación estrecha con el resto de los saberes sobre la religión y, en especial, las ciencias de la religión.

El segundo polo de atención sería el de la reflexión sobre el problema de la verdad de lo humano en sus dimensiones últimas, en sus diferentes formas y sus posibles perversiones. Este segundo polo de atención la obligaría a trabajar en conexión con la filosofía de la religión.

Naturalmente, una teología así entendida no se preguntaría si debe recibir sin más el canon de los textos normativos o acudir a otras fuentes —por ejemplo, los evangelios apócrifos— para completar o corregir lo que ha de decir sobre Jesús. Tendrá, más bien, que reflexionar sobre el canon como tal y lo que supone en orden a la institucionalización efectiva del cristianismo. Otro tanto, prosigue Gisel, sucederá con Jesús. No se tratará tanto de si ha de partir del Jesús de la historia o del Jesús de la fe o del dogma, sino que tendrá que reflexionar sobre la forma en que una institución religiosa se da a sí misma una referencia anterior a ella y cómo ha de hacerlo.

La teología, de acuerdo con esta forma de entenderla, no es sólo el despliegue de la inteligibilidad interna de una fe dada —*intellectus fidei*—, sino un debate sobre la propia identidad socio-cultural global. Una comprensión de lo religioso, desde luego, pero también una comprensión de lo social. Si en otras épocas se limitó a un pretendido espacio propio ligado a un fundamento particular, a la problemática de la legitimación de las doctrinas enunciadas, tiene que ordenarse también a realidades antropológicas y sociales, que importan a todos; y, en ese terreno, debe dar cuenta de su proceder en términos globalmente humanos y según una argumentación o una racionalidad que tengan pertinencia pública.

Para ello, toda religión debería ser abordada «según una teoría general de la religión» y la religión debe ser considerada como «una puesta en forma simbólica de datos antropológicos...».

Personalmente, pienso que esta forma de entender la tarea de la teología la diferencia poco de la filosofía de la religión. En todo caso, entendida así, es evidente que su relación con las ciencias de la religión se plantea en otros términos que los que han llevado a las tensiones a las que venimos refiriéndonos. Sin intervenir en las diferencias de los teólogos sobre la manera de entender su tarea<sup>7</sup>, terminaré el tratamiento de esta cuestión, ciertamente no resuelta, ofreciendo algunas aportaciones a su desarrollo bajo la forma de preguntas que, a mi entender, plantea la fenomenología de la religión a la teología cristiana de las religiones y a los desafíos que le plantea la actual situación de pluralismo religioso en contexto de globalización<sup>8</sup>.

7. Para una forma diferente a la de P. Gisel de entender la problemática de la relación teología-ciencias de las religiones, cf. I. Dahlfert, «La théologie dans le contexte de la science des religions. Compréhension de soi, méthodes et tâches de la théologie en relation avec la science des religions», cf. *ibid.*, pp. 310-331.

8. Con ello me inscribo en la larga lista de intentos de signo variado de poner en relación las ciencias de las religiones con el problema de las religiones y sus relaciones mutuas y el de la convivencia en paz y el diálogo entre las diferentes religiones. Otra consideración de la relación teología-ciencia de las religiones, en F. Whaling, «Theological approaches», en P. Connolly (ed.), *Approaches to the study of religion*, O. Cassel, London, 1999, pp. 226-274. Cf., también, J. Waardenburg, *L'Islam: une religion. Suivi d'un débat. Quels types d'approches requiert le phénomène religieux?*, Labor et Fides, Genève, 1989, esp. pp. 53-153.



## APORTACIONES DESDE LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN A LA TEOLOGÍA CRISTIANA DE LAS RELIGIONES

### I. PLURALISMO RELIGIOSO

No faltan teólogos que ven en el pluralismo la última consecuencia del proceso de modernización. El hecho que designa esta expresión es para algunos teólogos el mayor desafío actual para la teología, más «temible que el ateísmo»<sup>1</sup>.

Comencemos por explicitar el significado que damos a la expresión empleada con significados diferentes.

El pluralismo constituye un rasgo característico de la actual situación de la humanidad, en diferentes aspectos: social, político, cultural, cosmovisional o ideológico, religioso; y a escalas diferentes: mundial, de continentes, países o sociedades.

El pluralismo comporta, sin duda, la coexistencia de una pluralidad referida a cada uno de los órdenes a que se aplica; pero comporta, además, una forma teórico-práctica de «gestionar» esa pluralidad, es decir, una forma determinada de percibir, vivir y valorar la pluralidad, que puede resumirse en estos términos: la pluralidad es aceptada como positiva; los distintos elementos que la componen conviven en paz, aunque en concurrencia, sin que ninguno goce de ninguna preeminencia sobre los otros, estando todos, por tanto, en situación de paridad; con posibilidad de interacción social entre todos ellos; y en

1. C. Geffré, «Le pluralisme religieux et l'indifférentisme»: *Revue Théologique de Louvain* 31 (2000), p. 12. Sobre el desafío del pluralismo a las religiones, cf. H. Coward, *Pluralism, challenge to world religions*, Orbis Books, Maryknoll-New York, 1984, donde se refiere al judaísmo, cristianismo, islam, hinduismo y budismo.



situación de no previsible reversibilidad, es decir, sin que la pluralidad sea considerada como etapa transitoria hacia otra unitaria.

En definitiva, el pluralismo comporta, en todos los órdenes en que se realiza, un verdadero pluricentrismo y supone, por tanto, la superación del monocentrismo representado en las fases anteriores de la historia por el etnocentrismo cultural, ideológico o religioso. «Pluralismo» remite, pues, a una situación en la que «ningún grupo por separado configura la sociedad en su conjunto y, por consiguiente, ningún grupo puede servir como comunidad plenamente abarcadora para sus miembros» (P. L. Berger).

El pluralismo es sin duda un resultado tardío de la modernidad que ha venido fraguándose a lo largo de toda la época moderna y que en la mayor parte de sus aspectos actuales ha eclosionado en la segunda mitad del siglo XX. Lo es tanto que algún sociólogo, como P. L. Berger, sostiene que la modernidad trae, más o menos inevitablemente, no la secularización, sino el pluralismo. En épocas anteriores la mayoría de los seres humanos vivían dentro de un entorno cultural muy integrado, unitario, y en el que permanecían durante toda su vida; en cambio, en la actualidad los seres humanos en todo el mundo —y, desde luego, los que viven en las sociedades avanzadas— se encuentran constantemente con culturas ajenas, a través de representantes reales de las mismas o mediante los diversos medios de información. El pluralismo así descrito —y en eso justamente se distingue de la mera pluralidad— ha de ser considerado como pluralismo «de principio» (C. Geffré) o «de derecho».

En la irrupción del pluralismo han influido de forma decisiva las nuevas circunstancias socio-culturales que han originado el desarrollo de una nueva conciencia histórica: la conciencia planetaria, asociada al fenómeno de la globalización o mundialización que ha convertido nuestro planeta en la célebre «aldea global»; el mejor conocimiento de los diferentes pueblos entre sí, con sus culturas y religiones, debido a la movilidad de masas de personas por razones de comercio, emigración, turismo, etc.; el desarrollo de los medios de comunicación mundial que interrelacionan al instante a los humanos de todos los continentes en todos los aspectos de la vida. En el terreno religioso ha contribuido de forma decisiva a la actual situación de pluralismo el mejor conocimiento de las diferentes religiones gracias al avance, la extensión y la divulgación de las ciencias de las religiones, que han puesto al alcance de masas de personas los textos, los monumentos y las prácticas de las diferentes tradiciones y han facilitado intercambios cada vez más frecuentes de las más variadas formas y métodos de espiritualidad.

La situación de pluralismo tiene importantes repercusiones sobre las personas que viven en ella y, especialmente, sobre las vidas de aquellos acostumbrados a anteriores situaciones unitarias. Tales repercusiones afectan a la misma manera de entender y vivir la propia identidad, que se ve forzada a pasar, a veces en un breve espacio de tiempo, de configurarse desde la ignorancia y la exclusión de los otros, a tener que convivir con identidades que ponen en cuestión los mismos principios desde los que se construía la propia. En el terreno religioso la repercusión del pluralismo afecta de manera particularmente intensa a las personas por la naturaleza misma de la religión, que hace referencia a «lo último», a lo que afecta incondicionalmente al sujeto, a su misma salvación. Eso explica las reacciones especialmente virulentas de los que para salvaguardar la propia identidad religiosa se ven forzados a rechazar el pluralismo, y las consecuencias particularmente graves sobre las personas de esa reacción contraria a la amenaza del pluralismo que consiste en una adaptación sin criterios a la situación, con la consiguiente pérdida de la propia identidad por disolución en el medio pluralista<sup>2</sup>.

Las Iglesias y las teologías cristianas han realizado esfuerzos considerables para responder a las dificultades que comporta el pluralismo. Basta comparar la teología exclusivista de las religiones no cristianas vigente durante siglos en la teología cristiana, plasmada en el célebre adagio *extra Ecclesiam nulla salus*, «fuera de la Iglesia no hay salvación», y presente en importantes documentos del magisterio<sup>3</sup>, con la doctrina contenida en el Vaticano II y las reflexiones de los teólogos que la vienen desarrollando en los últimos decenios. Más clara es todavía la evolución de las posturas cristianas ante el pluralismo en el terreno de la práctica, en el que se ha pasado de considerar a los no cristianos como meros destinatarios de la misión y sujetos de una posible conversión, a las invitaciones insistentes de la jerarquía al diálogo y la colaboración con todas las religiones. Ejemplo de esto último es el gesto profético de Juan Pablo II convocando por dos veces en Asís a líderes de numerosas religiones para orar por la paz en el mundo y promoviendo en el Vaticano, en 1999, una Asamblea interreligiosa

2. Cf., a este respecto, P. L. Berger, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Herder, Barcelona, 1994, pp. 39-64

3. Sobre el origen, el significado del adagio y su presencia en la tradición ofrece un resumen excelente J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris, 1997. Precisiones sobre las diferentes formas de «exclusivismo» a que ha dado lugar el uso de la expresión, en R. Bernhard, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, Gütersloh, <sup>2</sup>1990.

bajo el lema «En el umbral del III milenio, la colaboración entre las religiones».

Las razones de esta evolución están sin duda en el cambio sociocultural hacia el pluralismo, característico de nuestro momento histórico. Pero no debemos olvidar la misma maduración de la conciencia cristiana, favorecida por esa evolución, que ha permitido descubrir aspectos interiores al cristianismo que orientan hacia otras formas de comprensión de la relación con las religiones no cristianas que las que había desarrollado una historia condicionada por circunstancias enteramente diferentes. «El cristianismo —ha escrito en este sentido C. Geffré— lleva en sí mismo sus propios principios de relativización».

En estas circunstancias, los cristianos hemos tomado conciencia de la necesidad de desarrollar en relación con los religiosamente diferentes otras relaciones que el aislamiento y la exclusión mutua vigentes hasta hace poco. Hoy hemos aprendido, además, que la misma paz mundial depende en buena medida de la instauración de esas nuevas relaciones entre las diferentes religiones. Recordemos como testimonios en esta dirección la Declaración del II Parlamento Mundial de las Religiones (1993): «Sólo el diálogo interreligioso y la colaboración entre las religiones permitirá establecer una ética mundial; sólo una ética mundial procurará una base sólida para la paz mundial»<sup>4</sup>. Recordemos también los numerosos documentos emanados de diferentes organismos internacionales a favor del diálogo interreligioso. Baste como ejemplo la declaración de la Unesco «La contribución de las religiones del mundo a la realización de los derechos humanos» (1989)<sup>5</sup>, en la que puede leerse: «El porvenir del mundo depende de la capacidad de todos para vivir la pluralidad (política, económica, cultural, religiosa) de manera positiva, incluso creativa».

Esto explica el decidido alineamiento de Juan Pablo II a favor de la causa del diálogo interreligioso, del que ha llegado a decir que es «una obligación para los cristianos»<sup>6</sup>. Ahora bien, la aceptación de

4. Texto completo del documento, en H. Küng, *Reivindicación de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 2002. Del mismo autor, *Proyecto de una ética mundial*, cit.

5. Otros documentos de Naciones Unidas, Unesco y otras organizaciones, en F. Torradeflot (ed.), *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, Trotta, Madrid, 2002.

6. Para comprobar la importancia dada por la Iglesia al diálogo interreligioso basta recordar las instituciones creadas para promoverlo y orientarlo: Secretariado para los no Cristianos, establecido por Pablo VI en 1964, que a los 25 años de su fundación pasó a llamarse Pontificium Consilium pro dialogo inter religiones; seguir el *Boletín «Pro Dialogo»* de ese Secretariado, que da cuenta de muchos de los encuentros y diálogos promovidos y mantenidos entre el cristianismo y diferentes religiones; consultar la colección de textos magisteriales contenidos en *Il dialogo interreligioso nel*

la situación de pluralismo —aunque conviene anotar que los documentos de la Iglesia tienden a reducir esa situación a mera pluralidad o «pluralismo de hecho»— y la opción por el diálogo interreligioso comportan consecuencias importantes sobre la realización de la identidad cristiana y esa reflexión sistemática sobre la misma que es la teología. En relación con lo primero, las religiones, y también, y tal vez de forma especial, el cristianismo, temen que la situación de pluralismo conduzca al indiferentismo religioso: «Todas las religiones tienen la misma validez», y al más completo relativismo que elimina incluso el aprecio hacia la verdad. De ahí la distancia que se observa entre las invitaciones al diálogo e incluso las iniciativas de la jerarquía para promoverlo, y la doctrina oficial que esa misma jerarquía propone para uso de sus fieles. De ahí también que la mayor parte de las interpretaciones teológicas de las religiones diferentes de la propia no se hayan atrevido hasta el momento a ir más allá de un tímido inclusivismo que considera al resto de las religiones como etapas preparatorias para el advenimiento de la propia, o sistemas que contienen semillas de los valores y verdades que sólo la propia religión presenta de manera plena y definitiva.

Ahora bien, es evidente que la interpretación de la propia identidad, cristiana en nuestro caso, que suponen esas teologías no es base suficiente para mantener entre los cristianos la actitud de diálogo a la que se los invita y para moverlos a una colaboración con el resto de las religiones que vaya más allá de una tolerancia que conducirá, en el mejor de los casos, más que a una paz verdadera, al establecimiento de pactos de no agresión o a situaciones de guerra fría. De hecho, esta distancia entre las invitaciones al diálogo y las declaraciones doctrinales produce la inevitable impresión de un doble lenguaje que priva a las iniciativas a favor del diálogo de buena parte de su credibilidad y de toda posibilidad de avance real<sup>7</sup>.

*Magistero Pontificio: documenti* (1963-1993), Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1994. Un resumen de la actividad de la Iglesia en este terreno, en J. Jadot, «L'Église catholique et le dialogue interreligieux depuis Vatican II», en el citado *Boletín*, que recoge datos hasta 1983. El mejor estudio sobre las iniciativas de las Iglesias cristianas, católica y protestantes, en relación con el diálogo, y la doctrina que las inspira es el de R. B. Sheard, *Interreligious dialogue in the Catholic Church since Vatican II. An historical and theological study*, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston, 1987.

7. Muestras de ello pueden verse en el tono diferente de determinados discursos y documentos dirigidos a destinatarios no cristianos y los elaborados para uso de católicos. En algún texto del Secretariado, por ejemplo, después de reconocer valores en las religiones africanas, se afirma que también tienen carencias importantes, que llenarlas es uno de los fines del diálogo con ellas, y que esto ha de hacerse «hablando de ello lo menos posible», cf. R. B. Sheard, *o. c.*, p. 48.

Esto explica que hayan surgido las llamadas teologías pluralistas<sup>8</sup>, que se han decidido a «pasar el Rubicón» de lo oficialmente tenido por ortodoxo, reproduciendo, a mi modo de ver, con terminología teológica, las filosofías ilustradas de la religión; y que no pocos teólogos, que no quieren dar ese paso, busquen abrir nuevas posibilidades en el interior de la postura inclusivista. Señalemos, entre otros, el inclusivismo no «constitutivo», «sino normativo»<sup>9</sup>; el propuesto como constitutivo, pero abierto a posturas más receptivas de los otros por la referencia a una peculiar cristología trinitaria<sup>10</sup>; el inclusivismo también constitutivo, pero en el que se abren nuevas posibilidades de explicación de la relación con otras religiones sobre la base de comprender a Cristo como el «universal concreto»<sup>11</sup>.

Particularmente interesante me resulta la propuesta de Reinhold Bernhard, que él mismo califica de «inclusivismo recíproco» o mutuo. Se trata, explica este autor, de un inclusivismo epistemológico, que, por una parte, toma distancias en relación con las teologías pluralistas, porque éstas creen poder situarse en una metaperspectiva (la del conocimiento de la realidad en sí de J. Hick) desde la cual reducen todas las religiones a especies del género religión, situándose así en una visión pretendidamente no perspectivista, capaz de «sobrevolar» las visiones, culturales e históricas, y por tanto necesariamente pers-

8. Su proyecto, desarrollado en incontables obras, puede verse resumido en J. Hick y P. Knitter, *The myth of Christian Uniqueness*, SCM Press, London, 1988.

9. Cf. R. Haigh, *Jesus symbol of God*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1999 (trad. castellana de próxima publicación en Trotta).

10. J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, cit.

11. C. Geffré, «Le pluralisme religieux et l'indifférentisme», *art. cit.*, 19: «Es en tanto que él es Jesús de Nazaret pasado por la muerte y la resurrección como es el Cristo universal. Y en lugar de atenuar el escándalo del Verbo hecho carne para facilitar el diálogo interreligioso, hay que mostrar que el misterio mismo de la encarnación, la manifestación del Absoluto en y por una particularidad histórica es lo que nos invita a no absolutizar el cristianismo como religión exclusiva de todas las demás». Conviene añadir que son las reflexiones de este autor sobre el estatuto del lenguaje teológico las que abren pistas más prometedoras para una respuesta a los problemas que se debaten. Así: «La teología tradicional tenía una concepción de tal forma absolutista de la verdad objetiva según el principio de no contradicción que no podía reconocer verdades diferentes de la propia. A lo más, serían verdades rudimentarias en relación con la propia o degradadas en relación con ellas. La verdad teológica no consiste en una afirmación cuyo contenido se adecue a la realidad. Es una verdad testimoniante, o una interpretación incoativa de la plenitud de la verdad. Todos los términos del lenguaje religioso son simbólicos. Y los símbolos remiten a, pero no agotan, la realidad revelada en ellos...». Para este aspecto de la cuestión me parecen útiles B. Stubenrauch, *Dogma dialógico. El diálogo interreligioso como tarea cristiana*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, esp. pp. 39-84; y J. O'Leary, *La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, Cerf, Paris, 1994.

pectivistas, de las religiones concretas, y eliminando así la identidad de cada religión. Pero, por otra, se distancia también, por razones epistemológicas, del inclusivismo teológico, debido a que éste convierte su afirmación creyente de ser la revelación definitiva y última de Dios en afirmación de carácter metafísico universal desde la que juzgar a todas las religiones, con lo que hace imposibles el respeto del pluralismo de las religiones y el diálogo sincero entre ellas, al declarar la propia tradición incomparable con todas las demás. Frente a estas dos formas inadecuadas de teología de las religiones, Bernhard mantiene la afirmación creyente cristiana de ser revelación de Dios, sin extender esa afirmación a la exclusión del resto de las religiones, por haber tomado conciencia de la limitación de su propia afirmación creyente que, reconociendo una visión de Dios sobre la realidad, sabe que no se identifica con ella, gracias a la conciencia de la distancia entre Dios y la propia representación de Dios; entre la realidad real-trascendente y la propia fe religiosa en él; entre la verdad y el acceso propio a la verdad. Y todo esto, no por el imperativo ético del necesario diálogo, aunque es probable que ese elemento de la situación haya influido en su búsqueda de una respuesta más allá del inclusivismo teológico, ni por una exigencia derivada de la razón ilustrada, sino por exigencias de la propia tradición mediadas en una correcta teoría del conocimiento<sup>12</sup>.

Aunque no ofrezca las mismas razones ni haya abandonado expresamente el inclusivismo teológico, no me parece muy distante de esta opinión C. Geffré cuando escribe: «La conciencia de un pluralismo religioso irreversible nos invita a redescubrir la singularidad propia de la verdad cristiana y a comprender mejor que esa singularidad puede requerir del creyente un compromiso absoluto, sin por ello llevar consigo una verdad exclusiva o inclusiva de cualquier otra verdad en el orden religioso o cultural»<sup>13</sup>.

A la vista de la situación de aparente estancamiento de las teologías de las religiones y del posible *impasse* en que han desembocado

12. R. Bernhard, «Philosophische Pluralismuskonzepte und ihre Religionstheologische Rezeption», en G. Risse, H. Sonnemans y B. Thess (eds.), *Wege der Theologie, an der Schwelle zum dritten Jahrtausend: Festschrift für Hans Waldenfels zur Vollendung des 65. Lebensjahres*, Bonifatius Verlag, Paderborn, 1996, pp. 461-479. El autor ve ilustrada y confirmada su propuesta con la respuesta que K. Rahner había dado al filósofo japonés Nishitani, quien, conociendo su teoría de los cristianos anónimos, le preguntó su reacción si él le considerase un zen-budista anónimo, a lo que Rahner le contestó: «Naturalmente, Vd. podría y debería hacerlo desde su propio punto de vista, y yo me siento honrado por semejante interpretación».

13. G. Geffré, *art. cit.*; del mismo autor, «La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux»: *Angelicum* (1997), pp. 171-191.



sus diferentes modelos, no faltan quienes tienen, tenemos, la sospecha de que se trata de un proyecto de muy difícil realización, y que lo que la situación reclama de las religiones, también de la cristiana, es que las teologías, como el resto de los elementos de las diferentes religiones: instituciones, espiritualidades, etc. inicien un diálogo sincero, verdaderamente religioso —intrarreligioso, como gusta decir R. Panikkar<sup>14</sup>— previo a esos intentos de definir a los otros desde el interior de la propia fe, con la esperanza de que ese diálogo capacitará a todos a entenderse sin tener que renunciar a la propia identidad, pero sin empeñarse en concebirla en términos de ignorancia, de rechazo, de exclusión o de inclusión forzosa de los demás. Se trataría, en suma, de pasar de las teologías de las religiones a las religiones y las teologías en diálogo, como primer paso de un proceso que sólo Dios sabe a dónde conducirá a los interlocutores<sup>15</sup>.

Pero no es mi propósito, ni creo que sea incumbencia mía, aconsejar a los teólogos. Me contentaré, pues, con ofrecerles datos tomados de la fenomenología y la filosofía de la religión, apoyados en la historia de las religiones, que pueden serles de utilidad en este terreno minado para las teologías que es la situación, probablemente irreversible, de pluralismo.

## II. EL CRISTIANISMO, UN HECHO HISTÓRICO QUE FORMA PARTE DE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

La primera aportación de las ciencias de las religiones a la consideración teológica del cristianismo se deriva de su inclusión en la historia de las religiones<sup>16</sup>. Con precedentes en las filosofías ilustrada y hegeliana de la religión y en los primeros pasos de la historia comparada, esa inclusión tiene su momento clave en la escuela teológica de la historia de las religiones. Integrado en la historia religiosa de la humanidad, el cristianismo aparece ubicado en un momento preciso de esa historia, precedido por hechos anteriores e influido por ellos en todos los aspectos de su sistema religioso: comprensión de Dios,

14. *The intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York, 1978.

15. Tal vez pudiera entenderse así la propuesta de Geffré a pasar de la teología de las religiones a una teología interreligiosa, *art. cit.*

16. Para que se perciba que tal inclusión no es tan obvia como hoy nos parece, basta con aludir al hecho de que durante bastante tiempo en Alemania la distinción entre ciencias de la religión y teología estribaba en que las primeras se ocupaban de las religiones de la historia, mientras la teología tenía por objeto el cristianismo. Cf. I. Dählfert, «La théologie dans le contexte de la science des religions», *cit.*, p. 311.

contenido de sus libros sagrados, sistemas simbólico y ritual, etc. Tal integración pondrá de relieve los rasgos que comparte con el resto de las religiones, el aire de familia que le emparenta con todas ellas, su proximidad con unas: las denominadas monoteísmos proféticos; su mayor distancia hacia otras: las de orientación mística del Extremo Oriente, hasta el punto de poder ser incluido en las tipologías derivadas de la historia comparada, e identificado en ellas con elementos comunes y rasgos que le prestan su originalidad fenomenológica.

Mayor importancia tiene para la cuestión que nos ocupa, de la relación del cristianismo con las religiones, el estudio sistemático de su pretensión de religión absoluta, a partir de su inclusión en la historia y del desarrollo de la toma de conciencia de su historicidad que de ahí se sigue, llevado a cabo por E. Troeltsch<sup>17</sup>. Tal estudio va a mostrar lo incongruente de determinadas teologías que venían considerando al cristianismo como un fenómeno descendido del cielo a partir de una revelación de sus verdades y una «fundación» de sus instituciones y sistemas rituales, directamente procedentes de Dios, y garantizados por hechos sobrenaturales y milagrosos que lo elevarían a la categoría de hecho único, de origen inmediatamente sobrenatural, en todos los elementos que lo constituyen.

La misma inclusión en la historia va, además, a poner de relieve que los elementos aducidos como constitutivos de su incomparable originalidad no lo son tanto, ya que todos los elementos en que pretendía fundarse su procedencia directa de una revelación y una iniciativa fundacional directamente procedente de Dios, tales como milagros, inspiración por Dios mismo de sus Escrituras sagradas, etc., son elementos reivindicados de forma análoga por muchas religiones de la historia en términos semejantes a los de la reivindicación cristiana, basándose en razones que reproducen los mismos modelos de pensamiento, la misma lógica de lo que podría llamarse la «razón religiosa» o el «funcionamiento» religioso de la razón. De ahí que el estudio del cristianismo con el método de la historia de las religiones crea poder concluir que las razones en que se apoyaba la «apologética supranaturalista», la que pretendía demostrar la singularidad y la verdad del cristianismo sobre hechos históricos comprobables, pierden

17. Cf., especialmente, *El carácter absoluto del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1974. Del mismo autor, «The place of Christianity among the world religions», en J. Hick y B. Heblethwaite (eds.), *Christianity and other religions*, Fount, Glasgow, 1980, pp. 11-31, artículo de 1923 donde revisa las posturas de la obra anterior y, a la relativización del cristianismo como fenómeno histórico, añade el marco del progreso evolutivo en el que introduce al cristianismo y su revelación como un paso hacia la verdad absoluta que nunca puede ser alcanzada del todo.

gran parte de su peso al tener su equivalente en las demás religiones, al formar parte del hecho religioso tal como aparece en la historia de las religiones, aunque bajo las formas diferentes que imponen las diferencias de épocas y culturas.

De todos estos presupuestos saca E. Troeltsch la conclusión de que la afirmación del carácter absoluto del cristianismo no es objeto de demostración racional, sino resultado de la confesión creyente. Todavía, sin embargo, Troeltsch piensa que la filosofía de la religión basada en los datos de la historia de las religiones puede concluir que el cristianismo es «la más fuerte y concentrada revelación de la fuerza religiosa». Una conclusión que basa en la comparación del cristianismo con las principales religiones postaxiales y en la presencia en el cristianismo de rasgos como su condición profética, la configuración personal del término de la relación religiosa y de la relación religiosa misma, y la realización más perfecta de la relación entre este mundo y el mundo de la salvación definitiva. Está claro que ninguna de estas razones ni el conjunto de todas ellas justifica la atribución al cristianismo del carácter de religión absoluta. Pero justifica, a su entender, «la más alta valoración por parte del sujeto y la seguridad de estar en la dirección hacia la plena verdad».

A la objeción de que tal conclusión no satisface las exigencias del cristiano responde Troeltsch, con razones que siguen teniendo eco en los oídos de nuestros contemporáneos, que «el hombre religioso necesita la certeza de estar en el recto camino, pero no necesita pensar que sólo él está en la verdad. Le basta con saber que su religión es la más elevada, pero no necesita pensar que sea absoluta. Necesita del Absoluto de Dios, pero no necesita creer que lo posee de forma absoluta. Pretender tener al Absoluto en la historia de forma absoluta, en un único punto de la historia, es una locura»<sup>18</sup>.

No es mi intención entrar en la discusión de las posiciones de Troeltsch y de su escuela, aunque no puedo dejar de observar la pertinencia de muchas de sus afirmaciones para nuestra situación. Con esta alusión a su pensamiento pretendo tan sólo mostrar en qué medida el conocimiento de la historia de las religiones y la toma de

18. F. Heiler representa un curioso caso de apologética del cristianismo desde la historia comparada y la fenomenología de la religión. Así, tras poner de manifiesto las dificultades que supone para la aceptación del carácter absoluto del cristianismo el conocimiento de las riquezas que atesoran las religiones no cristianas, cree poder establecer, a partir de la comparación de todas ellas, que, sin negar tales riquezas, es posible mostrar la condición cristocéntrica de la revelación divina, por el hecho de que el cristianismo realiza de forma unificada los valores que en las demás religiones aparecen dispersos, y de forma plena, los que en ellas presentan formas imperfectas.

conciencia de la inscripción del cristianismo en ella, reservada antes a los cultivadores de las ciencias de las religiones y divulgada hoy a grandes capas de la sociedad pluralista, puede sacudir la convicción antes pacíficamente poseída por la inmensa mayoría de la población en las sociedades de tradición cristiana, de la condición única del cristianismo y de su origen en un acto único y positivo de Dios, frente al carácter puramente humano y por tanto natural del resto de las religiones, a las que la ignorancia de su verdadera naturaleza y una serie de prejuicios teológicos reducían a creaciones de la humanidad en su búsqueda de respuestas a los enigmas y los miedos arraigados en la naturaleza humana<sup>19</sup>.

Existen en la historia de las religiones otros datos a los que no ya la teología de las religiones, sino la teología a secas, es decir, no el juicio y la valoración cristiana de las religiones no cristianas, sino la propia comprensión del cristianismo ganaría con tener en cuenta. En efecto, la historia de las religiones pone de relieve las diferentes formas de representarse las distintas religiones su relación con las demás, ayudando así a relativizar las que el cristianismo ha adoptado a lo largo de su historia. Esas diferencias dependen en primer lugar de la condición de religiones «nacionales» o «universales». Las primeras, aquellas en las que el sujeto de la religión es un colectivo, la tribu, la nación o unidades mayores, según los casos, al representarse su religión como propia de la unidad social a la que pertenece, acepta sin dificultad que otros pueblos tengan otras religiones, no tienen pretensión de universalidad ni desarrollan generalmente proyectos «misioneros». Los monoteísmos, en cambio, sobre todo cuando acceden a la condición de religiones universales —aquellas en las que el sujeto es la persona, independientemente del colectivo: nación, raza, cultura, al que pertenezca—, al poder acoger a todo tipo de personas, desarrollan una pretensión universalista, ejercen el proselitismo o

19. Aunque esa forma de considerar las cosas esté interiorizada en numerosos creyentes, en algunos teólogos y en determinados documentos oficiales, conviene anotar que algunos textos emanados del Secretariado para los no Cristianos, luego Consejo Pontificio por el Diálogo entre las Religiones, dan muestras de haberla superado. Baste este ejemplo, a propósito de las religiones africanas: «Las religiones africanas contienen un elemento de revelación y ayuda de la gracia divina, ya que Dios, desde el principio de los tiempos, busca darse a conocer por los hombres, y la respuesta de éstos es la religión. El hombre de diálogo no debe usar más los términos ‘religión natural’ o ‘religión humana’ que reducen a la mera dimensión de esfuerzo humano lo que es realmente respuesta a una llamada». Cit. en R. B. Sheard, o. c., p. 63. En esta obra aparecen muestras de algunas vacilaciones y hasta las ambigüedades de los textos del citado organismo y de sus diferentes representantes en esta cuestión.

la misión en sus diferentes formas y tienden a adoptar una relación diferente con las demás religiones<sup>20</sup>.

Más importancia tiene comprobar que las respuestas teóricas y prácticas de las distintas religiones, sobre todo las universales, a la existencia de otras religiones y a su posible contenido de verdad reproducen modelos que coinciden enteramente con los modelos exclusivistas o inclusivistas que se han sucedido en la historia del cristianismo, según las circunstancias históricas<sup>21</sup>.

Anotemos, por último, todavía en el terreno de la historia, que, aunque todas las religiones tienen clara conciencia de su originalidad y en muchos casos de su superioridad, el conocimiento de la historia de las religiones conduce a una conclusión formulada ya por F. Dupuis en 1794: «Los cristianos no tienen nada que sea de su propiedad exclusiva ni en los misterios de su fe, ni en su teología, ni en sus usos y ceremonias religiosas ni en sus fiestas». Conclusión que podría ser matizada, en cuanto que cada tipo de religión constituye una configuración original de los elementos presentes en la estructura de las religiones y puede poseer unos rasgos distintivos que le confieren su peculiaridad, pero que mucho más recientemente han confirmado buenos conocedores de la historia de las religiones.

### III. APORTACIONES A LA TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES DESDE LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

La fenomenología de la religión tiene su centro en la presentación de la estructura del fenómeno religioso que se sigue de la lectura atenta,

20. Ilustra bien este hecho, comparando la distinta forma de plantear la relación con el resto de las religiones del cristianismo y el paganismo, Th. Wiedemann, «Polytheism, monotheism and religious coexistence. Paganism and christianity in the Roman Empire», en I. Hamnett (ed.), *Religious pluralism and unbelief*, Routledge & Kegan, London, 1990, pp. 62-78. Sería, sin embargo impropio concluir de aquí que las religiones monoteístas generan necesariamente intransigencia religiosa, como defiende G. Mensching (*Toleranz und Wahrheit in der Religion*, cit.), ya que los hechos muestran que todas las religiones han repetido los mismos tipos de relaciones con las demás, según las circunstancias. Interesante recuento de los principales tipos de convivencia de las religiones: «synoiquismo», demarcación, aislamiento, misión, confrontación, en G. Lanczkowski, *Begegnung und Wandeln der Religionen*, Diederichs Verlag, Köln-Düsseldorf, 1971.

21. Para esta cuestión, cf. H. M. Vroom, *Religions and the Truth. Philosophical reflections and perspectives*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1989, en cuya segunda parte estudia la noción y el empleo religioso de la idea de «verdad» en el hinduismo, el budismo, el judaísmo, el cristianismo y el islam. También, H. A. Netland (ed.), *Dissonant Voices. Religious pluralism and the question of truth*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1991, esp. cap. IV: «Religion and truth», pp. 112-150.

la comparación cuidadosa y la comprensión de los datos que aportan las religiones de la historia<sup>22</sup>.

En la III parte la hemos descrito como un sistema de mediaciones al servicio de la actitud de reconocimiento y adoración del Misterio, absolutamente trascendente al hombre desde su más íntima inmanencia. Tal comprensión de la estructura del fenómeno religioso nos permite, además, poner de manifiesto datos importantes para la comprensión de una idea clave en la cuestión que nos ocupa de la relación del cristianismo con las religiones: la idea de revelación. En efecto, en la revelación, entendida como hecho que explica el origen inmediatamente divino de la propia religión, apoyan todas las religiones —y no sólo la cristiana, aunque cada una lo haga en la forma que se corresponde con su peculiaridad religiosa— su convicción de constituir un caso aparte en el mundo de las religiones, que la sitúa en situación de privilegio en relación con todas las demás. Sin entrar en la explicación teológica que cada una de las religiones ofrece de esta convicción, aunque destacando desde ahora las semejanzas de esos procedimientos explicativos, anoto a continuación algunos datos sacados de las ciencias de las religiones.

El primero a tener en cuenta es que desde el punto de vista de estas últimas, la revelación constituye un elemento integrante de toda religión, y presente, por tanto, en formas diferentes, en todas las religiones. Así lo afirman de forma unánime los más importantes cultivadores de estas ciencias. «Una revelación, escribe N. Söderblom, está presente donde quiera que se encuentra una verdadera religión». En el mismo sentido se expresan R. Otto, G. van der Leeuw, J. Wach, G. Mensching. C. M. Edsman resume: «La revelación pertenece a la autocomprensión de toda religión en cuanto las religiones se consideran una creación divina y no del esfuerzo del hombre»<sup>23</sup>. La raíz de tales afirmaciones sobre la presencia de la revelación en todas las religiones está en el hecho de que todas ellas se comprenden a sí mismas como respuesta a una iniciativa divina que las antecede. Se trata en realidad de una consecuencia de la convicción propia de todas las religiones y derivada de la misma comprensión religiosa de Dios que

22. Para más detalles sobre la naturaleza y el método de la fenomenología de la religión me permito remitir a la primera y segunda parte de esta obra, cf. *supra*, pp. 15-243; y a la recapitulación, *infra*, pp. 541-567; cf., también, «Fenomenología de la religión», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, cit., pp. 67-87.

23. Textos y referencias en mi estudio «Revelación y tradición. Aproximación fenomenológica desde la historia de las religiones»: *Revista Española de Teología* 52 (1992), pp. 315-347. Y, más recientemente, el texto citado «Revelación y fe», pp. 179-194.



resumen expresiones como la de Pascal: «No me buscaríais si no me hubieseis encontrado»<sup>24</sup>.

Es posible que la teología cristiana acepte estos datos, pero los interpreta, generalmente, o como resultado de una «revelación natural», o como eco en las religiones de la humanidad de una «religión primitiva», expresado por las religiones como precedencia de Dios que movería a buscarle con los recursos de esas religiones, que no pasarían de ser «religiones naturales». Así se expresa, por ejemplo, la Declaración *Dominus Jesus* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que, en consecuencia, distingue también entre la fe teológica cristiana y las creencias del resto de las religiones que constituirían tan sólo «esa totalidad de experiencia y pensamiento que originan los tesoros humanos de sabiduría y religiosidad que el hombre, en su búsqueda de la verdad, ha ideado y creado en su referencia a lo Divino y al Absoluto»<sup>25</sup>. Estas explicaciones permitirían seguir hablando del abismo existente entre la revelación natural propia de las religiones no cristianas y la revelación sobrenatural contenida en la historia de la salvación judío-cristiana.

Sin entrar en las razones de la teología cristiana para tales afirmaciones, no puedo dejar de poner de manifiesto otros hechos e interpretaciones presentes en la historia de las religiones análogos a los que propone la teología cristiana y que manifiestan idénticas pretensiones. Así, la convicción presente en todas las religiones de contar en su origen con una intervención del mundo de lo divino que habría comunicado a los antepasados, por diferentes medios: visiones, experiencias extáticas, comunicación oral, etc., el contenido de sus sabidurías tradicionales o de los escritos que por eso ellos consideran sagrados y dotados de una autoridad única. Baste recordar los Veda hindúes, el Canon budista, el Zend-Avesta del mazdeísmo, el Corán en el Islam<sup>26</sup>. Además, es frecuente que los destinatarios de tales «revelaciones» sean venerados como iniciadores de la propia religión o fundadores de las mismas en el caso de las «religiones fundadas»<sup>27</sup>.

24. Otros textos en los que se expresa la misma convicción, en J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios*, cit., pp. 50-54.

25. *Dominus Jesus*, n. 7.

26. Sobre los textos sagrados, cf. J. Neusner *et al.*, *Religious writings and religious systems. Systemic analysis of holy books in Christianity, Islam, Buddhism, Greco-Roman religions, ancient Israel and Judaism*, Scholars Press, Atlanta, GA, 1989. Otras referencias bibliográficas, en J. Waardenburg, *Des dieux qui se rapprochent*, cit., pp. 166-167.

27. Sobre los fundadores de religiones y Jesús fundador del cristianismo, me permito remitir a mi estudio «Jesús de Nazaret, fundador del cristianismo, y los fundadores de otras religiones», en O. González de Cardedal, J. I. González Faus y J. Ratzinger

No faltan además, en las diferentes religiones, la referencia a hechos extraordinarios, milagros y señales celestiales que garantizarían el origen divino del conjunto del sistema religioso en cuestión: verdades, ritos, preceptos, instituciones. Por último, conviene añadir que, como hemos anotado más arriba, la misma historia de las religiones presenta modelos de representación de las relaciones de cada religión con el resto de las religiones que reproducen los modelos exclusivistas o inclusivistas elaborados por el cristianismo a lo largo de su historia en relación con las religiones no cristianas. Parecería, pues, que la presencia de tales datos en la historia de las religiones pone de manifiesto la existencia de una lógica o un uso de la razón religiosa que domina la forma de pensar de todas las religiones y que puede llevar a algunos a poner en cuestión la atribución a una sola de las religiones de los hechos a los que esos datos remiten.

Consideremos, por su importancia para la cuestión que estudiamos, el significado de la categoría de revelación. Con ella se refieren todas las religiones al origen en Dios del sistema en que consisten. Sin negar la validez en última instancia de esa atribución, la comprensión de la estructura del fenómeno religioso que hemos propuesto, a partir de los datos de la historia, podría permitir matizaciones a esa atribución que harían resituar el contenido y el alcance de la categoría. Si el origen de las mediaciones sigue el proceso que hemos descrito, se llegaría a la conclusión de que el origen y el contenido de toda revelación es el Misterio, Dios en nuestra tradición. Pero habría que afirmar también que los «responsables» inmediatos de los hechos, verdades, libros y tradiciones que llamamos revelados son las comunidades, los grupos humanos y los sujetos que a lo largo de la historia han ido tomando conciencia de la Presencia originante y respondiendo a ella con todos y solos los recursos que ponían a su disposición sus situaciones históricas y sus correspondientes culturas. Por eso todas las religiones remiten a Dios, o a sus homólogos en la propia tradición, y por tanto al Absoluto como a su origen, pero todas son relativas en cuanto «plasmaciones» (X. Zubiri) culturalmente condicionadas de las respuestas humanas a la Presencia inobjetiva del único Absoluto. Por eso las religiones no son sistemas de verdades, ritos, normas, instituciones, etc., manifestadas directamente por Dios, emanadas como tales de Dios por medio de la revelación, y que los sujetos reciben de él perfectamente formuladas o constituidas, sino resultado del «esfuerzo» de los destinatarios de la revelación para res-

(eds.), *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1994, pp. 215-249.

ponder a la Presencia que capacita, mueve e ilumina con su revelación a los humanos para «producirlas». «Dios, decía F. Rosenzweig, creó al hombre, no la religión».

Por estar apoyada en los datos de la historia de las religiones, elaborados por la fenomenología y la filosofía de la religión, esta comprensión del proceso revelador se muestra perfectamente coherente con esa historia. Todas las religiones que conocemos han surgido en el seno de una religión anterior, de la experiencia fundante de un grupo o un sujeto particularmente dotado desde el punto de vista religioso, que ha renovado la conciencia del Misterio y ha desarrollado impulsos, ideas y orientaciones para formularla e instituir la. De tales formulaciones, lentamente surgidas en el seno de las primeras comunidades, nacen las tradiciones y los libros a los que los miembros de esas religiones van a referirse posteriormente como condensación y expresión de la experiencia fundante en la que se han reconocido en la medida en que daba forma a su propia experiencia, la expresaba y así respondía a las preguntas, las nostalgias y los anhelos, huella en su propio interior de la misma Presencia.

A la luz de estos datos y de las reflexiones que suscitan, la noción de «revelación» aparece como una categoría teológica, un «teológúmeno», con la que se expresa y se interpreta el proceso que hemos descrito. Mediante ella se justifica la atribución de un origen trascendente a las verdades, los hechos, los ritos, etc., gracias a los cuales una comunidad religiosa identifica la Presencia divina que, naturalmente, no se deja encerrar, pero se deja reconocer e invocar en ellas. Es frecuente que los personajes fundadores de esas tradiciones adquieran «connotaciones trascendentes», expresadas en mitos, leyendas o teologías que les atribuyen un nacimiento prodigioso, acciones portentosas y cualidades sobrehumanas. Tales personajes adquieren así la condición de reveladores: profetas, videntes, sabios, sujetos de experiencias extáticas, que habrían recibido directamente de Dios la revelación, plasmada después en libros revelados o inspirados y contenida en la tradición que ha surgido de ellos.

Desde el interior de la fe en la propia tradición, la atribución de la condición de reveladas lleva a las diferentes religiones a considerarse garantizadas por Dios y, por tanto, verdaderas. Y en circunstancias de aislamiento y de mutuo desconocimiento, es explicable que la afirmación de la verdad de la propia tradición lleve a la pretensión para ella de «verdad única» o «verdad absoluta», para terminar interpretando a las demás religiones como falsas, o como testimonios de una revelación primitiva de la que conservarían sólo vestigios, interpretados

con frecuencia como semillas de la verdad de la propia religión a cuya aceptación deberían preparar a sus fieles.

A partir de estos datos se ha podido escribir desde la ciencia de las religiones que «revelación» es un término que remite no a un hecho originario, un punto de partida, sino a un hecho final y un punto de llegada, cuya función es «afirmar, valorar y hacer eficaces las tradiciones», ya que representa «una forma de clausura que refuerza la identidad del grupo y re-significa los valores de las tradiciones mediante su conexión con la trascendencia»<sup>28</sup>. En un sentido que no me parece muy distinto del que venimos ofreciendo, el autor de una teología fundamental ha escrito que la revelación no es fundamento de la fe, sino expresión de la misma; y, en términos más precisos, que la revelación no es un camino epistemológico peculiar al lado de otros caminos de conocimiento de Dios, sino una «metacategoría» que articula una fe en relación con todas las otras formas de conocimiento de Dios, declarando que, como auténtica, sólo puede ser posibilitada por Dios mismo<sup>29</sup>.

Desde la exposición que precede, tal vez podríamos matizar las afirmaciones anteriores distinguiendo entre el hecho revelador de la presencia del Misterio que está en el origen de todas las religiones y que constituye ciertamente el fundamento de la fe, y los contenidos de la revelación, los *revelata*, los datos revelados, las verdades y los hechos en los que cada tradición reconoce esa Presencia, que, ellos sí, son formulaciones y expresiones con los que el creyente vive y comunica su fe. Esta afirmación, y la interpretación de la revelación que resume, se ve confirmada por el hecho de que son la propia comunidad creyente y sus autoridades las que al establecer el canon de las escrituras tenidas por reveladas deciden normativamente sobre las doctrinas y los hechos que han de ser tenidos por reveladas<sup>30</sup>.

28. J. S. Croatto, *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas*, cit., p. 434.

29. P. Schmidt-Leukel, «Demonstratio cristiana», en H. Döring, A. Kreiner y P. Schmidt-Leukel, *Den Glauben denken*, Herder, Freiburg Br., 1993, pp. 49-145. Para mostrar el posible acuerdo de lo aquí expuesto con formulaciones teológicas muy autorizadas baste esta definición de revelación propuesta por H. Bouillard: «La revelación divina, que constituye el objeto de la fe cristiana, es la presencia del misterio de Dios en el pensamiento y la vida de los hombres, presencia que se significa y se actualiza en el discurso y el comportamiento de la comunidad eclesial, cuando ésta conmemora el destino de Cristo muerto y resucitado», «Le concept de révélation de Vatican I à Vatican II», en J. Audinet, H. Bouillard, L. Derousseaux, C. Geffré e I. de La Potterie, *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Cerf, Paris, 1972, p. 49.

30. Cf. J. S. Croatto, *o. c.*, pp. 467-498. No quiero dejar de anotar que sería interesante revisar a la luz de lo expuesto determinadas doctrinas adheridas a la noción de revelación y que han producido malentendidos muy importantes. Ninguna, tal vez,

De manera más general, sería importante revisar a la luz de la comprensión de la revelación que hemos propuesto determinadas doctrinas adheridas a la noción de revelación que han producido importantes malentendidos.

¿Es la comprensión de la religión y la revelación propuesta compatible con el mantenimiento de la identidad cristiana? No faltarán quienes piensen que aceptar que todas las religiones se fundan en una revelación y, más precisamente, en la revelación de una realidad que todas las religiones coinciden en reconocer como Presencia de la más absoluta Trascendencia en lo más íntimo de las personas, conduce a atribuir a todas las religiones el mismo valor, con el consiguiente peligro de relativismo religioso que puede terminar en la indiferencia. Tal conclusión, sin embargo, no tiene en cuenta que del hecho de que toda religión sea respuesta a una iniciativa previa del Misterio no se sigue que todas respondan de la misma manera. Más grave sería aún que esa forma de entender la religión y la revelación hiciera imposible salvaguardar la especificidad, la originalidad que la fe cristiana atribuye a Jesús como revelación definitiva de Dios y mediador único de la salvación para todos los hombres. De hecho las alusiones a las múltiples teologías cristianas de las religiones muestran los esfuerzos, no todos igualmente logrados, de los teólogos por responder a ese problema.

No es tarea mía, situado en la perspectiva limitada de las ciencias de las religiones, responder a cuestiones tan importantes para la teología cristiana. Puedo confesar, aunque reconozco que eso no es una respuesta adecuada, que no pocos de los que nos movemos en este terreno hacemos nuestras, modificándolas un poco, las palabras de N. Söderblom en su lecho de muerte: «Yo sé que mi Salvador vive; me lo ha enseñado la historia de las religiones», porque encontramos en el conocimiento de las religiones de la humanidad razones e impulsos para reconocer como Salvador al Dios en el que creemos. Por honradez tengo que añadir que las respuestas que la mayor parte de las teologías cristianas de las religiones vienen ofreciendo hasta este momento al reto del pluralismo religioso están lejos de resultarme satisfactorias. Pero también estoy seguro de que tal vez las a primera vista inquietantes preguntas de las ciencias de las religiones pueden

tan grave como la llamada «apologética supranaturalista» y su intento de apoyarse en una manifestación mundana de lo sobrenatural: milagros, profecías, etc., para fundamentar la verdad de la propia revelación. Cf. H. Bouillard: «La revelación no es un acto transitivo, de orden fenoménico entre Dios y su Mediador, entre Dios y la comunidad creyente; es la relación del ser y de la conciencia del Mediador, del ser y de la conciencia de la comunidad, con su origen en Dios», *loc. cit.*, p. 48.

ofrecer a la teología alguna luz para respuestas más acordes con las necesidades de la situación y las exigencias de una fe cristiana purificada de prejuicios teológicos no siempre justificados. Pienso además, que, como muestra la confrontación de la teología con otros saberes a lo largo de su historia, es posible que la escucha de las preguntas de las ciencias de las religiones permita a la teología abrir caminos para progresar en el conocimiento de una Verdad que nunca debemos dar por poseída y menos por agotada. En todo caso, este último apartado no pretendía otra cosa que mostrar, en un caso concreto, las posibilidades de interpelación mutua y de colaboración que son posibles entre estos dos sectores de los «estudios religiosos» que son la teología y la fenomenología de la religión.





«RELIGIÓN», UNA PALABRA CONTROVERTIDA Y UN  
CONCEPTO SOMETIDO A DISCUSIÓN PARA UNA REALIDAD  
MANIFIESTAMENTE PRESENTE EN LA HISTORIA HUMANA

El término «religión» es una palabra cargada de una larga historia que, a partir de la época moderna, los estudiosos occidentales de la religión y, tras ellos, la masa de la población hemos utilizado para designar otros hechos históricos, de épocas y lugares muy diferentes, con los que nos han puesto en contacto los viajes, las conquistas, la colonización y diferentes ramas del saber como la historia, la arqueología, la filología, la etnología, desarrollados en los dos o tres últimos siglos.

En los últimos años esta forma de proceder ha comenzado a ser puesta en cuestión a partir de la toma de conciencia del carácter histórico del término y su significado, por una parte, y, por otra, de las muchas diferencias entre los hechos identificados por esa atribución de un mismo nombre. También ha contribuido a esa puesta en cuestión el descubrimiento de que los sujetos que protagonizan esos hechos se identifican a sí mismos no sólo con palabras diferentes de la nuestra, sino, además, pertenecientes a campos semánticos que no tienen casi nada en común con el del término «religión» con que nosotros los venimos identificando.

Así, se ha observado que el hinduismo es conocido y vivido por los hindúes y sus escritos como *sanatana Dharma* (ley, orden eterno); el budismo, como *Dhamma* (sistema, orden); la «religión» china como *Ciao* (sabiduría, enseñanzas)<sup>1</sup>. En el Corán (3,19) se ha observado que

1. Estos y otros «equivalentes» a «religión» en otros contextos, en G. Lanczkowski, *Begegnung und Wandel der Religionen*, cit., pp. 39-43. Para el conjunto de la cuestión es indispensable referirse a W. C. Smith, o. c., que aporta un cúmulo de datos de interés para los diferentes aspectos del problema que abordamos en este apartado.

el paso de la «religión» tradicional, presente en Arabia en tiempos de Mahoma, a la «religión» islámica se expresa en estos términos: «Que vuestra *din* (costumbre, tradición), sea *islam* (sometimiento incondicional a Allah)»; donde el cambio de nombre atestigua el paso de una manera de entender la «religión» como uso, costumbre o tradición, a otra, islam, que es la que comporta la confesión de la fe en el único Dios, Allah, manifestado por la revelación a Mahoma, su profeta, y que significa sometimiento incondicional a la voluntad de ese Dios único<sup>2</sup>.

Hoy todos los estudiosos son conscientes del hecho y de sus consecuencias y, por eso, se vienen multiplicando las reflexiones sobre los presupuestos y las consecuencias de este gesto de «violencia cultural», y de sus consecuencias sobre la naturaleza, el contenido y los métodos de las ciencias de las religiones, la historia de las religiones, las religiones comparadas o la fenomenología de la religión<sup>3</sup>. De ahí, como una de sus consecuencias, la espinosa cuestión de la definición o, mejor, las definiciones —se ha llegado a hablar de «la torre de Babel de las definiciones»<sup>4</sup>— de «religión». De ahí, también, las sospechas sobre la escasa o nula «operatividad» del concepto y el término «religión» para el estudio de los hechos a los que los occidentales nos referimos con él. Lo problemático de la aplicación de una idea de religión surgida, en un momento y una cultura particulares, a hechos pertenecientes a

Todos esos datos le llevan a la conclusión de que el concepto occidental de religión, aplicado mediante la utilización del plural «religiones» a hechos humanos tenidos por semejantes, y los nombres «cristianismo», «hinduismo», «budismo», etc., para referirse a cada uno de esos hechos, no son adecuados para comprender las mal llamadas «religiones» tal como las entienden y las viven los sujetos que participan de ellas: como relación personal con la Trascendencia. De ahí la necesidad de un cambio de «marco teórico». El que Smith propone comprende como elementos esenciales la «tradición acumulativa», equivalente a lo que hemos llamado sistema de mediaciones, en constante proceso de constitución, y que es expresión de la fe, es decir, la relación personal de los sujetos «religiosos» con la Trascendencia. Cf., esp., cap. 3, con el caudal de datos contenidos en las notas, o. c., pp. 75-107; 297-330.

2. Para otras posibles lecturas del texto y significados de *Din*, cf. H. A. R. Giba y J. H. Kramer, *Shorter encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill-Luzac, Leiden-London, 1961, pp. 77-78. Otra forma de entender ese cambio de nombre y su importancia para la autocomprensión del islam, en W. C. Smith, o. c., cap. 4, trad. castellana, pp. 109-151.

3. Una vigorosa llamada de atención a estos peligros en J. Paper, «Religious studies. Time to move from a eurocentric bias?», en K. K. Klostermaier y L. W. Hurtado (eds.), *Religious studies*, cit., pp. 73-84. Bastante antes había denunciado este peligro A. Fierro: «La noción de religión es congénitamente etnocéntrica», *Sobre la religión*, cit., p. 36.

4. Tal es el título de un estudio de Y. Lambert, «La 'tour de Babel' des définitions de la religion»: *Social Compass* 38 (1991), pp. 73-85; también A. Torres Queiruga, o. c., pp. 133-147. El tema ha sido también tratado en U. Bianchi (dir.), *The Notion of «Religion» in Comparative Research*, L'Erma, Roma, 1994.

contextos distintos reaparece en la actualidad cuando se trata de interpretar, incorporándolos a la historia de las religiones, los nuevos movimientos religiosos que en la mayor parte de los casos tienen una de sus características en haber roto con las formas tradicionales de religión.

Para hacer algo de claridad en un problema tan complejo se hace indispensable estudiar, en primer lugar, el contenido significativo y la historia de la palabra con la que designamos el o los objetos de estudio de nuestras «ciencias de las religiones».

#### I. «RELIGIÓN» EN LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO Y A LO LARGO DE SU HISTORIA

Es sabido que ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento designan el contenido de su mensaje con los términos utilizados por los griegos para referirse al campo de «lo religioso»: *eusebeia*, *eulabeia*, *pistis*, *hosiotes*, *hairesis*, *threskeia*, *deisidaimonia*, *latreia*<sup>5</sup>; cuando tales términos aparecen en el Nuevo Testamento designan generalmente otra cosa que el hecho cristiano. El cristianismo tampoco se designa a sí mismo, al menos al principio, con la palabra «religión» ni con otras cuyo significado pertenezca a su mismo campo semántico.

La primera generación de los cristianos ha podido considerarse como un partido o una secta (*hairesis*) del judaísmo: la secta de los nazarenos (Hch 24,5). Pero Pablo rechazará esta manera de expresarse cuando dice: «Es siguiendo ‘el camino’, calificado por ellos de partido (o secta), como yo sirvo al Dios de mis padres» (Hch 24,14). Los nombres con los que designan su propio movimiento son muchos: pueblo, reino, comunidad, patria, raza, asamblea, iglesia, sinagoga, templo, casa, alianza, viña, cuerpo, etc. Pero todos estos nombres van seguidos de un determinativo que matiza su significado: «raza nueva», cuerpo espiritual y, sobre todo, la referencia de todos los nombres a Dios, o a Cristo, referencia que les otorga su novedad y especificidad.

Los primeros cristianos de formación griega —Justino y Arístides— recurren a términos tomados de su tradición para identificarse y, sobre todo, al término «filosofía», entendida como escuela de un comportamiento determinado y como «forma de vida»<sup>6</sup>. Filosofía, eso sí, verdadera y superior a toda humana filosofía, como verdad

5. Sobre la presencia de estos términos en el Nuevo Testamento, cf. M. Despland, *La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu*, Cerf, Paris, 1979, pp. 41 ss.

6. Para este sentido de «filosofía», cf. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, Paris, 1995; y, sobre todo, Íd., *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Cartier et Arnold I. Davidson*, Albin Michel, Paris, 2001.

comunicada por Dios —que contiene *Dogmata*, es decir, decretos de Dios, revelados por él— y no verdades fruto de la búsqueda humana, que se reducen a *doxa*, es decir, opinión.

En relación con la palabra latina para el mundo de lo «religioso», *religio*, sucede como con los términos griegos.

La palabra *religio* es utilizada por los escritores romanos para su propia religión y reservan para la «nueva religión» de los cristianos el término con el que designan su falseamiento o perversión: *superstitio*. Así, Plinio el Joven se refiere al cristianismo como *superstitionem pravam, immodicam* —superstición perversa y sin medida—, extendida por ciudades y campañas, como «la plaga de esta superstición». Tácito lo tacha de *exitiabilis superstitio* —superstición funesta—; y Suetonio escribe sobre los cristianos como *genus hominum superstitionis novae ac maleficae* —especie de gente dada a una superstición nueva y maléfica—. El cristianismo no es para los romanos una religión ilícita en oposición a la de los judíos —religión lícita—, como algunos han propuesto, sino una superstición, noción que excluía completamente para el hecho al que se aplicaba la condición de religioso.

Ahora bien, en un momento determinado los cristianos van a comenzar a aplicarse a sí mismos el nombre de «religión». No como conjunto de prácticas o ritos, como cabía esperar del sentido romano de religión, sino como relación con el Dios creador al que puede conocerse gracias a su revelación<sup>7</sup>. Identificado el cristianismo como religión, Tertuliano se encuentra en disposición de tachar a su vez la religión romana de superstición, como hará expresamente más tarde Minucio Félix en su obra *Octavius*, que narra el diálogo en el que Octavio se enfrenta con Cecilius, todavía retenido en las vanidades de la superstición, y por medio de una demostración concluyente le convierte a la verdadera religión<sup>8</sup>.

Un apoyo a esta apropiación por los cristianos del término «religión» aparece cuando se sigue el significado de la palabra a partir de su etimología.

Para *religio* se propone una doble etimología: la primera y, más probablemente, la auténtica, propuesta por Cicerón: deriva *religio* de *relegere* —*religere*—: «Aquellos que retomaban diligentemente (*retractarent*) y de alguna manera reconsideraban (*relegerent*) todo lo relativo a los dioses, éstos son llamados *religiosi*»<sup>9</sup>.

7. Tertuliano, *Apologético*, XVI, 14; XVII, 1.

8. *Octavius*, I,5.

9. *De natura Deorum*, II, 28,72. Sobre un posible significado antiguo de «religión» como «nudos de paja» que servían para fijar las vigas de los puentes, y su origen,

La segunda etimología, propuesta por el autor cristiano del siglo III Lactancio deriva *religio* de *religare*: «El nombre religión ha sido derivado del lazo de la piedad, por el que Dios liga al hombre consigo y le ata a sí por la piedad»<sup>10</sup>.

Émile Benveniste, que declara pertinente la primera, observa que la segunda etimología ha sido invento de autores cristianos<sup>11</sup>. La primera etimología orienta el sentido de religión hacia la idea de cuidado extremo y, por tanto, de escrúpulo en lo relativo al culto de los dioses. De este primer sentido subjetivo, religión pasará a significar la totalidad de la religión en su sentido objetivo como conjunto de prácticas e instituciones que observar con cuidado extremo. Éste es el concepto con que se encuentran los cristianos y que hacen suyo, no sin someterlo a serias transformaciones al aplicarlo al cristianismo. El estudio de esta aplicación permite concluir a Henri Bouillard que los cristianos no han creado el concepto occidental de religión para designar en primer término al cristianismo, sino que han asumido el concepto romano y, dado que la mayor parte de ellos procedían del paganismo, han expresado este paso como conversión de la religión falsa, la superstición, a la religión verdadera. Un texto de Tertuliano permite percibir los elementos fundamentales del cambio a que someten el término *religio* al aplicarlo al cristianismo. Éste residirá en la consideración del cristianismo como confesión del Dios único creador del mundo, que con su revelación funda la verdad que convierte el conjunto del cristianismo, también su culto y sus normas e instituciones, en la religión verdadera, como Justino y Arístides lo habían definido como la verdadera filosofía, frente a la cual la religión romana se verá reducida a la condición de falsa religión o superstición, como lo serán todas las demás<sup>12</sup>.

cf. M. Clévenot, que remite a R. Caillois y a M. Mauss, «Qu'est-ce que la religion», en M. Clévenot (ed.), *L'état des religions dans le monde*, La Découverte-Cerf, Paris, 1987, p. 376.

10. *Divinae institutiones*, IV, 28,12. Aunque no se puede ignorar que existe una raíz indoeuropea *leig* que significa «atar», de donde procede «ligar» y «ligamento», y que también podría estar en la base del *ligare*, *religare* al que remite Lactancio.

11. *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes* II, Minuit, Paris, 1969, pp. 267-273. Numerosos datos y referencias sobre la palabra «religión» y su etimología en latín, así como sobre el uso de los términos correspondientes en griego en Ll. Duch, «Etimología del mot 'religió'», en Íd., *Armes espirituales i materials*, cit., pp. 35-66.

12. Cf. M. Sachot, «Comment le christianisme est-il devenu religion?»: *Revue des Sciences Religieuses* 59 (1985), pp. 96-118; del mismo autor, «Religio/Superstitio. Histoire d'une subversion et d'un retournement»: *Revue de l'Histoire des Religions* 108 (1991), n. 4, pp. 355-394. H. Bouillard, «La formation du concept de religion en Occident», en Ch. Kannengiesser e Y. Marchasson, *Humanisme et christianisme. Mélanges*



Pero los siglos de historia del cristianismo no han pasado en vano para la palabra «religión» presente a lo largo de todas sus épocas. Y hoy parece probado que el significado actual de la palabra (al menos su significado en el seno de los estudios modernos sobre la religión) es el resultado de cambios importantes que lo han marcado de manera determinante.

Sobre la evolución del significado de la palabra contamos en la actualidad con tres trabajos importantes. El primero tiene por autor a M. Despland y lleva por título *La religión en occidente. Evolución de las formas de vivir de lo religioso y de las ideas de religión*<sup>13</sup>. El libro ofrece una historia de la palabra «religión» desde sus antecedentes griegos hasta finales del siglo XVIII. Se refiere, pues, al uso que un número representativo de autores de los siglos estudiados hacen de la palabra «religión». Las preguntas que orientan la investigación son: «¿qué pueden decir esos autores cuando hablan de ‘religión’?», «¿qué realidad piensan nombrar o designar por ese termino?».

El autor tiene perfecta conciencia de que las palabras tienen una historia y de que el significado que cada época da a una palabra determina la forma de vivir y pensar la realidad a la que se refiere, al mismo tiempo que, añadiríamos por nuestra parte, el significado dado a la palabra está condicionado por las formas de vivir que han llevado a su surgimiento o a su uso. Consciente de esto, Despland no por ello piensa que la religión sea el producto de las ideas que en un determinado momento connota la palabra que la designa. «No vamos a pretender, escribe, que el hombre no es religioso antes de que alguien le dé la idea de ello». Con W. C. Schmith piensa que «es posible ser lo que llamamos religioso, en suma: adorar a Dios o a los dioses, buscar la verdadera sabiduría y participar en los ritos, sin la captación intelectual y los procesos de pensamiento que la presencia de la palabra implica y señala». «Se encuentra, sin dificultad, universos mentales que son ‘religiosos’, sin tener ninguna idea de ‘religión’, y todavía menos de la nuestra»<sup>14</sup>.

Ante la imposibilidad de resumir el caudal de datos contenidos en esta obra, indispensable para el estudio del significado de «religión» en nuestro ámbito cultural, me contentaré con aludir a algunos de sus resultados más importantes para nuestro propósito orientado a anotar

*scientifiques du centenaire de l'Institut Catholique de Paris*, Beauchesne, Paris, 1976, pp. 451-461.

13. *La religion en Occident*, cit.

14. Textos de «The meaning and end of religion», cit. en *La religion en Occident*, cit., p. 3.

los diferentes significados de la palabra a lo largo de la historia, para justificar la aplicación del término por la ciencia de la religión a otros contextos culturales<sup>15</sup>.

Tras haber aludido a la noción romana que los cristianos toman de Roma y transforman desde su forma de vivir la relación con el Dios único, asistimos a la aplicación al cristianismo de la palabra para significar «un camino de salvación [...] que se opone a todas las otras tradiciones y costumbres y pretende ser el único que puede asegurar la salvación»<sup>16</sup>. Esta concepción del cristianismo como única religión que salva encuentra en las leyes de los emperadores cristianos su versión «política» al dar a la palabra el significado de «orden público establecido y mantenido por el emperador romano cristiano que instaure sobre la tierra el Estado querido por Dios...». Aparece después con los Padres una «idea mística» de religión, interior, influida por Platón, que subraya el cara a cara de la contemplación de Dios y el impulso amoroso hacia la unión con él, impulso que tiende a dejar detrás de sí todas las mediaciones de los cultos, ritos y símbolos religiosos<sup>17</sup>.

Tras el desarrollo de la vida monástica a partir del siglo IV, «religión» designa la «calidad o estado de vida propio de los cristianos reunidos para llevar juntos, con votos comunes y disciplina mutua, una vida más perfecta, rigurosa y desprendida de las afecciones de este mundo». Un sentido que perdura en la designación de esa forma de vida como vida religiosa, que en una relación de Hernán Cortés éste aplica a los «sujetos religiosos» que encuentra entre los aztecas, y que todavía tiene algún eco en expresiones como «entrar en religión».

En santo Tomás encontramos prácticamente todos los sentidos anteriores: la religión como orden religioso; la religión como unión con Dios por la fe y el culto que le es debido; como virtud moral, parte de la justicia, o deber que el hombre en cuanto criatura debe a su creador, y «religión cristiana» en el sentido de «civilización cristiana».

No faltan «presagios medievales» del sentido moderno de religión; éstos aparecen, aunque por diferentes razones, en Nicolás de Cusa y en Roger Bacon. Éste propone una tipología de las religiones no cristianas a las que denomina *sectas*, clasificadas en cinco grupos<sup>18</sup>.

El significado de la palabra va a sufrir una transformación importante en el siglo XVI debido al encuentro de los descubridores, entre

15. Datos y reflexiones de interés en P. Gisel y J.-M. Tétaz, «Statut et forme d'une théorie de la religion», en la obra editada por ambos autores ya citada *Théories de la religion*.

16. O. c., p. 44.

17. *Ibid.*, p. 58.

18. Cf. referencia a esta clasificación, *supra*, p. 21.

los pueblos conquistados, con usos externamente semejantes a los usos cristianos, y a los que van a aplicar también la palabra «religión». Jonathan Z. Smith ha resumido en unas pocas páginas lo esencial de los cambios que desembocarán en el concepto de religión propio de la ciencia de las religiones<sup>19</sup>.

A partir de ese momento va a producirse la mayor expansión en el uso de «religión», al aplicarse la palabra a los pueblos descubiertos por españoles y portugueses. El autor aduce tres ejemplos tomados de otras tantas «relaciones» de esos encuentros. El primero, de Sebastián Münster (1489-1552)<sup>20</sup>, cuenta que cuando Colón llegó por primera vez a las Islas Canarias (6 de septiembre de 1492), «sus habitantes iban desnudos, sin vergüenza, religión, ni conocimiento de Dios». Pedro Cieza de León describe a los pueblos del norte de los Andes como «no observando religión alguna, a lo que entendemos [...] Ni se ha encontrado casa alguna de culto». Ninguna de estas dos observaciones se corresponde con la realidad, pero las expresiones muestran la extensión del término «religión», que se convierte, de alguna manera, en «universal». La noción que se convierte en «universal» es la propia, como muestran los indicios que fundan sus afirmaciones: «conocimiento de Dios», «religión [...] a lo que entendemos». En las dos descripciones se hace referencia a creencias y ritos. Para José de Acosta la religión es «lo que usan en sus ritos». Aunque a eso lo llama también superstición, idolatría, sacrificio, ceremonias, fiestas, utilizando una gran cantidad de términos propios del mundo de su propia religión<sup>21</sup>. Hernán Cortés, también citado en el estudio de J. Z. Smith, dice, refiriéndose a una de las grandes ciudades de los aztecas, que tiene «mezquitas o casas para ídolos» y que hay «personas religiosas de su secta» y que todos esos «religiosos» visten de negro desde que «entran en religión»<sup>22</sup>.

Resulta, a mi entender, exagerado afirmar que la historia de «religión» hasta el siglo XVI es irrelevante para el uso actual de la palabra que es el moderno. Sin alguna universalización del significado de la propia palabra no habrían existido los precedentes de los historiadores griegos y romanos y de los relatos de los viajeros medievales a Oriente a los que se han referido las historias anteriores de la ciencia de las

19. «Religion, religious, religions», en M. C. Taylor (ed.), *Critical terms for religious studies*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1998, pp. 269-284.

20. *A treatyse of the newe India*, traducido del latín por Richard Eden, Edward Sutton Impr., London, 1553.

21. *Historia natural y moral de las Indias*, cit., libro V, pp. 217-278.

22. *Segunda carta de relaciones*, 1520, en Hernán Cortés, *Cartas de relaciones sobre la conquista de México*, Ediciones 94, Zaragoza, 2003.

religiones<sup>23</sup>. Pero es indudable que la profusión de los datos y la evolución que éstos van a imprimir a la noción de religión entre los propios occidentales introducirán una mutación en el uso de «religión».

«Religión» comienza a designar ahora uno de los elementos de un inventario de datos culturales, bien referido a un pueblo concreto, como en los casos citados, bien utilizado como «entrada» en un diccionario<sup>24</sup>.

De la nueva situación en relación con el significado de «religión» dan idea los diccionarios de la época. El *Diccionario de autoridades* (1737) remite para la palabra religión a estos significados: «1) virtud moral [...]; 2) la actual observancia de las buenas costumbres y obras de devoción; 3) por antonomasia, la profesión de la ley divina y eclesiástica; y 4) impropriamente y por abuso: el culto y veneración que tributan algunas naciones a sus falsos dioses», donde se ve despuntar ya ese uso extenso de la palabra que han introducido los relatos de los descubridores y misioneros.

Aquí «religión» comienza a ser utilizada en plural, uso que comienza en el Renacimiento, y el singular pasa a entenderse como género con diferentes especies, como ya había hecho, en alguna medida, Roger Bacon en siglo XIII. El uso del singular va a introducir el debate sobre la religión natural, término que se extiende, según Smith, en la segunda mitad del siglo XVII, con diferentes significados, desde «creencias y prácticas basadas en la razón humana que todos los hombres pueden descubrir por sí mismos», hasta «lo que es común a las diferentes que ha habido y hay»<sup>25</sup>. Este segundo significado surge del estudio de las religiones y envuelve procesos de comparación. El proyecto fundamentalmente antropológico de descripción de la religión natural privilegiaba las semejanzas, explicándolas en términos de universalidad o de realidad innata.

La explicación de «religión natural» llevará pronto a su oposición con la sobrenatural, como sucede en D. Hume y su *Historia natural de la religión* (1757)<sup>26</sup>.

El nuevo uso de religión y el significado correspondiente han surgido como respuesta a una verdadera explosión de datos que conduce a constantes clasificaciones. Estos intentos y la comparación en que se basan desembocan ya en la ciencia moderna de las religiones.

23. Cf. *supra*, pp. 17-24.

24. Como sucede en la obra de Joannes Boemus *Omnium gentium mores, leges et ritus* (1520), cit. por J. Z. Smith, y en otras obras citadas en su obra, *ibid.*, p. 270.

25. *Ibid.*, p. 272.

26. Sígueme, Salamanca, 1974.

En 1986 aparecieron en Alemania dos estudios sobre el mismo tema, independientes entre sí y, en alguna medida, complementarios. Son obra de Ernst Feil y Falk Wagner. Ninguno de los dos ha tenido en cuenta la investigación de M. Despland ni, por tanto, pueden contrastar sus conclusiones, aunque el primero haga referencia a su existencia.

La obra de E. Feil: *Religión. La historia de un concepto moderno fundamental desde el cristianismo primitivo hasta la Reforma*<sup>27</sup>, se propone investigar si se da continuidad en el significado de «religión», tal como entiende la palabra la época moderna, desde el comienzo de la historia cristiana. El autor, tras minucioso recorrido de la historia del uso de la palabra, va a llegar a la conclusión de que tal continuidad no existe. Esto le lleva a sostener la tesis de que eso obliga a prescindir de la categoría «religión» para una comprensión histórica de la historia y el pensamiento de la humanidad. Según el autor no se debería, por tanto, dar por supuesto el significado de la palabra, sino que habría que probar que existen equivalentes a este término y a la realidad mentada por él en otras épocas y culturas. Por ello, la continuidad de la autocomprensión del hombre no podría ser expresada por medio del término «religión». De ahí que tal continuidad deba dejarse abierta. La historia de la autocomprensión humana no deberá, pues, mantenerse ligada al término «religión», ya que su utilización en un pasado que no ha conocido ese término en su sentido moderno conduciría a importantes equívocos. Cuanto más se precisa la significación moderna de la palabra «religión», tanto más peso adquiere, según E. Feil, el descubrimiento de una discontinuidad entre la comprensión premoderna de ese término y la que ha adquirido en la época moderna<sup>28</sup>.

27. La obra consta en la actualidad de tres volúmenes: *Religio I: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (1986); II: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus, ca. 1540-1620* (1997); III: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im frühen 17. und 18. Jh* (2001), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. Sobre el tema, cf. E. Feil (ed.), *Streitfall «Religion». Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs*, Lit-Verlag, Münster, 2000.

28. *Religio I*, o. c., p. 15. En la misma dirección J. Z. Smith ha asegurado que «religión es un invento de los estudiosos», que «no tiene existencia independiente de la academia» y «que no hay datos para (la afirmación de la) religión»: *Imagining religion. From Babylon to Jonestown*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1982. J. Figl, «Religionsbegriff – zum Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft», en Íd. (ed.), *Handbuch Religionswissenschaft*, Tyrolia-Vandenhoeck & Ruprecht, Innsbruck-Göttingen, 2003, pp. 62-80.

Sin entrar en el contenido de esa comprensión, paso a destacar la hipótesis que el autor pretende mostrar. Esa hipótesis propone que no se puede dar por supuesto que «religión» ya desde el principio —y por tanto en todos los pueblos— haya servido como concepto general para designar los fenómenos correspondientes de pueblos diferentes, lo que permitiría designar esos fenómenos con el mismo nombre de «religión».

De acuerdo con esta hipótesis, confirmada según el autor por su investigación histórica, el término «religión», producto de la cultura occidental en un momento determinado de su historia, debería ser abandonado por la ciencia de las religiones, ya que aplicado a hechos diferentes conduciría necesariamente a falsas apreciaciones de los hechos.

En el mismo año de 1986 aparece un tercer estudio sobre el concepto y el tema de la religión en la historia y en la actualidad<sup>29</sup>. Su autor, F. Wagner, justifica su estudio por la enorme complejidad del fenómeno religioso y lo confuso de la situación actual, con una grave crisis de la religión que parece condenarla a la desaparición, y numerosos síntomas de su retorno masivo, en virtud de la proliferación de nuevos movimientos religiosos. Esto hace indispensable la clarificación del concepto y el autor pretende hacerlo por el recurso a la historia del concepto hasta el momento actual. Propone así un rápido recorrido por la historia: mundo antiguo y medieval, el Renacimiento, la Reforma, la ortodoxia protestante, la religión natural-moral de la Ilustración inglesa, francesa y alemana, el movimiento romántico en sentido amplio —que abarca a J. G. Herder, F. Schleiermacher y G. W. F. Hegel, con su insistencia en la independencia y la positividad de la religión—, y el concepto de religión de las críticas destructivas de lo religioso.

F. Wagner resume después las visiones de la religión desde fuera de ella misma, por las ciencias de las religiones y la filosofía de la religión, y, desde su interior, por la teología. Al final desarrolla los grandes temas de la religión, como experiencia y donación de sentido, como vida y como elemento integrador; expone los intentos teológicos de fundamentación y crítica de la religión; y propone, para terminar, unas reflexiones sistemáticas sobre la insuficiencia de una teoría de la religión basada en la conciencia religiosa, y la necesidad de una teología, tanto filosófica como positiva y propiamente teológica, basada en la idea del Absoluto.

29. F. Wagner, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, <sup>2</sup>1991.



Al final de estas referencias a estudios sobre la palabra y el concepto de religión, sin pretender establecer un balance de los mismos y reconociendo la valiosísima contribución que han aportado para el conocimiento del concepto de religión a lo largo de la historia, creo indispensable ofrecer una primera reflexión sobre la legitimidad del uso del término «religión» por la historia, la ciencia y la fenomenología de la religión, advirtiéndole a la vez sobre las muchas cautelas que han de acompañar a su utilización una vez que se ha tomado conciencia de la historicidad y de las consiguientes limitaciones de la palabra y la noción que expresa y de las limitaciones que esa historicidad impone a su uso aplicado a fenómenos muy distantes en la historia y muy diferentes entre sí por la variedad de formas que presenta.

A mi modo de ver, la conciencia del carácter histórico y, por tanto, relativo y condicionado del concepto de religión no tiene por qué conducir a su abandono para el estudio de los hechos humanos a los que se aplica a lo largo de las diferentes épocas de la historia y a lo ancho de la variedad de las culturas de la humanidad. En este sentido, me parece razonable la conclusión de J. Z. Smith que en su artículo citado concluye que «religión» no es ciertamente un concepto «nativo» en todos los fenómenos a los que se ha aplicado; que es un término establecido con un significado preciso por los estudiosos para su objetivo de explicación de unos hechos; que es vehículo de un concepto genérico, de segundo nivel, que desempeña en la ciencia de la religión el mismo papel de establecer el horizonte de una disciplina que «lenguaje» en lingüística o «cultura» en antropología. Pero que, precisamente, por eso no puede haber estudio sistemático de la religión sin la delimitación de ese horizonte<sup>30</sup>.

30. *Loc. cit.*, pp. 281-282. Al problema metodológico y epistemológico que subyace a estas cuestiones me he referido al estudiar el método válido para el estudio de la mística proponiendo el método fenomenológico como alternativa al «esencialismo» o «universalismo» de algunos fenomenólogos «clásicos» de la religión, por una parte, y a los «constructivismos» a ultranza de no pocos estudiosos de la mística en la actualidad. Lo allí dicho a propósito de la mística puede decirse aquí a propósito de la religión. Cf. J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, cit., pp. 35-48. François Boespflug acaba de dedicar al tema que nos ocupa un artículo lleno de interés: «Une notion sur la sellette: 'la religion'»: *Revue Théologique de Louvain* 36 (2005), pp. 476-507. En él aborda el tema de la noción de «religión» a propósito del librito de Régis Debray *Les communions humaines. Pour en finir avec «la religion»*, Fayard, Paris, 2005, en el que reduce el significado de «religión» a un fenómeno de asociación o de «comuniones humanas» y se propone, como indica el subtítulo, terminar con la noción de religión. En franca y razonada oposición a las tesis de Debray, Boespflug se refiere sucesivamente a un grupo de autores que trabajan con la noción de «religión», tanto en el campo de las ciencias de la religión como en el de la filosofía y la teología, sin sentir la necesidad de definirla; a otro grupo que ofrece en sus respectivos tratamientos del tema religioso

## II. IDEA DE «RELIGIÓN» Y FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

El problema es fundamentalmente si la fenomenología de la religión puede recurrir a una idea de religión al comienzo de su trabajo comparativo y si llega a alguna idea de religión universal aplicable a fenómenos históricos culturalmente muy diversos.

En relación con la primera cuestión, la dificultad reside en el hecho de que la fenomenología de la religión se basa en la descripción de unos hechos, pero la selección de los mismos supone alguna idea de religión, la de la propia cultura, lo que expone al fenomenólogo a una lectura e interpretación de los hechos falseada desde el principio.

A esta dificultad responden los intérpretes del hecho religioso aceptando como religiosos, en un primer momento, los hechos que la propia tradición cristalizada en el uso ordinario del lenguaje recibe como tales y que ha originado el establecimiento de un área especial de la historia que son las religiones, a la espera de que la comparación sistemática, la referencia a la intención de los sujetos, la atención a la función que ejercen en la vida humana permitan una delimitación más precisa. Lluís Duch ha resumido perfectamente no sólo la legitimidad de esa noción previa de religión, sino su necesidad, en estos términos: «Sin un concepto de religión, de alguna manera apriorístico, resulta imposible determinar cuáles son aquellos fenómenos a los que cabe dar el calificativo de ‘religiosos’». «Sin un concepto de religión

definiciones precisas del significado del término, como hacen Danièle Hervieu-Léger y Paul Willaime en sociología y Hans Küng en teología de las religiones; y un tercer grupo formado por autores que evitan, y hasta descartan, el uso de la palabra «religión», como hacen el mismo Debray, Carmen Bernard y Serge Gracinsky (*De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Seuil, Paris, 1998) y Daniel Dubuisson (*L'Occident et la religion*, Complexe, Paris, 1998). Estos últimos denuncian el carácter colonialista, etnocéntrico, imperialista que comportaría el uso de «religión» aplicada a otras culturas que aquellas en las que nació y propugnan su abandono o su sustitución por otras como «comuniones» (Debray) o «formaciones cosmográficas» (Dubuisson).

A tales pretensiones replica Boespflug señalando los muchos datos que la historia comparada de las religiones ha acumulado como base para la aplicación a las diferentes culturas de un término, «religión», con el que se expresa lo mucho que todos esos fenómenos tienen en común; mostrando la enorme difusión de «religión» en todas las lenguas y culturas para designar hechos que los propios sujetos que los viven identifican y reconocen con esa palabra; así como la utilización de esa palabra en el fenómeno reciente del diálogo interreligioso. La última parte del artículo señala lo mucho que está en juego en un debate que a primera vista podría parecer sólo terminológico. Por ejemplo, el estatuto epistemológico de la historia y las ciencias de las religiones, ya que sin el reconocimiento de la especificidad de los hechos estudiados no habría lugar para las ciencias específicas que los estudian; la posibilidad de una enseñanza que tenga como objeto el fenómeno al que esas ciencias se refieren, y la tarea de un posible encuentro y diálogo entre las personas que viven las realidades designadas con ese nombre.

resulta imposible comparar entre sí los fenómenos calificados de religiosos»<sup>31</sup>.

En realidad nos encontramos en el caso de la religión con un problema común a la explicación y la interpretación de los hechos humanos que pretenda ir más allá de la explicación de los componentes materiales de cada una de las manifestaciones de los mismos.

El problema aquí aludido puede ser planteado y lo ha sido de hecho en formas diferentes. A él revierte, por ejemplo, la cuestión de si el objeto de las diferentes formas de estudio del hecho religioso es la religión o las religiones. Las aproximaciones que subrayan el carácter científico se refieren siempre a ese objeto en plural. Plural, porque plurales son los hechos que lo configuran, que son el único objeto posible de esa investigación positiva a la que parece remitir el término «ciencia». Por eso se habla de historia de las religiones o de ciencia o ciencias de las religiones.

En cambio, la fenomenología y la *Religionswissenschaft* se refieren a su objeto en singular: fenomenología o ciencia de la religión, porque subrayan lo que los distintos fenómenos identificados como religiosos tienen en común; lo que los emparenta y les confiere su condición de tales<sup>32</sup>.

El hecho de que determinadas fenomenologías hayan llevado al extremo la unidad de su objeto hasta identificarla como la esencia de la religión que se realizaría idénticamente, unívocamente, en todas las religiones, ajena por completo a la variedad de situaciones culturales y de momentos históricos, ha conducido a los cultivadores de las aproximaciones científicas, en particular las de la antropología y la historia, a insistir en que lo que realmente existe son las religiones y que las concepciones de religión son en realidad producto de los que la estudian, condicionados por sus circunstancias y las visiones de la religión que les son propias, que en modo alguno pueden aplicarse a los diferentes hechos históricos sin un ejercicio de violencia cultural que los condena a malentenderlos. De ahí que algunos científicos de la religión, para evitar los excesos de las aproximaciones a base de conceptos generales como el que representa el concepto de religión, pretendan atenerse a lo factual, lo particular, lo «puntual», sin ver en ello ninguna estructura común, ningún sentido, ninguna organización. La recuperación de la diversidad y la historicidad de los hechos les

31. *Armes espirituals i materials*, cit., p. 99.

32. Alusión a esta problemática en A. N. Terrin, «Per uno statuto epistemologico delle scienze delle religioni», en A. N. Terrin *et al.*, *Le scienze delle religioni oggi. Atti del Convegno tenuto a Trento il 20-21 maggio 1981*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna, 1983, pp. 11 ss.

llevan así a reducir su aproximación a las religiones a una mera descripción, una especie de «narración» de acontecimientos aislados o, en el mejor de los casos, una explicación por lo inmediato.

Ahora bien, esta forma de consideración de las religiones no explica el proyecto mismo que supone abordarlas como religiones y como campo específico de estudio, ya que son las semejanzas, los elementos en común y las regularidades entre los diferentes hechos, las que permiten designarlas con el mismo nombre y abarcarlas con una noción general. De ahí los ensayos de las nuevas versiones de la fenomenología, la ciencia de la religión y las religiones comparadas por fundamentar la forma de acceso que representan, evitando las limitaciones de la llamada fenomenología clásica, pero sin renunciar a lo más original de su proyecto.

Tales ensayos se han hecho en algunos casos desde reflexiones renovadas sobre la indispensable función en el conocimiento humano de los «universales», es decir, las nociones generales. Así, J. S. Jensen, que ofrece una visión de los mismos que se sitúa entre los dos extremos de la «reificación» de los universales, entendidos como concepciones de una realidad abstracta, una esencia ajena a la historia que existiría por debajo o por detrás de los hechos diversos que la realizan; y la que los reduce a meros nombres contruidos por los que tratan de explicar esos fenómenos que no tendrían en común otra cosa que el de ser designados por ellos. Para este autor, las nociones generales, indispensables para el proyecto mismo de una posible ciencia de las religiones, se basan en la existencia de aspectos comunes, regularidades y semejanzas presentes en los fenómenos estudiados, semejanzas y regularidades que remiten, en última instancia, a regularidades e invariantes en los sujetos que los viven. Estos elementos, realizados en las formas variadas que ponen de relieve las investigaciones históricas, antropológicas y culturales, y manifestados en los diferentes sentidos que la investigación sobre las palabras pone de relieve, son la base de la aplicación de esas palabras a los hechos presentes a lo largo de las diferentes épocas históricas y a través de las diferencias que comporta la variedad de las culturas<sup>33</sup>.

33. J. S. Jensen, «Universals, general terms and the comparative study of religion»: *Numen* 48 (2000), pp. 238-263. También ofrecen reflexiones de interés, en este sentido, los artículos citados de M. Sachot, «Comment le christianisme est-il devenu religio?»; «Religio/Superstitio», cf. *supra*. A este problema se refieren también J.-M. Tétaz y P. Gisel al distinguir tres modelos para pensar lo diverso por medio de conceptos generales: el de subsumir bajo una idea general que se realizaría de forma unívoca en todos los que lo realizan como sucede con los conceptos genéricos en relación con las especies; el modelo del paradigma, que abandona la lógica de la subsunción para

Otra respuesta a la problemática aquí aludida aparece formulada en la prolongación de las actuales comprensiones de la fenomenología que acentúan su orientación hermenéutica. De acuerdo con ellas, las ideas o nociones universales que subraya la aproximación fenomenológica no constituyen representaciones «especulares» de realidades abstractas representadas por la definición de una pretendida esencia de la realidad en cuestión. Se tratará, como han puesto de relieve las investigaciones históricas y filológicas, de nociones o, mejor, categorías, producidas por los investigadores de esos fenómenos sobre la base de las formas de entenderse a sí mismos y de explicar su relación con la realidad de los sujetos que han vivido tales fenómenos. Tales categorías son efectivamente «constructos» de los intérpretes, pero fundados en los elementos comunes de los hechos estudiados y en las invariantes de la condición humana a que esos rasgos comunes remiten. Tales categorías son, por eso, reflejo de la forma de vivir la condición humana presente de formas diferentes en las diferentes culturas y en las diferentes épocas de la historia, y realizada en cada una de ellas de forma analógica. Esas categorías interpretativas desempeñan en la aproximación fenomenológica, que requiere como indispensables los datos de la investigación histórica y antropológica, la función de teorías que necesitan de la referencia constante a los datos para ser contrastadas por ellos y ser así validadas, es decir, corregidas o confirmadas<sup>34</sup>.

Así orientada hacia la hermenéutica, la fenomenología de la religión debería ser consciente, a la hora de recoger los datos históricos que sirven de base para la descripción comprensiva de la estructura, de la existencia de una noción previa de religión no enteramente apriorica ni obtenida exclusivamente desde la propia religión o la cosmovisión característica de la propia cultura, pero efectivamente condicionada por ellas y que por eso necesita ser contrastada por la referencia a los datos en ese «vaivén» característico de toda interpretación de los hechos humanos que constituye el llamado círculo hermenéutico. Así ha interpretado el conocimiento de los fenómenos humanos la «filosofía de la vida» de W. Dilthey, por una parte, y la hermenéutica de hechos afines al religioso, como el del mundo del arte, por M. Heidegger. Veamos cómo se refiere el primero al hecho peculiar que constituye lo que denominamos como «filosofía».

utilizar la de la analogía; y el del «aire de familia», que se apoya también en la lógica de la analogía; cf. «Statut et forme d'une théorie de la religion», *art. cit.*, pp. 13-15.

34. A una solución así hacían ya referencia las ediciones anteriores de nuestra *Introducción a la fenomenología de la religión* y, sobre todo, la síntesis de fenomenología de la religión formulada unos años después: «Fenomenología de la religión», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, cit.

También ésta se halla realizada en hechos muy variados, todos ellos reconocidos como formas de filosofía. Cuando se los recorre, se observa que todos esos hechos se inscriben en el marco de una polaridad fundamental que puede expresarse como voluntad de «rigor científico», por una parte, y deseo de respuesta a los enigmas de la vida, por otra; es decir, de lo que Dilthey denomina la tendencia positivista y la metafísica. Tal polaridad remite a la estructura del alma humana y a la función de la filosofía en la vida, función reconocida en el desarrollo de un pensamiento presente desde el principio en el hombre y que es exigido por los enigmas vitales que le acucian. Así se formula el concepto general de filosofía que no es expresable en una mera enumeración y descripción de las formas concretas presentes en la historia<sup>35</sup>. De ahí, piensa O. F. Bollnow, podría buscarse el concepto esencial de religión a partir de la función de la religión en la estructura de la vida humana.

También pueden ofrecer luz sobre la situación problemática que venimos considerando las reflexiones de M. Heidegger en relación con la comprensión de ese otro mundo humano que es el mundo estético, únicamente perceptible a través de la obra de arte:

Lo que sea el arte, habrá que inferirlo de la obra. Lo que sea la obra sólo podemos saberlo a base de la esencia del arte. Cualquiera observa fácilmente que nos movemos en un círculo. El entendimiento común exige que se eluda este círculo porque es un atentado contra la lógica. Se cree que mediante un examen comparativo de las obras de arte existentes puede inferirse de ellas lo que sea el arte. Pero ¿cómo vamos a cerciorarnos de que para tal examen nos fundamos realmente en obras de arte si no sabemos previamente qué es arte? Mas la esencia del arte no puede obtenerse mediante una acumulación de caracteres de obras de arte existentes, ni tampoco deduciéndola de conceptos superiores, puesto que esa deducción presupone ya previamente aquellas determinaciones que tienen que ser suficientes para ofrecernos como obra de arte lo que de antemano tenemos por tal [...]. En consecuencia tenemos que recorrer el círculo. No es una solución de emergencia ni un defecto. Lanzarse por ese camino es la fuerza y permanecer en él es la fiesta del pensamiento, no sólo el paso principal de la obra al arte es un círculo como lo es el paso del arte a la obra, sino que gira en este círculo cada uno de los pasos que intentemos<sup>36</sup>.

35. Sobre el mismo problema se ha expresado, con toda la claridad deseable y en la dirección que proponemos, R. Panikkar en su obra *La experiencia filosófica de la India*, cit.

36. «El origen de la obra de arte», en *Holzwege – Sendas perdidas*, traducción de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1960, p. 12.



Es decir, que la fenomenología de la religión parte de una comprensión de la religión sin la que no podría identificar a los fenómenos como religiosos. Pero esa precomprensión es el resultado de muy diferentes factores, como son la propia tradición y el lenguaje ordinario; algún conocimiento de los datos de la historia; la confrontación de esos datos con una comprensión global de la realidad propia del pensamiento que los interpreta. Este último factor explica las lecturas tan variadas de los mismos datos que de hecho se han ofrecido incluso por personas familiarizadas con la historia de las religiones.

Todos estos elementos constituyen el primer nivel del círculo. Pero todo él entra después en un movimiento sistemático de vuelta a los datos de la historia que los compara, los organiza, distribuye sus múltiples manifestaciones en torno a núcleos importantes y elabora el contenido de esos núcleos en torno a categorías tales como hierofanías, símbolos, ritos, mitos, representaciones de la divinidad, etc., y clasifica los conjuntos o sistemas en tipos, de acuerdo con diferentes criterios. Resultado de este trabajo de organización es el establecimiento de paralelos, semejanzas, homologías y grandes configuraciones o *Gestalten* en el interior de ese campo común. Por último, este trabajo de aplicación a los datos puede conducir a la construcción de hipótesis interpretativas del conjunto, que conducirá, en último término, a la elaboración de la estructura del fenómeno religioso y de sus elementos más importantes, dando así lugar a la construcción de intentos de definición de la religión y sus elementos.

El tercer momento de ese movimiento en el interior del círculo hermenéutico consistirá en referir las nociones así adquiridas al terreno de los hechos y confrontarlas con ellos. Esta vuelta a los datos permitirá corregir las limitaciones derivadas de un influjo excesivo de la propia tradición, la propia forma de pensar, la propia precomprensión sobre la elaboración de los datos. Existe, pues, una circularidad en el procedimiento por el que se adquieren las nociones por las que se comprende el mundo de la religión, que hace que el momento fenomenológico relativo a la unidad enriquezca y afine la comprensión de los hechos singulares de los que se ocupa la historia, como a la inversa el contacto con los hechos precisa, da densidad y consistencia a las categorías empleadas por el fenomenólogo<sup>37</sup>.

La «noción» de religión que en parte supone y en parte elabora la orientación metodológica resumida en la fenomenología de la religión y en las formas de historia de las religiones y de ciencia de la religión

37. Cf., en este sentido, J. Feigl, «Phänomenologie der Religionen»: *Zeitschrift für katholische Theologie* 108 (1986), pp. 409-421, esp. 411-413.

que le son afines no termina, pues, en una definición de religión que se realice unívocamente en todas las religiones. Constituye más bien el resultado de una investigación tendente a poner de relieve la estructura del fenómeno religioso, atenta a las particularidades históricas, antropológicas y culturales y a las ciencias que las investigan, y necesitada de una permanente «falsación» por la referencia a los hechos a los que se aplica. De esta forma, el intento por ofrecer el contenido significativo de la expresión «religión-religiones» con la que designa el objeto de la disciplina nos introduce en los problemas que van a caracterizar el desarrollo y la evolución de la fenomenología de la religión en la segunda mitad del siglo XX. No es, pues, extraño que se haya podido aplicar a las ciencias de las religiones esta afirmación sobre la antropología: «La antropología no es una ciencia en paz con ella misma, y no conseguirá serlo mientras se mantenga a la altura de su ambición: dar cuenta, en un mismo impulso, de la diversidad de las obras culturales y de la unidad del espíritu humano»<sup>38</sup>. De ahí que las ciencias de la religión se vean sometidas a una serie de tensiones en diferentes ámbitos, cuyos polos más importantes son: la descripción, la distancia en relación con lo descrito, la explicación y la atención a las situaciones particulares, polo privilegiado por las ciencias de las religiones, y la interpretación, la implicación con lo que se intenta interpretar, la comprensión y la referencia a un universal, que remite, en última instancia, a la unidad del ser humano, como polo privilegiado por la fenomenología de la religión, la antropología y la hermenéutica religiosa. El mantenimiento de la tensión que originan estos polos va a presidir los debates en torno a las ciencias de la religión en la segunda mitad del siglo XX<sup>39</sup>.

38. Cf. P. Bonte y M. Izard (dirs.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1991, Introducción de los editores. También es posible que pueda aplicarse a la ciencia de la religión lo que C. Geertz dice de la antropología: «Una disciplina en conflicto, en búsqueda permanente de caminos para escapar de su condición, y que fracasa permanentemente en su intento de lograrlo», cit. en A. L. Molendijk y P. Pels (eds.), *o. c.*, p. 23.

39. J. Joncheray (ed.), *Approches scientifiques des faits religieux*, cit., pp. 11-26.



## LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN DESDE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX. PROBLEMAS, TAREAS Y PERSPECTIVAS

Las historias de la(s) ciencia(s) de la(s) religión(es) han subrayado unánimemente la importancia de la fenomenología de la religión en la evolución del campo de saberes sobre la religión en el que se inscribe<sup>1</sup>.

En relación con el «marco», es decir, la ciencia de la religión o las religiones, hay casi unanimidad en proponer la obra de M. Müller, *In-*

1. Sobre la historia de la disciplina y el marco de la nueva consideración de la religión que constituye la moderna ciencia de las religiones, los estudios son muy numerosos y ya nos hemos referido a los principales, cf. *supra*, p. 17, n. 1. Una relación muy extensa de ellos en F. Stolz, *Grundzüge...*, cit., p. 34 y, espec., en el capítulo conclusivo, pp. 217 ss. También, A. L. Molendijk, o. c., p. 16, n. 52. A ellos cabe añadir H. G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, C. H. Beck, München, 1997; también K. H. Kohl, «Geschichte der Religionswissenschaft», en H. Cancik, B. Gladigow, M. Laubscher (eds.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I*, cit., pp. 217-262; y C. M. Edsmann, «Theologie oder Religionswissenschaft?», en G. Lanczkowski (ed.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974, pp. 320-359. Así como J. Waardenburg (ed.), *Classical approaches to the study of religion. Aims, methods and theories of research*, Walter de Gruyter, Berlin, <sup>2</sup>1999, 2 vols.; y F. Whaling (ed.), *Contemporary approaches to the study of religion*, Mouton Publishers, The Hague, 1984-1985, 2 vols. También, W. H. Capps, *The making of a discipline*, cit. Véase también J. Figl, «Phénoménologie de la religion comme théorie de la religion», en P. Gisel y J.-M. Tétaz (eds.), *Théories de la religion*, cit., pp. 175-191. Buena síntesis de la historia, la situación actual con alusión a los nuevos caminos en J. Waardenburg, «Religionsphänomenologie», en G. Krause y J. G. Müller (eds.), *Theologische Realenzyklopädie XXVIII*, Walter de Gruyter, Berlin, 1997, pp. 731-747; Íd., «Religionsphänomenologie», en W. Kasper (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche VIII*, Herder, Freiburg Br., <sup>3</sup>1999, pp. 1064-1066. J. Waardenburg, «Religionswissenschaft seit 1970. Eine Auswahl»: *Verkündigung und Forschung* 26 (1981), número monográfico, pp. 2-67.

*roducción a la ciencia de las religiones* como su verdadero comienzo. Porque aunque no falten precedentes a su proyecto que se remontan hasta Grecia y Roma<sup>2</sup>, y obras con títulos parecidos<sup>3</sup> o hasta idénticos, desde finales del siglo XVIII, el contenido de las mismas no responde a lo que el nombre ha pasado a significar a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

El nacimiento de la fenomenología tuvo lugar en el texto que P. D. Chantepie de la Saussaye introduce en la primera edición en su *Historia general de las religiones* para mostrar lo que tienen de común las diferentes religiones que esa historia va a describir en su surgimiento y evolución histórica. Hoy se han descubierto algunos proyectos análogos al de este autor y que se han adelantado en varias décadas. Entre ellos suele citarse el de Christoph Meiner<sup>4</sup>.

Las características de la nueva forma de acceso pueden ser resumidas, y de hecho lo han sido en repetidas ocasiones, en la aplicación a la enorme cantidad de datos acumulados por la historia de las religiones de un nuevo método con el que se pretende destacar lo que todos ellos tienen en común que explicaría el «aire de familia» que todos esos hechos comparten, a pesar de la extremada variedad de sus formas históricas.

Esta búsqueda de lo común va a realizarse en dos grandes corrientes que se caracterizan por el distinto origen y distinto significado que en cada una de ellas recibe el término de «fenomenología». Recientes investigaciones históricas han mostrado que el empleo de ese término procede de una triple fuente.

Según G. A. James<sup>5</sup>, el primer empleo del término en filosofía aparece en Johan-H. Lambert (1728-1777), un filósofo que mantiene correspondencia con Kant y que titula la última de las cuatro secciones de su obra *Neues Organon*<sup>6</sup> «Fenomenología o doctrina de la aparien-

2. A los que ya me he referido, *supra*, pp. 17-27. Para completar lo allí aludido, cf. «La prehistoria de la ciencia de las religiones», en K. H. Kohl, *loc. cit.*, nota anterior, pp. 219-239.

3. Cf. el *Manual de ciencia de la religión*, de Bernard Bolzano (*Lehrbuch der Religionswissenschaft*, 1834), y el curso de historia general y particular de la religión tenido en Göttingen por W. Flüge, un teólogo alemán, ya en 1797. También en Francia existen textos con títulos semejantes que se adelantan al establecimiento de la disciplina en las instituciones académicas, cf. sobre todo el estudio de M. Despland *L'émergence des sciences de la religion*, cit.

4. *Allgemeine Kritische Geschichte der Religionen*, Im Verlage der Helwingischen Hof-Buchhandlung, Göttingen, 1806-1807, 2 vols.

5. «Phenomenology and the study of religion. The archaeology of an approach»: *The Journal of Religion* 65 (1985), pp. 311 ss. Cf., también, D. Allen, «Phenomenology of religion», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* XI, cit., pp. 272-285.

6. *Neues Organon. Oder Gedanken über Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein*, Wendler, Leipzig, 1764.

cia». Basándose en los principios de la óptica —los que determinan la aparición de los objetos espaciales— Lambert pretende proceder de las apariencias a las cosas tal como son en sí mismas, y llama a esa fenomenología «óptica trascendental». En la respuesta de Kant a la obra de Lambert aparece otra vez la palabra «fenomenología»: «parece que una ciencia bastante especial, aunque meramente negativa (*Phaenomenologia generalis*) debe preceder a la metafísica, ciencia en la que deben ser determinados los principios de la sensibilidad, su validez y limitaciones». «Fenomenología» significa aquí exploración de los principios que determinan las manifestaciones en todos los campos de la mente, es decir, algo así como «la exploración de las condiciones subjetivas *a priori* del conocimiento como tal»<sup>7</sup>.

El empleo del término por Hegel en el título de una de sus obras más importantes es más conocido. Tiene probablemente que ver con la problemática a la que se refiere la distinción kantiana entre fenómeno y noumenon. Los fenómenos son etapas actuales de conocimiento que constituyen otras tantas manifestaciones en el desarrollo del Espíritu, que parte desde la conciencia no desarrollada de la experiencia puramente sensible y culmina en el conocimiento absoluto. «Fenomenología es, pues, la ciencia por la que la mente se hace consciente del desarrollo del Espíritu y llega a conocer su esencia, es decir, el Espíritu tal como es en sí mismo, mediante el estudio de sus apariciones y manifestaciones»<sup>8</sup>. No falta quien atribuye a este sentido del término «fenomenología» algún parentesco con la comprensión de la fenomenología en los fenomenólogos de la religión<sup>9</sup>. Pero parece más de acuerdo con la realidad que los dos sentidos mencionados no tienen apenas nada que ver con el término utilizado en la ciencia de las religiones, aunque no falten alusiones a Hegel en P. D. Chantepie de la Saussaye ni en G. van der Leeuw<sup>10</sup>.

7. G. A. James, *art. cit.*, p. 323.

8. Cf. D. Allen, *loc. cit.*, p. 73.

9. Cf., por ejemplo, O. Petersson y H. Akerberg, *o. c.*, que remiten a E. J. Sharpe, *Comparative religion. A history*, cit. También, R. Luyster, «Foundation for a scientific phenomenology of religion», *art. cit.*, pp. 33-44, quien propone dar un sentido preciso y un estatuto científico acudiendo a la fenomenología del espíritu de Hegel, aunque desligándose de los presupuestos ontológicos que posee.

10. Recientemente, T. Ryba ha renovado los datos de esta historia de la fenomenología ofreciendo un estudio detallado de los seis autores que según él habrían influido en el nacimiento y el desarrollo de la fenomenología de la religión: J. H. Lambert, J. Robison, G. W. F. Hegel, W. Hamilton, W. Whewell, Ch. S. Peirce y E. Husserl, cf. *The essence of phenomenology and its meaning for the scientific study of religion*, Peter Lang, New York, 1991.



Más relación guarda, en cambio, un segundo sentido del término «fenomenología» desarrollado en el ámbito de la filosofía inglesa. Así, en el artículo «Philosophy» de la tercera edición de la *Enciclopedia Británica* (1798), John Robison designa como «fenomenología» la primera de las tres fases distintivas de la filosofía de la naturaleza. Ésta no es otra cosa que «el estudio de los fenómenos del universo con vistas a descubrir las leyes generales que indican los poderes de las sustancias naturales...». La tarea del filósofo es, pues, triple: descripción, ordenación y referencia de los acontecimientos o fenómenos. La primera tarea comprende la enumeración completa de los hechos, seleccionados y purificados de todas las circunstancias extrañas o innecesarias y descritas con todo cuidado. Esa parte de la filosofía es la que se llama fenomenología. En sentido parecido es utilizado el término por otros autores ingleses. En esta corriente de pensamiento, «fenomenología» significa la descripción y clasificación de hechos accesibles empíricamente de acuerdo con semejanzas observables<sup>11</sup>. Es posible que, a pesar de sus alusiones a Hegel, la aplicación por Chantepie del término fenomenología al estudio del hecho religioso se emparente estrechamente con este segundo significado, aplicándolo sencillamente a una etapa intermedia entre las ciencias y la filosofía, que pretende sobre todo ordenar los grupos principales de concepciones religiosas, de tal forma que los aspectos más importantes del fenómeno religioso aparezcan claramente a partir de ese material.

Pero el nombre de «fenomenología» utilizado por Chantepie tuvo fortuna y, aunque él eliminará de las ediciones sucesivas de su historia de las religiones el capítulo que había puesto bajo ese nombre, el nombre y sobre todo la forma de consideración del hecho religioso a que se refería se desarrollarán hasta constituir una nueva rama en la moderna ciencia de las religiones<sup>12</sup>. En ese desarrollo van a intervenir autores en los que se perciben otras influencias. Señalemos las más importantes.

La primera podría ser identificada como tradición hermenéutica y tiene sus principales representantes en F. Schleiermacher y W. Dilthey. Son muchos los elementos de la obra del primero que han dejado su huella en los estudios sobre la religión de orientación fenomenológica, que pueden ser resumidos en los siguientes como más importantes: el reconocimiento de la religión como campo específico e irreducible, especie de «provincia especial del alma humana», en reacción contra

11. G. A. James, *art. cit.*, p. 323.

12. Para su historia hasta la mitad del siglo xx, sigue siendo indispensable E. Hirschmann, *Phänomenologie der Religion*, cit., *supra*, p. 46, n. 2 y *passim*.

las reducciones ilustradas de la religión a doctrina o a ética; la definición de la religión como sentimiento y gusto del infinito, aunque se trata de un sentimiento dotado de alcance cognoscitivo, la referencia a la absoluta dependencia en relación con el infinito como contenido de ese sentimiento. Schleiermacher señala, pues, la experiencia como momento central de la religión. Esta experiencia tiene su momento distintivo en el sentimiento, por debajo de los conceptos y creencias. El sentimiento se expresa en el lenguaje religioso que tiene su nivel fundamental no en las aserciones sobre objetos sino en su condición de expresión del sentimiento. De ahí que el método para el estudio de la religión sea la interpretación de esas expresiones que son el vehículo del contenido del sentimiento. El estudio de la religión consistirá así en una hermenéutica o interpretación de los hechos religiosos que comporta una forma de acceso diferente a la que emplean las ciencias para la explicación de los fenómenos. El modelo de la nueva aproximación lo constituye la interpretación de textos —a la que Schleiermacher había dedicado muchos esfuerzos—, que pretende captar la intención del autor, y la relación de esa intención con el texto en que se expresa. Tal interpretación comporta un elaborado proceso cuyas etapas más importantes son: el conocimiento del texto, el análisis del estilo, la comparación con otros textos y el descubrimiento, adivinación o intuición de la intención. F. Schleiermacher insiste en esto último, con una insistencia considerable en la indispensable empatía<sup>13</sup>.

La corriente hermenéutica tiene otro momento importante en la obra de W. Dilthey, estudioso, biógrafo de F. Schleiermacher y editor de sus cartas, al que considera fundador de la hermenéutica científica.

Dilthey se propuso fundamentar «epistemológicamente», es decir, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, las ciencias que se refieren al hombre y sus creaciones, crecidas, sobre todo, desde el siglo XIX junto a las ciencias naturales, pero a las que su «objeto» fuerza a distanciarse de ellas metodológicamente. La peculiaridad de su objeto radica en el hecho de que en todas sus formas concretas contiene un elemento psíquico: «El hombre vive o ‘experiencia’ su vida, expresa esta experiencia, y la hace comprensible para otros, lo que supone tres elementos básicos de definición».

13. Cf. sus obras ya citadas: *Über die Religion...* y *Der christliche Glaube*. Exposición del conjunto de la tradición hermenéutica en W. Proudfoot, *Religious experience*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1985, pp. 48-60. Para el conjunto de la corriente hermenéutica con especial atención a H.-G. Gadamer, cf. J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999.

La vivencia de la vida, la expresión que los sujetos dan de la misma y la comprensión de tal expresión por los demás son elementos que constituyen la radical peculiaridad del objeto de las ciencias del espíritu a las que, dada la importancia de la vida desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, M. Scheler denominó «ciencias de la vida»<sup>14</sup>. La principal diferencia metodológica que la novedad del objeto de estas ciencias comporta es resumida por W. Dilthey en la oposición entre la comprensión (*Verstehen*), característica de estas ciencias, frente la explicación (*Erklären*), que caracteriza a las ciencias naturales.

La comprensión en Dilthey no tiene suficientemente en cuenta —como ha observado críticamente Gadamer— los prejuicios del intérprete y su influjo en el proceso de interpretación. Pero influido por las *Logische Untersuchungen* de Husserl, Dilthey subraya más el objeto de la intención que la experiencia del sujeto<sup>15</sup>.

La segunda corriente que vendrá a engrosar el tratamiento de la religión surgida del intento de Chantepie de la Saussaye es la que podemos identificar como corriente hierológica, que comprende las diferentes interpretaciones de la religión desde la categoría de lo sagrado<sup>16</sup>. Entre éstas destacamos como más importantes los estudios de N. Söderblom y R. Otto, por una parte, y los de la escuela francesa de sociología de la religión, por otra. Los primeros se inspiran en la teología romántica y, particularmente, en Schleiermacher y su descripción de la religión como una «provincia» del alma humana irreducible a toda otra actividad o dimensión. La categoría para captar y expresar lo peculiar de la religión es precisamente «lo sagrado». Lo sagrado

14. H. G. Kippenberg, «Rivalität in der Religionswissenschaft; Religionsphänomenologen und Religionssoziologen als kulturkritische Konkurrenten»: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2 (1994), n.1, esp. pp. 80-83.

15. Cf. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften* I, B. G. Teubner, Leipzig, 1922; trad. castellana, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Revista de Occidente, Madrid, 1966; y *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, VII (1927), pp. 79-220; W. Proudfoot, o. c.; O. F. Bollnow, «Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin»: *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte* 31 (1979), pp. 229-231.

16. El nombre lo tomamos de la obra en tres volúmenes de E. F. A. Goblet d'Alviella (1846-1925), *Hierografía, hierología, hierosofía*, en la que el segundo volumen, *Hierología*, constituye en realidad una religión comparada o fenomenología de la religión. Cf. el artículo de J. Ries dedicado a este autor en P. Poupard (dir.), *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona, 1987, pp. 692-693. Ya en 1864, N. D. Fustel de Coulanges había abierto el debate sobre lo sagrado al destacar la función de lo sagrado en la ciudad antigua. Para un tratamiento más completo de las teorías sobre lo sagrado, cf. J. Ries (ed.), *L'expression du sacré dans les grandes religions* y *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, cit.

constituye para N. Söderblom (1866-1931) el centro de la religión. «‘Sagrado’ es la palabra clave en religión; es incluso más importante que la noción de Dios. Una religión puede realmente existir sin una concepción precisa de la divinidad, pero no existe ninguna religión real sin la distinción entre sagrado y profano»<sup>17</sup>. Más que *ordo ad Deum*, como quería santo Tomás, la religión es *ordo ad sanctum*, relación con lo sagrado.

La tercera corriente de pensamiento que vino a influenciar el estudio de la religión surgida del artículo de Chantepie de la Saussaye fue la fenomenología filosófica de Husserl. Cuál sea el alcance de este influjo es uno de los temas de discusión actuales. Comencemos por aportar aquí algunos datos más importantes que nos permitirán más tarde tomar partido en esta discusión.

Es evidente que hay una utilización consciente por parte de numerosos estudiosos de la religión —a que nos venimos refiriendo— a una serie de términos del vocabulario de la fenomenología husserliana. Entre éstos son de subrayar: los de «intuición de la esencia» o «reducción eidética», *epoché*, suspensión de juicio, puesta entre paréntesis de la existencia real de lo que se muestra o «reducción fenomenológica», intencionalidad de la conciencia, referencia *noesis-noema*, y determinación consiguiente de los diferentes mundos vitales, ámbitos de realidad o sectores de la experiencia. Más recientemente se ha añadido a los anteriores el término de «libre variación imaginada» como forma técnica de perfeccionar la comparación de los datos que venía utilizando la religión comparada o la historia comparada de las religiones. Cómo se haya de entender la utilización de estos términos no resulta fácil de precisar. Parece claro que ninguno de los autores «clásicos» aspira a una gran precisión y un gran «rigor técnico» en el empleo de los términos. Así, ninguno ha tomado partido en las discusiones de los intérpretes y fenomenólogos sobre el sentido preciso de cada uno de ellos en la vasta y compleja obra de E. Husserl. Más aún, extraña la escasa referencia de esos autores a la obra misma de Husserl a la hora de utilizar los términos puestos en circulación por él. Por otra parte, los historiadores del movimiento fenomenológico surgido de Husserl apenas tienen en cuenta la obra de los fenomenólogos de la religión. Así, H. Spiegelberger se refiere a ella sólo accidentalmente entre las «fenomenologías extrafilosóficas», reconociendo su origen independiente de la corriente husserliana y considerando errónea «la confusión de la simple tipología de las instituciones religiosas con una

17. «Holiness», en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of religion and ethics* VI, cit., p. 731.

fenomenología en sentido filosófico que se ocupa de los actos y contenidos de la experiencia religiosa y explora sus estructuras y relaciones esenciales»<sup>18</sup>. Por eso no es extraño que algún autor llegue a denunciar que el uso de estos términos por la fenomenología de la religión es un uso figurado<sup>19</sup>. En la misma línea un historiador actual llegará a calificar el uso del término «fenomenología» para el estudio del hecho religioso a que venimos refiriéndonos de «sinónimo glorificado» o «nombre pomposo» para lo que no es más que ciencia descriptiva<sup>20</sup>.

Que la influencia husserliana no puede ser la única lo muestra el hecho de que el nombre de fenomenología se haya utilizado por el que se considera su fundador, anteriormente al desarrollo por Husserl de su proyecto filosófico-fenomenológico.

Por otra parte, la forma de estudio designada como fenomenología de la religión se ha desarrollado en términos muy semejantes con nombres diferentes tales como *Religionswissenschaft* en el ámbito alemán, holandés, escandinavo; y *comparative religion*, es decir, «historia comparada de las religiones», o «religiones comparadas», en el Reino Unido.

En el ámbito alemán la fenomenología revistió, independientemente de la utilización del término con el que puede ser designada,

18. *The phenomenological movement. A historical introduction I*, M. Nijhoff, Den Haag, 1960, pp. 10-11.

19. C. J. Bleeker, «The phenomenological method», en *The sacred bridge*, cit. Me parece resumir muy bien el alcance del uso del término por los fenomenólogos de la religión la observación de M. Pye: «Si la palabra ‘fenomenología’ [...] puede ser utilizada con sentido en la definición de la metodología del estudio de la fenomenología de la religión, su sentido ha de ser establecido de acuerdo con las exigencias del objeto mismo», cf. «Problems and methods in the interpretation of religion»: *Japanese Journal of Religious Studies* 1 (1974), pp. 107-123.

20. R. J. Z. Werblowsky, «Is there a ‘Phenomenology of religion’ in the study of religions?»: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 49 (1963), pp. 55-60; esp. p. 57. Las premisas epistemológicas de la fenomenología husserliana constituyen, para la fenomenología de la religión, «más un pretexto que una inspiración profunda», cf. A. N. Terrin, *Spiegare o comprendere la religione*, Messagero, Padova, 1983, p. 106. No faltan sin embargo autores que propugnan la vuelta a la fenomenología husserliana y a un empleo consciente y riguroso de sus categorías como forma de remediar las «carencias teóricas» de la «fenomenología clásica». Así, Thomas Ryba, ya citado, y Carsten Colpe. De este último, cf. «Zur Neubegründung der Phänomenologie der Religion und der Religionen», en H. Zinser (ed.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, D. Reimer Verlag, Berlin, 1988, pp. 131-154. Ahí propone, como elementos de la fenomenología husserliana susceptibles de utilización en la fenomenología: la descripción, el antirreduccionismo, la *epoché*, la intencionalidad y la intuición de esencias o intuición eidética, que, como puede verse, no son diferentes de los que venimos proponiendo desde la primera versión de nuestro texto. Buen resumen del artículo de Colpe en J. Feigl, «Phénoménologie de la religion», *art. cit.*, pp. 186-188.



la forma de «corriente hierológica» a que nos hemos referido. En ella cabe destacar como más importantes los estudios de N. Söderblom y R. Otto; y posteriormente F. Heiler, G. Mensching y K. Goldammer, a los que ya nos hemos referido con suficiente detenimiento<sup>21</sup>. En esta misma corriente pueden incluirse los autores de la escuela holandesa con sus precursores —C. P. Tiele y P. D. Chantepie de la Saussaye— y los maestros G. van der Leeuw, C. J. Bleeker y B. Christensen. A esa corriente podría adscribirse, también, la obra de M. Eliade. Nuestra *Introducción a la fenomenología de la religión* se inscribe ciertamente en ella, con algunos matices, tanto en relación con el método, como en puntos importantes del contenido que escritos posteriores han ido desarrollando. Pero es indudable que estos nombres —que están muy lejos de representar una realización uniforme de la fenomenología— no agotan las propuestas de las corrientes a las que da nombre ese término. Son muchos los intentos de clasificación de esas corrientes<sup>22</sup>. Por mi parte, he clasificado las contribuciones más importantes de la fenomenología de la religión en la primera mitad del siglo XX en tres grupos o corrientes.

La primera estudia la religión con el método fenomenológico tal como lo elabora E. Husserl y llega al descubrimiento de «lo eterno en el hombre», a la explicación y la fundamentación de la dimensión religiosa de la persona y, en definitiva, a una antropología religiosa. Tiene sus principales representantes en discípulos de Husserl como Max Scheler y Edith Stein, o en filósofos influidos por él como P. Ricoeur, sobre todo en sus estudios sobre la finitud y los símbolos del mal. Esta primera corriente puede mantener contacto estrecho, como en el caso de Paul Ricoeur, con las manifestaciones religiosas de la historia, pero en general se elabora desde el análisis de la persona y constituye una filosofía de la religión hecha desde la tradición hermenéutica y con atención especial al método filosófico de Edmund Husserl<sup>23</sup>.

21. Cf. *supra*, pp. 45 ss.

22. Resumen de esas clasificaciones en U. King, «Historical and phenomenological approaches to the study of religion. Some major developments and issues under debet since 1950», en F. Whaling (ed.), *Contemporary approaches...* I, cit., pp. 29-164.

23. Las obras más significativas, muy diferentes entre sí, de esta corriente son, sin duda, M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, cit.; la obra filosófica de Edith Stein; y P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*, cit., pp. 328-329; trad. castellana, *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2004. Para descubrir posibles extensiones en la filosofía de la religión desde la categoría de lo sagrado introducida por R. Otto sería útil discutir el material recogido por A. T. Tymienicka (ed.), *From the Sacred to the Divine*, cit. También habría que estudiar a los autores de lo que se ha llamado la «deriva teológica» de la fenomenología filosófica, como J. L. Marion, «Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung», en A. Halder, K. Kienzler y J.



La segunda corriente, a la que se atribuye más propiamente el nombre de fenomenología de la religión, surge de la aplicación a los datos de la historia de las religiones de algunos aspectos del método fenomenológico —interpretados de forma más o menos estricta según los casos—, sobre todo la preocupación por la captación de la esencia o estructura de la religión por medio de sus manifestaciones históricas y la comprensión del significado que se hace presente en todas ellas en virtud de la peculiar intención de la conciencia que se ejerce en el mundo de lo sagrado al que todas ellas pertenecen. Representantes importantes de esta segunda corriente —aunque con notables diferencias entre sí— son N. Söderblom, R. Otto, J. Wach, G. van der Leeuw, F. Heiler, K. Goldammer, G. Mensching, C. J. Bleeker, M. Eliade, G. Lanczkowski y, más recientemente, con notables modificaciones a las que nos referiremos más adelante, J. Waardenburg, J. M. Kitagawa, etcétera.

La tercera corriente está constituida por historiadores de la religión que prolongan los resultados de su investigación histórica hacia conclusiones de carácter sistemático que permitan organizar los fenómenos, elaborar los tipos más importantes en los que se agrupan y proponer categorías para el estudio de los elementos comunes que ponen de relieve la comparación de los datos de la historia. A esta corriente pertenecen historiadores anglosajones de la religión que denominan su disciplina *comparative religion* o historia comparada de las religiones, y otros procedentes de otros medios como B. Kristensen, G. Widengren, A. Hultkrantz, E. O. James, Z. Werblosky, R. Pettazzoni, U. Bianchi, K. Rudolf, Th. P. van Baaren, M. Davhamoni, N. Smart, R. C. Zaehner, M. Meslin...<sup>24</sup>.

Möller (eds.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*, Düsseldorf, 1988, pp. 84-103.

24. Esta clasificación coincide en lo esencial con la que propone J. Waardenburg, «Phenomenology of Religion», en *Reflection on the study of religion*, Mouton Publishers, Den Haag, 1978, p. 96. Descripción de la obra de los autores clásicos en E. Hirschmann, *Phänomenologie der Religion*, cit. Exposiciones más recientes en O. Pattersson y H. Åkerberg, *Interpreting religious phenomena*, cit., pp. 16-60, que agrupan a los autores por países. G. Filoramo y C. Prandi, *Le scienze delle religioni*, Morcelliana, Brescia, 1987, pp. 31-64. Como introducción biográfica, bibliográfica y selección de textos es indispensable el texto ya citado de J. Waardenburg *Classical approaches to the study of religion*. También G. Lanczkowski (ed.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, cit. G. Magnani, «Il metodo della fenomenologia storico-comparata della religione», en A. Molinaro (ed.), *La metodologia della ricerca religiosa*, Herder-Università Lateranense, Roma, 1983, pp. 24-77. Para la postura de A. Hultkrantz, cf. la exposición de su concepción de la fenomenología de la religión en «The phenomenology of religion. Aims and methods»: *Temenos* 6 (1970), pp. 68-88. Importante estudio del tema de la fenomenología de la religión y sus presupuestos, con

## I. CRISIS DE LA FENOMENOLOGÍA «CLÁSICA» DE LA RELIGIÓN

Se puede decir, sin exageración alguna, que la contribución de la fenomenología de la religión en sus distintas formas de esclarecimiento del fenómeno religioso ha sido realmente importante. Hasta los estudiosos ubicados en corrientes diferentes y los más radicalmente críticos con ella no dejan de reconocerlo<sup>25</sup>.

Pero también es verdad que a partir de los años sesenta esta fenomenología, denominada clásica, ha sido objeto de críticas muy severas en distintos lugares y desde presupuestos diferentes, que han puesto en cuestión la validez del mismo nombre y la pertinencia del proyecto que representa. Así no es infrecuente encontrar estudios sobre la religión que consideran la fenomenología un proyecto en desuso y que afirman que lo mejor que podría hacerse con la fenomenología de la religión es olvidarla.

Una presentación actualizada de la fenomenología de la religión, como la que pretende esta nueva edición, no puede dejar de enfrentarse con estas críticas y tratar de ofrecer las respuestas que vienen ofreciéndose desde el interior de la tradición inaugurada por la fenomenología clásica, en la llamada fenomenología «nuevo estilo» o neofenomenologías<sup>26</sup>.

## II. HISTORIA Y ESTRUCTURA EN EL ESTUDIO DEL HECHO RELIGIOSO

Las primeras críticas surgen del vecino campo de estudio de la historia de las religiones y se apoyan sobre todo en las expresas declaraciones de algunos de los representantes de la fenomenología clásica de su falta de interés por los datos de la historia: «De un desarrollo histórico de la religión, había escrito G. van der Leeuw, apoyándose en J. Wach,

aplicación especial a la obra de M. Eliade, en A. Barbosa da Silva, *The phenomenology of religion as a philosophical problem. An analysis of the theoretical background of the phenomenology of religion, in general, and of M. Eliade's phenomenological approach, in particular*, CWK Gleelup, Upsala, 1982.

25. Así, H. Zinser, en uno de los textos representativos de más radical crítica, no deja de referirse, aunque en frase subordinada, a los logros dignos de reconocimiento de G. van der Leeuw y otros fenomenólogos de la religión en la elaboración del material de la historia de las religiones y en la clarificación teórica de conceptos de la ciencia de las religiones, «Religionsphänomenologie», en *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I*, cit., p. 308. R. Pettazzoni había escrito mucho antes: «Sin duda la fenomenología representa la innovación más importante realizada en el ámbito de nuestros estudios durante el último medio siglo»: «Aperçu introductif»: *Numen* 1 (1954), *art. cit.*

26. Para todo este apartado es de gran utilidad el estudio de U. King, ya citado.

la fenomenología 'no sabe nada'<sup>27</sup>. Objeto de la misma crítica son las afirmaciones de M. Eliade que le han valido el reproche de «ahistoricismo» para el conjunto de obra<sup>28</sup>.

Pero más allá de las afirmaciones concretas, los historiadores de la religión rechazan la pretensión de los fenomenólogos de descubrir una esencia o estructura de la religión independiente de las circunstancias de la historia, que las distintas religiones realizarían de forma unívoca y de la que todas ellas serían simples manifestaciones<sup>29</sup>.

A. Brelich, en su *Introducción a la Historia de las religiones*, editada en francés por H.-Ch. Puech, ofrece la mejor formulación a esta primera crítica fundamental. El concepto de «religión», afirma Brelich, en la línea de opiniones a las que ya nos hemos referido, es un producto cultural y social creado en una época y una cultura determinadas, y sometido a cambios a lo largo de la historia, y que no contiene un significado eterno, es decir, que no se refiere a una esencia o estructura intemporal. La supuesta esencia de la religión no puede, pues, pretender validez para los hechos que se sitúan en un arco temporal, en el seno de muy diferentes culturas. El historiador de las religiones no puede, pues, aceptar la existencia objetiva de los elementos constitutivos de esa esencia como «pre-dados», ni postular una dimensión religiosa innata en el hombre, como hace la fenomenología<sup>30</sup>.

La misma tendencia llevada al extremo aparece en el *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, ya citado, cuando opone a la pregunta de la fenomenología de la religión por la esencia de la religión «religión» en cuanto término del lenguaje teórico de la ciencia de la religión como sistema de comunicación, significación y simbolización que al estar ligado a los diferentes contextos culturales no permite hablar de la religión sino de religiones.

En este texto se pone de manifiesto la tensión permanente en el estudio de las religiones entre estructura e historia. Y si la atención a

27. *La religion dans son essence...*, cit., p. 670.

28. Cf. «Textos e interpretaciones», en D. Allen, *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, Cristiandad, Madrid, 1985, esp. pp. 171 ss.

29. Recordemos que la traducción francesa de la fenomenología de la religión de G. van der Leeuw lleva por título «La religión en su esencia y en sus manifestaciones»; y que la escrita por F. Heiler se titula «Formas de manifestación y esencia de la religión».

30. En un sentido parecido se expresa D. Sabatucci, «L'étude des religions», en *Encyclopédie universelle*, XIV, Paris, 1968, p. 31. Una crítica de A. Brelich en U. Bianchi, «Recenti 'Storie delle religioni' e altri studi sul tema»: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 14 (1978), pp. 89 ss. También A. N. Terrin, «Per uno statuto epistemologico delle scienze delle religioni», en A. N. Terrin *et al.*, *La scienze delle religioni oggi...*, cit., pp. 21 ss.

cada uno de estos términos con el olvido de los aspectos de la realidad significados por el otro ha conducido al enfrentamiento entre fenomenólogos e historiadores de la religión, la progresiva atención por cada una de las partes al aspecto hasta ahora ignorado está llevando a la respuesta, al menos teórica, a esta dificultad por la llamada al mantenimiento de los dos polos de la tensión y a poner en relación, en la consideración de la religión, la investigación histórica, con toda la riqueza de pasos que comporta: descripción, comparación, clasificación y búsqueda de relaciones de los hechos estudiados, y la búsqueda por la fenomenología de la estructura presente de forma cultural e históricamente condicionada en los hechos descritos. En este sentido se expresaba ya R. Pettazzoni:

La fenomenología y la historia se completan mutuamente; la fenomenología no puede prescindir de la etnología, la filología y otras disciplinas históricas, pero, por otra parte, proporciona a las disciplinas históricas ese sentido de lo religioso que éstas no pueden captar. Así concebida, la fenomenología es la comprensión (*Verständnis*) religiosa de la historia; es la historia en su dimensión religiosa. La fenomenología de la religión y la historia no son dos ciencias, sino dos aspectos complementarios de la ciencia integral de la religión<sup>31</sup>.

C. J. Bleeker reconoce la diferencia de procedimientos entre la historia y la fenomenología de la religión, pero piensa que el método fenomenológico puede ser aplicado también a la historia y señala como posibles aportaciones de la fenomenología a la historia el agudizamiento de su mirada para descubrir la naturaleza específica de la religión y sus funciones en la vida social y cultural; la ayuda para lograr el fin de su estudio, la clarificación de la significación de los fenómenos religiosos; y la capacidad de captar la esencia y la estructura de los fenómenos religiosos. Por otra parte, reconoce que el historiador puede procurar a la fenomenología el contacto con los hechos singulares, con el contraste que eso puede suponer para las teorías del

31. «El ser supremo. Estructura fenomenológica y desarrollo histórico», en M. Eliade y J. M. Kitagawa (eds.), *Metodología de la historia de las religiones*, cit., pp. 93-94; en el mismo sentido U. Bianchi, «Current methodological issues in the history of religions», en J. M. Kitagawa (ed.), *The history of religions...*, cit., pp. 56 ss.; donde, además, sitúa a autores como Th. P. van Baaren, G. Widengren, A. Hultkrantz y K. Rudolf, en relación con este tema. También, O. Pettersson y H. Åkerberg, o. c., esp. pp. 60-66; cf., también, P. Rodríguez Panizo, «La tensión estructura-historia en el estudio del fenómeno religioso»: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* (1995), número monográfico: «Actas del I Simposio Nacional de Ciencias de las Religiones», pp. 227-236.

fenomenólogo. De ahí que subraye la provechosa cooperación entre las dos disciplinas<sup>32</sup>.

Pocos autores han insistido tanto en la necesidad de recurrir en el estudio de la religión a la estructura y la historia como dos aspectos del fenómeno que remiten a dos dimensiones de la persona como Lluís Duch. Pocos, además, han desarrollado con tanta precisión cada uno de estos dos aspectos y sus implicaciones. El elemento estructural del fenómeno religioso remite a lo «pre-dado» en toda religión que tiene su fundamento en la naturaleza misma del hombre, el conjunto de los rasgos invariantes humanos, por debajo de todas las posibles diferencias, que tienen su centro en la desproporción interior del ser finito capaz de superar su finitud, y contingente capaz de dominar su contingencia, rasgos que permiten hablar de un *homo religiosus*. Pero este elemento estructural sólo puede ser vivido culturalmente, por lo que todo en él es, a la vez, cultural e histórico. De ahí que el método para el estudio del fenómeno religioso deba ser a la vez socio-fenomenológico<sup>33</sup>.

Por otra parte, la misma exposición de la crítica de la fenomenología por la historia de las religiones contenida en el texto de Brelich abre pistas no seguidas por el autor hacia la complementariedad de estructura e historia. En efecto, al mismo tiempo que señala la historicidad del concepto de religión, observa que todas las civilizaciones conocidas históricamente incluyen algunas manifestaciones que pueden ser llamadas «religión» y, para definir la historia de la religión como saber autónomo, tiene que admitir que existen fenómenos distintos de otras manifestaciones culturales de los grupos humanos. El estudio comparativo de tales fenómenos es el objetivo de la historia de las religiones. Pero esto tiene que llevar al historiador a preguntarse por los rasgos comunes que permiten tales comparaciones y por la condición de religiosos de tales fenómenos, lo cual le llevará a preguntarse por su estructura como momento integrante de su estudio en la medida en que quiere hacer historia de las religiones. Fr. Streng respondía con toda claridad a los intentos de descalificación por algunos historiadores de la religión de la búsqueda de estructuras del fenómeno religioso en estos términos:

El hecho de que el historiador entre en contacto con fenómenos humanos y no simples fenómenos físicos le exige utilizar técnicas inter-

32. Cit. en U. King, «Historical and phenomenological approaches to the study of religion», *art. cit.*, p. 91.

33. Los textos son constantes, desde *Historia y estructura religiosas* hasta *Armes espirituals i materials*, ya citados, cf., por ejemplo, de este último pp. 55 ss; 198 ss.

pretativas que permitan expresar la «humanidad» y, en términos de historia religiosa, el carácter religioso de esos fenómenos<sup>34</sup>.

### III. LA CRÍTICA DE LA FENOMENOLOGÍA DESDE LAS «CIENCIAS EMPÍRICAS» DE LA RELIGIÓN

Probablemente sea del campo de las ciencias de las religiones de donde han surgido las críticas más severas a la fenomenología «clásica» de la religión. Se ha observado que tales críticas no surgieron, en un primer momento, de la *Religionswissenschaft*, nombre que ha designado, hasta al menos J. Wach y sus continuadores, una aproximación al hecho religioso idéntica a la de las religiones comparadas y en todo semejante, por no decir equivalente, a la de la fenomenología de la religión.

En el congreso de la AIHR de Marburgo se hizo la propuesta de cambiar el nombre de Asociación Internacional de Historia de las Religiones (AIHR) por el de Asociación Internacional de Ciencias de la Religión, con lo que «ciencia de la religión» (traducción literal de *Religionswissenschaft*) vendría a designar una aproximación más integral al estudio de la religión que ayudaría a superar la tensión entre historia y fenomenología de la religión. Si durante tanto tiempo ha podido emplearse «ciencia» en un sentido aplicable también a la fenomenología es porque *Wissenschaft*, la palabra alemana para ciencia, tiene desde Leibniz un sentido más amplio que la palabra *science* en inglés y en francés.

En efecto, desde Leibniz, *Wissenschaft* significaba cualquier forma de estudio sistemático, mientras *science*, en inglés y en francés, designa, principal si no exclusivamente, «ciencias naturales»<sup>35</sup>. Precisamente para explicar las críticas muy radicales a la *Religionswissenschaft* tradicional y a la fenomenología clásica de la religión en Alemania, se ha aludido a la seducción que sobre los críticos ejerce el sentido de «ciencia» en la moderna filosofía de la ciencia en el Reino Unido, en América y en otros países europeos. De hecho las *Actas* del Congreso de la AIHR celebrado en Turku (Finlandia) en 1973, dedicadas, sobre

34. F. K. Streng, «What does 'History' mean in the history of religions?»: *Anglican Theological Review* 50 (1968), pp. 156-178. Cf. F. Whaling (ed.), *Contemporary approaches...* I, cit., p. 79.

35. F. Whaling, *ibid.*, pp. 125-126, con referencia a R. Penner, quien observaba que como todas las ciencias humanas, el campo de la historia de las religiones pertenece a las áreas de investigación subdesarrolladas, y que era necesario dedicar esfuerzos al estudio de los problemas teóricos, metodológicos y, como se añadirá en los últimos años, metateóricos en el campo de los estudios religiosos.



todo, a problemas de metodología, se publican con el título *Science of religion*<sup>36</sup>, y esta expresión es en la actualidad la más utilizada como designación general para el estudio de la religión.

En todo caso, las críticas más importantes contra la fenomenología de la religión se refieren a los problemas de método, aunque dada la implicación entre método y contenido, terminen poniendo en cuestión sus contenidos.

Señalemos algunos de los aspectos concretos de estas críticas. El primero es el reproche a la fenomenología de la religión de su dependencia de la teología o de su confusión con ella. Como en otros aspectos, en éste es evidente que algunos representantes de la fenomenología clásica han dado pie a este reproche con afirmaciones verdaderamente extremas que contradicen algunos aspectos del proyecto que proponen de fenomenología y de las exigencias metodológicas que comportan.

Recordemos, por ejemplo, la afirmación de F. Heiler: «Toda *Religionswissenschaft* es, en definitiva, teología». Sobre todo, porque tiene que abordar las «vivencias de realidades del más allá»<sup>37</sup>. O esta otra afirmación: «El fin de la ciencia de las religiones es la divinidad, ya que a ella se refiere toda acción religiosa»; por lo que «el investigador de la religión debe ser un hombre que ha sido ‘tocado y comprendido por su Dios’»<sup>38</sup>.

La fenomenología debe ser superada, se ha escrito sobre la base de afirmaciones de ese estilo, si la *Religionswissenschaft* quiere de verdad ser ciencia y no una teología enmascarada, y desarrollada privadamente, sospechosa de buscar asegurar la propia fe con medios científicos, aunque se trate de una fe «supraconfesional»; por encima de las diferentes confesiones<sup>39</sup>.

De estas críticas se hace eco Francisco Diez de Velasco en su valiosa *Introducción a la historia de las religiones*. De hecho, como ya anotamos, cuando intenta precisar el sentido de la historia de las religiones, como nombre más apropiado para el estudio científico integral del hecho religioso, frente a «ciencia de la religión» o «estudios

36. L. Honko (ed.), *Science of religion. Studies in methodology. Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religion held in Turku, Finland, August 27-31, 1973*, Mouton Publishers, Den Haag, 1979.

37. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, cit., p. 17.

38. C. H. Ratschow, «Methodik der Religionswissenschaft», en *Enzyklopädie der geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden IX*, H. R. Oldenbourg, München, 1973, pp. 347-400, esp. p. 352.

39. H. Zinser, «Religionsphänomenologie», en *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I*, cit., pp. 306-309.

religiosos», lo hace «*versus* teología», en contraposición a la teología, y tomando a ésta «como contramodelo para definir la primera». Y al referirse, en el elenco de otras materias que estudian la religión, a la fenomenología, escribe: «La óptica fenomenológica enraíza en muchos casos con la teología a la que sirve de instrumento previo, y fue desarrollada por investigadores generalmente confesionales». Tras observar que «la furia fenomenológica parece remitir», «(el propio concepto de fenomenología es ambiguo)», afirma que «busca en la actualidad denominaciones alternativas...»<sup>40</sup>.

Probablemente la acusación a los fenomenólogos de la religión y a los estudiosos de la *Religionswissenschaft* de cultivar una especie de teología enmascarada<sup>41</sup> tenga su origen en buena medida en el hecho —al que ya nos hemos referido— de que la ciencia de las religiones y la fenomenología de la religión han encontrado su primer acomodo institucional, en la mayor parte de los países, en Facultades de Teología y, en más de una ocasión, dentro de un programa de propedéutica teológica, con el consiguiente peligro de que sus representantes se hayan visto condicionados por ello<sup>42</sup>. Pero después de que teóricamente se hayan formulado con claridad los límites de los saberes normativos: filosofía de la religión y teología, y una consideración de la religión que ha desarrollado como parte de su método la puesta entre paréntesis de los juicios de valor y de la «posición de realidad» que realizan los creyentes, la acusación de criptoteólogos lanzada contra los fenomenólogos de la religión se basa con frecuencia en una serie de equívocos en los que han podido caer alguno de éstos, pero en los que también han podido caer sus críticos.

El primero consiste en pensar que, por estudiar la religión o las religiones y descubrir en ese estudio que la referencia a una realidad suprahumana, trascendente o divina forma parte de la religión, se

40. *Hombres, ritos, dioses*, cit., pp. 18; 41-42. Del mismo autor, «Metodología», en Íd., *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Akal, Madrid, 2005, pp. 185-241; esp. 222-241. Recoge muchas de las críticas sugeridas sobre todo en el ámbito alemán a la fenomenología «clásica» de la religión en general y, en particular, a la utilización por R. Otto de la idea de lo sagrado F. Usarski, «Os Enganos sobre o Sagrado – Uma Síntese da Crítica ao Ramo Clássica da Fenomenologia e seus Conceitos-Chaves»: *REVER – Revista de Estudos da Religião* 4 (2004), pp. 73-95.

41. H. G. Kippenberg escribía recientemente que todavía quien habla de religión tiene que hacer grandes esfuerzos para no ser tenido por teólogo, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*, cit., p. 9.

42. Aunque conviene recordar que se ha pensado más en esos posibles condicionamientos que en la función crítica que en esas Facultades ha supuesto el estudio de religiones diferentes de la propia con la posibilidad de relativización para ésta que eso suponía.

hace de esa realidad objeto de la fenomenología, convirtiéndola en teología<sup>43</sup>, sin tener en cuenta que el fenomenólogo de la religión no se pronuncia en ningún caso sobre la existencia o no existencia de Dios o de lo sagrado en sí mismo. Sólo que, en la medida en que quiere ser fiel a su objeto: el fenómeno religioso en todas sus dimensiones y con todos sus componentes, no puede dejar fuera de su consideración la referencia del sujeto que vive la religión, y de los símbolos en que expresa su vivencia, a esa realidad que ese sujeto tiene por trascendente y que identifica como poder sobrehumano, como Dios.

El problema en este caso es si el estudioso de la religión puede tomarlo en consideración, como parte del fenómeno religioso, sin convertirlo en objeto de afirmación. Y, a mi entender, puede hacerlo, en la medida en que puede considerar las manifestaciones religiosas como simbólicas, guiado por los indicios que el sujeto religioso ofrece de ello, sin poner el acto por el que se afirma la existencia efectiva del objeto al que esos símbolos remiten, como hace el creyente. Estaríamos aquí en el plano de lo que P. Ricoeur ha llamado la verdad «sin creencia». Tal es la función de la puesta entre paréntesis de los juicios de valor y de la posición de realidad que algunos fenomenólogos de la época «clásica» han descrito recurriendo a la *epoché*, que forma parte del método fenomenológico elaborado en otro contexto por Husserl.

Veamos la misma objeción formulada en otros términos, los que aparecen una y otra vez en el *Handbuch religionswissenschaftliche Grundbegriffe*: objetos de la ciencia de las religiones son datos observables, presentes en la historia: las representaciones de los dioses, las doctrinas de la fe, las acciones cúllicas, etc.; no lo sagrado, ni los dioses, ni lo numinoso, como tal. Objeto de la ciencia de las religiones

43. Recordemos en este sentido algunas de las afirmaciones con las que A. Brelich contrapone el método histórico propio de la historia de las religiones al de la fenomenología. El historiador, dice Brelich, no puede aceptar ni la existencia objetiva de lo sagrado como pre-dada; ni postular una dimensión religiosa como innata al hombre, como se hace usualmente en fenomenología. En el mantenimiento de este equívoco han podido colaborar opiniones como la del teólogo W. Pannenberg, que considera la ciencia de las religiones como una teología crítica, por pensar que la mera fenomenología, psicología o sociología de la religión no pueden abordar el objeto específico de la religión, por lo que su pretensión de ser ciencias de las religiones no puede aparecer más que como problemática. Según Pannenberg el tema de las religiones es «la comunicación de la realidad divina experimentada en ellas», tema que sólo puede ser abordado por una teología de la religión que someta las afirmaciones de las religiones a examen crítico. Ch. Davies ha definido, según U. King, una postura sobre las ciencias de las religiones semejante a la de Pannenberg. Una postura que, a mi entender, falsea la naturaleza de la fenomenología de la religión, de la ciencia de las religiones, y pone en peligro su autonomía.

son las respuestas de los sujetos religiosos a lo santo, lo suprahumano manifestado en esas respuestas<sup>44</sup>.

Frente a esa objeción según la cual la fenomenología de la religión haría del objeto de la religión: Dios, lo Santo, etc., el objeto de su consideración, convirtiéndose así en teología, una fenomenología de la religión consciente de sus límites no puede por menos que afirmar que su objeto no son otra cosa que los fenómenos religiosos, sistemas de símbolos presentes en todas las culturas; pero que, dada la referencia de esos símbolos a una realidad de otro orden, no puede dejar de considerar esa referencia que forma parte del fenómeno y las formas de representarse el sujeto religioso la realidad término de esa referencia. La fenomenología de la religión no se convierte, pues, en teología. No se ocupa de lo santo o lo divino en sí mismo; ni su proceder convierte al fenomenólogo en sujeto religioso, sino sólo en estudioso del fenómeno religioso, respetuoso, eso sí, de todas las dimensiones que ese fenómeno presenta y sin reducirlo aprioricamente ni privarle de lo que tiene de específico.

Pero, sin duda, las críticas más importantes a la fenomenología de la religión desde el cultivo de la ciencia de las religiones proceden de la idea de ciencia con la que proceden algunos de sus representantes. Así sucede con los primeros críticos organizados en el «Gröningen Working Group for the Study of Fundamental Problems and Methods of Science of Religion», ya en 1968. Su representante Th. P. van Baaren, por ejemplo, insiste en el carácter empírico de la ciencia de las religiones y le atribuye el máximo posible de objetividad y el mínimo de subjetividad. Su desarrollo debe poner todo el énfasis en su condición empírica de saber ligado a los datos de la experiencia, y debe renunciar a la búsqueda de la esencia de la religión, o de una religión concreta, tareas reservadas a la teología y a la filosofía. Las tareas de las cuatro ramas de la ciencia de las religiones: historia y fenomenología, psicología y sociología, se limitan a describir, clasificar y explicar o explicar el material estudiado y, si es necesario, a comprenderlo. Limitado el alcance del estudio, no es extraño que se limiten las dimensiones del objeto estudiado. Y, en efecto, lo que la fenomenología de la religión llama fenómeno religioso termina no siendo para estos críticos otra cosa que un hecho cultural y lo que se designa como religión no es otra cosa que una función de la cultura<sup>45</sup>.

44. Cf. H. Zinser, «Religionsphänomenologie», *art. cit.*, pp. 306-309; *ibid.*, pp. 201-203; B. Gladigow, «Religionsgeschichte der Gegenstände, Gegenstände der Religionswissenschaft», en H. Zinser (ed.), *Religionswissenschaft*, *cit.*, pp. 1-2; 6-37.

45. Cf. Th. P. van Baaren y H. J. W. Drijvers (eds.), *Religion, culture and methodology*, Mouton Publishers, Den Haag, 1973, esp. pp. 36-56.

La *Religionswissenschaft* se ocupa, pues, de la religión exclusivamente desde fuera, desde el análisis racional. Naturalmente las posturas relativas al método determinan las dimensiones atribuidas, se podría decir impuestas, al objeto de estudio. Si la ciencia, entendida en el sentido que la palabra cobra en las ciencias empíricas, naturales, es el modelo de conocimiento de la ciencia de las religiones bajo todas sus formas: antropológica, etnológica y sociológica, su resultado sólo puede ser la disolución del objeto religioso. La historia de la investigación que somete la religión a la economía y la organización, pasando por la antropología funcionalista, la escuela francesa de las mentalidades y la antropología cultural americana tienen que terminar, más o menos abiertamente, en la disolución de lo específicamente religioso en lo cultural en general. La ciencia de las religiones, afirma B. Gladigow, introduce el fenómeno religioso en un contexto cultural y esto determina un modelo de «ciencia de la cultura» que reduce el objeto de la *Religionswissenschaft* a objeto de las ciencias de la cultura. De ahí la correspondencia de la religión como sistema simbólico de comunicación y significación y la de la *Religionswissenschaft* como estudio de tales sistemas<sup>46</sup>.

Como se ha escrito a propósito del conjunto de esta obra de referencia que es el *Handbuch* citado, la verdad es que la insistencia casi obsesiva en las mismas afirmaciones no las hace más convincentes, sobre todo si se tiene en cuenta la debilidad de las interpretaciones de la naturaleza y el método de la fenomenología —independientemente de los excesos de algunos de sus representantes— y si se cae en la cuenta de que no se proponen las razones para la imposición a la ciencia de las religiones de esa forma de ciencia ni se dan muestras de ser conscientes de los muchos presupuestos que conlleva esa elección no justificada. Por otra parte, se puede estar de acuerdo en hallazgos tan brillantes como que la ciencia de la religión no es religión; pero se puede añadir con la misma razón que la fenomenología correctamente entendida tampoco lo es. Se puede estar de acuerdo en que la religión es objeto de la *Religionswissenschaft* y añadir que también lo es de la fenomenología de la religión. Se puede estar de acuerdo en que es legítima la *Religionswissenschaft* en sus diferentes formas y poner seriamente en cuestión que su forma de abordar el estudio de la religión sea el único posible.

46. Cf. su artículo ya citado: «Religionsgeschichte der Gegenstände...». En la misma línea D. Sabatucci, que termina su contribución al *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, cit., con la afirmación de la «disolución del concepto de religión en el de cultura», cf. vol. I, pp. 57-58.

Apuntando a uno de los equívocos fundamentales que subyacen a las insistentes afirmaciones del carácter empírico de la ciencia de la religión, se puede estar de acuerdo —lo apuntaba más arriba— en que el «objeto» de la religión, en sí mismo considerado, no es objeto directo de la ciencia de la religión; ésta no se ocupa de Dios en sí mismo; pero tampoco lo es de la fenomenología. Y ésta puede ocuparse de «Dios como experienciado»<sup>47</sup>, como realidad a la que remite el sistema de símbolos que constituye cada religión. Habría, además, que añadir que la condición empírica y objetiva del saber impone reconocer el fenómeno que se estudia en lo que tiene de peculiar, y que no se estudia el fenómeno religioso como tal si no se consideran las realidades que lo componen y, en concreto, las manifestaciones del mismo, con todo el alcance que los sujetos que intervienen en ellos les atribuyen. Para lo cual es indispensable tener en cuenta qué significa en esos fenómenos, considerados comparativamente, la realidad a la que remiten esas manifestaciones que coinciden en la condición, enteramente peculiar, de simbólicas.

Se puede, en fin, admitir las consideraciones antropológica, sociológica, cultural y, por tanto, científica del fenómeno religioso, y reconocer su valor en su propio nivel sin que esto fuerce a excluir una consideración del mismo en lo que tiene de peculiar, lo que es común a las religiones a pesar de la variedad de sus formas; sin que eso impida que se haga de ello objeto de investigación y se trate de dar cuenta de ello, aunque sea difícilmente captable por un método exclusivamente científico, empírico, objetivo.

Las discusiones sobre el carácter científico de la *Religionswissenschaft* y las consecuencias metodológicas que eso comporta vienen ocupando ininterrumpidamente la mayor parte de la literatura especializada desde los años setenta. Las referencias al *Handbuch*, tantas veces citado, terminado de publicar en 2001, muestran la actualidad de esas discusiones. Muestran, también, el escaso avance que han producido no sólo en el desarrollo de una mejor comprensión de los contenidos del fenómeno religioso, sino incluso en el ámbito de la metodología. La razón más importante de tal estancamiento es la falta de precisión sobre lo que se entiende por ciencia, la frecuente utilización de diferentes paradigmas de filosofía de la ciencia, y la aplicación de determinados modelos sin tener en cuenta la peculiaridad del objeto que se pretende explicar. Después del Congreso de Turku, en 1973, dedicado sobre todo a cuestiones de metodología, se seguía echando de menos una clarifica-

47. Cf. N. Smart, «The scientific study of religion in its plurality», en F. Whaling (ed.), o. c., p. 374.



ción sobre el modelo de «ciencia empírica» y la «teoría de la ciencia» utilizado como base de las discusiones sobre la ciencia de las religiones<sup>48</sup>.

Porque es evidente que «ciencias» se refiere a formas de conocimiento notablemente diferentes si se entiende en el sentido de las ciencias físico-naturales, las de la vida, las sociales, las ciencias humanas en el sentido más amplio<sup>49</sup>; y es igualmente claro que la aplicación al estudio de la religión de métodos inspirados por el empirismo científico comporta dificultades extremas para dar cuenta de determinados aspectos del fenómeno religioso. L. Honko lo destacaba con referencia a la antropología al subrayar que ésta ha privilegiado en el estudio de la religión la relación hombre-sociedad a expensas de la relación hombre-realidad de otro mundo, presente en el fenómeno religioso igual que la primera. Eso explica que determinados cultivadores de la *Religionswissenschaft* se pregunten por la razón de la fascinación de los estudiosos de lo religioso por las ciencias empíricas, expresen su temor a que «el empirismo positivista no traiga a la ciencia de la religión más que problemas»; pongan de relieve la ilusión que supone pensar que la aproximación científica garantice una perfecta neutralidad metodológica; duden de que sea una aproximación adaptable a la originalidad del objeto religioso e incluso acusen a los partidarios del estudio científico empírico como exclusivo para la explicación de la religión de que opere con una idea de ciencia ya superada por las más recientes filosofías de la ciencia, más sensibles a la flexibilidad metodológica incluso en el ámbito de las ciencias<sup>50</sup>.

Otro capítulo importante de la discusión entre partidarios de una aproximación puramente científica a los hechos religiosos y los que defienden una aproximación fenomenológica o científica en un sentido más amplio es el del peligro de «reduccionismo» al que según los segundos estarían necesariamente expuestos los primeros.

#### IV. REDUCCIONISMO Y ANTIRREDUCCIONISMO

El reduccionismo ha venido siendo reivindicado por las filosofías naturalistas de la religión que tienen su prototipo en Hume y su *Historia*

48. U. King, «Historical and phenomenological approaches to the study of religion», *art. cit.*, p. 130.

49. Una buena exposición de la relación entre diferentes filosofías de la ciencia y determinadas formas de estudio de la religión, en F. Whaling (ed.), *Contemporary approaches...* I, cit., pp. 380 ss, esp. pp. 388-390.

50. Cf. G. Dudley, *Religion on Trial, Mircea Eliade and his critics*, Temple University Press, Philadelphia, 1977. Referencias en F. Whaling, o. c., pp. 134-136.

*natural de la religión*, por las filosofías ilustradas, cuyo programa está contenido en el escrito kantiano *¿Qué es Ilustración?*, desarrollado en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, y fundamentado filosóficamente por la crítica del cristianismo y de la religión de L. Feuerbach. Prototipos de reducción son, después, los intentos de explicación de la religión por los maestros de la sospecha, cuyo proyecto consiste justamente en explicar la religión desde causas diferentes a las que aduce el sujeto religioso y reducirla a esas causas sociales, psíquicas, culturales. Tiene razón R. A. Segal en que el siglo XIX fue reduccionista, aunque su afirmación, por una parte, sea excesiva, por no tener en cuenta la corriente romántica del pensamiento filosófico y religioso y, por otro, se queda corta porque antes lo fue ya el siglo XVIII.

En el terreno de la ciencia de las religiones el término «reduccionismo» se aplica principalmente en dos sentidos. Partiendo del supuesto destacado por F. Schleiermacher, la teología romántica y los representantes de la fenomenología alemana de la religión centrada en la categoría de lo sagrado, se acusa de reduccionismo a todas aquellas explicaciones de la religión que desconocen el mundo humano peculiar que expresa la categoría de lo sagrado, se muestran insensibles a la intención humana que instaura ese mundo específico y condenan, por tanto, las explicaciones del mismo que ofrecen a reducir ese mundo a otros mundos humanos diferentes. Así entendido, el «reduccionismo» remite a la cuestión de la necesidad de la comprensión como parte de todo método que quiera ser respetuoso con la peculiaridad de su objeto.

Se puede hablar también de reduccionismo para referirse al hecho de que la presencia de determinados presupuestos ideológicos: materialismo, empirismo, inmanentismo, en la aproximación al fenómeno religioso, condenan al intérprete a la ignorancia de determinados aspectos del fenómeno religioso —por ejemplo, la referencia a un más allá de lo humano— y por tanto a una cierta reducción del mismo. Esta nueva forma de reduccionismo reproduce, de alguna manera, el reduccionismo de las filosofías naturalistas e ilustradas.

Para percibir mejor la naturaleza y el alcance del reduccionismo en la ciencia de la religión me referiré a algunas defensas recientes del mismo. H. H. Penner y E. A. Yonan, que han dedicado valiosos estudios a la metodología de la *Religionswissenschaft*, en un artículo sobre el debate metodológico hasta 1976<sup>51</sup> se manifiestan contra la idea

51. H. H. Penner, «The fall and rise of methodology. A retrospective review»: *Religious Studies Review* 2 (1976), pp. 11-26; y H. H. Penner y E. A. Yonan, «Is a science of religion possible?»: *The Journal of Religion* 52 (1976), pp. 7-20.

ampliamente extendida de que la ciencia de la religión es «distintiva» y no-reductora. En su opinión, tal idea se basa en una falsa idea de la verdadera función de la reducción. Ésta es necesaria para desarrollar una explicación adecuada a los fenómenos religiosos. Penner se declara de acuerdo con el antropólogo M. Spiro en que los elementos constitutivos determinantes de la religión tienen que ser analizados y establecidos empíricamente. Reducir de esa forma la religión a sus variados elementos constitutivos no significa en modo alguno destruir su condición esencial, ni eliminar la realidad a la que se refiere la explicación, sino explicar los diferentes aspectos del mismo. El reduccionismo, podríamos resumir, se sitúa en el plano de las explicaciones teóricas y tiene un alcance teórico, no ontológico. En el estudio sistemático de la religión tal búsqueda de explicaciones es vital. Si no nos gusta la explicación, encontraremos la teoría inadecuada, falsa o trivial. Ya no vale que la ciencia de la religión tache otras aproximaciones a la religión de «reduccionistas». Todas las aproximaciones a la religión son reduccionistas en cuanto todas ellas asumen implícita o explícitamente alguna teoría explicativa. La intención última de esta defensa del reduccionismo parece ser limitar su alcance al terreno teórico de la presentación de unas teorías que son indispensables para el progreso del conocimiento y la explicación de la religión, pero que no tienen por qué comportar la negación de las realidades a las que se refiere la religión. O, por decirlo de otra manera, el reduccionismo se movería en el plano de las explicaciones y dejaría intacto el nivel ontológico de las realidades a las que se refieren las teorías.

Realmente, así entendido el reduccionismo, parecería que los que se oponen a él se oponen a un peligro sólo aparente. Pero, como muestra Daniel L. Pals en su discusión del problema, esa distinción de niveles, que se corresponde con las formas de reduccionismo, no tiene en cuenta que las teorías reduccionistas influyen sobre las realidades a las que se refieren, como muestra el hecho de que los reduccionismos psicologistas o sociologistas minaban las convicciones de la independencia y la especificidad de las convicciones y comportamientos religiosos.

Una colección de artículos sobre el problema «desde dentro/desde fuera»<sup>52</sup> en el estudio de la religión ha recogido en uno de sus capítulos una serie de textos a favor y en contra del «reduccionismo y el estudio de la religión» que presentan una buena muestra de la discusión sobre el tema, especialmente en América. Robert A. Segal, en su texto «En

52. R. T. McCutcheon (ed.), *The insider/outsider problem in the study of religion*, cit.

defensa del reduccionismo»<sup>53</sup>, resume lo esencial de su tesis en esta lapidaria sentencia: «Las interpretaciones reduccionistas son inevitables para quienes consideran la religión desde fuera, y son imposibles para los que las consideran desde dentro». Por considerar a Eliade uno de los principales intérpretes contemporáneos de la religión y uno de los más decididos defensores de su irreducibilidad, Segal expone sus tesis en contraposición con las defendidas por él. Lo que se propone, asegura Segal al comienzo de su escrito, no es estudiar si las interpretaciones reduccionistas de la religión son verdaderas. Se propone, más bien, argumentar que su verdad es una cuestión abierta y no cerrada; una cuestión empírica más que *a priori*. Se demuestren o no empíricamente verdaderas, las interpretaciones reduccionistas no son *a priori* inadecuadas, es decir, inadecuadas sólo por ser reduccionistas.

M. Eliade, según Segal, no sólo describe los fenómenos religiosos desde el punto de vista de los que los viven, sino que iría más allá al considerar lo sagrado, es decir, lo que viven los sujetos religiosos, como lo real.

Tal afirmación extrapola la pretensión de interpretar, y sólo interpretar, el hecho religioso, que preside la obra de Eliade y la de cualquier fenomenólogo de la religión. La intención de Eliade es mostrar que «para los creyentes» lo sagrado es lo real por excelencia, pero no pretende responder a la pregunta de qué es realmente lo real. Alguien que se proclama defensor de Eliade y a quien Segal cita, lo explica con toda claridad:

Eliade ha podido confundir a algunos lectores por su definición de lo sagrado como «lo real», con lo que algunos han pensado que Eliade estaba haciendo una afirmación de orden teológico. Eliade negaría tal cosa. Lo que quiere decir es que *para el creyente* lo que es sagrado para él es lo real, lo verdadero, lo lleno de sentido. Pero en cuanto a qué es «realmente» lo real, Eliade nunca aventura una respuesta. Tal cuestión queda más allá de la metodología de la historia de las religiones y responderla haría de él un filósofo o un teólogo<sup>54</sup>.

Es decir, que entender la religión en los términos del creyente no es realizar la «posición de realidad» del creyente.

De hecho, la prueba tomada de los textos de Eliade que Segal propone como apoyo de su tesis no es concluyente. En efecto, Eliade ha escrito que

53. «In defense of reductionism», *ibid.*, pp. 139-163.

54. M. L. Ricketts, «In defense of Eliade. Bridging the gap between anthropology and the history of religions»: *Religion* 1 (1973), n. 3, pp. 13-34; esp. p. 28.

[...] un fenómeno sólo es reconocido como tal si es captado en su propio nivel, es decir, si es estudiado como algo religioso. Intentar captar la esencia de tal fenómeno por medio de la filosofía, la psicología, la sociología, la economía, la lingüística o cualquier otra forma de estudio es falso. Se pierde el único e irreducible elemento de ese fenómeno, el elemento de lo sagrado<sup>55</sup>.

Pero si para Eliade eso excluye que se pueda captar la esencia del fenómeno por tales explicaciones, no es porque Eliade excluya la legitimidad en su nivel de las mismas, ya que de hecho las ha admitido expresamente, sino sólo en la medida en que tales explicaciones excluyan la posibilidad del sentido religioso del fenómeno al partir de presupuestos que hagan imposible su existencia, es decir, en la medida en que se propongan como exclusivos. Eliade, en definitiva, no pretende probar la verdad de lo que cree el creyente basándose en la evidencia del significado irreduciblemente religioso de la religión para él. Lo que el intérprete percibe con «evidencia» no es la verdad de la religión sino la condición verdaderamente religiosa de lo que interpreta.

Independientemente de Eliade, la defensa del reduccionismo por Segal adolece de la debilidad de no haberse detenido a considerar un elemento decisivo puesto en evidencia por la fenomenología husserliana de la intencionalidad de la conciencia: la existencia de diferentes formas de referirse intencionalmente a la realidad —que hacen posible la aparición en una misma realidad de significaciones diversas— y la consiguiente constitución de diferentes mundos humanos, o mundos vitales, cada uno de los cuales tiene su propia lógica, su propio juego de lenguajes, su propia forma de aproximación a la realidad y de manifestación o desvelamiento de la verdad. Eso es, por ejemplo, lo que explica la diferencia fenomenológica entre el Dios de los filósofos y el Dios de la religión, tal como lo expresa el *Mémorial* de B. Pascal<sup>56</sup> y que, como dice Heidegger, ante el Dios como *causa sui* no sean posibles las actitudes de cantar, danzar, hincarse de rodillas que caracterizan la relación con el Dios de las religiones<sup>57</sup>. Una lectura atenta a los párrafos dedicados a la comprensión como elemento del método fenomenológico muestra que el autor ha prestado más atención a la motivación, las causas y las razones que a la intencionalidad, el significado y la significación, que es lo que de verdad está en juego en el acto de «comprensión». Por otra parte, no está claro que

55. *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 2001, p. XIII.

56. *O. c.*, cf. *supra*, p. 181, n. 41.

57. *Ibid.*

cuando los fenomenólogos de la religión hablan de la «esencia» de la religión estén refiriéndose a un conocimiento metafísico. De ahí la tendencia de los fenomenólogos más recientes a sustituir esencia por estructura, que forma parte, ciertamente, del mundo religioso, y al que puede llegar el método comparativo prolongado en la pretensión de interpretación.

Aunque no entre en la preocupaciones del fenomenólogo la pregunta por la verdad —la existencia real— de lo interpretado, ni por tanto la cuestión de la validación de la «intuición de la esencia» del fenomenólogo, el texto citado por R. A. Segal de Willard G. Oxtoby en relación con esta cuestión, que insiste en la incapacidad del fenomenólogo para validar esta verdad fuera de la propia visión de esa esencia o estructura, termina orientada al final al valor de la interpretación fenomenológica para un correcto planteamiento del problema de la verdad de la religión por parte del filósofo de la religión. En efecto, es verdad que las percepciones del fenomenólogo son muy personales, «semejantes a ciertas formas de crítica literaria o estética». Porque, efectivamente, esas críticas literarias o, más generalmente, las estéticas suponen como la interpretación de la religión, la captación de la intención peculiar presente en ese mundo humano específico que es el mundo del arte, y sin ello las posibles explicaciones de un poema o una sinfonía en términos de teoría lingüística o teoría acústica están condenadas a ignorar lo propio, lo irreducible del fenómeno estético, único modo en el que se puede plantear el problema de su verdad.

Pero las debilidades de las tesis reduccionistas son destacadas más extensamente en otro artículo recogido en la misma obra. En él Daniel L. Pals propone una valoración de recientes ataques a la doctrina de la irreducibilidad de la religión<sup>58</sup>. Pals comienza por anotar, como había hecho R. A. Segal, que las posturas reduccionistas predominaron en el siglo XIX y que la doctrina de la irreducibilidad de la religión se ha extendido a lo largo del siglo XX y no sólo en el ámbito de la fenomenología de lo sagrado representado por R. Otto, G. van der Leeuw, hasta llegar a M. Eliade, sino también entre estudiosos orientales de la religión e incluso entre importantes sociólogos de la religión como Robert Bellah y Peter L. Berger, de los que cita expresiones inequívocas<sup>59</sup>. Para él el mérito principal de la contribución de Segal está en haber planteado con toda claridad un problema en el que abunda la confusión. Como primer elemento de clarificación propone distinguir

58. «Reductionism and belief. An appraisal of recent attacks on the doctrine of irreducible religion», en R. T. McCutcheon (ed.), *o. c.*, pp. 179-196.

59. *Ibid.*, p. 180.



entre explicación y reducción o explicación reductiva. Todos sabemos lo que es una explicación y que de una misma realidad natural: el cuerpo humano, o artificial, *La Pietà* de Miguel Ángel, pueden darse explicaciones diferentes: la física, la química, la biológica, en relación con el cuerpo humano; la que considera esa obra como una pieza de mármol, la que considera su valor económico; la del que la estudia como obra de arte, en relación con la segunda. Segal definió la explicación reductiva como la reducción de una teoría explicativa más elevada a otra más baja, estableciendo que los conceptos de la primera tienen conexión con los de la segunda y son derivables de ella. Un caso claro de reducción sería un intento de reducir la explicación biológica y sus conceptos a los de la física y la química.

La reducción en el terreno religioso funciona de la misma manera. En efecto, en el complejo hecho religioso intervienen factores diferentes: corporales, psíquicos, sociales, culturales, y otros peculiares y propios de ese tipo de fenómenos como la fe en Dios, la esperanza en la salvación, etc. Una explicación de la religión es reductiva no cuando explica los diferentes factores en su propio nivel, sino cuando explica los elementos propios del campo religioso como derivados de los anteriores, como hacía Freud al explicar la religión como resultado de deseos, tendencias o conflictos psíquicos, o como hace Durkheim al explicar la religión como «efervescencia» de la vida social. El alcance de la explicación reductora en relación con la religión es doble: el sujeto religioso se opone a esa explicación porque elimina determinados aspectos de lo religioso tal como él lo vive: como la realidad trascendente, y la opción libre por ella, al reducirlos a otros aspectos, es decir, al pretender explicarlos *adecuadamente* desde ellos. A esto se ha denominado en algunas explicaciones del proceso reductor «reduccionismo ontológico». Cuando determinados intérpretes de la religión se oponen a las explicaciones reductoras, lo hacen por pensar que tales explicaciones no dan cuenta de la religión al no respetar los aspectos propiamente religiosos de ellas. Se oponen, pues, al reduccionismo como procedimiento teórico. Ahora bien, dado que la explicación teórica reduccionista se refiere a hechos y, por tanto, a realidades, la explicación que reduce el hecho a algunos de sus componentes es una teoría que declara imposibles o injustificables aquellos otros aspectos —los específicamente religiosos— «sacrificados» a los primeros. Pals se enfrenta después con las acusaciones lanzadas por Dudley de que la declaración por Eliade y los fenomenólogos de la religión partidarios de la religión como hecho irreducible no es más que un «dogma» arbitrario e improductivo desde el punto de vista de la aclaración de lo religioso. Arbitrario porque sus defensores se limi-

tarían a contraponer el *fiat* de su afirmación del carácter irreducible a las explicaciones ofrecidas por los reduccionistas. Por otra parte, declarar «improductivas» las teorías que comprenden la religión como irreducible es ignorar las aportaciones, las informaciones y los impulsos para la comprensión de lo religioso y para desenmascarar tantas explicaciones reductoras como se han sucedido a lo largo del siglo XIX y las primeras década del XX, ofrecidas por las sucesivas generaciones de defensores de la irreducibilidad de la religión desde Schleiermacher a Eliade, por referirme a uno de sus más importantes defensores de los últimos años. En cuanto a la acusación de «arbitraria», es evidente que tal acusación se vuelve contra quienes la hacen mientras no ofrezcan pruebas concretas de esa arbitrariedad que sean otra cosa que exigencia de opciones previas no justificadas por parte de los reduccionistas. Por otra parte, no deja de ser digna de atención por parte de los científicos de la religión reduccionistas la observación de que un reduccionismo consecuente llevaría a la eliminación de las ciencias de la religión que deberían ser suplidas por las explicaciones del hecho religioso de nivel inferior propuestas por cada teoría reduccionista.

Daniel Pals se enfrenta, finalmente, con la defensa del reduccionismo realizada en las páginas anteriores del mismo libro por Segal. Su crítica se centra en la afirmación inicial con la que abríamos nuestra referencia a su texto. Las interpretaciones reduccionistas son inevitables para quienes consideran la religión desde fuera, y son imposibles para los que las consideran desde dentro. Tal sentencia parece suponer que el intérprete no reduccionista de la religión se ve limitado a esta alternativa: o reduce su función de intérprete a describir, es decir, a hacerse eco de la afirmación del creyente sobre la verdad de su opción religiosa; o se opone a las conclusiones de las explicaciones reduccionistas porque asume la opción de los creyentes declarándola verdadera.

Incluso en el plano de las afirmaciones generales, ya hemos mostrado que el intérprete no reduccionista ciertamente no pretende asumir la opción del creyente; que ofrecer una interpretación religiosa es mucho más que hacerse eco de esa opción, que esa interpretación se basa en la captación del significado propio del fenómeno religioso como tal; y que la captación de esa significación abre el camino para planteamientos más adecuados del problema de su verdad, que él ha puesto entre paréntesis. Los análisis de Pals muestran, además, que, en cuanto se desciende del plano de las afirmaciones generales al de las posibles interpretaciones de hechos religiosos concretos, aparece cómo interpretaciones no reduccionistas han aportado una enorme cantidad de datos que constituyen un «argumento inductivo» contra

determinadas tesis reduccionistas<sup>60</sup>. Además, no es verdad que en cuanto el intérprete se «sale» de la convicción del creyente no puede ofrecer otra interpretación que la reduccionista, ya que, sin hacer suya la implicación del creyente, el intérprete puede comprender toda una serie de aspectos de su condición de sujeto religioso. Aunque en determinados casos la fe y la increencia produzcan diferentes explicaciones, eso no significa que el no creyente se vea forzado a explicaciones reductoras, si por tales se entiende una explicación que pretende dar cuenta de la fe religiosa enteramente en términos de fuerzas no intencionales de carácter psíquico o social. «Porque uno puede ciertamente explicar una fe que considera errónea, sin verse forzado a reducirla a otra cosa de lo que es».

Resumiendo: la discusión sobre el reduccionismo o el carácter irreducible de la religión permite abordar el problema del conocimiento y la explicación del fenómeno religioso desde una perspectiva muy precisa: la de la naturaleza de este hecho. Desde esta perspectiva, las teorías sobre el conocimiento y la explicación de ese fenómeno y, por tanto, las relativas a los métodos de estudio a seguir para dar cuenta de él se dividen en dos grupos difícilmente conciliables. Para unos la religión es un fenómeno humano *sui generis*, que, aunque comporte aspectos culturales, sociales, históricos, humanos en definitiva, contiene un aspecto que le es propio y que le confiere una significación enteramente peculiar. Su condición enteramente peculiar hace que sólo pueda ser conocido desde la captación de esa peculiaridad y desde el respeto a la misma. Y este respeto exige de todo intento de explicación que acepte el hecho en su conjunto, inclusive la referencia a «otro mundo», a «una realidad trascendente del orden de lo mundano», que es la clave de esa peculiaridad y que hace del hombre un hombre religioso.

El respeto a esta peculiaridad no requiere del intérprete del fenómeno religioso que en el nivel propio de las ciencias de las religiones tenga que hacer suya la referencia a ese otro orden de realidad propio del sujeto religioso, ni siquiera que tenga que afirmar la existencia efectiva de la misma, convirtiéndose a sí mismo en sujeto religioso o haciéndose filósofo de la religión o teólogo.

El problema así puesto de manifiesto desde la discusión del reduccionismo se plantea en términos un tanto diferentes, aunque con no

60. Cabe, por ejemplo, remitir al mentís que supone para la tesis de que la religión se reduce a ilusión, es decir, a fruto del deseo humano, la fenomenología de la actitud religiosa que descubre en ella como elemento integrante el trascendimiento del sujeto y la ruptura del deseo como simple manifestación de necesidades.

pocos elementos en común, desde la perspectiva del «posicionamiento» y de la actitud del sujeto que se propone la explicación en relación con el objeto a explicar: el hecho religioso. Desde esta perspectiva el estudio del fenómeno religioso puede hacerse desde «el interior» o «desde fuera» de la religión. Desde una actitud de neutralidad, o de implicación en relación con ella.

Las opiniones frente al problema desde esta nueva perspectiva se solapan generalmente con las relativas a la irreducibilidad de la religión o la necesidad de reducirla a alguno de sus elementos para explicarla. En el libro que venimos comentando se recogen las diferentes posturas y sus razones y puede ser útil referirse a ellas, al menos en sus líneas generales.

Un texto de Ninian Smart sirve de introducción con la exposición, en el caso concreto de la doctrina budista del triple cuerpo del Buda, de una explicación religiosa, o realizada desde el interior de la religión<sup>61</sup>. Las explicaciones del autor sobre la naturaleza de su explicación tienen la ventaja de describir con notable claridad las características de la postura fenomenológica en la forma renovada de fenomenología que representa el autor. Se trata, en primer lugar, de una explicación y no de una mera recopilación de datos o una mera descripción. De una explicación no teológica, porque N. Smart procede desde la puesta entre paréntesis —*epoché* en términos fenomenológicos— de la cuestión de la verdad y la realidad en sí de lo descrito. Esta forma de explicación se corresponde, según el autor, con lo que desde otros presupuestos se ha llamado postura de «agnosticismo metodológico», según el cual el sujeto procede sin afirmar ni negar, es decir, dejando en suspenso, metodológicamente, la afirmación de la existencia o no existencia de la realidad a la que se refiere la religión.

La explicación que propone es religiosa, o intra-religiosa. Eso supone que se parte de la autonomía —otro nombre para la irreducibilidad— de la religión y que se da por supuesta la existencia del hecho religioso, o de un factor religioso en los hechos humanos, que puede realizarse de forma más o menos clara en determinados hechos humanos, pero que presenta en algunos casos formas inequívocas. La explicación es religiosa porque explica aspectos del hecho en cuestión desde otros aspectos igualmente religiosos del mismo, pero más originarios, más fundamentales y que dan razón de los primeros, y recurriendo en esa explicación a la «lógica» propia del mundo religioso, lo que supone, aunque el autor no haga referencia a ello, alguna

61. «Within and without religion», en R. T. McCutcheon (ed.), o. c., pp. 221-234.

sensibilidad, familiaridad o, en todo caso, capacidad de captación de lo que hace de los elementos que estudia elementos verdaderamente religiosos.

La explicación religiosa no sólo no excluye la existencia de otros factores, como determinados desarrollos históricos del budismo, que necesitan ser explicados en su propio orden y en su propio nivel, sino que en más de un momento remite a ellos y los hace intervenir en la propuesta de explicación religiosa que ofrece.

El texto de N. Smart —posible modelo de explicación fenomenológica— nos permite contrastar las siguientes aportaciones al mismo tema realizadas desde una perspectiva que se sitúa más precisamente en el terreno de la ciencia de las religiones. En correspondencia con lo que la fenomenología de la religión designa como «reducción» de la cuestión de la verdad, la ciencia de las religiones utiliza numerosos términos para referirse a una actitud semejante como indispensable para que la posible explicación no se vea invalidada desde el principio. Así, se habla de que los estudios religiosos, para poder presentarse como disciplina académica, deben realizarse con «mentalidad abierta», «actitud distanciada», «objetiva», «imparcial», «desinteresada», en relación con el objeto estudiado. Tales actitudes han de conducir a una determinada concepción del método de estudio expresado en términos como «suspensión de juicio», «agnosticismo metodológico» o «neutralidad procedimental».

Centrándose en esta última P. Donovan distingue distintas formas de neutralidad, mostrando que hasta la más simple, la del observador, es un ideal imposible de realizar plenamente<sup>62</sup>. Particularmente relevantes me parecen las advertencias del autor sobre la importancia de la «nomenclatura» y la necesidad para la ciencia de las religiones de evitar toda clase de nombres cargados históricamente de prejuicios que pesaron en la explicación y la evaluación de las realidades que designan. Pensemos, por ejemplo, en términos como «religiones primitivas», «religiones no cristianas» que define a todas las religiones negativamente en relación con el cristianismo o, más generalmente, la identificación de los que adoptan una postura no religiosa como «no creyentes», con lo que su identidad es reducida a un elemento negativo en relación con la fe. El autor entiende la suspensión de juicio —*epoché*— propia del método fenomenológico como una suspensión de la fe y la propone como una forma de neutralidad exigida, señalando la necesidad de aclarar teóricamente su naturaleza y, sobre todo, de ser cuidadoso en la puesta en práctica.

62. «Neutrality in religious studies», *ibid.*, pp. 235-247.

La cuestión más importante que suscita la necesidad de la neutralidad metodológica para el estudio de la religión es, sin duda, el alcance que debe atribuírsele. Tanto los fenomenólogos clásicos de la religión como los más recientes cultivadores de la ciencia de las religiones están de acuerdo en que esa neutralidad exige «poner entre paréntesis» la posición de realidad que realiza el sujeto religioso y que el teólogo —al menos en las formas más frecuentes de hacer teología— hace intervenir en su «explicación» de la religión. Pero existen notables diferencias entre todos ellos a la hora de comprender en qué consiste la reducción o «puesta entre paréntesis» y cuál es su contenido, es decir, lo puesto entre paréntesis o reducción.

Partiendo del hecho de que la ciencia de las religiones surgió de la ruptura con los estudios sobre la religión elaborados por las filosofías, cuyo objeto de estudio era la posibilidad del conocimiento del «objeto» de la religión, y por la teología, una forma de estudio de la religión inspirado por la fe, realizada en el interior de una tradición y en la obediencia de una Iglesia, los defensores de una ciencia de las religiones que entiende «ciencia» en el sentido estricto de ciencia empírica, entienden la neutralidad como una actitud que reduce por principio el objeto de la ciencia de la religión a lo que esa ciencia empírica puede afirmar de ella, con lo que no sólo pone entre paréntesis la afirmación de realidad trascendente a la que se refiere el sujeto religioso, sino que elimina, de hecho, la realidad trascendente, a partir de la cual el sujeto religioso se entiende a sí mismo, «explica» su condición de sujeto religioso. A partir de ahí, entiende la explicación como la derivación de todos los elementos de la religión de los aspectos históricos, sociales, culturales, etc., que el fenómeno religioso comporta, reduciéndolo, por tanto, a ellos. En este caso, la neutralidad comporta la exclusión, en principio, de la realidad clave en la estructura misma —accesible a la descripción de la ciencia de las religiones— de la religión.

Donald Wiebe, uno de los principales promotores de esta forma de entender la ciencia de la religión, de esta forma de entender la actitud de neutralidad requerida para su estudio y partidario de entender el método científico en el sentido estricto de la ciencia como «episteme positiva», es decir, como ciencia empírica, resume su postura al respecto en un texto que titula: «¿Requiere la comprensión de la religión una comprensión religiosa?», que concluye con la afirmación rotunda:

En el terreno del estudio académico de la religión la cuestión de si la comprensión religiosa —en el sentido de una «visión por empa-



tía»...— es un prerrequisito de la comprensión (científica) académica de la religión, puede ser respondida con un inequívoco: No<sup>63</sup>.

Como puede verse, en la opinión de este autor desempeña un papel importante la alusión a lo académico. Esto se debe a su convicción de que el estatuto académico, «arduamente conseguido» de la ciencia de las religiones en la universidad, depende del sometimiento de sus cultivadores al método científico que hizo posible su instauración el siglo XIX por sus iniciadores:

El estudio de la religión legitimado por la comunidad académica es un estudio que emerge de una «episteme positiva». Aunque inicialmente fuese un ejercicio religioso el estudio de la religión se ha convertido en un «ciudadano naturalizado» de la comunidad universitaria. Y como cualquier otro «ciudadano naturalizado» debe vivir con arreglo a las obligaciones de neutralidad y objetividad establecidas por esa comunidad.

Pero, dejando de lado la necesidad de mantenerse en continuidad con la forma de proceder de sus primeros cultivadores —que vivían, no podemos olvidarlo, en una situación notablemente diferente de la nuestra, también, entre otras cosas, en la concepción de la ciencia—, y las exigencias y expectativas de la comunidad universitaria<sup>64</sup>, es indispensable preguntarse por el sentido preciso de las razones objetivas que le llevan a la manera de entender la neutralidad que transparenta la expresión en la que la ha resumido y las razones objetivas que la sustentan.

Por «comprensión de la religión» el autor entiende «una explicación desde fuera de la religión que dé cuenta del hecho religioso en términos de reglas y principios ya comprendidos y aceptados por el científico en otras áreas de investigación y estudio que él aplica después al estudio de la religión»<sup>65</sup>. Por comprensión religiosa, por otra parte, entiende «la comprensión inmediata de la experiencia, no distinguible de la experiencia misma. Una comprensión obtenida, por tanto, desde dentro. Una comprensión de la que, jugando con la palabra

63. «Does understanding religion require religion?», *ibid.*, pp. 260-273.

64. Cf. P. Donovan, «Neutrality and religious studies», *art. cit.*, se pregunta con razón a este respecto si las exigencias académicas han de imponerse de tal manera al estudio de la religión que le hagan perder de vista las exigencias, en relación con el método a utilizar, de su propio objeto de estudio, p. 244. También, P. Byrne, «The study of religion, neutral, scientific or neither?», en *ibid.*, pp. 250-257.

65. «Does understanding religion require religion?», *art. cit.*, p. 262.

inglesa para ‘comprensión’, *understanding*, dice derivarse de ‘estar debajo’ del ‘objeto’ de la devoción religiosa, es decir, sometida a él»<sup>66</sup>.

Esta última adherencia significativa añadida al término «comprensión» y los autores a los que contrapone su forma de entender la «comprensión» religiosa le permiten dar a esta expresión un sentido notablemente restringido: comprender religiosamente significa asumir la aceptación por el sujeto de la realidad a la que se refiere la relación religiosa y, por tanto, hacerse uno mismo religioso. Así entendida la comprensión religiosa, puede concluir con razón que tal comprensión sólo la puede realizar quien realiza la experiencia religiosa, que sólo él puede comprender lo religioso y que, por tanto, una comprensión científica, desde fuera, no añadirá nada a lo que de la religión comprenda el sujeto religioso. O, con otras palabras, que en ese supuesto la ciencia de las religiones sería «o imposible o absurdamente insignificante»<sup>67</sup>.

Por eso la postura de D. Wiebe parece llevarle a concluir, como hacían los representantes del reduccionismo, que la explicación científica de la religión no puede ser más que reductiva y que el naturalismo, la visión de la realidad según la cual existe lo mundano y nada más: existe aquello a lo que tienen acceso las ciencias naturales y ninguna otra realidad, es para él no el resultado de la explicación de la religión, sino un presupuesto de la misma.

De ahí que el naturalismo, más que una condición para la necesaria neutralidad del estudio de la religión, resulta ponerla en cuestión radicalmente, hacerla imposible, al anteponer a ese estudio un presupuesto que hace imposible la existencia del objeto de la religión y, por tanto, del hecho religioso tal como el sujeto lo vive.

A propósito de esto P. Byrne escribe: «Sabemos que el paradigma naturalista de Donald Wiebe y J. Samuel Preus<sup>68</sup> está lejos de ser una prescripción neutral para el estudio de la religión si conservamos la idea de neutralidad que comporta el no tener prejuicios frente a los intereses en competición en las interpretaciones de la religión»<sup>69</sup>.

La mayor parte de los fenomenólogos de la religión están de acuerdo con Wiebe en que la comprensión de la religión no tiene por qué ser una comprensión religiosa, y en que el que la intenta no tiene para conseguirlo que convertirse en religioso. El problema no parece bien

66. *Ibid.*, p. 271.

67. *Ibid.*, p. 266.

68. J. S. Preus, *Explaining religion. Criticism and theory from Bodin to Freud*, Yale University Press, New Haven, 1987.

69. «The study of religion, neutral, scientific or neither?», *art. cit.*, p. 251.

planteado en los términos antinómicos de explicación desde fuera y reductora de la religión, o asunción por el intérprete de la adhesión creyente, realización por el estudioso de la religión de la experiencia religiosa. Tal exigencia tal vez sea lo propio de la reflexión teológica sobre la religión. Pero la fenomenología de la religión ha distanciado su forma de acceso al fenómeno religioso del de la teología mediante el recurso a la *epoché*, la reducción o puesta entre paréntesis de la posición de realidad, del juicio de valor del creyente y su asunción por el teólogo. Sólo que esto no le fuerza a situarse fuera del mundo de la religión y a adoptar una explicación reductora. Entre los dos extremos que considera Wiebe cabe la consideración interior de la religión, sin asumir las afirmaciones religiosas que lleva consigo la comprensión del fenómeno religioso como religioso, mediante la referencia de los elementos que componen el fenómeno religioso —la tradición, en términos de Wiebe, el mundo de las mediaciones, en nuestra terminología— a la intención del sujeto que origina la aparición del mundo humano específico que designa la categoría de lo sagrado, con su significación peculiar, irreducible a las de esos otros mundos humanos que son el mundo de lo utilitario, el de la ciencia y la técnica, el del arte, etcétera<sup>70</sup>.

Esta forma de entender el hecho religioso y la aproximación al mismo que llamamos ciencia o fenomenología de la religión logra la neutralidad reduciendo la afirmación previa de la «existencia del objeto de la religión», sin eliminar ese compromiso con lo religioso que hace posible la «comprensión de la religión» en el sentido que otorga a este término la fenomenología de la religión y sobre cuyo significado volveremos enseguida.

Peter Byrne se ha referido, como alternativa al dilema en el que se mueve Wiebe, a otro camino que desarrolla y elabora el de la fenomenología al que acabo de referirme: el camino de la aproximación simbólico-cultural que ve en la religión un caso del hecho general de la vida humana como dotada de significación y, más concretamente, de significación de orden simbólico, que hace que la tarea de toda ciencia humana sea describir e interpretar esa vida refiriendo todos sus aspectos a los conceptos y las intenciones que la informan<sup>71</sup>. Los estudios religiosos son, sencillamente, la ciencia humana que estudia los conceptos, las significaciones que configuran las diferentes formas de acciones y manifestaciones religiosas. La presencia de tales signi-

70. Cf. P. Byrne, *loc. cit.*, p. 252.

71. Cf. P. B. Clarke y P. Byrne, *Religion defined and explained*, Macmillan, London, 1993.

ficaciones confiere una cierta autonomía a los fenómenos religiosos; pero sólo «cierta» porque esos fenómenos no dejan de ser sociales, culturales y, en definitiva, humanos, que no sólo admiten sino que exigen otro tipo de interpretaciones propias de otras ciencias humanas.

La finalidad de los estudios religiosos, de acuerdo con el paradigma simbólico-cultural, es sacar a luz la naturaleza de las significaciones religiosas. La disciplina que lo hace es una ciencia que pretende ser fiel al objeto estudiado sin dejar de ser crítica; pero no una ciencia que deba emplear los métodos propios de las ciencias naturales. No estudia la verdad de los hechos que estudia, sino el contenido y la significación de los mismos. La realidad de los dioses no es asumida ni negada, sino dejada al tratamiento de la filosofía y la teología como ya hemos señalado en varias ocasiones. El texto que resumo se refiere después a las principales objeciones de los partidarios de una consideración fundamentalmente científica de la religión: que esta forma de interpretación se reduce a la mera descripción, sin capacidad para establecer teorías interpretativas; que no puede establecer generalizaciones, cuando en realidad el descubrimiento de estructuras es una forma de mostrar los aspectos que una pluralidad de hechos comparten, aunque cada uno de ellos lo realice a su modo, y que el paradigma en cuestión hace imposible el establecimiento de relaciones entre los hechos religiosos y no religiosos, siendo así que reconoce que la significación religiosa es una de las que integran el hecho humano general, por lo que su descripción depara no pocos elementos sobre sus relaciones con otros aspectos del complejísimo, y variadísimo, en sus formas, fenómeno humano.

#### V. LA TENSION EXPLICAR-COMPRENDER

Los lugares estudiados hasta ahora en que se hace patente la diferente forma de entender la aproximación al fenómeno religioso representado por quienes utilizan el método científico y, consiguientemente el nombre de ciencia en sentido estricto, para referirse a los estudios religiosos y quienes utilizan el mismo término de «ciencia» en el sentido mucho más amplio que la palabra *Wissenschaft*, acompañándose de los adjetivos *allgemeine* o *systematische*, general o sistemática, tenía en Alemania hasta el fin de la primera parte del siglo XX, o el que tiene el término de «fenomenología» o incluso el de «comparative religion», terminan siempre remitiendo, como clave de las pretensiones de esos saberes y del método utilizado, respectivamente a «explicación» y «comprensión».

Como en otros de esos polos de tensión, en el de la explicación y la comprensión se ha pasado de un predominio completo de las categorías del segundo: «conocimiento desde dentro», «carácter irreducible de la religión», «implicación en el objeto de estudio», a una crítica radical de esas categorías y su sustitución por otras más cercanas al ideal del conocimiento científico como «conocimiento objetivo», «desde fuera», «distanciado», y que termina reduciendo la religión a otra cosa que lo que el sujeto religioso vive.

Desde que comenzó la discusión metodológica en torno a los años sesenta, los autores que buscan el establecimiento de los estudios religiosos como ciencia desarrollaron una crítica radical del ideal de interpretación resumido en la categoría de «comprensión» y propusieron sustituirla, pura y llanamente, por la de «explicación».

Por tratarse de un aspecto, por así decir, nodal, nuclear, de la discusión sobre la naturaleza de la aproximación al fenómeno religioso y del método que ha de emplearse para desarrollarlo, su clarificación comportará referencias inevitables a los aspectos estrechamente ligados con él tales como mundo de la vida, empatía, captación del sentido, círculo hermenéutico, constitución de categorías e hipótesis de interpretación, etc. Por la misma razón un desarrollo adecuado de la cuestión debería hacer referencia a la discusión filosófica, epistemológica, de filosofía de las ciencias y de filosofía del lenguaje que sirven de marco y de trasfondo al desarrollo de estos temas por la fenomenología de la religión<sup>72</sup>. Pero, por salirse de nuestro propósito y por estar de acuerdo con las observaciones sobre la función sólo aproximada que tiene en la fenomenología de la religión la utilización de los términos técnicos utilizados en el debate filosófico del momento, me contentaré sólo con aquellas referencias que ayuden a dar un sentido más preciso a los términos que intervienen en el debate sobre «explicación-comprensión» en historia de las religiones, ciencia de las religiones y fenomenología de la religión.

La primera fuente inspiradora y proveedora de términos para los primeros cultivadores de las ciencias de la religión, en el momento en que se inicia la fenomenología, es la tradición de la moderna hermenéutica filosófica que tiene sus orígenes en F. Schleiermacher y se continúa en W. Dilthey<sup>73</sup>.

Con esta tradición empalma la problemática de explicar-comprender que cataliza la mayor parte de los aspectos problemáticos que

72. Este trasfondo ha sido estudiado con competencia por A. N. Terrin en su obra ya citada *Spiegare o comprendere la religione*.

73. Cf. *supra*, pp. 415 ss.

supone el método fenomenológico. En estrecha relación con el tema de la comprensión, como elementos que pueden ayudar a precisar el alcance de su realización concreta, están los temas del «mundo vital» en la filosofía de Husserl, la naturaleza y la función de la precomprensión como rasgo de la tarea hermenéutica, así como el llamado círculo hermenéutico expresado en los términos tan conocidos de «es necesario creer para comprender, pero se necesita comprender para creer». El sentido de esta última expresión fácilmente mal interpretada en el sentido de que sea indispensable ser creyente para poder interpretar la religión sin reducirla, o ser religioso para poder entender la religión, ha sido resumido así por Ricoeur en términos tan claros como permite la complejidad del tema:

Sólo un «interés» cognoscitivo orientado religiosamente podrá develar el mundo de la religión en los hechos y en los acontecimientos históricos. Y esto no es un círculo vicioso, ni, mucho menos, un círculo mortal, sino, más bien, vivencial y estimulante. «Es necesario creer para comprender», el intérprete jamás se aproximará realmente a lo que dice su texto si no vive en el «aura» del significado por el que se pregunta; y esto no mediante la confusión consistente en identificar esa participación con una «coincidencia psicológica entre el intérprete y las expresiones singulares de la vida», como dice Dilthey, «[...] La hermenéutica no exige afinidad de vida a vida, sino una afinidad del pensamiento con la cosa de que se trata...»<sup>74</sup>.

La evolución de la problemática parece orientarse, de la oposición radical y la declarada incompatibilidad entre los momentos representados por los dos términos, a buscar su convergencia y complementariedad para poder dar cuenta del hecho religioso en toda su complejidad.

Pero en este tema, como en otros de los que hemos estudiado, sucede que son determinadas formas de entender la realización de la comprensión por parte de algunos de los representantes de la fenomenología «clásica» las que han llevado a sus críticos a rechazarla sin matices y sustituirla por la explicación como único método

74. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, cit. en G. Filoramo, o. c., pp. 179-180. A. N. Terrin ha desarrollado todos estos temas en su obra ya citada, esp. pp. 170-187. Por su gran claridad merece ser citado el artículo de R. Gothón «Principles of studying Religions»: *Temenos* 31 (1995), pp. 37-54, donde distingue entre *involvement* —interés por la cuestión que se estudia, «empatía informada» (N. Smart)— y *commitment*, compromiso con la propia religión o realización de la opción propia de una religión. El estudio de la religión requiere interés —empatía informada—, pero también *detachment*, distanciamiento crítico y capaz de discernimiento.



compatible con la pretensión rigurosamente científica de la ciencia de las religiones.

Hoy hay indicios de que se está pasando de la afirmación exclusivista de cada uno de los procedimientos a afirmar su convergencia y complementariedad para dar cuenta del hecho religioso en su integridad.

Esta evolución se explica por la evolución de la temática general del explicar-comprender en el campo de la epistemología y la teoría de la ciencia<sup>75</sup>. Basten como testimonios de esta tendencia actual las referencias de los más decididos defensores de la irreducibilidad de lo religioso y de la necesidad de la comprensión a los indispensables análisis y resultados de las diferentes ciencias, así como el reconocimiento de un plus de significación irreducible tras los análisis de las ciencias particulares, en aquellos autores que se inclinan hacia una comprensión de la ciencia de la religión más próxima a la de las ciencias en sentido más propio<sup>76</sup>. Pero una vez más, tales apelaciones a la convergencia sólo adquieren sentido cuando se confrontan con los problemas que conducían a la tensión expresada en el dilema. Enumeremos algunos.

El origen de la dificultad está, sin duda, en la contraposición entre objetos de conocimiento puramente naturales y hechos humanos en los que se hace presente una intención que origina un significado que no se agota en el análisis de los aspectos objetivos por las diferentes ciencias<sup>77</sup>. Para la captación de ese lado interior que la intención con-

75. Sobre la historia de la temática y su situación actual, así como su aplicación al campo de la ciencia de religión, cf. la monografía de A. N. Terrin *Spiegare o comprendere la religione*, o. c., esp. pp. 81-96, con referencias precisas a todos los autores que han intervenido en el debate. También, W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, cit., pp. 143-163; A. Fierro, *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Taurus, Madrid, 1979, e Íd., «Comprensión y explicación del hecho religioso», en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (coords.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I*, Anthropos-CSIC, Barcelona-Madrid, 1992, pp. 59-84.

76. Cf., además de los textos citados a propósito de la relación entre fenomenología e historia, K. Rudolf, «The foundation of the history of religion and his future task», en J. M. Kitagawa (ed.), *The history of religions...*, cit., pp. 105 ss.; U. Berner, «Bermerkungen zum Verhältnis von Religionsgeschichte und Religionsphänomenologie»: *Göttinger Miszellen* 18 (1975), pp. 57-72, que remite también a P. Antes, «Systematische Religionswissenschaft – zwei Forschungsrichtungen», en *Humanitas religiosa. Festschrift für Haralds Biezais zu seinem 70. Geburtstag*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1979, pp. 213-221.

77. Recordemos, para hacer más patente la diferencia, el ejemplo propuesto por G. Ryle para poner de relieve lo que él llama una descripción densa, retomado por C. Geertz: «Consideremos el caso de dos muchachos que contraen el párpado del ojo derecho; en uno de ellos el movimiento es un tic involuntario; en el otro, un guiño de conspiración dirigido a un amigo. Los dos movimientos como movimientos son

fiere a la realidad natural en el caso de los hechos humanos es para lo que se ha creído indispensable el recurso a la comprensión<sup>78</sup>. Pero en el caso de la religión, tal recurso se ha entendido preferentemente en términos psicologizantes como una participación en la disposición del sujeto o una incorporación de la misma por medio de una especie de empatía o de re-vivencia (*Nacherlebniss*) de la experiencia del sujeto que lo ha producido<sup>79</sup>. Para que tal comunión de experiencia fuera posible se hacía necesario postular la existencia de un *sensorium* especial<sup>80</sup>, del que participarían el intérprete y los sujetos de los hechos a comprender, de una especie de *apriori* religioso concebido en la línea de R. Otto. Se afirma, pues, la necesidad de participar de la religiosidad del hombre religioso para comprender el significado de la religión. Esta manera de comprender la naturaleza de la comprensión explica las críticas que ha suscitado entre los defensores de una ciencia sistemática de la religión «más científica», críticas que podrían resumirse en el juicio de W. G. Oxtoby sobre la fenomenología de la religión: «En la fenomenología, la ciencia de la religión se ha convertido en un ejercicio religioso». Otro equívoco al que ha conducido esta forma de entender la comprensión de la religión es el de pensar que el respeto de la intención religiosa peculiar y la superación del peligro de reduccionismo suponen aceptar previamente como válida la experiencia que está por debajo de los fenómenos como única forma

idénticos; vistos por una cámara fotográfica [...] no se podría decir cuál es el tic y cuál la señal, ni si ambos son una cosa o la otra. Sin embargo [...] la diferencia entre un tic y un guiño es enorme [...]. El que guiña el ojo está comunicando algo y comunicándolo de una manera bien precisa y especial: deliberadamente, a alguien en particular, para transmitir un mensaje particular, de conformidad con un código socialmente establecido, y sin conocimiento del resto de los circunstantes. El guiñador hizo dos cosas: contraer su ojo y hacer una señal, mientras que el que tuvo el tic hizo sólo una, contrajo el párpado...»: *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1989, p. 21.

78. Numerosas referencias al papel atribuido a la comprensión, a su objetivo, sus medios y sus límites por numerosos fenomenólogos de la religión, en G. Schmid, *Principles of integral science of religion*, Mouton Publishers, Den Haag, 1979, pp. 80-89, con textos de J. Wach, K. Goldammer, R. J. Z. Werblowsky, C. H. Ratschow y otros. Interesante la distinción de los cuatro sentidos que puede tener el término comprensión según se refiera a un texto, a una persona (ponerse en su lugar), a un hecho en el interior de un determinado sistema o grupo social y a un hecho en general, H. Seiwert, «Systematische Religionswissenschaft. Theoriebildung und Empiriebezug»: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 61 (1977), p. 6.

79. En una orientación parecida parecen moverse todavía O. Petersson y H. Åkerberg, o. c., esp. pp. 86 ss, quienes remiten, además de a los «clásicos» de la fenomenología, a C. M. Edsmann y E. Ehnmark. Con todo, es justo señalar que también insisten en el contacto con la investigación primaria en algún campo concreto, en el buen uso del método comparativo y en la firmeza histórica y filológica.

80. K. Goldammer, *Die Formenwelt des Religiösen*, cit., p. XXIII.

de comprenderla en su auténtico sentido. De esta forma la necesidad de la comprensión se convertiría en una especie de «estrategia de inmunización» a toda crítica que privaría de la pretensión de científica a la consideración basada sobre ella<sup>81</sup>.

¿Cómo entender, pues, la comprensión, de forma que se salvaguarde la originalidad del hecho religioso sin suponer de antemano su validez ni imponer al sujeto el paso por la misma experiencia que le confiere ese sentido? En línea con lo que el mismo W. Dilthey había propuesto ya expresamente, es indudable que comprender un poema requiere inscribirlo en el mundo estético y captar el significado que le viene de esa inscripción más allá de la materialidad de los elementos de que consta, pero «el objeto del que se ocupan la historia de la literatura o la poética es enteramente distinto de los procesos psíquicos que tienen lugar en el poeta o en sus lectores [...] [es un] objeto creado por el poeta, aunque en indisoluble relación con él»<sup>82</sup>. Lo propio de la comprensión, puede decirse en términos generales, es la captación de significados y tiene que ver sobre todo con la intencionalidad: «Se comprenden las metas y fines de un agente, el significado de un signo o un símbolo, el sentido cultural de una institución social o de un rito religioso»<sup>83</sup>. O, como dice otro autor: las nociones «comprender» y «sentido» son correlativas; sólo lo que tiene sentido puede ser comprendido y, a la inversa, dondequiera que comprendo algo me veo remitido al sentido. Pero la presencia del sentido remite a una intención, y ésta, a la presencia de un sujeto con unos motivos, una finalidad, una conciencia y, en definitiva, una experiencia que se expresan y encarnan en la materialidad del significante, es decir, del objeto portador del sentido. El sentido, podríamos, pues, decir, es la cristalización en una realidad mundana de la interioridad de un sujeto que se expresa en ella. Si se puede hablar y si no hay más remedio que hablar de comprensión del fenómeno religioso, es porque cada una de sus manifestaciones contiene un sentido preciso en la medida en que en ellos se expresa una intención del sujeto. Pero la pluralidad de aspectos y niveles presentes en todo fenómeno humano y más concretamente en todo fenómeno religioso es lo que hace posible y exige distintas formas de acceso que constituyen los diferentes métodos de una interpretación global del mismo.

81. Cf. K. Rudolf, «The foundation...», *art. cit.*, y, más ampliamente, W. Proudfoot, *o. c.*

82. Cf. O. Fr. Bollnow, *art. cit.*, p. 229.

83. G. H. von Wright, *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid, 1987, p. 24.

Reducidos a lo esencial, hay tres niveles de conocimiento del fenómeno religioso que dan lugar a los tres pasos indispensables en una «ciencia integral» de las religiones<sup>84</sup>. El primero consiste en la descripción de los hechos; tal descripción para ser adecuada deberá superar el influjo negativo de los prejuicios, tener en cuenta todos sus aspectos con una mirada analítica lo más detallada posible, que utilice las diferentes perspectivas, que no proyecte sobre él mismo sus prejuicios y tenga en cuenta las inevitables pre-comprensiones. Pero como todo elemento significativo se inscribe en contextos más amplios, la descripción deberá continuarse con la atención a sus múltiples relaciones: con otros elementos del mismo hecho, con otros hechos del contexto cultural o social en el que se inscribe; la integración de lo que se trata de captar en nociones mejor conocidas, la captación de las leyes que rigen en la relación de los distintos elementos<sup>85</sup>.

Lo propio de la comprensión (*Understanding*) es la captación del sentido presente en la estructura a la que se accede en el paso anterior. La significación viene dada por los diferentes aspectos presentes en el fenómeno religioso. Éste consta de la *realidad religiosa*, es decir, el fenómeno religioso, la *experiencia religiosa* de la que procede y la *realidad de la religión*, es decir, el «objeto» a que remite el fenómeno religioso. En la realidad religiosa coincide, pues, la referencia a una experiencia del sujeto, de la que es expresión, y la referencia a un objeto, la realidad de la religión, de la que es símbolo. Captar la intención del fenómeno religioso, es decir, comprenderlo, requiere, pues, considerar simultáneamente la relación del dato religioso con su contexto —lo cual se logra gracias a la descripción y captación de la estructura—, la atención a su condición de signo —referencia al objeto o realidad de la religión— y la atención a su condición de expresión —referencia a la experiencia del sujeto.

Lo único que se ofrece a la consideración de la ciencia de las religiones es la realidad religiosa: culto, doctrina, gesto o cualquier otro elemento del mundo de la religión, pero en ella —en cuanto expresión de una experiencia y en cuanto símbolo de una realidad a la que se refiere— el estudio de la fenomenología capta la referencia de

84. El término nos remite a G. Schmid, *Principles of integral science of religion*, cit., en quien nos inspiramos en lo que sigue. Pero a estos pasos se habían referido ya los fenomenólogos de la religión al distinguir entre historia, fenomenología y hermenéutica como pasos de una interpretación adecuada de la religión. Cf., por ejemplo, J. Ries, «Histoire des religions, phénoménologie, herméneutique», en C. Tacou (ed.), *Mircea Eliade – Les Cahiers de l'Herne* 33 (1978), pp. 82-84.

85. A este segundo momento le aplica G. Schmid el término inglés *comprehension* y tiene su equivalente en lo que nosotros llamamos la captación de la estructura.

esa experiencia a la «realidad de la religión» que constituye el sentido del fenómeno en cuestión. La fenomenología no tiene por qué poner como existente la realidad de la religión —eso es lo que hace la actividad religiosa, la fe del sujeto religioso que el fenomenólogo pone entre paréntesis—, pero tampoco puede eliminar arbitrariamente de su consideración del hecho religioso su condición de expresión de una experiencia y de símbolo de una realidad. Suprimir estos dos aspectos sería desvirtuar su consideración de la religión y dejar de estudiarla en lo que tiene de peculiar. Prescindiendo de la posición de realidad que realiza sólo el creyente, el fenomenólogo prolonga el análisis de datos —*description*— y la comparación e integración en sistemas de los mismos —*comprehension*—, captando en los datos mismos el sentido —*understanding*— que les confiere esa doble relación al sujeto religioso que interviene en ellos y a la realidad de la que aparecen como símbolos.

Entendida así la comprensión —*understanding* o *Verstehen*—, se percibe que no constituye un método alternativo a la explicación —*explanation*, *Erklären*—, sino un nuevo paso en el acceso al conocimiento global de un fenómeno con niveles muy distintos de significación<sup>86</sup>. Entendida así la comprensión, se entiende también que lo decisivo no es una disposición psicológica o una simpatía afectiva con el sujeto; basta con que el sujeto se muestre abierto a la complejidad del objeto y muestre una cierta conformidad<sup>87</sup>, un sincero interés con él<sup>88</sup>. Nuestra descripción de la comprensión muestra el desenfoque que comporta la discusión de si se requiere o no la fe para poder comprender el fenómeno religioso. La afirmación, la posición de realidad que comporta la fe, es propia del creyente. Al fenomenólogo de la religión le bastará con admitir la referencia del fenómeno religioso a la experiencia y a la realidad de la religión.

86. Cf., también, O. F. Bollnow, *art. cit.*, pp. 229-231.

87. P. Antes, *art. cit.*

88. U. Bianchi, «Storia delle religioni», en *La scienza delle religioni*, cit., pp. 165-167. Porque de lo que se trata en definitiva no es de una participación psicológica, sino de una «participación semántica» (G. H. von Wright, cit. en A. N. Terrin, *o. c.*, p. 181), o como dice P. Ricoeur: «Lo que la hermenéutica demanda no es una afinidad de vida a vida, sino una afinidad del pensamiento con aquello a lo que apunta la vida, en una palabra, una afinidad del pensamiento con la cosa de la que se trata», *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*, cit., p. 327.

## NUEVAS FORMAS DE FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Las críticas a la fenomenología clásica de la religión, surgidas desde los terrenos limítrofes de la historia y la ciencia de las religiones, han llevado a los cultivadores de esta última a perfilar los objetivos, los contenidos y los métodos desarrollados por la primera fenomenología, dando lugar a nuevos estilos de fenomenología o a lo que se denomina también «neofenomenología».

Los representantes de estas nuevas formas justifican la permanencia de esta forma peculiar de estudio de la religión que es la fenomenología desde la convicción razonada de que la historia de las religiones demanda la continuidad de las tareas de descripción de los hechos religiosos y su ordenación cronológica, con el esfuerzo por captar lo que convierte a los hechos que estudia en hechos peculiares, o en formas peculiares de vivir e interpretar el complejo fenómeno humano, destacando lo que la fenomenología denominaba la esencia, buscada y descrita ahora, con todos los cambios metodológicos y epistemológicos que eso supone, bajo la forma de la estructura de los hechos estudiados. Por «estructura» se entiende el conjunto de los elementos que se repiten en todos ellos: creencias, prácticas, ritos, comportamientos, instituciones; la relación que guardan entre sí y la forma concreta de organización de todos ellos según leyes precisas. Naturalmente, esa estructura aparece en los distintos hechos realizada con elementos diferentes y presente, por tanto, de forma análoga en cada uno de ellos. Por último, la inscripción de esos elementos así organizados en un mundo humano peculiar: el que resume la categoría de lo sagrado, pone de manifiesto un significado específico, encarnado en los distintos elementos, resultado como acabamos de ver de la pe-



culiar intencionalidad humana que los anima y les otorga su peculiar significación.

La compleja estructura del fenómeno religioso así estudiado hace que el intento que constituye la tarea global de la fenomenología de dar cuenta del mismo se desglose en una serie de tareas que pueden resumirse en la descripción de los elementos, la captación de las relaciones que guardan entre sí y con otros aspectos de la vida humana y la comprensión del significado objetivo y de las significaciones humanas y las funciones que ejercen en la vida de la persona y de la sociedad.

Las fenomenologías «nuevo estilo», además de formular con mayor precisión estas diferentes tareas de la fenomenología de la religión, van a proponer síntesis que al destacar alguna de las tareas, al poner el énfasis en uno u otro de los elementos descritos, van a dar lugar a distintas configuraciones de la estructura originando diferentes síntesis de lo esencial de ese proyecto común.

Recordemos algunas de las más importantes. Para responder a las fundadas críticas a las fenomenologías clásicas de «existencialismo», «impostación metafísica», escasa o nula atención a la historia de los fenómenos estudiados, carácter deductivo de la forma de razonar utilizada, todas las nuevas formas de fenomenología van a insistir en la estrecha conexión entre fenomenología e historia de las religiones; en la estrecha relación entre sus métodos de estudio y, por tanto, en la complementariedad de las dos disciplinas. Esta reacción se observa ya en autores del período clásico como G. Widengren, C. J. Bleeker y sobre todo en los que en el ámbito anglosajón venían desarrollando la tarea de la fenomenología bajo el nombre de religiones comparadas o historia comparada de las religiones<sup>1</sup>. Entre ellos cabe destacar a M. Dhavamoni, N. Smart, A. Hultkrantz y L. Honko; así como a alguno de los continuadores de R. Pettazzoni, como U. Bianchi.

M. Dhavamoni, jesuita indio y profesor de la Universidad Gregoriana, escribió una síntesis de fenomenología de la religión que ha sido calificada como el mejor exponente de esta forma de estudio, históricamente fundada, pero desarrollada comparativa y sistemáticamente, que él mismo califica de «fenomenología histórica», muy cercana a la *comparative religion* de autores ingleses. Los fenómenos religiosos son estudiados en esta obra de manera sistemática, pero en su contexto histórico y en sus conexiones estructurales<sup>2</sup>. Por otra

1. Para el término *comparative religion*, cf. F. Whaling, «*Comparative approaches*», en Íd. (ed.), o. c., pp. 168 ss.

2. U. King, «Historical and phenomenological approaches to the study of religion», *art. cit.*, p. 88.

parte, destaca de forma expresa el momento empírico que constituye la necesaria observación y comparación de los datos; la constitución de conceptos generales e hipótesis que esa comparación permite, pero que han de ser contrastados mediante el retorno a los hechos sobre los que se fundan; y la condición de hechos humanos propia de los hechos religiosos que exige la atención a la intencionalidad presente en ellos<sup>3</sup>.

Entre los representantes actuales de la nueva fenomenología que subraya su orientación histórica ocupa un lugar importante N. Smart (1927), profesor en los últimos años de su carrera en Santa Bárbara (California) y Lancaster, con una presencia constante, ubicua y respetada en todos los foros de estudios religiosos en el área anglosajona. Su vastísima obra escrita se deja resumir en unos pocos puntos centrales<sup>4</sup>.

El autor hace suya la reciente designación de los estudios sobre la religión con el término de «estudios religiosos» —disciplina «joven» en la vida académica occidental, pero convertida en «ingrediente vital para la educación superior»—; y subraya la atención a la pluralidad de métodos: histórico, comparativo, fenomenológico, sociológico, etc., y a la coordinación entre ellos por su carácter complementario. Estudia el hecho religioso en torno a tres ejes: el vertical, que remite a la pluralidad de religiones y culturas en las que se manifiesta: hinduismo, budismo, judaísmo, cristianismo, islam, etc.; el horizontal, que se refiere a los distintos aspectos que cada una de esas realizaciones del hecho religioso comporta: histórico, sociológico, filosófico, etc.; y el propiamente religioso, que atañe a la estructura común a todos los hechos y que, por tanto, tiene valor interreligioso e intercultural.

N. Smart destaca el momento comparativo del estudio de la religión y ofrece precisiones importantes sobre la forma de desarrollarlo. En su síntesis sobre la estructura religiosa ofrece una interesante propuesta en la que enumera las siguientes dimensiones presentes en todas las religiones: ritual, narrativa-mitológica, experiencial y emocional, doctrinal-filosófica, ético-legal, socio-institucional y material<sup>5</sup>.

3. *Phenomenology of religion*, Gregorian University Press, Roma, 1973, pp. 16; 27. El texto de esta última página coincide enteramente con la descripción ofrecida en nuestra *Introducción* y, más concretamente, con el lugar intermedio que atribuíamos a la fenomenología entre las ciencias particulares de la religión: historia, sociología, psicología, etc., y los saberes normativos, cf. *supra*, pp. 75 ss. Sobre los textos de G. Widengren y C. J. Bleeker basta con remitir al amplio uso de sus obras ya en las páginas de nuestra *Introducción*, cf. *supra*, pp. 54-56 ss.

4. Para una visión sintética de su postura, cf. el prólogo a P. Connolly (ed.), cit., pp. IX-XV; y la introducción a N. Smart, *Las religiones del mundo*, cit., pp. 10-26.

5. El autor desarrolla esta descripción de la religión en la obra *Dimensions of the sacred*, cit.

El elemento central de este polifacético hecho es la experiencia del sujeto. De ahí que el autor haya podido escribir una historia de las religiones con el título *La experiencia religiosa de la humanidad*<sup>6</sup>. De acuerdo con esta pluridimensionalidad del hecho religioso el método para su estudio tiene que distinguirse por la pluralidad de aproximaciones que conlleva.

Por último, la nueva propuesta fenomenológica de N. Smart se caracteriza, además, por tener en cuenta la situación de pluralismo religioso —derivado de la condición de global que caracteriza a nuestro cosmos— desde la que se construye; la proximidad al hecho religioso de otros hechos humanos actuales, como las ideologías políticas que, por tanto, deben ser tenidas en cuenta en una fenomenología adecuada del fenómeno religioso en la actualidad; así como las nuevas formas de religión<sup>7</sup>.

La tradición escandinava en las ciencias de las religiones tiene sus continuadores en numerosos autores, algunos de los cuales pueden ser contados entre los que proponen nuevas formas para el antiguo proyecto de la fenomenología de la religión. Nos fijamos particularmente en Åke Hultkrantz, en cuyos escritos cabe destacar dos aportaciones al estudio de las religiones. El primero, de carácter metodológico, sitúa la fenomenología de la religión entre las cuatro ramas de las ciencias generales de las religiones que comprende, además, la sociología, la ecología y la historia de las religiones, con la que está en estrecha relación. Destaca como momentos de su aproximación a la religión los componentes y las formas presentes en los hechos religiosos, la comprensión de sus estructuras, destacando el lugar de cada elemento en el conjunto de que forma parte y lo que significa para quienes lo viven, y la comprensión de esa significación en el contexto más amplio en el que se inserta cada fenómeno religioso. La fenomenología ofrece a los historiadores de la religión, disgregados por los objetos particulares de la investigación de cada uno, una perspectiva común a todos ellos y un «marco teórico» para la investigación de las nuevas formas religiosas de nuestro tiempo<sup>8</sup>. En relación con el contenido, Hultkrantz ha destacado por la atención al aspecto ecológico de la religión, sobre todo en las religiones de tradición no escrita del área

6. *The religious experience of mankind*, cit.

7. Para este aspecto de su obra, cf. sobre todo su epílogo «Comparative hermeneutics. An epilogue about the future», en M. Pye y R. Morgan (eds.), *The cardinal meaning. Essays in comparative hermeneutics: Buddhism and Christianity*, Mouton Publishers, The Hague, 1973, p. 196.

8. A. Hultkrantz, «The phenomenology of religion. Aims and methods»: *Temenos* 6 (1970), pp. 68-88; F. Whaling (ed.), o. c., pp. 100-102.

ártica, poniendo de relieve los efectos del medio ambiente sobre esas religiones y sus aspectos fundamentales: rituales de caza, ceremonialismo animal, culto del cielo, chamanismo, etcétera<sup>9</sup>.

Por la originalidad de su utilización del método fenomenológico, me referiré también a la aportación a las nuevas fenomenologías de orientación hermenéutica de Michael Pye<sup>10</sup>. La originalidad de la aportación de Pye es que, partiendo de la controversia célebre entre A. Harnack y A. Loisy a propósito de la esencia del cristianismo<sup>11</sup>, y del estudio sobre el tema de E. Troeltsch<sup>12</sup>, aborda con nuevos datos el problema metodológico de la interpretación y el correspondiente de la «esencia» de la religión aplicado, en este caso, a la interpretación comparada del budismo y el cristianismo.

El autor entiende por hermenéutica la «teoría de la interpretación, aplicada en este caso al estudio comparado de las ciencias de la religión». Considera la hermenéutica así entendida semejante a la aproximación fenomenológica, que «busca estructuras significativas» sin prejuzgar de su falsedad o verdad, y se interesa, sobre todo, por los problemas teóricos del procedimiento de la interpretación comparada.

E. Troeltsch, comenta M. Pye, independientemente de cuál de los dos teóricos de la esencia del cristianismo tenga razón, se interesa por lo que la discusión permite descubrir en relación con la idea de esencia aplicada a fenómenos históricos. La esencia, afirma el célebre sistemático de la escuela teológica de la escuela de las religiones, es un principio crítico. No una mera abstracción de los hechos que la manifiestan, sino un principio de crítica de esos hechos, crítica que no sólo permite su evaluación sino, además, una discriminación entre lo que corresponde a la esencia y lo que es contrario a la misma. La esencia es, por otra parte, un principio espiritual de desarrollo que se refiere a un principio germinativo; no a una idea metafísica o dogmática, sino a una fuerza directriz que contiene en sí propósitos y

9. A. Hultkrantz, «Ecology of religion. Its scope and method», en L. Honko (ed.), *Science of religion*, cit.; F. Whaling (ed.), o. c., pp. 255-256.

10. Cf. «Comparative hermeneutics in religion», en M. Pye y R. Morgan (eds.), o. c., pp. 9-58.

11. Que tiene sus documentos fundamentales en A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1902; trad. castellana *La esencia del cristianismo*, Imprenta Heinrich, Barcelona, 1904; y en A. Loisy, *L'Évangile et l'Église* (1904), E. Nourry, Paris, 1929.

12. *Was heisst «Wesen des Christentums»*, en Íd., *Gesammelte Schriften II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1913, pp. 386-451.

valores y los elabora, al tiempo que los acomoda a las circunstancias de los diferentes momentos.

De ahí que la definición de la esencia no sea un mero problema histórico, sino una actividad creadora. Descubrir la esencia no es, pues, dar con un dato histórico ni dogmático previo, ni siquiera con un principio crítico y de desarrollo, sino descubrir un ideal que se impone a la atención de quienes estudian ese fenómeno, no sólo como realizado en el pasado, sino también como presente en las manifestaciones actuales, en las tendencias que origina y en sus posibilidades de futuro. La concepción de la esencia cambia de ser considerada un concepto abstracto a ser un concepto ideal. Definir la esencia de un hecho es así configurarlo de nuevo<sup>13</sup>. La definición se torna así un acto creativo en el caso del cristianismo que estaba en juego en la discusión Harnack-Loisy, una combinación de teología e historia. Según esta comprensión de la esencia, en el acto de interpretación entran en juego lo subjetivo y lo objetivo como dos aspectos indispensables. Lo objetivo, además, no es alcanzable destacándolo en cada caso simplemente de la historia, sino teniendo en cada caso que ser creado de nuevo y siendo, por tanto, vinculante en razón de la fusión de lo obtenido históricamente y la actividad personal, consciente, configuradora y transformadora<sup>14</sup>.

La hermenéutica comparada así entendida pertenece de alguna forma a la fenomenología como estudio de los hechos desde la actitud resumida por la *epoché*, y realizada dando cuenta de ellos, de manera que se identifiquen con lo descrito los que viven esos hechos con la necesaria empatía de implicación en los datos y teniendo en cuenta la significación de los hechos, pero sin confundirse con la teología, en razón del estatuto neutral de la fenomenología.

La aplicación de este tipo de hermenéutica comparada, aplicada aquí al caso del budismo y el cristianismo, piensa que puede aplicarse a otros problemas que los de la esencia y debería progresar en cuanto al número de religiones estudiadas. El interés de esta aportación está, a mi entender, en la apertura de algunos temas de la fenomenología y la hermenéutica en los estudios religiosos a nuevos problemas, como el de la esencia de la religión y su relación con los hechos a los que se refiere, y su aplicabilidad a hechos históricos dilatados en el tiempo y notablemente diferentes entre sí.

Jacques Waardenburg es probablemente el autor más frecuentemente presente en las actuales discusiones sobre los estudios religiosos.

13. E. Troeltsch, p. 426, cit. en M. Pye y R. Morgan (eds.), *o. c.*, p. 16.

14. *Íd.*, p. 435, cit. *ibid.*, p. 17.

Su familiaridad con los representantes de las aproximaciones clásicas al estudio de la religión<sup>15</sup>; su conocimiento de la escuela holandesa y sus principales representantes<sup>16</sup>; y su implicación como docente en diferentes contextos: Holanda, Estados Unidos, Suiza, le convierte en uno de los autores más citados y representativo en las bibliografías sobre ciencias de la religión.

Aun con el peligro de reiterar ideas ya expuestas, puede ser útil resumir la visión que este autor tiene de la fenomenología clásica, que sirve de contexto al nuevo estilo que él intenta reflejar en su propia forma de desarrollarlo.

Las teorías clásicas, dentro de un marco general, coinciden en unas orientaciones fundamentales: conocimiento del carácter irreducible de la religión y de hechos objetivamente religiosos en diferentes tiempos y culturas inscritos en el marco general que procura su comprensión sistemática; la búsqueda de estructuras y formas generales expresables en términos generales aplicables a los distintos hechos, todos ellos dotados de una significación propia en cuanto tales; y la posibilidad para el investigador de captar la esencia o la estructura esencial, con referencia especial a la experiencia del sujeto.

Esta caracterización le permite poner de relieve lo que él estima sus principales deficiencias. Su carácter ideológico, como alternativa antiteológica en algunos; o como «espejo de la teología», y al servicio de una determinada apologética de una religión concreta o de la religión en general, en otros. En su afán de resistencia a la reducción positivista o ideológica de la religión, la fenomenología clásica había reducido la religión a la experiencia pura o a una idea puramente religiosa. Su orientación al existencialismo ideal y generalizador le ha hecho prestar poca atención a los aspectos relativos a los comportamientos y las instituciones. La fenomenología clásica no había sido capaz de investigar la irreligiosidad, la increencia, el ateísmo como posibilidades humanas auténticas. Ha desarrollado escasamente los aspectos metodológicos, la autocrítica y las relaciones con otras formas de estudio de lo religioso. Por ello, esa forma de fenomenología ha traído notable confusión al campo de los estudios religiosos y ha propuesto hipótesis que no explican realmente los hechos. A pesar del rigor de sus críticas, Waardenburg no ha renegado del propósito de la fenomenología ni se propone sustituirlo por la investigación

15. Como prueba de esta afirmación basta remitir a su obra ya citada: *Classical approaches to the study of religion*, esp. vol. I: *Introduction and anthology*.

16. Cf., por ejemplo, *Reflections on the study of religion*, cit.



científica puramente empírica de la religión, sino que propone un nuevo estilo de fenomenología<sup>17</sup>.

¿Cuáles son los rasgos distintivos de esa nueva fenomenología? No pocos de los lectores de las muchas páginas dedicadas por J. Waardenburg a describirla tienen la impresión de que la distancia de la misma en relación con la fenomenología clásica no es tanta, o al menos, no es siempre tan grande como hace prever el rigor de su crítica a la misma<sup>18</sup>. Tomando como apoyo para esta exposición principalmente su obra que lleva por subtítulo «Introducción sistemática a la ciencia de las religiones»<sup>19</sup>, comenzaré anotando la idea previa de religión, abierta, descriptiva, aplicable a todas las culturas, de la que parte. Para él no existen hechos religiosos por su propia naturaleza. Los fenómenos religiosos son fenómenos humanos, o parte del fenómeno humano, a los que los sujetos atribuyen un significado religioso, dando así origen a los aspectos religiosos concretos de una sociedad o una cultura. Estos fenómenos, a pesar de su variedad, contienen aspectos y elementos comunes. Entre otros, la referencia a realidades otras, por encima del mundo de la vida ordinaria, y experiencias peculiares. Más concretamente escribe en otro lugar<sup>20</sup>: un fenómeno o comportamiento tiene la condición de religioso bien porque es discutido y explicado por sus miembros en términos de discurso religioso, bien porque su sentido para las personas se deriva de una fuente situada más allá de la realidad empírica de todos los días. Esa fuente «funda» el sentido del fenómeno. Lo que hace religioso un discurso o un comportamiento es el hecho de referirse a una realidad otra, a otro orden, a otra dimensión de la realidad dada<sup>21</sup>.

17. Para esta cuestión, cf. *ibid.* y el resumen que ofrece U. King, «Historical and phenomenological approaches to the study of religion», *art. cit.*, pp. 103-105. Uno de los mejores resúmenes del proyecto que anima la obra de ese autor son sus dos contribuciones a la *Theologische Realenzyklopädie* y al *Lexikon für Theologie und Kirche*, en su tercera edición bajo el epígrafe de «Religionsphänomenologie», cit. *supra*, p. 417, n. 1.

18. Sobre la cuestión, cf. J. Daniels, «How new in neo-phenomenology? A comparison of the methodology of Gerardus van der Leeuw and Jacques Waardenburg»: *Method and Theory of the Study of Religion* 7 (1995), n. 1, pp. 43-55, quien concluye que la *neofenomenología* puede ser considerada como una modificación de la aproximación de G. van der Leeuw que se distingue por una mayor sensibilidad hermenéutica.

19. *Des dieux qui se rapprochent*, cit.; que, como explica el autor, es una nueva versión prácticamente reescrita de *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Walter de Gruyter, Berlin, 1986; trad. castellana, *Significados religiosos. Introducción sistemática a la ciencia de las religiones*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

20. *L'Islam, une religion. Suivi d'un débat. Quels types d'approches requiert le phénomène religieux?*, Labor et Fides, Genève, 1989.

21. *Ibid.*, p. 35.

La ciencia de las religiones se divide para J. Waardenburg en: la investigación histórica, la investigación comparada, en la que incluye la fenomenología; la investigación contextual propia de las ciencias «particulares» de la religión: antropología cultural y sociología, psicología; y la investigación hermenéutica aplicada.

La religión y lo religioso no son, desde el punto de vista epistemológico, más que construcciones de sentido elaboradas por los sujetos religiosos y reconstruidas por los investigadores de las ciencias de las religiones. De ahí que el momento central de la investigación sea la captación de la significación. No una significación que los hechos tengan sino, más bien, la que les prestan los sujetos que los viven. Porque los hechos objeto de la investigación empírica son interpretados como «expresiones humanas» y, como tales, como «huellas específicas de problemas, aspiraciones y sueños humanos». De forma que, «si existe suficiente material documental, podemos reconstruir como una hipótesis probable algunas de las intenciones religiosas de una sociedad dada en un tiempo determinado<sup>22</sup>. El mayor interés de la aproximación propuesta por Waardenburg está en su carácter «holístico» y, consiguientemente, en su condición necesariamente interdisciplinar. También cabe subrayar el interés prestado por este autor a las religiones vivas y a los nuevos movimientos; así como la función crítica atribuida a la fenomenología.

En el capítulo de las fenomenologías de nuevo estilo puede ser incluida, a pesar de que su título se refiere a la ciencia de la religión, la importante obra de G. Schmid: *Principios de una ciencia integral de la religión*<sup>23</sup>. Lo más importante de la aportación de Schmid a esa ciencia integral de las religiones es la organización de los elementos comunes a todos los fenómenos religiosos, es decir, su propuesta de estructuración de la religión en torno a tres núcleos: la realidad religiosa, la experiencia religiosa y la realidad de la religión. El mundo de la realidad religiosa es el lado de la religión presente en la variedad de los diferentes fenómenos religiosos y accesibles a la investigación de la ciencia de las religiones. La realidad religiosa abarca el amplísimo y abigarrado mundo de lo que en mi propia síntesis designo como el mundo de las mediaciones religiosas. Es lo que Schmid llama el «enormemente amplio mundo de los datos religiosos», que enumera, en una relación indicativa de esa enorme variedad, como escritos sagrados y otros documentos, libros oracionales, tratados teológicos, templos, objetos de culto, pinturas, símbolos, cánticos, oficios

22. *Reflections on the study of religion*, cit., p. 87.

23. *Principles of integral science of religion*, cit.

litúrgicos y formas de comunidad. El segundo núcleo del fenómeno religioso lo constituye la experiencia religiosa en sus múltiples formas, que se expresa o se oculta a sí misma en los datos religiosos: sacrificio, oración, meditación, acción de gracias, búsqueda, petición, celebración, experiencia, memorial, realización, creencia, esperanza, imitación, asombro, rebelión, entusiasmo, doctrina confesional y acción obediente<sup>24</sup>. La «realidad de la religión» designa aquella realidad a la que remite el conjunto de esa vida y experiencia religiosa: el de dónde y el adónde de toda esa búsqueda, esperanza, fe y adoración. La realidad de la religión «designa la realidad que origina el conjunto de la realidad religiosa» y a la que el sujeto religioso responde con la experiencia religiosa. Este segundo elemento es, por así decir, el «quicio» gracias al cual el mundo de la realidad religiosa, único objeto posible de investigación científica, aparece como lugar de presencialización y referencia a la «realidad de la religión», único medio para la visibilización de la realidad de la religión y, por tanto, para su entrada en el campo de una posible ciencia de la religión.

De acuerdo con esta descripción del fenómeno religioso y de su estructuración, la ciencia integral de las religiones se articularía en los tres momentos a los que ya nos hemos referido anteriormente de: la percepción de los datos y su descripción (*description*); la comprensión de la organización de esos datos; las relaciones que guardan entre sí y con otros posibles aspectos de la experiencia humana (*comprehension*); y la comprensión (*Verstehen* o *understanding*) de los datos de la realidad religiosa, es decir, la captación de la «significación» que les otorga la intencionalidad que les confiere su condición de expresiones de la experiencia religiosa. En este momento del fenómeno religioso: la referencia de la «realidad religiosa» a la «experiencia religiosa» de la «realidad de la religión», descubierto en el momento metodológico de la captación de la intencionalidad (*understanding* o «comprensión»), se hace patente la totalidad de la religión.

La descripción de Schmid es aplicable tanto a las formas tradicionales de religión como a las formas modernas de religión «secular» o «anónima» y a los nuevos movimientos religiosos. El ensayo de ciencia integral de la religión presentado por Schmid ha sido considerado como «una reflexión crítica y sistemática que abarca un análisis penetrante de los principios metodológicos y un proyecto completo de síntesis». Este proyecto «delimita las áreas de estudio de la religión, único campo posible de la ciencia de la religión, del de la experiencia y la realidad, a la que remite a la vez que da cuenta de forma sistemática

24. *Ibid.*, pp. 11 ss.

de las relaciones entre ambos». De ahí que constituya una importante contribución en el nivel de la formación de la teoría, al mismo tiempo que una más adecuada visión y comprensión del fenómeno y su significación<sup>25</sup>.

Para tener un cuadro menos incompleto de los principales intentos de renovación de los estudios actuales de fenomenología de la religión es indispensable hacer referencia a las que se presentan como ensayos de hermenéutica de la religión. Aquí es donde se hace más difícil la demarcación entre fenomenología de la religión, por una parte, y filosofía de la religión y teología, por otra. Una dificultad que procede de la dificultad de quienes estudian la religión de obviar las preguntas que su propio esfuerzo de descripción del fenómeno religioso suscita en relación con la realidad última centro del fenómeno religioso y el hombre religioso, y su respuesta a esa realidad, fuente inmediata del mundo de las mediaciones.

#### I. NUEVAS FENOMENOLOGÍAS Y ENSAYOS DE HERMENÉUTICA DE LA RELIGIÓN

Como ha podido verse por la historia y el desarrollo de la fenomenología, esta forma de interpretación de la religión ha mantenido relaciones estrechas con la corriente hermenéutica de la filosofía. De hecho, sus antecedentes inmediatos en la época moderna están en F. Schleiermacher, una de cuyas obras póstumas llevaba el título de *Hermenéutica y crítica* con especial referencia al Nuevo Testamento y del que consta que ha impartido nueve cursos sobre hermenéutica, uno de ellos dedicado a la hermenéutica sacra, y los restantes a una hermenéutica general. También se conoce su intención de elevar la recopilación de «observaciones inconexas» e insatisfactorias sobre hermenéutica con que se encontró al nivel de «una ciencia que abarque toda la concepción del lenguaje».

El objetivo de la hermenéutica era para Schleiermacher la interpretación de los hechos «por medio de una rigurosa reconstrucción del sentido» con dos momentos principales: la hermenéutica gramatical y la que llama técnico-psicológica que se propone, sobre todo, captar el pensamiento de un autor, más allá del sentido gramatical de sus textos<sup>26</sup>. Es verdad que la huella de Schleiermacher en los fenómenos

25. Juicios de U. King, en F. Whaling (ed.), o. c., pp. 139-144; y de F. Whaling, en *ibid.*, pp. 206-207.

26. Cf. J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, cit., pp. 103-118.

logos clásicos de la religión de habla alemana se percibe en los temas desarrollados en sus «Discursos sobre la religión» de la irreducibilidad de la religión, en su subrayado de la experiencia religiosa como «sentimiento y pasión por el infinito», y en su caracterización de la misma como «sentimiento de dependencia absoluta», temas que encontraron eco, sobre todo, en la comprensión por R. Otto de lo sagrado. Pero ya hemos visto cómo algunos de los fenomenólogos de principios del siglo XX abrieron nuevos caminos a los resultados de los iniciadores, gracias a las propuestas metodológicas de W. Dilthey<sup>27</sup>, biógrafo y editor de F. Schleiermacher, sobre la forma de conocimiento y el método propio de las ciencias del espíritu, centrado en la comprensión (*Verstehen*) de los hechos humanos en oposición de las ciencias de la naturaleza, centradas en la explicación (*Erklären*) de los hechos naturales. De ahí tomaron los fenomenólogos de la religión de la escuela holandesa y los cultivadores de la *Religionswissenschaft* alemana de esa época la caracterización del método fenomenológico como comprensión del significado del hecho religioso. De hecho, una de las corrientes de la fenomenología, la de la «Escuela de Chicago», con J. Wach, autor de una importante obra sobre la comprensión<sup>28</sup>, M. Eliade y J. Kitagawa, ha hecho de la comprensión la clave del estudio de la fenomenología. Recordemos, por ejemplo, que J. Wach hablaba de la «comprensión integral» que requieren las ciencias de las religiones; y G. van der Leeuw de que los datos del fenómeno religioso están «significativamente ordenados». De Eliade sabemos que para él la historia de las religiones no era sólo una disciplina, sino una «hermenéutica total», cuyo último paso era una «hermenéutica creativa» que será reasumida como «la vía real de la historia de las religiones»<sup>29</sup>.

En la estela de J. Wach y M. Eliade, J. Kitagawa afirma que la «interpretación, ligada a la comprensión, constituye la tarea central de la *Religionswissenschaft*». Por otra parte, y pasando a representantes de la neofenomenología, la insistencia de J. Waardenburg sobre la captación de las significaciones que atribuyen a determinados hechos quienes las viven le lleva a decir que «en lugar de a las cosas mismas» —tema de la fenomenología husserliana— «hay que ir a las inten-

27. J. M. Kitagawa se refiere también a August Boeck (1785-1867) como otro de los autores que colaboraron en la constitución del método de la *Religionswissenschaft*: *The history of religion*, cit., p. 130.

28. *Das Verstehen*, cit.

29. Sobre estos aspectos de las obras de Eliade, cf. W. L. Brenneman Jr. y S. O. Yarian, *The seeing eye. Hermeneutical phenomenology in the study of religion*, The Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 1982. También A. Barbosa da Silva, *The phenomenology of Religion as a philosophical problem*, cit., pp. 213-220.

ciones mismas». G. Schmid, por citar un último ejemplo, entiende la ciencia integral de las religiones como «suma de la descripción, la captación de estructuras y comprensión de la significación de los hechos religiosos». Es decir, que muchos de los representantes de la neofenomenología se expresan en términos muy próximos a las propuestas de la hermenéutica<sup>30</sup>.

Pero el recurso frecuente de estos y otros autores a las categorías hermenéuticas no basta, sin duda, para aclarar el significado que éstas cobran para ellos. Sobre todo porque, aunque la fenomenología clásica tenga una de sus fuentes en la hermenéutica de la religión de Schleiermacher, ninguno de los autores, salvo J. Wach en su obra sobre la comprensión, ha desarrollado esas categorías de acuerdo con los grandes representantes de la hermenéutica filosófica, M. Heidegger y H. G. Gadamer. De ahí que valga la pena detenerse en un intento de aclaración de los pasos más importantes del proceso de interpretación en las nuevas corrientes de fenomenología.

La dificultad fundamental está, sin duda, en la captación del sentido de las manifestaciones religiosas y la significación que les confiere la intencionalidad de los sujetos. Algunos fenomenólogos confunden ese sentido con la significación que los creyentes ofrecen de sus manifestaciones religiosas y derivan éstas de la experiencia religiosa que produce las manifestaciones y la opción creyente que está en su base. Comprender la significación requeriría del intérprete o un simple acto de fe en la declaración del creyente o alguna forma de participación en su experiencia de creyente y en la fe que la instaura. Esto requeriría de él que hiciera suya la adhesión del creyente, con las dificultades ya anotadas de tener que ser religioso para poder interpretar los fenómenos religiosos, y tener que hacer suya la afirmación de la realidad suprahumana o divina a la que el creyente se adhiere, convirtiendo así la fenomenología en teología. Para nosotros tales exigencias al intérprete son excesivas y expondrían su interpretación a ser mera reproducción, mero eco de la significación del creyente, sin recurso alguno para permitirle entender la significación de la expresión religiosa «tal como la entiende su autor e *incluso mejor que éste*», como decía Schleiermacher, utilizando una fórmula de Kant<sup>31</sup>.

30. Cf. J. Waardenburg, «Ansätze zu einer religionswissenschaftlich angewandten Hermeneutik»: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 77 (1993), pp. 216-234, donde se refiere a su proyecto como «hermenéutica aplicada». Buena exposición de este aspecto de su obra en J. Figl, «Phénoménologie de la religion comme théorie de la religion», *art. cit.*, esp. pp. 183-185.

31. Cf. J. Grondin, *o. c.*, p. 113.



De ahí que, dada la condición simbólica de toda la «realidad religiosa» en términos de G. Schmid, o del mundo de las mediaciones en nuestra terminología, el proceso de interpretación deba comenzar por la observación y descripción de los significantes que intervienen en ellas: símbolos, ritos, doctrinas, instituciones, para captar su sentido objetivo, su uso y su función, todo ello comparativamente estudiado. Porque a todos los hechos a explicar puede aplicarse una distinción que P. Ricoeur hace intervenir en la interpretación de los textos religiosos, entre el «sentido que [...] es un momento objetivo e incluso ideal» y la significación. De acuerdo con ello hay que distinguir un doble nivel en la interpretación: el del sentido —que se ofrece a una determinada lectura y descripción de las manifestaciones religiosas— y el de la significación, que es el momento de la asunción por el intérprete, y el de su efectuación en la existencia. El recorrido entero de la comprensión va, según Ricoeur, «del sentido ideal a la significación existencial»<sup>32</sup>. Este primer paso, dada la complejidad del texto, el rito o cualquier otra de las manifestaciones o mediaciones religiosas, puede ser notablemente complejo y comporta, ciertamente, el estudio del significante que sirve de base al segundo sentido del símbolo; el estudio del contexto de la tradición en que se inscribe; el de las circunstancias del medio cultural en que se produce; y el de las señales que los sujetos que lo viven dejan en ese significante o en la forma de vivir la referencia con él.

Pero todos estos pasos no bastan. Llega un momento en que hay que ser capaz de introducirse en el mundo humano peculiar: el mundo estético en una obra de arte; el mundo de lo sagrado en el caso de las manifestaciones religiosas, originado por la peculiar intencionalidad, la peculiar forma de referirse intencionalmente a la realidad propia del mundo en cuestión. Sólo este último paso a la referencia de los datos a la intencionalidad del sujeto permite captar la significación, el lado subjetivo del sentido. De la captación de las significaciones, por una especie de «arqueología» del sentido presente en los símbolos, se podrá pasar a vislumbrar estructuras de la existencia humana, que le prestan su condición de «símbolo originario» que le hace capaz de vivir simbólicamente y le muestra abierto al más allá de lo mundano, a la Trascendencia, a cuya presencia remiten las incontables mediaciones religiosas, es decir, todos los elementos que componen la «realidad religiosa».

De esta forma se comprende que los varios momentos del proceso de interpretación de los fenómenos religiosos culminen en la exigen-

32. *Le conflit des interprétations*, cit., p. 391.

cia de nuevos pasos que introducirán al intérprete en niveles propios ya de una hermenéutica filosófica de la religión.

Los caminos a seguir para esa prolongación han sido muchos. La primera versión de esta *Introducción* iba seguida de una «Metafísica religiosa» de José Gómez Caffarena, presentada como la prolongación filosófica de los pasos de la *Metafísica fundamental* y la *Metafísica trascendental* del autor, aplicados a la fenomenología propuesta en la primera parte. Yo mismo traté de señalar alguno de esos caminos cuando en *El encuentro con Dios* me referí a la posible prolongación de una fenomenología entendida como interpretación de la significación religiosa, hacia un planteamiento de la cuestión decisiva de la verdad de la religión, y una respuesta a la misma coherente con la descripción de alcance universal, aunque teniendo en cuenta la multiplicidad de sus formas históricas, del fenómeno religioso<sup>33</sup>.

La importante obra de P. Ricoeur constituye un valioso intento en esta dirección, iniciado en su tratamiento del problema del mal<sup>34</sup> a partir de la simbólica en la que la ha formulado la tradición bíblica. Un breve escrito posterior del mismo autor ofrece lo que podría constituir el trazado a seguir por la filosofía de la religión desde las posibilidades abiertas por la fenomenología de la religión<sup>35</sup>. Una fenomenología que descubre, a partir de la objetividad de las representaciones de lo religioso, la existencia de sentimientos y actitudes que se pueden llamar religiosos, que transgreden el dominio de las representaciones y en ese sentido señalan hacia el abandono (*la déprise*) del sujeto en relación con el predominio del sentido. Tales sentimientos aparecen descritos en conexión con las descripciones que de ellos han ofrecido diferentes intérpretes, en diferentes niveles epistemológicos, del fenómeno religioso, como: el sentido de dependencia absoluta (F. Schleiermacher); el de una confianza sin reserva, a pesar de todo, a pesar del mal y el sufrimiento (K. Barth y R. Bultmann); el del ser concernido incondicionalmente o de una preocupación última (P. Tillich); el de estar inscrito en una «economía del don», con su lógica de la sobreabundancia irreducible a la lógica de la equivalencia (P. Ricoeur); el de lo formalmente incondicionado (J. F. B. Lonergan) o el del ser permanentemente precedido en el orden de la palabra, el amor y la existencia (F. Rosenzweig).

33. Cf. el planteamiento de estas cuestiones en mi estudio *El encuentro con Dios*, cit., esp. pp. 242-295.

34. *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2004.

35. *Phénoménologie de la religion. Des difficultés d'une phénoménologie de la religion*, en Íd., *Lectures III: Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris, 1994, pp. 263-271.

Todos estos sentimientos coinciden en su condición de absolutos, es decir ab-sueltos, des-ligados, en relación con las pretensiones del sujeto de preservar su dominio sobre el objeto llamado religioso, sobre el sentido de ese presunto objeto. Tales sentimientos, que coinciden en mostrar al sujeto como afectado absolutamente, constituyen otras tantas manifestaciones de la superación de la incapacidad de la fenomenología para abrir la intencionalidad de la conciencia a una alteridad integral. A estos sentimientos y afecciones «ab-solutas» corresponden actitudes fundamentales, que pueden entenderse bajo el título general de la oración, que se despliega en formas que van desde la queja a la alabanza, pasando por la súplica y la petición. Porque justamente la oración se vuelve activamente hacia ese Otro por el que la conciencia es afectada en el plano del sentimiento. Y ese Otro que la afecta es percibido como fuente de la llamada a la que la oración responde.

La fenomenología, prosigue con razón Ricoeur, puede proponerse describir bajo los rasgos más universales esa estructura de la llamada y la respuesta que se muestra en los sentimientos y las actitudes religiosas. Porque lo esencial de la descripción ofrecida por la fenomenología es poner de manifiesto la estructura «llamada-respuesta», como diferente de la estructura «pregunta-respuesta». Si esta segunda constituye, según Gadamer, un terreno de entendimiento común, la primera, la de la «llamada-respuesta», tiene por función abrir ese terreno de entendimiento por la obediencia en el plano del sentimiento afectado, y por la invocación en el plano de la actitud condensada en la oración. Ahí aparece la diferencia entre respuesta a una pregunta y respuesta a una llamada. Esta segunda no se sitúa en la prolongación de la primera, como si la religión respondiera a las preguntas que han dejado pendientes la ciencia o la filosofía. Hay una diferencia de principio entre ambas: la que distingue la relación epistemológica pregunta-respuesta de la específicamente religiosa: «llamada-respuesta». La segunda respuesta es obediencia; es una escucha en la que se reconoce y se confiesa la superioridad, la posición de «Altura» en que se sitúa la llamada. La existencia del «peculiar mundo» de esta segunda estructura hace que sea posible mostrar la función de la fenomenología, la existencia de sentimientos y actitudes que pueden ser calificados como religiosos fundados en la desproporción interior presente en la estructura «llamada-respuesta». La dificultad a la que se refiere el subtítulo del texto se debe a la necesaria mediación del lenguaje de los sentimientos y actitudes y, consiguientemente, al paso por los diferentes lenguajes, la necesaria referencia a los textos, con la exigencia que de ahí se sigue de pasar por la hermenéutica textual o

escriturista y la consiguiente imposibilidad de llegar a la universalidad pretendida de otra forma que por la extensión analogizante.

La fenomenología encuentra los hechos sobre los que ejercer su interpretación ubicados en diferentes círculos, el de la Palabra que origina la Escritura, y la Escritura en la que se expone la palabra; la Escritura con su primacía sobre la tradición y la primacía de la tradición en la asunción de la Escritura y la elección de los textos que la constituyen. El círculo de los textos propios y el de los textos que guardan relación con ellos. El círculo que origina que el creyente sea invocado, llamado por el sentido, pero teniendo que apropiárselo creativamente desde la tradición a la que pertenece. La propuesta de Ricoeur, si se prescinde de la limitación que él mismo se impone a la tradición bíblica judeo-cristiana, que comporta la limitación consiguiente del alcance de la comprensión de lo religioso obtenido y de sus posibilidades de universalización, constituye una interesante descripción del itinerario que lleva del sentido de las manifestaciones a la significación propiamente religiosa, hermosamente descrita en la estructura llamada-respuesta, y a la dimensión humana en que se apoya. Con ello se ofrece un buen modelo de interpretación de lo religioso, más allá de la simple recopilación de datos externos, y se propone un posible camino para la justificación racional de su verdad. Es decir, se abre un camino a una posible filosofía de la religión.

En otros lugares ha ofrecido una descripción del paso de la fenomenología de la religión a una hermenéutica filosófica desde la descripción del lenguaje religioso como lenguaje-límite que se corresponde con experiencias-límite, pensables con conceptos-límite, o mejor, con el uso-límite de los conceptos. Por ese camino llega, igualmente, a la dimensión radical de la experiencia humana tal como se da en la experiencia religiosa y en la radicalización de toda experiencia humana, ya que toda experiencia humana: ética, estética y amorosa, llevadas hasta su límite, pone al descubierto su dimensión religiosa<sup>36</sup>.

J. Greisch, autor de una monografía sobre «la era hermenéutica de la razón»<sup>37</sup>, se ha planteado, en su aportación a una obra colectiva

36. Cf. «Biblical hermeneutics»: *Semeia* 4 (1975), pp. 27-148. Para la presencia de un proceder hermenéutico semejante en otros autores como Emmanuel Levinas, «la escuela heideggeriana católica»: Bernhard Welte, Klaus Hemmerle, Karl Rahner y los representantes de lo que se ha llamado el giro teológico de la fenomenología francesa, como Jean Luc Marion, cf. J. C. Scannone, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo en América Latina*, Anthropos, Barcelona, 2005, pp. 42-76.

37. *L'âge herménétique de la raison*, Cerf, Paris, 1985.

sobre «Aproximaciones científicas de los hechos religiosos»<sup>38</sup>, el problema de la relación entre las «ciencias» religiosas y la fenomenología de la religión, y la prolongación de esta última en una hermenéutica filosófica de la religión que constituiría uno de los cinco tipos o modelos posibles de filosofía de la religión: especulativa, crítica, fenomenológica, lingüística y hermenéutica<sup>39</sup>.

Con otros muchos autores, Greisch constata que la filosofía de la religión ha surgido de la ruptura operada por Kant de la filosofía con la teología natural, que ha hecho posible el paso del tratamiento filosófico-ontoteológico de Dios como «objeto de la religión», a la religión —en sus tres dimensiones de representación, creencia e institución— como tema del pensamiento filosófico<sup>40</sup>. La filosofía surgida de esta ruptura, que tiene su desarrollo más importante en la *Filosofía de la religión* de Hegel, se desarrolla confrontada y en tensión con la teología revelada.

Pero a lo largo del siglo XIX se produce, según él, una segunda ruptura, la operada por la ciencia de las religiones y formulada por E. Troeltsch, que introduce un tercer interlocutor —las ciencias de la religión— en la aproximación teórica racional al hecho religioso. Aunque no faltan propuestas teóricas y sobre todo intentos prácticos de proceder filosófica y teológicamente sin tener en cuenta a este tercer interlocutor con la excusa de que «en materia de ciencias religiosas, como en todos los otros ámbitos, se puede llegar muy lejos en la ciencia pensando muy poco» (P. Feyerabend) o de que «la ciencia no piensa» (M. Heidegger)<sup>41</sup>, desde que se comenzó a discutir por la teología y la filosofía sobre las repercusiones de las conclusiones de esas ciencias sobre ambas resulta imposible evitar la consideración de las ciencias de las religiones en el campo de los estudios religiosos. Para ver la importancia de esta consideración para los dos interlocutores tradicionales hasta el siglo XIX basta referirse a pensadores sobre lo religioso como E. Troeltsch, M. Scheler, M. Heidegger y los textos de su primera época sobre la fenomenología de la religión recientemente publicados, así como a H. Duméry y su renovado y truncado proyecto de filosofía de la religión y del hecho cristiano, entre otros muchos.

38. J. Greisch, «Phénoménologie de la religion et sciences religieuses. Plaidoyer pour une 'conversation triangulaire'», en J. Joncheray (ed.), *o. c.*, pp. 190-225.

39. *Ibid.*, p. 201.

40. Cf. K. Feiereis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie*, St. Beno Verlag, Leipzig, 1965; J. Collins, *The emergency of philosophy of religion*, Yale University Press, New Haven-London, 1969; A. Torres Queiruga, *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una filosofía de la religion*, Verbo Divino, Estella, 1992.

41. Cit. en J. Greisch, *o. c.*, p. 200.

¿Cómo puede situarse la filosofía de la religión en relación con las «ciencias religiosas»? ¿Cuál puede ser su función? Se le han propuesto como más importantes la de la clarificación epistemológica que permita al filósofo distribuir el puesto de cada aproximación y el análisis del funcionamiento de las prácticas científicas (J. Habermas); o la de «construir, a partir de los materiales aportados por las diferentes ciencias humanas, una antropología del *homo religiosus*, con el peligro de que tal antropología se reduzca «a la mera aplicación al terreno religioso de las categorías de una antropología filosófica ya elaborada»; o la de elaborar la síntesis enciclopédica de los resultados de las ciencias religiosas<sup>42</sup>.

Aunque el texto que comento no va a proponer ni siquiera las líneas generales de una filosofía hecha en diálogo con las ciencias humanas, su autor ofrece sugerencias que muestran algunos de sus posibles pasos y contenidos. El primero es operar la indispensable clarificación terminológica o la legitimación epistemológica. El calificativo de «hermenéutica» añade a la fenomenología, si se la reduce a la descripción de los datos, la tarea de la interpretación de lo descrito, con lo que la intuición primera de la fenomenología se torna intuición hermenéutica que pone de relieve que no «existe intuición pura, donación pura de la cosa que se ofrece ‘en carne y hueso’, sin la intervención consciente o inconsciente de un cierto trabajo de comprensión»<sup>43</sup>.

Esta transformación hermenéutica de la fenomenología repercute directamente sobre las polaridades propias del campo religioso ya anotadas de «lo particular-universal»; describir-interpretar; explicar-comprender: distanciamiento de los datos, implicación en ellos.

El propósito que el autor asigna a sus reflexiones es «describir un modelo hermenéutico de fenomenología de la religión, filosóficamente operativo, capaz, al mismo tiempo, de entrar en diálogo con las «ciencias religiosas» —«explicar más es comprender mejor», repite el autor con P. Ricoeur—, pero «que no se reduzca a ser el eco de las mismas»<sup>44</sup>.

El autor del mundo de habla francesa que más ha aportado a una consideración fenomenológica y hermenéutica del hecho religioso en contacto y diálogo con las ciencias de las religiones ha sido Michel

42. *Ibid.*, p. 191. Para la cuestión del *homo religiosus*, cf. G. Stephenson, *Wege zur religiösen Wirklichkeit, Phänomene, Symbole, Werte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995, pp. 11-21.

43. Greisch, o. c., pp. 192-193.

44. *Ibid.*, pp. 195, 217.



Meslin. Autor en los años setenta de un estudio consagrado a los métodos de las diferentes ciencias de las religiones<sup>45</sup>, dedicó posteriormente una obra importante a responder a la pregunta con la que antes o después se encuentra todo historiador de las religiones: la de por qué el hombre ha podido entrar en relación con el mundo de lo superior a él mismo y en qué puede consistir esa relación, y escribió una síntesis de antropología religiosa<sup>46</sup>.

Desde el punto de vista metodológico Meslin nunca se ha dejado seducir por las corrientes, tan abundantes en el campo de los estudios de la religión en las últimas décadas, que abogaban por una limitación de las formas de estudio de la religión a las estrictamente científicas, con la consiguiente reducción de la religión a fenómeno histórico o social o cultural: el estudio de los fenómenos religiosos, ha repetido con insistencia, no puede reducirse a «la formulación de una serie causal». Porque las respuestas científicas al «cómo» de los comportamientos y las actitudes religiosas no responden al «por qué» que suscitan. Pero, al mismo tiempo, no ha dejado de reconocer la condición de hecho histórico, social y cultural del fenómeno religioso y la consiguiente necesidad de recurrir a las aproximaciones científicas capaces de dar cuenta de ellas, afirmando, por tanto, la necesidad de utilizar «diferentes medios sistemáticos de explicación y comprensión de las realidades religiosas»<sup>47</sup>. De ahí que la tarea más importante de la antropología religiosa sea «la elucidación de las relaciones internas entre hechos religiosos y hechos culturales».

Pero el interés de la obra de Meslin radica sobre todo en ofrecer una visión del fenómeno religioso desde ese centro del mismo que es la relación del ser humano con el Misterio, vivida como experiencia de lo divino. El estudio de este momento central de la religión, que tiene por objeto el lado subjetivo del fenómeno, no convierte al autor en teólogo, porque es perfectamente consciente de la peculiaridad de la reflexión teológica, realizada desde el interior de la fe, y practica con cuidado la *epoché* fenomenológica, la reducción de la «posición de existencia» propia del sujeto religioso. Más aún, Meslin sabe que la puerta de acceso para captar el núcleo de la religión son «sus manifestaciones históricas», ya que éstas ponen de manifiesto estructuras precisas que se repiten «casi idénticas» y constantes en todas las experiencias religiosas que ofrece la historia humana.

45. *Pour une science des religions*, Seuil, Paris, 1973; trad. castellana, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1978.

46. *L'expérience humaine du divin*, cit.

47. «From the history of religions to religious anthropology», en J. M. Kitagawa (ed.), *The history of religions...*, cit.

Sólo que, advierte nuestro autor, un hecho no puede ser tenido por un «simple hecho histórico». «No está determinado únicamente por las circunstancias históricas, económicas, políticas, culturales de las que es contemporáneo». «Su sustancia, como ha afirmado H.-Ch. Puech, no se produce ni se agota enteramente en el acontecimiento y en su manifestación»<sup>48</sup>. Independientemente de las funciones que realice de cohesión de un grupo humano, «la religión es vivida a la vez por sus fieles como una referencia a una realidad que ellos tienen por superior». Por lo que «toda religión se presenta como un sistema construido a partir de una larga reflexión sobre los problemas fundamentales con los que el hombre se enfrenta: la vida, la muerte, el amor, el mal, el bien»<sup>49</sup>.

El «objeto» de la antropología religiosa serían, pues, las expresiones que el sujeto ofrece de su experiencia, pero esas expresiones no son la simple descripción de una realidad divina exterior al sujeto, sino «el testimonio de una relación vivida entre el hombre y ese ‘otro’ que él mismo» en las mediaciones que contiene el mundo de lo sagrado. La universalidad de esas expresiones y las invariantes humanas que se hacen presentes en sus diferentes manifestaciones permiten a esta parte fundamental de la fenomenología de la religión que es la antropología religiosa sacar a la luz «la unidad profunda de los comportamientos religiosos del hombre». Ése es el fin de la obra de Meslin que él mismo resume como «definir lo que puede ser la experiencia humana de lo divino»<sup>50</sup>.

Tal definición se encuentra en el capítulo tercero de la primera parte: «La experiencia religiosa»<sup>51</sup>. Sin intentar resumir su contenido cabe destacar el lugar central que en la descripción ocupa la fe: «La fe estaría en el corazón mismo del conocimiento». En ese capítulo estudia necesariamente el sujeto de la experiencia religiosa; su objeto; y el conocimiento de verdad que comporta. No es nuestra tarea resumir ni discutir aquí el contenido de la descripción que el autor propone. Por mi parte, considero importante subrayar el papel central que esa descripción atribuye a la fe, la superación de las oposiciones que la reducen a sentimiento o estado de ánimo, y la importancia que concede en su descripción a la experiencia mística. Pienso que la señal más clara de que la descripción camina en la buena dirección es la conclusión del libro sobre «los límites de la experiencia de lo

48. *L'expérience humaine du divin*, cit., pp. 12-13.

49. *Ibid.*, p. 14.

50. *Ibid.*, p. 18.

51. *Ibid.*, pp. 19-132.

divino»<sup>52</sup>, donde el autor subraya con referencias a los mejores testigos de la tradición, sobre todo cristiana, la condición inefable e inasible del Misterio para el hombre que vive su experiencia, reconociendo la especificidad del ser divino, cuya trascendencia y cuya infinitud hacen que tenga que permanecer incomprensible para el hombre. A partir de esa constatación, el conocimiento de Dios más que «el conocimiento» por el hombre del ser divino... es «un discurso sobre lo que ya sabemos de Dios, en el fondo de nosotros mismos, antes de todo esfuerzo de reflexión» (K. Rahner). Siendo esto así, más que de una experiencia de Dios como si pudiésemos convertir a Dios en objeto de algún acto o facultad humana, habría que hablar de la «conciencia de nosotros mismos como absolutamente dependientes [...] como (seres) en relación con Dios»<sup>53</sup>; o con palabras de X. Zubiri: «Dios no es ni término objetual para el hombre ni es tampoco un estado suyo. Lo que sucede es que el hombre está fundamentado, y que Dios es la *realitas fundamentalis*, por lo que la experiencia de Dios por parte del hombre consiste en la experiencia del estar fundamentado fundamentalmente en la realidad de Dios»<sup>54</sup>.

En la introducción de su libro, Meslin había advertido que no se trataba de llegar a la conclusión de que el hombre es un «animal religioso». Su libro aporta mucho más. Al convertir en objeto de su reflexión el núcleo del fenómeno religioso en su vertiente subjetiva —que no puede prescindir en absoluto del término: lo divino, que la origina— ha ofrecido una excelente exposición del núcleo a partir del cual se desarrollan todos los otros elementos —el mundo de las mediaciones— a los que se han aplicado de preferencia la mayor parte de las fenomenologías de la religión.

Nuestro propósito de actualización de la síntesis de fenomenología de la religión exige que no dejemos de referirnos a la situación de los estudios religiosos o, en la terminología más frecuente en este ámbito cultural, de la *Religionswissenschaft*, en Alemania y en los autores de habla alemana. Tal situación reproduce en sus líneas generales la que hemos descrito desde otros contextos culturales, el de habla inglesa y el de habla y cultura francesas.

52. *Ibid.*, pp. 399-405.

53. En expresión de F. Schleiermacher, cit., p. 112.

54. *El hombre y Dios*, cit., p. 326.

LA ACTUAL SITUACIÓN DE LA *RELIGIONSWISSENSCHAFT*  
Y LA FENOMENOLOGÍA DE LA  
RELIGIÓN EN EL ÁMBITO CULTURAL ALEMÁN

Lo esencial de esa situación puede ser resumido en estos términos. En primer lugar, en este ámbito cultural se ha producido una profunda crisis de la fenomenología «clásica» de la religión, sobre todo, bajo la forma de *Religionswissenschaft*, ciencia general o sistemática de la religión. Por otra parte, se manifiestan dos corrientes que coinciden en la denuncia de las deficiencias de esa tradición, pero proponen dos salidas opuestas a la misma. La primera consiste en el abandono puro y simple de esa tradición y su sustitución por una *Religionswissenschaft* de corte científico, siguiendo el modelo de las ciencias naturales y, más concretamente, de las ciencias de la cultura, con la consiguiente reducción del fenómeno religioso a fenómeno cultural, y con la consiguiente puesta en cuestión de la identidad y la independencia de la propia *Religionswissenschaft*, aunque, paradójicamente, tales propuestas tienen una de sus más importantes razones de ser en el propósito de hacer aceptable esa ciencia en el sistema de las ciencias actualmente admitidas y asegurarle así un lugar y un estatuto en el ordenamiento académico del país.

La segunda corriente está formada por autores que, partiendo de la crisis de la fenomenología clásica o fundacional, por razones que en gran parte coinciden con las ofrecidas por los autores de la corriente anterior, proponen como respuesta a esa crisis una nueva forma de fenomenología de la religión. Esta nueva forma es definida, en primer lugar, en relación con la nueva situación socio-cultural que ha seguido a las crisis de la modernidad, expresadas desde las más diversas orientaciones ideológicas a lo largo del siglo XX, sobre todo en su segunda mitad, y que ha dado lugar a esa nueva situación designada con los términos ambiguos de posmodernidad o transmodernidad. La

nueva corriente se define, en segundo lugar, por contraposición a la fenomenología clásica y tratando, por tanto, de superar los aspectos de la misma sometidos a crítica. Por último, en contraposición con las propuestas que pretenden sustituirla por una nueva *Religionswissenschaft* que toma la «ciencia» en el sentido estricto que la palabra reviste en las ciencias naturales y en las ciencias de la cultura, estas respuestas, elaboradas desde el subrayado de categorías, métodos y contenidos diferentes, coinciden en algunas orientaciones comunes, la más importante de las cuales me parece consistir en su orientación hacia una fenomenología que busca su inclusión en las corrientes de pensamiento de orientación hermenéutica.

Una idea global de esa situación nos la ofrece la descripción que de ella hacía el año 2002 el presidente de la Asociación para la Historia de las Religiones (*Vereinigung für Religionsgeschichte*) con ocasión del 50 aniversario de su Institución. En esa descripción señalaba el cambio que se había producido en esos años en la concepción de la *Religionswissenschaft*. Según él, se habría producido un distanciamiento en relación con la fenomenología de la religión tradicional caracterizada por su afinidad con la teología; una apertura, en relación con su método y sus contenidos, hacia las ciencias sociales y las de la cultura; todo ello al precio de cierta pérdida de identidad, ya que hasta ahora lo propio de la *Religionswissenschaft* era tener la religión como objeto *sui generis*, que exigía para su tratamiento un método particular, y esto es, precisamente, lo que está poniendo en cuestión la nueva concepción que tiende a imponerse. Lo que está en juego, añadía, es la identidad, la autonomía y la no «prescindibilidad» de la *Religionswissenschaft*. En realidad se trataría, en el fondo, de excluir la legitimidad de mantener la atención a la referencia o la apertura a la Trascendencia a que de hecho remiten todos los elementos del fenómeno religioso<sup>1</sup>.

W. Gantke ofrece una visión de esta situación que subraya la aparición en este campo de los estudios religiosos de un frente de cultivo de los estudios sobre la religión que subraya su condición de saber científico y se caracteriza por el carácter objetivista-racional, antimetafísico, antiteológico y hasta antifilosófico. La condición científica de la ciencia de las religiones se orienta en la doble dirección de las ciencias de la cultura, o de las ciencias humanas en general y, en especial, de la historia. La antigua *Religionswissenschaft* hacía de «lo sagrado» su

1. Cf. W. Gantke, «Religion im Rahmen der Kulturwissenschaft»: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 89 (2005), pp. 835 ss. También, M. Hutter, «Religionswissenschaft im Kontext der Humanwissenschaft»: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 87 (2003), pp. 3-20.

objeto propio; la nueva pone su objeto en la religión y se consagra a su descripción desde las perspectivas de la filología, la historia, en términos empíricos, y tras haber renunciado a toda concepción general o normativa y, por tanto, también al concepto de lo «sagrado», ya que para los representantes de esta orientación tal concepto no es en absoluto «científico». En resumen, la ciencia de las religiones es para los que componen este frente «una ciencia histórica empírica»; su objeto está situado en un contexto histórico que debe ser abordado en conexión con el resto de ciencias históricas de la cultura, en régimen de interdisciplinariedad<sup>2</sup>.

Se trata de trazar una clara línea divisoria entre la antigua fenomenología de la religión y la nueva *Religionswissenschaft*. Ésta es descrita en contraposición de la primera, a la que se acusa de teológica, por proponer a «Dios» o «lo sagrado» como objeto y fin último de sus investigaciones. En realidad, los objetivos de la nueva *Religionswissenschaft* podrían resumirse en contraposición a los de la antigua, señalando la opción decidida de sus cultivadores por uno de los dos polos de la tensión a la que hemos venido refiriéndonos, uno de los dos términos de las alternativas que hemos presentado como formas de referirse a su objeto: la atención exclusiva a la historia, prescindiendo por completo de la búsqueda de la estructura; la explicación frente a la comprensión; la neutralidad ante los datos frente a la implicación en ellos; el estudio desde fuera frente al estudio desde dentro, el reduccionismo frente a la concepción de la religión como un mundo humano peculiar e irreducible; la atención a los hechos singulares frente a la utilización de conceptos generales aplicables a la generalidad de los fenómenos estudiados, la atención a lo objetivo frente al subrayado de lo subjetivo.

Esta opción decidida por todo aquello que la fenomenología clásica había descuidado y a lo que se había opuesto lleva a los representantes de esta tendencia a decretar «obsoleta» la fenomenología de la religión y a condenarla al olvido. Así, H. G. Kippenberg anuncia su final como condición para el progreso del pensamiento en la ciencia de la religión, y sentencia en 2003 que «desde hace treinta años» se da por obsoleta la fenomenología clásica de la religión y la *Religionswissenschaft* de la comprensión, representada, entre otros, por G. Mensching<sup>3</sup>.

2. W. Gantke, *Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung*, Diagonal-Verlag, Marburg, 1998, pp. 13-28.

3. H. G. Kippenberg, *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, C. H. Beck Verlag, München, 2003, pp. 32 ss; en la misma dirección, Íd., «Was



En esta situación y contra las condenas al olvido impuestas por los nuevos cultivadores de la ciencia de las religiones han aparecido autores que coinciden con los primeros en la crítica a la ciencia sistemática de la religión, equivalente a la fenomenología de la religión, y a sus representantes, pero que, insatisfechos también con la reducción de la religión a la cultura, y de la ciencia de la religión a ciencia de la cultura, están elaborando, como sucede en otros contextos estudiados, síntesis de fenomenología de la religión de nuevo estilo que representan una tercera vía entre la anterior *Religionswissenschaft* general o sistemática y la ciencia de las religiones con pretensiones de constituir una ciencia en el sentido de las ciencias naturales, la historia, las ciencias sociales o las de la cultura. Para facilitar nuestra tarea remitimos como modelo de esta corriente a la obra de W. Gantke<sup>4</sup>.

#### I. LA FENOMENOLOGÍA ORIENTADA AL PLANTEAMIENTO Y LA BÚSQUEDA DE RESPUESTAS A LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DEL SER HUMANO

El desarrollo del proyecto que este autor propone, exige, por una parte, justificar su alejamiento de la antigua *Religionswissenschaft* denunciando sus diferencias con ella y, por otra, mostrar las debilidades de los nuevos proyectos de ciencias de la religión. Aludamos primero a estos dos aspectos de sus trabajos para exponer al final lo fundamental de la nueva forma de fenomenología que representan.

Sus críticas a los maestros de la fenomenología coinciden en parte con las que hemos visto repetir a lo largo de estas páginas. Gantke las ha resumido acusando a esa fenomenología de estar orientada al pasado y tomar sus modelos para la descripción de las religiones de sociedades arcaicas; de proceder ahistóricamente sin tener en cuenta los contextos socio-culturales y la evolución histórica de los hechos; de caer fácilmente en generalizaciones y hacerse la ilusión de captar una esencia que se realizaría idéntica en todos los hechos; de estar excesivamente condicionada por la teología y, en algunos casos, a su servicio; de no haber reflexionado suficientemente sobre las cuestiones epistemológicas y metodológicas; de haber ejercido muy escasamente la crítica de

Sucht die Religionswissenschaft unter den Kulturwissenschaften», en H. Appelsmeyer y E. Billmann-Mahecha (eds.), *Kulturwissenschaft. Felder einer prozessorientierten wissenschaftlichen Praxis*, Weilerwist, Velbrück, 2001. Muestra de esta convicción es, por ejemplo, el espacio dedicado a «Fenomenología de la religión» (*Phänomenologie der Religion*), tres páginas: 306-309, en el *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, tantas veces citado. Cf., además, J. Figl, *Handbuch Religionswissenschaft*, loc. cit., pp. 55-58.

4. *Der umstrittene Begriff des Heiligen*, cit. *supra*, n. 2.

sus presupuestos y de no haber previsto el contraste con los hechos de sus conclusiones teóricas, muy pocas veces presentadas como hipótesis.

Pero esta mirada crítica para con la *Religionswissenschaft* tradicional, cultivada con gran dedicación en Alemania durante gran parte del siglo XX, no le impide valorar sus logros y sus aportaciones al mejor conocimiento de la religión, ni le hace descalificar la orientación fundamental del proyecto que representaba. De ahí que busque en una continuidad crítica con ellas nuevas formas de cultivo de esa peculiar ciencia de las religiones que evite sus debilidades, algunas de ellas explicables, tal vez, por su momento histórico, y prolongue y haga avanzar sus propósitos de estudio global del fenómeno religioso en cuanto tal a partir de la comparación de sus formas históricas.

La elaboración de este proyecto exige, en primer lugar, el examen crítico de las propuestas de estudio científico de ese fenómeno humano que han sacrificado a las exigencias de la ciencia y de su reconocimiento por las instituciones académicas la condición de religiosos de los hechos que estudian.

Con razón se refiere Gantke, en primer lugar, a posibles condicionamientos socioculturales de quienes pretenden ofrecer una explicación de la religión objetiva y ajena a todo presupuesto. Así, sospecha alguna relación entre la falta de atención a lo sagrado —la categoría por excelencia para designar lo propio de la religión, lo que las religiones tienen en común— y el supuesto, propio de la mentalidad occidental, sobre todo europea, de un movimiento secularizador que se preveía universal e irreversible y del que se esperaba que eliminaría la presencia y la vigencia de lo sagrado, primero en las sociedades occidentales, y más tarde en todas las demás que se suponía seguirían irremediabilmente sus pasos.

Ahora bien, señala nuestro autor, desde una interpretación del proceso secularizador que algunos pensamos excesivamente ligada a hechos tal vez coyunturales, la evolución de los hechos no está dando la razón a tales previsiones y, desde luego, la sociedad y la cultura actuales, si se excluye lo que algunos llaman la excepción europea, están lejos de confirmar la desaparición de eso que con excesiva premura algunos redujeron a una categoría creada por los pensadores occidentales de lo religioso. ¿No estará una investigación sobre la religión que cree poder prescindir de lo sagrado o reducirlo a aspectos inmanentes de la cultura demasiado influida por esa forma típica y casi exclusivamente europea de pensar e interpretar la condición humana y su situación?

Pero las teorías que pretenden explicar exhaustivamente la religión por medios empíricos es probable, además, que estén pensando

desde presupuestos no reflexivamente aclarados, tales como el del positivismo cientista para el que sólo lo empíricamente falsable es real (sin caer en la cuenta de que tal presupuesto no es él mismo falsable); el de un antropocentrismo que hace del sujeto humano la medida de todas las cosas, contra la evidencia del carácter finito y condicionado de la existencia humana; el de una exclusión, por principio, de la trascendencia que sólo puede sustentarse ignorando las muchas muestras de la «excentricidad» de la existencia, de la apertura del ser humano a un más allá de sí mismo manifestada en los mil indicios de la existencia en el ser humano de una interior desproporción entre lo que es y un más allá de sí mismo, con el que el propio sujeto no logra coincidir. Porque podría suceder que, después de haber condenado a la fenomenología clásica por su afinidad con la teología, tal vez determinadas formas de estudiar la religión con método sólo científico puedan ser criticadas por su afinidad con la «ateología», es decir, por trabajar desde presupuestos ideológicos que declaran, previamente al estudio de la religión, la imposibilidad de que exista trascendencia alguna.

Uniando esta idea con la que expongo a continuación del peligro de eurocentrismo y «colonialismo cultural» de determinadas explicaciones de todas las religiones, me parece útil transcribir el texto de un autor musulmán y no occidental al que Gantke se refiere:

El estudio de las otras religiones como disciplina científica [...] surgió del trasfondo del cientismo que caracteriza la primitiva ciencia de la religión. Se investigó la religión, como rasgo de diferentes culturas humanas que se trataba de documentar y describir, como se estudia y cataloga la fauna de un país exótico. La pregunta por la fe apenas ocupaba lugar alguno. «Hechos» históricos, mitos, ritos y símbolos eran mucho más interesantes, porque tales aspectos de la religión se prestaban más fácilmente a ser objeto de estudio científico que la pregunta por la fe tenida por nebulosa<sup>5</sup>.

La manera de proceder de algunas formas de hacer ciencia de la religión, llena de prejuicios no declarados y no aclarados, ya presente en otros momentos, tal vez sólo haya progresado porque ya aborda, con los prejuicios a que se refiere S. H. Nasr, no sólo las religiones de los otros pueblos sino también la religión de la propia tradición.

Cualquiera mínimamente iniciado en el pensamiento filosófico sabe que de estas dimensiones de ultimidad propias del ser humano no

5. S. H. Nasr, *Die Erkenntnis und das Heilige*, Diederichs Verlag, München, 1990, cit. en W. Gantke, o. c., p. 19, n. 20.

caben demostraciones «apodícticas» expresables en términos y en razonamientos científicos, pero que no por eso es razonable embarcarse en el pensamiento científico, a propósito de cualquier realidad, dando por supuesto que sólo la ciencia puede explicarla y que ella puede explicar la totalidad de la realidad de forma adecuada. ¿Y si tales reduccionismos epistemológicos —viene a preguntarse Gantke— no tuviesen suficientemente en cuenta importantes corrientes actuales de filosofía de la ciencia y hasta del mismo pensamiento científico?

Tal vez, nos alertan algunas de las advertencias del autor, después de haberse hecho conscientes a los excesos de una ciencia decimonónica de las religiones que trabajaba en la estela de la colonización occidental y, con frecuencia, a su servicio, algunas de las propuestas presuntamente innovadoras de la nueva ciencia de las religiones estén trabajando desde presupuestos exclusivamente occidentales e imponiendo a otras culturas una interpretación ajena por completo a su situación, a su forma de pensar y a su concepción de la naturaleza humana.

Tras señalar las deficiencias de la ciencia clásica de la religión alemana, y haber criticado los presupuestos y señalado las deficiencias de la nueva ciencia de las religiones, Gantke propone los fundamentos y orientación de su nueva fenomenología.

La nueva fenomenología se presenta como alternativa al frente, estabilizado, que constituyen las dos formas de aproximación a la religión criticadas, y constituye una vía media, una tercera vía entre ambas, que se opone desde el punto de vista de la teoría del conocimiento al esencialismo de la primera y al constructivismo de la segunda; y, desde el punto de vista de los presupuestos cosmovisionales, al recurso previo, y no declarado ni aclarado racionalmente, del teísmo que hace de las primeras unas teorías teológicas; y al recurso, igualmente previo y no declarado ni aclarado racionalmente de las segundas, de una visión naturalista de la realidad, un positivismo empirista o un antropocentrismo que ignora y rechaza toda apertura a la trascendencia, que convierte a las segundas en verdaderas «ateologías».

El primer rasgo distintivo de esa nueva fenomenología es, pues, su convicción de base de que no se dispone de un punto arquimédico, ajeno a todo condicionamiento y situado fuera de toda perspectiva, que pueda constituir el punto de partida incontrovertido desde el que pueda elaborarse una ciencia, un conocimiento inmunizado contra toda crítica, exclusivo, y que procure una visión de la realidad que se imponga a todas las culturas. De acuerdo con esta convicción, la nueva fenomenología se presenta como fenomenología *problemorientierte*, es decir, como fenomenología atenta a los problemas humanos funda-

mentales a los que las diferentes tradiciones religiosas han pretendido responder a lo largo de la historia humana: la libertad y el destino, la autonomía y la heteronomía, la guía divina y la autorrealización del hombre, la unidad y la pluralidad, el tiempo y la eternidad, la vida y la muerte, el bien y el mal; problemas concentrados en la obra que comentamos en el discutido, el controvertido, concepto de lo sagrado<sup>6</sup>.

Así, en la clarificación de modelos de ciencias de la religión propuesto por H. Zinser: sistemático, que parte de un sistema acabado y se propone sancionarlo; histórico, que busca la génesis del material, las ideas y las teorías y métodos; y el «problemático», que parte de determinadas preguntas y problemas, Gantke identifica su proyecto con el tercero de los modelos, aunque no excluya la consideración histórica ni renuncie a toda aspiración sistemática, aunque sí a constituir un sistema cerrado<sup>7</sup>.

Convertido en categoría interpretativa fundamental, lo sagrado es presentado como construcción mental de los estudiosos occidentales del hecho religioso, pero no creación o invención suya, ya que responde a un conjunto de rasgos presentes en las manifestaciones religiosas estudiadas, que se corresponde con un núcleo de aspectos o elementos invariantes comunes a todas las realizaciones de la condición humana descritas sobre la base de las concepciones antropológicas de H. Plesner, cuyos principios resume<sup>8</sup>.

De acuerdo con esto, la nueva fenomenología no niega la verdad contenida en la pretensión de las ciencias empíricas de la religión de llegar a explicaciones en su propio nivel del fenómeno religioso y de la experiencia religiosa; pero se opone a que ninguna de estas explicaciones o su conjunto se presenten como explicaciones únicas o exclusivas. El concepto de lo sagrado como categoría central en la comprensión de lo religioso parece en algunos textos referido al «objeto de la religión», como sucedía en las versiones clásicas de la *Religionswissenschaft* de N. Söderblom, R. Otto, etc.<sup>9</sup>; en otros, en cambio, parece designar más bien «la esfera religiosa» en su sentido más amplio, que se manifiesta en signos, cifras, símbolos y huellas, sin expresar todavía apenas nada en relación con el contenido de la

6. En este aspecto de su proyecto, el autor depende fundamentalmente de H. Klimkeit, a quien remite constantemente, *ibid.*, p. 65. Exposición de lo fundamental de este autor, en J. Figl, «Phénoménologie de la religion comme théorie de la religion», *art. cit.*, p. 183.

7. *Ibid.*, p. 64.

8. *Ibid.*, p. 306, y desarrollada con detalle, pp. 306-320.

9. Por ejemplo, *ibid.*, p. 320.

misma<sup>10</sup>. Pero, en todo caso, esta categoría remite, en el punto de partida, a un contenido sumamente amplio que puede resumirse así: «Aquella dimensión religiosa profunda de la realidad que permanece insondable e indomitable» para el sujeto<sup>11</sup>, interpretable de formas diferentes, sobre la base de su diferente forma de presencia en las distintas culturas, pero en la que se expresa «la osada confianza en una fuerza o poder que no es nuestra propia fuerza humana»<sup>12</sup>, que resume lo que diferencia a las manifestaciones religiosas en cuanto tales y lo que todas ellas tienen en común. «Lo sagrado», afirma el autor en otro lugar, designa «la totalidad de la realidad abarcante e insondable» de la que parten todas las religiones<sup>13</sup>.

Tal comprensión previa de lo sagrado, hilo conductor de la interpretación del hecho religioso orientada hacia el planteamiento y la respuesta de los problemas humanos fundamentales, no se presenta como idea obtenida al margen de los hechos o sacada de una sola religión y dotada de valor «dogmático». Al contrario, es presentada por Gantke como sumamente amplia en su contenido, abierta en su significación y que permite descubrir realizaciones de la misma en las más variadas tradiciones e incluso en hechos que se presentan al margen de todas ellas<sup>14</sup>.

La noción de lo sagrado o, mejor, los aspectos del fenómeno religioso a los que remite y la dimensión humana de trascendencia que en ella se expresa permiten mostrar la inconsecuencia del reduccionismo cientista de las ciencias de la religión que se presentan como interpretaciones adecuadas de su objeto previamente reducido a partir de un prejuicio ideológico no justificable científicamente.

En todo caso, lo sagrado no es utilizado por esta nueva forma de fenomenología como categoría que contenga la respuesta acabada sino como categoría para la pregunta abierta, inquietante, que el hombre no se hace, si no que es<sup>15</sup>.

10. Cf. *ibid.*, p. 48.

11. *Ibid.*, p. 26.

12. *Ibid.*, pp. 27-28.

13. *Ibid.*, p. 67.

14. Ejemplos en *ibid.*, pp. 38-43, donde se alude al fenómeno contemporáneo de «retorno de lo sagrado» como «el de dónde de nuestra dependencia» (que recuerda a F. Schleiermacher), el «‘de dónde’ de la radical cuestionabilidad» (Weishedel), y se hace referencia a H. Jonas, C. F. von Weizsäcker, E. Jünger y el M. Heidegger tardío como testigos de ese «sagrado» difuso.

15. Desarrollo reiterativo de la noción de «sagrado» que, sin embargo, no elimina algunas ambigüedades, en W. Gantke, o. c.: «La discusión sobre lo sagrado», I y II, pp. 167-320.



Son muchos los calificativos que el autor utiliza para caracterizar su proyecto: así, describe la fenomenología «orientada a los problemas» como consciente de la historicidad de los hechos y que, consecuente con ello, renuncia a constituirse en sistema cerrado, y permanece en diálogo permanente con la realidad (*Sache*) misma que estudia.

Pero, puestos a identificarla en relación con las diferentes orientaciones con que nos hemos encontrado, pienso que nada la caracteriza mejor que su condición de fenomenología hermenéutica<sup>16</sup>. Así, su base está en una concepción hermenéutica del conocimiento; se muestra abierta a una consideración histórica y contextual en cuyo marco busca estructuras, paralelos, analogías y el conocido «aire de familia»; con una base antropológica, abierta, intercultural y abarcadora al máximo, que descarta las antropologías naturalistas; y contextual y dialógica con la realidad misma y con los otros intérpretes.

Su orientación, indudablemente hermenéutica, se concreta: en proceder con plena conciencia de sus presupuestos y de la limitación y relatividad de la propia visión de la realidad; en la preocupación por la «comprensión», entendida como «familiarización» con el tema desde una cierta distancia; en utilizar conceptos que no se dejan reducir a definiciones unívocas y claras de lo interpretado, sino que tienen que referirse a la comprensión total de la vida en la que vienen a articularse. La orientación hermenéutica de esta fenomenología utiliza la categoría de lo sagrado no como concepto que refleje especularmente una realidad en sí, haciéndose cargo de su esencia aplicable unívocamente a todos los hechos que la realizan; ni como concepto genérico estrictamente definible y válido en general; sino como categoría interpretativa de lo real y de la vida. Con esta manera de entender la fenomenología se pretende, como primer objetivo, abrir un nuevo acceso, adaptado a la época, al problema de lo sagrado en la *Religionswissenschaft*.

La concepción de lo sagrado, de acuerdo con la determinación de «orientada a los problemas» de la fenomenología, es aplicada en las páginas finales a los problemas, estrechamente relacionados con lo sagrado, de la objetividad, el tiempo, la naturaleza, la ética y el sentido, en los que, dada la finalidad de nuestra consideración, no creo necesario entrar<sup>17</sup>.

16. En el desarrollo de este rasgo de su propuesta, Gantke se apoya, sobre todo, en O. F. Bollnow y H. G. Gadamer.

17. W. Gantke, o. c., pp. 320-413. Valorando muy positivamente el trabajo del autor, no puedo ocultar la impresión de que constituye unos prolegómenos a una ciencia de la religión bien orientada, pero que todavía no han mostrado su validez ofreciendo los contenidos de la fenomenología de la religión.

## MÁS ALLÁ DE LA FENOMENOLOGÍA

Son muchas las alusiones entre los críticos de la fenomenología tradicional, entre los que la dan por superada y pretenden sustituirla por estudios estrictamente científicos, y entre los que proponen nuevas formas de fenomenología, a la necesidad de volver críticamente sobre los presupuestos de cada una de las «aproximaciones» contemporáneas a lo religioso y de clarificar la peculiaridad de la forma de conocimiento presente en cada proyecto y el método de estudio que esa forma de conocimiento impone. En el área de habla inglesa ha aparecido recientemente una obra del especialista en hinduismo Gavin Flood, que constituye una interesante aportación teórica y que pretende abrir perspectivas que permitan ir más allá de la fenomenología, superando, por una parte, las vaguedades de la fenomenología clásica y, por otra, las estrecheces e insuficiencias de las teorías con que se ha pretendido sustituirla<sup>1</sup>.

El libro se inserta en la corriente de autorreflexión y cuestionamiento de los propios presupuestos y horizontes en que están comprometidas las humanidades y las ciencias sociales y se sitúa en un lugar intermedio entre las exigencias de claridad postuladas por la Ilustración y las nuevas tendencias a subrayar el «indeterminismo», la condición de situada de toda investigación y su naturaleza dialógica, con una clara inclinación por estas últimas.

«Religión» remite, para el autor, a un campo peculiar de acción y pensamiento, cargados de valor, que, evidentemente, las personas

1. G. Flood, *Beyond phenomenology. Rethinking the study of religion*, O. Casel, London-New York, 1999.

distinguen de otras áreas de la cultura —«ir a la Iglesia es visto por todos como un comportamiento diferente al de ir al supermercado»—. Por eso tiene que haber un área peculiar de estudios, los «estudios religiosos»; pero, por otra parte, la religión no es una realidad aislable de la cultura en la que está inmersa y, por eso, su estudio no puede dejar de tener en cuenta esa relación.

Los estudios religiosos ya han avanzado en el distanciamiento en relación con el «esencialismo» de la fenomenología clásica y de los estudios de religiones comparadas de la primera época. Menos se ha avanzado, en cambio, en la toma de conciencia, la atención y el tener en cuenta las matrices culturales con las que están ligadas las religiones. Para que esto suceda, las religiones tienen que ser estudiadas en relación con los contextos políticos, sociales y culturales. Pero el estudio de G. Flood no se centra en este problema. Se propone, más bien, insistir en la necesidad de desarrollar discursos metateóricos. Si el estudio de la religión desde la Ilustración había abstraído la religión de sus contextos, con el fin de permitir un estudio más preciso y objetivo que permitiese llegar a una definición precisa y universal de religión, hoy los estudios religiosos necesitan examinar las formas problemáticas de asumir presupuestos que influyen en su desarrollo y considerar «las formas en que sus categorías han sido formadas y sus conocimientos constituidos»<sup>2</sup>.

El proyecto se centra en remediar la carencia, sentida por muchos de los investigadores en este terreno, de una metateoría, es decir, una reflexión de segundo grado sobre el tipo de conocimiento obtenido, los medios y métodos con que se llega a ellos y las expresiones con que son propuestos.

Hasta ahora, desempeñaba un papel importante en las exigencias metodológicas para el estudio de la religión la necesidad de «empatía» expresada de formas diferentes. Pero aunque tal procedimiento fuera necesario, no es base teórica suficiente para el establecimiento de los estudios religiosos como disciplina académica. De hecho, el reconocimiento del carácter específico del hecho religioso como tal, al que correspondía la «comprensión» como forma de aproximación, con la «empatía» que esa comprensión conlleva —aspectos todos subrayados por la fenomenología de la religión—, ha desarrollado en ella tendencias «antiteóricas», por considerar los estudios teóricos irrelevantes para la práctica. De ahí que los discursos metateóricos aplicados a las ciencias humanas, la fenomenología de la religión y la antropología, sean tan escasos. La razón fundamental de los prejuicios antiteóricos

2. *Ibid.*, p. 3.

era la convicción de la fenomenología de que los hechos se muestran a sí mismos de forma transparente.

Contra tales tendencias, Flood considera la reflexión metateórica indispensable en este terreno, entre otras razones de orden teórico, por la razón práctica de que el futuro institucional de los estudios religiosos depende del desarrollo en ellos de un estatuto epistemológico claro, para lo que son indispensables los desarrollos teóricos y metateóricos que muestren el lugar preciso que ocupan en la comunidad científica. Sin ellos, los estudios religiosos seguirán marginados en los medios intelectuales, no serán tenidos en serio por las demás disciplinas y, llegando al fondo de las cuestiones prácticas, «perderán la batalla de la obtención de unos fondos para la investigación que son necesariamente limitados»<sup>3</sup>.

La metateoría, resume con toda decisión el autor, proporciona rigor en el nivel del discurso, favorece la interrelación con otras disciplinas, facilita la integración de los estudios religiosos en los medios académicos y constituye el único camino para el desarrollo de una disciplina al hacer posible la autocrítica reflexiva.

Pero ¿qué se entiende más precisamente por metateoría? En el estudio académico de las religiones, es la reflexión crítica sobre la teoría y la práctica. El desarrollo de esta concepción de «metateoría» va a orientar la reflexión hacia una superación de la fenomenología en dirección de la hermenéutica. En efecto, la fenomenología de la religión presenta la religión como un fenómeno que se sitúa más allá de los hechos sociales e históricos y del que la fenomenología pretende captar la esencia. Frente a esto, la atención a la metateoría permite desvelar lo que está oculto para los que viven la religión y hace aflorar a la conciencia los prejuicios presentes en toda interpretación e indispensables para su ejercicio.

De ahí que, pronto, el texto desarrolla una contraposición detenida y detallada de las características de la fenomenología y la reflexión sobre la teoría que el libro propone para llegar «más allá de la fenomenología».

3. En este sentido J. M. Kitagawa ha observado cómo determinadas orientaciones de la programación de los departamentos de «estudios religiosos» hacia fórmulas que insisten en el carácter científico de sus distintas ramas: especialización a ultranza, insistencia en los saberes instrumentales: lenguas, estudio objetivo, neutralidad, etc., se explican por la necesidad de ganarse el respeto de la Facultad universitaria que los acoge y la de mostrar el carácter de «estudios objetivos» por el que el Tribunal Supremo Americano justificó en 1954 la presencia de tales estudios en centros oficiales como compatible con la neutralidad de las instituciones del Estado en relación con las religiones. Cf. «Introduction», en J. M. Kitagawa (ed.), *Religious studies. Theological studies and the University-Divinity School*, Scholar Press, Atlanta, GA, 1996, pp. 1-36.

Por ello el texto va a proceder a señalar las deficiencias de la fenomenología frente a las cuales señalará los elementos de su consideración metateórica que permiten a la ciencia teórica de las religiones situarse más allá de ella.

Para lo primero, renuncia a trazar la historia de la fenomenología de la religión y a explorar la distinción, con frecuencia polémica, entre fenomenología e historia. Se propone, formulado en un concentrado resumen, mostrar que el *método* sólo fenomenológico es inadecuado para comprender la religión, debido a que comporta una determinada filosofía de la conciencia y a que, al deber ser situada la descripción en el interior de un relato, eso hace imposible una reducción de los datos a una pretendida esencia. Para llegar a esa conclusión remite a la historia de la fenomenología, a las aportaciones principales de la de inspiración husserliana, reducción eidética e intuición de la esencia, *epoché* y empatía-comprensión; señala que tales recursos han servido para distanciar el estudio de la religión del dogmatismo teológico, pero que en la actualidad limitan innecesariamente el alcance y la forma de las posibilidades metodológicas, cierran a una comprensión dialógica de la religión centrada en el lenguaje, e incapacita para un nivel de explicación que ponga en relación la fenomenología religiosa con otras prácticas culturales<sup>4</sup>.

Resumiendo mucho, podemos concluir que la oposición fundamental de la nueva propuesta frente a la fenomenología se refiere al paso del yo de la conciencia como lugar central de la interpretación fenomenológica, un yo ahistórico, racional, aislado del objeto de la investigación, al terreno de los signos, sistemas de significaciones y redes de lenguajes; en definitiva, a los relatos, como objeto propio de la investigación.

El rechazo de las posiciones de la fenomenología se basa en la imposibilidad de la captación de la esencia del fenómeno independientemente de las circunstancias; en el hecho de que tome como punto de partida el sujeto trascendental, un sujeto separado del mundo e incapaz de tomar en serio la consideración intersubjetiva, y en la visión objetivista de la realidad que eso impone. Para Flood, ese conjunto de aspectos, resumido como «objetivismo», hace imposible el proyecto porque los sujetos son siempre contruidos en el interior de los relatos históricos de sus culturas, y porque el conocimiento del sujeto surge de un sistema de redes de comunicación dentro de lo que Husserl describe como el «mundo de la vida». De ahí que para el autor, la intersubjetividad y la comunicación sean aceptadas como dadas y que, por tanto, el punto de partida de cualquier investigación no sea

4. *Ibid.*, pp. 91-93.

el yo ahistórico y aislado del objeto de la investigación, sino el mundo social en el que el significado es constituido, no primeramente en el interior de la conciencia, sino en el seno de la intersubjetividad. Este diferente punto de partida requiere un método distinto que prescinda del bagaje conceptual husserliano. Dado que las religiones son sistemas de signos, sistemas de significación y comunicación, el modo de estudiarlas deberá hacerse permanentemente en términos de semiosis más que de conciencia. La descripción que propone la fenomenología consiste en la representación de determinadas acciones, pero éstas tienen que ser inscritas en el relato —la tradición— del que forman parte, relato entendido como «organización de acontecimientos». De ahí que en la nueva teoría de la religión el lenguaje deba ser puesto en el centro del discurso.

Desde esos presupuestos, la fenomenología como programa de investigación puede convertirse en empresa activa de construcción, dentro de un encuentro dialógico con su objeto. La descripción no es un intento de observación y descripción pasiva de lo que aparece a la conciencia, sino la construcción activa del relato histórico, o la puesta en relación de los hechos con los lugares en los que aparecen, con la conciencia de que tales relatos son contruidos dentro de la «urgencia» de las cuestiones aportadas al material y por las intencionalidades presentes en el material mismo.

Desarrollando elementos ya aducidos en lo anterior, el autor expone después su teoría del relato que remite al contexto particular de los fenómenos estudiados, o a la que puede llamarse también una tradición narrativa.

Esta teoría desplaza, en sustancia, el centro de interés de la conciencia a los sistemas de signos en que consisten las religiones. Todos ellos parten de determinadas culturas interpretables en diálogo entre el intérprete y los que viven los sistemas objeto de estudio, que no sólo son cuestionados por el intérprete, sino que, a su vez, le cuestionan.

En ese diálogo no hay privilegio para el que vive el relato, ni para el que lo observa. Se trata de dos relatos que se oponen o se complementan. También el del observador tiene sus presupuestos que le condicionan. Así pues, en esta teoría, en lugar de considerar al sujeto aislado, se le considera definido en relación con otros sujetos. La investigación no es obra de una razón separada, sino conversación crítica e interactiva.

Tal forma de investigación se opone tanto a la fenomenología como a la ciencia social positivista<sup>5</sup>. «Los hechos pueden ser mostra-

5. *Ibid.*, p. 144.



dos como contruidos por el método o la teoría», y la objetividad, como «resultado del proceso de investigación». El lugar que ocupa el observador y desde el que opera es, en términos de M. de Certeau: «La suma de los factores determinantes que delimitan una investigación».

De ahí que el conocimiento obtenido no puede ser objetivamente cierto. En el caso de la religión, todas las explicaciones y todo conocimiento relativo a creencias y prácticas son históricamente contingentes y dependen del círculo hermenéutico, ya que, en términos de Bohman, la interpretación tiene lugar en el círculo y es, por tanto, «circular, indeterminada y perspectivista». «La circularidad se debe a la necesidad de un fondo constituido por una red de condiciones de posibilidad compartidas y accesibles. Tales supuestos de base no son condiciones que limiten, sino más bien, que posibilitan la producción de conocimiento público y revisable a través de la interpretación». En suma, se trata de «reconocer la naturaleza contingente de la interpretación y que el conocimiento siempre tiene lugar desde una perspectiva».

Y esto, que sucede en todo conocimiento, sucede también en el estudio de la religión [...] en el que la explicación y la comprensión ocurren siempre en un esquema conceptual, desde una situación particular, una determinada perspectiva y un lugar determinado por el género<sup>6</sup>.

El estudio de la religión deberá pasar así de pretendidas teorías con alcance universal a «descripciones microsociales» en las que el observador es consciente de sus condicionamientos. No se trata de caer en el relativismo, sino de destacar lo particular. La forma de conocimiento descrita se sitúa como en una nueva «tercera vía» entre las dos formas ya descritas de la fenomenología clásica y las aportaciones de carácter puramente empírico: entre el reduccionismo y la necesidad de participar de la religión descrita. Tercera vía que se resume en los términos de «crítica» y «dialógica», en la que la interpretación desde los propios condicionantes entra en relación con los del objeto de observación, sin que los dos puedan ser unificados en una gran síntesis. Diálogo crítico en el que cada uno se ve sometido al discernimiento crítico de los demás. Frente a la razón distante del científico que observa, recoge y teoriza, aquí estamos ante un proceso en el que la investigación es modulada como conversación crítica<sup>7</sup>. Lo cual no significa que todo valga, pero sí exige reconocer que todos

6. *Ibid.*, p. 145.

7. *Ibid.*, p. 149.

los interlocutores están situados y que no existe «visión no situada o desde ningún lugar»; ni visión libre de valoraciones. Porque cada uno está inscrito en una tradición que comporta su propia escala. Lo que no cabe es declarar que la etnografía, lo «ético», es decir, el nivel del tratamiento científico, es objetiva y que lo vivido —lo «émico»— es meramente subjetivo.

Porque contra las unilateralidades de las propuestas científicas, G. Flood señala que hay mucho de «místico» en el nivel de la expresión científica y mucho de «racional» en la cultura vivida. Como modelo de lo teóricamente expuesto propone la forma de proceder de M. Bakhtin<sup>8</sup> en antropología y la hermenéutica crítica de P. Ricoeur y H. H. Kögler<sup>9</sup>. El autor desarrolla después los presupuestos del carácter dialógico atribuido a su propuesta teórica y sitúa la teoría del conocimiento, a la que califica de dialogismo, entre el objetivismo de la ciencia y el subjetivismo que no acepta más que el lado interior del texto, del discurso o del fenómeno<sup>10</sup>.

La teoría dialógica salva la distancia entre vida y relato; permite a la vez realismo y constructivismo; muestra las formas en que los relatos narrados son producidos por los relatos vividos de la experiencia humana históricamente situada.

La teoría en cuestión es importante para la comprensión de la religión por tres razones: porque procura un modelo para las humanidades y las ciencias sociales que no tiene que reproducir el problemático modelo de las ciencias naturales; porque subraya la contextualización de todo discurso, también el del intérprete, y favorece una comprensión pragmática del lenguaje de gran interés para el estudio de textos y conductas; y porque propone una vía media entre objetivismo y subjetivismo, y posibilita una interpretación que se desarrolla a partir del encuentro dialógico y que puede ser utilizada para resolver la tensión entre el relativismo semántico y los métodos de la práctica intelectual de la comprensión.

A partir de la interpretación de la religión descrita, G. Flood propone el nuevo planteamiento de la verdad de la religión que esa interpretación hace posible, de la que se limita a ofrecer unas pocas afirmaciones fundamentales. La cuestión del estatuto ontológico de la manifestación religiosa o, con otros términos, la cuestión de la verdad de la proposición religiosa no puede ser respondida al margen de las

8. *The dialogic imaginatio. Four essays*, ed. M. Holquist, University of Minnesota Press, Austin, MN, 1984.

9. *The power of dialogue. Critical hermeneutics after Gadamer and Foucault*, MIT Press, Cambridge, MA, 1996.

10. *Loc. cit.*, pp. 158-159.

tradiciones y de los contextos específicos en que están inscritos. Por otra parte, la verdad del lenguaje religioso, que es «metafísico» y no tiene pretensión de verificación empírica, es decir, sometida a contrastación con la experiencia, no puede ser reconocida por criterios de verdad tomados de otros ámbitos y, en particular, del ámbito científico<sup>11</sup>.

De ahí que no se puede confirmar ni negar la pretensión de verdad de ninguna tradición desde la previa atribución a uno mismo de una posición privilegiada, neutral, puramente racional; lo mismo que no podemos preguntarnos por la verdad, en ese sentido, de un poema. Al no contener las afirmaciones religiosas la pretensión de una verdad empírica —al menos en tiempos modernos—, las afirmaciones religiosas no son susceptibles de tratamiento científico.

Aquí, como puede verse, la nueva teoría retoma la exigencia de la fenomenología de inscribir el fenómeno y sus manifestaciones en su mundo específico, pero añade instrumentos más detallados de análisis con ayuda de las teorías del lenguaje, el diálogo, las tradiciones narrativas y la conciencia del condicionamiento del intérprete. Con todo, parece central en el nuevo planteamiento que las verdades «metafísicas» mayores de las tradiciones religiosas —verdades que se convirtieron en metafísicas con el desarrollo de las ciencias— quedan fuera del tratamiento científico. Como —dicho sea entre paréntesis— la superación de la ontoteología está llevando a otras formas de entender la pretensión de verdad de las afirmaciones religiosas, diferentes de las que se expresaban en el lenguaje de la metafísica ontoteológica.

Si la religión es entendida como conjunto de relatos y conductas dotados de valor que religan a las personas, unas con otras, con sus objetivos y con seres no empíricos, entonces la investigación de los procesos de transmisión y la apropiación subjetiva de la tradición es central para entender la forma en que la religión realiza esa función de relación. La nueva teoría sobre la religión y su planteamiento del problema de la verdad desplaza el acento, de la experiencia religiosa, la fe o los fenómenos como expresiones materiales de la tradición, a la manera de funcionar del lenguaje en la transmisión de la fe y la replicación de la cultura.

Justamente aquí, en el escaso papel concedido a la experiencia y la creatividad religiosa y en la atención casi exclusiva al sistema de signos que, ciertamente, comporta toda religión, pero que no deja de ser más que un aspecto del sistema de mediaciones, cabe descubrir la debilidad de esta propuesta metodológica, ya que, por más que sean indispensables los análisis de esos sistemas y de los contextos cultura-

11. *Ibid.*, p. 171.

les en que se inscriben, difícilmente se captará su significación sin la referencia a la experiencia peculiar de la que surgen y a la «realidad de la religión», es decir, al término al que remite el conjunto del sistema religioso. La segunda reserva que me suscita esta propuesta llena de interés en lo que afirma es que su insistencia en la particularidad de cada tradición no le ha permitido desarrollar suficientemente la existencia de invariantes humanas, no sobre la base de una esencia presuntamente intuitiva, sino sobre la base de los rasgos comunes que pone de manifiesto la descripción comparativa de las tradiciones particulares, que hacen posibles determinadas generalizaciones y que, por una parte, relativizan las posturas meramente constructivistas y, por otra, consituyen la base que hace comprensible la teoría dialógica.

Finalmente, el lector de esta y otras obras centradas en la metateoría de la ciencia de la religión no puede por menos que echar de menos los resultados de los métodos tan depurados que de ahí se siguen en el estudio aplicado a los contenidos o los problemas del hombre religioso y de la religión. La insistencia exclusiva en los indispensables estudios teóricos y metateóricos, en estudios sobre la ciencia de la religión más que sobre la religión misma, puede conducir a que nos suceda en los estudios religiosos lo que un etnólogo lamentaba en relación con su ciencia: que «los etnólogos se han dedicado más a estudiar qué era la etnología que a estudiar, por ejemplo, qué era un esquimal»<sup>12</sup>.

12. B. Gladigow y H. G. Kippenberg (eds.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, Kösel Verlag, München, 1983, p. 11.



## ¿HAY TODAVÍA UNA OPORTUNIDAD PARA LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN?

Convocado con este título se reunió en Zúrich el año 2001 un Congreso para estudiar si como había escrito Th. P. van Baaren ya en los años setenta del siglo xx la fenomenología de la religión es una disciplina «a olvidar»; si, como al final de los ochenta había escrito H. Zinser, la fenomenología de la religión es una tarea a superar; o si, como advertía C. Colpe, hay que evitar una liquidación prematura de esta disciplina porque como J. Waardenburg viene reclamando desde hace años, lo que hay que hacer es darle una nueva orientación.

Las conclusiones de la lectura del libro que recogió los textos de las ponencias me parecen una buena manera de terminar estas páginas en las que he pretendido actualizar precisamente una *Introducción a la fenomenología de la religión*.

Por supuesto, en el congreso en cuestión se produjo una verdadera «división de opiniones». Las que se pronunciaron por el «olvido» de la fenomenología de la religión insistieron una vez más en las críticas a la fenomenología clásica de la religión que hemos expuesto en este capítulo. Uno de los más radicales en su crítica concluía su aportación declarando que las debilidades puestas de relieve son constitutivas, que no admiten mejora y que, por tanto, si lo que se quiere es investigar, no cabe otra cosa que utilizar los métodos históricos y sistemáticos de la ciencia de la religión como ciencia de la cultura<sup>1</sup>. Las «debilidades» que hacen incurable a la fenomenología de la religión son su carácter generalista y universalista, que puede propiciar el diletantismo y la fal-

1. Ch. Auffarth, «Sind heilige Stätten transportabel? Axis Mundi und soziale Gedächtnis», en A. Michaels, D. Pezzoli-Olgiati y F. Stolz (eds.), *Noch eine Chance...*, cit., p. 254.



ta de rigor; la arbitrariedad en la elección de los materiales; la consideración ahistórica de los mismos; la falta de atención a los estudios filológicos de las fuentes; el esencialismo; su atención casi exclusiva a las semejanzas entre los fenómenos estudiados y su total ignorancia de las diferencias y los conflictos; el subjetivismo, el privilegio de la intuición y la experiencia y el descuido de los aspectos sociales; la ubicación de sus cultivadores en los sectores políticos de la derecha (!), y su sensibilidad antimoderna. Semejante «lapidación» de la fenomenología parece conducir a la constatación de que la fenomenología ha muerto.

Pero en el Simposio de Zúrich no dejaron de manifestarse voces que pusieron de relieve los valores de la fenomenología de la religión: el ser un instrumento heurístico y hermenéutico; la utilización del método comparativo que pone de relieve las semejanzas de los datos de la historia, algo cuya utilidad no discuten ni los más críticos; la oposición de la fenomenología a un excesivo «constructivismo» y la atención prestada a la experiencia religiosa, que no deja de ser un elemento importante del fenómeno religioso; el hecho de que muestre la existencia de rasgos propios de los fenómenos religiosos que remiten a elementos comunes a los sujetos de la especie humana.

Al final, algunos hablan de la «inevitabilidad» de la fenomenología. Otros constatan que no pocos cultivadores de la ciencia de la religión hacen fenomenología sin reconocerlo, con ejemplos en el mismo volumen. Algunos observan que sin la fenomenología, la ciencia de la religión se torna formal y vacía. Y hasta se manifiesta la opinión según la cual las estrategias contra la fenomenología conducen a la disolución de la disciplina en historia, cultura o filología.

A la vista de lo oído en el congreso, uno de sus organizadores titula su texto conclusivo «La fenomenología de la religión ha muerto. Viva la fenomenología de la religión». Porque siguen siendo imprescindibles el trabajo sobre los fenómenos, la comparación y la «identificación» de lo religioso como tal.

Gustavo Benavides expone con gran claridad, el mejor sentido común, documentación y rigor teórico, las razones que han conducido a la actual situación y las debilidades de muchas de las críticas radicales que circulan en la bibliografía al uso. Me limito a entresacar algunas de las afirmaciones de un texto que merece ser leído entero. Es verdad, dice, por ejemplo, que hubo un comparativismo falto de crítica, pero «algunos estudiosos de la religión han adoptado un sesgo anticomparativo que es tan falto de crítica como el comparativismo que condenan»<sup>2</sup>.

2. Cf. «On comparisons, identities and differences», *ibid.*, p. 473.

Es verdad que ha existido una acrítica asunción de la religión como realidad *sui generis*, pero también lo es que «ha sido sustituida por un constructivismo igualmente ingenuo»<sup>3</sup>. Determinados aspectos del fenómeno religioso no dependen de la mente o de las razones de los estudiosos, a no ser que por mente se entienda las «imposiciones de nuestro aparato cognoscitivo». Muestra, además, que junto a la «variabilidad» de lo humano (condicionado por la historia y la cultura) hay que tener en cuenta que esa variabilidad no puede ser pensada sin un sistema constante de relaciones y que sólo es pensable gracias a él. Es indispensable, afirma después, una cierta precomprensión de lo que es natural. Y aplicado a nuestro contexto: sin una noción de base, subyacente, de lo que es natural no podríamos ser afectados por el «exceso estético» que caracteriza a las representaciones y las prácticas religiosas<sup>4</sup>. En cualquier evento artístico, por más extraño que resulte, la diferencia cultural sólo puede ser percibida gracias al reconocimiento de la identidad subyacente del arte como arte<sup>5</sup>.

G. Benavides, profesor en una universidad americana, pone, a mi entender, el dedo en una llaga bastante extendida cuando refiriéndose a algunos de los aspectos de la crítica, ve en ellos un síntoma de la «necesidad de cultivar el *status* posmoderno en algunos círculos académicos de los Estados Unidos» y de «las actitudes diseminativas, auto-referenciales, hiperteóricas que prevalecen en ciertos sectores del mundo académico»<sup>6</sup>.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 477.

5. *Ibid.*, p. 479.

6. *Ibid.*, pp. 471-472.



## LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS (NMR): ENSAYO DE CLASIFICACIÓN E INTERPRETACIÓN

Como muestran las referencias que aparecen en el texto, el ensayo de fenomenología de la religión que he propuesto se sustenta en datos tomados de las grandes tradiciones religiosas de la historia. Todas ellas siguen vigentes en la actualidad, aunque en algunos casos, y especialmente en las áreas influidas por el proceso de la modernización occidental, sometidas a una seria crisis provocada por la secularización de las sociedades y las culturas que la han seguido. Esta crisis, añadida a la crítica a la que la habían sometido las poderosas ideologías de la modernidad, hizo pensar a no pocos sociólogos y teóricos de la secularización que el futuro de la religión estaba amenazado en un plazo no muy largo de tiempo. Hoy se percibe más bien que no pocas de esas críticas han sido a su vez criticadas y que la mayor parte de las ideologías que las sustentaban han perdido gran parte de su vigencia y han caído en un notable descrédito. El dato más relevante de la actual situación en el terreno religioso es la existencia de una verdadera mutación socio-cultural que afecta también a las tradiciones religiosas y constituye un reto formidable para ellas y sus miembros. Pero estos cambios, lejos de poner en cuestión su existencia y su influjo, están forzándolas a recomponer los sistemas tradicionales de mediaciones en que habían cristalizado en direcciones diversas según los contextos sociales, culturales y políticos en que viven. La nueva situación está provocando, además, la aparición de nuevas formas de religión en el interior de las religiones establecidas y al margen de ellas.

En esta situación numerosos fenomenólogos de la religión están reclamando que se preste atención a las nuevas formas de religión y se las tenga en cuenta a la hora de elaborar las teorías interpretativas

del hecho religioso. Con la intención de colaborar en esta tarea ofrezco a continuación una primera aproximación al tema de los nuevos movimientos religiosos.

Con esta expresión: NMR designamos un hecho extraordinariamente complejo y que se hace presente en una enorme variedad de formas. Constituye, sin duda, uno de los aspectos más visibles del fenómeno religioso en la actualidad, que despierta como ningún otro el interés de la sociedad, un interés que lo hace estar constantemente presente en los medios de comunicación. Esto explica que los NMR estén siendo objeto de incontables investigaciones sobre todo sociológicas, y que se hayan establecido en distintos países varios centros especializados para su estudio<sup>1</sup>.

1. La bibliografía sobre NMR es abundantísima: para los estudios de carácter sociológico hasta 1983, cf. J. A. Beckford y J. T. Richardson, «A bibliography of social scientific studies of new religious movements»: *Social Compass* 30 (1983), n. 1, pp. 111-135; también E. Foucart, *Sectes et mouvements religieux marginaux de l'Occident contemporain. Répertoire bibliographique*, Université Laval, Québec, 1982. La mayor parte de los estudios que citamos a continuación contienen abundantes bibliografías. Recensión crítica de interpretaciones sociológicas en Th. Robbins, D. Anthony, J. T. Richardson, «Theory and research on today's 'New Religions'»: *Sociological Analysis* 39 (1978), pp. 95-122. Sobre el impacto del estudio de los NMR en la sociología de la religión, Th. Robbins, «The transformative impact of the study of new religions on the sociology of religion»: *Journal for the Scientific Study of Religion* 27 (1983), pp. 12-31. Referencia a los centros especializados para el estudio del fenómeno en Berkeley (California) y en Birmingham, en E. Barker, «New religious movements: yet another great awakening?», en Ph. E. Hammond, *The sacred in a secular age*, University of California Press, Berkeley, 1985, p. 36. Estudio de conjunto en R. Wallis, *The elementary forms of the new religious life*, Routledge & Kegan, London, 1984; también, B. Wilson, «Methodological perspectives in the study of religious minorities»: *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 70 (1988), n. 3, pp. 225-240; Íd., *The social dimensions of sectarianism. Sects and New Religious Movements in contemporary society*, Clarendon Press, Oxford, 1990. Estudios sobre la situación de los NMR en diferentes países en *Social Compass* 30 (1983), n. 1, consagrado a *Dissidence sociale des jeunes générations et nouveaux mouvements religieux*. Excelente visión de conjunto en J. A. Beckford, «New Religions. An overview», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* X, cit., pp. 390-394. En el mismo volumen se encuentran artículos sobre los NMR en Estados Unidos, Europa y Japón. Descripción, clasificación e interpretación de los NMR, J. Figl, «Neue Religionen», en J. Figl, *Handbuch Religionswissenschaft*, cit., pp. 457-484; y H. G. Höld, «Alternative Formen des Religiösen», *ibid.*, pp. 485-524, que estudia como formas alternativas el esoterismo, el hermetismo y la nueva era, así como algunos ejemplos de «religión fuera de las religiones». Buen estudio de conjunto en J. F. Meyer, *La science comparée des religions face aux nouveaux mouvements religieux*, opúsculo publicado por la Unidad de Ciencias de las Religiones de la Universidad de Friburgo (Suiza), en 1999 y reeditado en 2003. Desde el punto de vista sociológico, L. L. Dawson, *Comprehending Cults. The Sociology of New Religious Movements*, Oxford University Press, 1998. Por mi parte, me he ocupado del tema en varias ocasiones. Cf., por ejemplo, «Los nuevos movimientos religiosos, síntoma del malestar religioso e

Buen indicio de la variedad de formas que reviste es la pluralidad de términos o expresiones con que se lo designa<sup>2</sup>: se utiliza para estudiarlo expresiones como «retorno de lo sagrado», «permanencia de lo sagrado», «transformaciones de lo sagrado»; «constelación mágica o esotérica», fascinación de lo maravilloso, lo oculto; nuevas religiones; religiones de reemplazo; sincretismos religiosos; neopaganismo; cultos, sectas, etc., etc. Nosotros elegimos para designar este fenómeno verdaderamente proteico el nombre de NMR, que está imponiéndose en la mayor parte de las consideraciones actuales, por unas razones cuya explicación permitirá precisar la perspectiva desde la cual vamos a estudiarlo.

Hablamos, en primer lugar de *movimientos* para evitar los nombres precisos con que las ciencias sociales y la ciencia de las religiones vienen designando tradicionalmente a los grupos religiosos: iglesias, sectas, denominaciones, cultos, y utilizar uno que puede ser aplicado a todos, sea cual sea su grado de institucionalización y organización. Con este nombre pretendemos, además, evitar los lastres peyorativos que acarrean algunos de estos términos tradicionales, especialmente el de «secta», que es uno de los más frecuentemente utilizados para designarlos.

Hablamos de nuevos movimientos para referirnos a hechos surgidos en el interior de una tradición religiosa, o filosófica con connotaciones religiosas, pero que se han separado de ellas y exigen una adhesión voluntaria y alguna forma de «conversión». Con ello excluimos de nuestra consideración los NMR surgidos en el interior de una tradición pero que se mantienen dentro de ella con pretensiones más o menos explícitas de reformarla mediante la vuelta a los orígenes. No nos referimos, por ejemplo, a los nuevos movimientos, de signo casi siempre conservador o restaurador, surgidos en los últimos años en el seno del catolicismo, aunque contengan no pocos rasgos comunes con muchos de los NMR estudiados. Aunque la mayor parte de los hechos que estudiaremos son recientes, esto no significa que los NMR sean privativos de nuestros días. La historia de las grandes religiones está llena de movimientos perfectamente equiparables a los de nuestro tiempo, y dado que todas las religiones han surgido en el seno de una religión anterior, es probable que no pocas de ellas constituyeran en sus orígenes movimientos análogos a los que hoy denominamos

intento de respuesta al mismo», en *El malestar religioso de nuestra cultura*, San Pablo, Madrid, <sup>3</sup>1998; también, «Noves formes de religiositat, nous moviments religiosos i confessions cristianes», en J. Estruch (ed.), *Les noves formes de religiositat*, Cruïlla, Barcelona, 2001, pp. 75-109.

2. Sobre la terminología, M. Introvigne, «Prospettiva generale e problemi di terminologia», en CESNUR, *I nuovi movimenti religiosi*, ElleDiCi, Leuman-Torino, 1990, pp. 15-22.



NMR. Hablamos, por último, de nuevos movimientos, porque casi todos ellos guardan relación con las nuevas situaciones producidas por grandes cambios socio-culturales y constituyen diferentes formas de reacción a ellos.

No deja de ser problemático atribuir a estos hechos el calificativo de *religiosos*. Sin entrar aquí en la cuestión de la definición de religión o, mejor, dando por supuesto que sólo cabe una definición «analógica» de religión<sup>3</sup>, calificamos estos grupos como religiosos porque utilizan recursos tomados a las diferentes tradiciones religiosas, comparten con ellos el «aire de familia» que las emparenta a todas, se sirven de mediaciones comunes, hacen relación a alguna forma de trascendencia, al menos en relación con el hombre singular, y se ocupan de problemas últimos y contienen una pretensión salvífica. Con todo, «religión» tiene aquí un valor analógico, es utilizada en un sentido amplio que evita tener que pronunciarnos, al menos de antemano, sobre su autenticidad o su condición de fenómenos parareligiosos o pseudoreligiosos. Anotemos de paso que esta cuestión, aparentemente sólo teórica, tiene enorme trascendencia práctica, ya que de su presentación como religiosos o no religiosos se siguen consecuencias importantes para su estatuto jurídico en el seno de una sociedad<sup>4</sup>. Por otra parte, la «novedad» les viene a algunos de estos NMR del hecho de que combinan rasgos religiosos con otros tomados de otras áreas de la cultura como la filosofía y, sobre todo, la psicología, y una determinada manera de entender la ciencia, lo que confiere a sus discursos una particular combinación de temas religiosos envueltos en una nueva «retórica»<sup>5</sup>.

Es indudable que los NMR constituyen un hecho de gran importancia. En primer lugar, desde el punto de vista cuantitativo. Aunque no es fácil establecer en este terreno cifras precisas, todo hace pensar que el hecho comienza a tener dimensiones considerables. Algunos cálculos hablaban hace ya unos años de algo más del 2% de la población mundial afectada por el fenómeno<sup>6</sup>. P. Clarke escribe más genéri-

3. Sobre los problemas de la definición de la religión, cf. nuestro estudio «La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso. 'Status quaestionis'», en J. Gómez Caffarena y J. M.<sup>a</sup> Mardones (coords.), *Materiales para una filosofía de la religión I: Cuestiones epistemológicas*, Anthropos, Barcelona, 1992, p. 45, n. 51. También, *supra*, pp. 403 ss.

4. Así, la «Cienciología» se atribuyó la condición de religión tras haberse presentado más bien como filosofía, mientras la Meditación trascendental intentó probar su condición no religiosa al parecer para poder hacerse presente en las escuelas públicas de Estados Unidos. Sobre las consecuencias políticas de la autocomprensión de los NMR, cf. J. F. Meyer, *loc. cit.*

5. E. Barker, *art. cit.*, p. 38.

6. Cf. J. Coleman, «Significado de los nuevos movimientos religiosos»: *Conci-*

camente que «deben ser cifrados en millones más que en millares». A mi modo de ver, el número de NMR es ciertamente elevadísimo: sólo en Nigeria se contarían por miles y para África se avanza la cifra de más de 20.000<sup>7</sup>; pero conviene tener en cuenta que la mayor parte de ellos cuentan con un número muy reducido de miembros<sup>8</sup>. Por otra parte, su distribución por el mundo es bastante irregular y hay lugares que parecen particularmente propicios para su extensión, California, por ejemplo, donde tienen su origen muchos de los que después se han extendido por el resto de los países occidentales, la India y, en la actualidad, África, y, con connotaciones especiales, América Latina<sup>9</sup>.

Pero la importancia de NMR no está tan sólo en su número o el de sus adeptos. Los NMR son importantes, sobre todo, como signo de la nueva situación de la religión en las condiciones socio-culturales originadas por el proceso de modernización. En efecto, en ellos se manifiesta una nueva forma de presencia del factor religioso en las sociedades modernizadas o en proceso de modernización; constituyen un hecho nuevo que representa una inflexión en el proceso de secularización, tenido durante algún tiempo por progresivo e irreversible; ponen de manifiesto aspectos importantes de la crisis de las religiones tradicionales; y señalan posibles tendencias hacia nuevas formas de religiosidad para situaciones socio-culturales de cambio acelerado y profundo.

#### I. HACIA UNA NUEVA TIPOLOGÍA DE LOS NMR

Tras la primera aproximación que acabamos de establecer, la descripción de un hecho que se presenta bajo formas tan variadas requiere el establecimiento de una clasificación que las ordene y permita avanzar hacia la comprensión más precisa del fenómeno y hacia su ulterior interpretación.

*lium* 19 (1983), n. 181, pp. 28-29. Esta cifra se ve ampliamente rebasada si se cuenta entre los NMR el pentecostalismo evangelista de origen americano.

7. H. W. Turner, «Africa», en *Encyclopedia of world faiths. A survey of the world's living religions*, Macdonald and Jane's, London, 1987.

8. «Algunos (movimientos) son muy reducidos con tal vez no más de 20 miembros. Otros son amplios con algunos millones de miembros [...] De acuerdo con el censo de 1980, en torno al 30% de los negros de África del Sur [...] pertenecerían a esos movimientos», *ibid.* M. Introvigne, o. c., pp. 23-24.

9. Sobre el caso muy particular de Nigeria, donde «en cualquier pequeña ciudad de dos a tres mil habitantes se pueden contar hasta cincuenta o sesenta tipos diferentes de movimientos religiosos», cf. F. M., «The social impact of Nigeria's New Religious Movements», en J. A. Beckford (ed.), *New Religious Movements and social rapid change*, Sage Publications-Unesco, London-Paris, 1986, p. 17.

Naturalmente, existen incontables intentos de clasificación de acuerdo con los criterios adoptados para su establecimiento. M. Introvigne ha ofrecido recientemente un elenco de las clasificaciones más importantes<sup>10</sup>. La mayor parte de esas clasificaciones toman como criterio, por una parte, el tipo de socialización y el grado de institucionalización de los grupos, y, por otra, la relación que adoptan frente al mundo exterior al grupo religioso. Naturalmente existen tipologías elaboradas desde otros criterios: los diferentes grados de pertenencia y de compromiso de los miembros; el tipo de prácticas que exigen; la forma de relación entre los miembros, llegando incluso a las prácticas sexuales. Todas las clasificaciones se muestran incapaces de abarcar la variedad de fenómenos tenidos por NMR, algunos de los cuales se distinguen precisamente por la extraordinaria originalidad de sus rasgos característicos<sup>11</sup>.

Por nuestra parte, ofrecemos una clasificación desde un criterio basado en una doble referencia, la religión o tradición de la que proceden, la relación que mantienen con ella y la forma de reacción a las nuevas condiciones de vida de una sociedad sometida a un cambio importante. De acuerdo con esta doble referencia nos referimos en primer lugar a:

1. *NMR surgidos en las religiones tradicionales de los pueblos sin escritura*

Se trata de movimientos religiosos surgidos en distintas áreas del llamado Tercer Mundo que han aparecido como reacción a un doble

10. Las clasificaciones propuestas son casi incontables. Resumen de las más importantes en M. Introvigne, «Nel paese del punto esclamativo: ‘Sette’, ‘culto’, ‘pseudo religioni’ e ‘nuove religioni’?»: *Studia Missionalia* 41 (1992), pp. 3-26. Dado que todas las clasificaciones tienen que basarse en una enumeración lo más completa posible de los NMR, ofrecemos aquí algunas obras que enumeran los NMR en diferentes países y ofrecen datos para su identificación. De ahí que como base para cualquier estudio convenga adoptar las obras que ofrecen una buena relación de tales movimientos. Entre las muchas existentes remito a algunas referidas en distintos países: J. G. Melton (ed.), *The encyclopedia of American religions*, Gale Research, Detroit, <sup>7</sup>2003; H. Reller y M. Kiessing (eds.), *Handbuch religiöser Gemeinschaften*, G. Mohn, Gütersloh, <sup>3</sup>1985; G. Lanzkowski, *Die neuen Religionen*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M., 1974; R. Girard y J. P. Vernet, *Croire en dialogue. Chrétien devant les religions, les églises, les sectes*, Droguet & Ardant, Limoges, 1978; J. García-Hernando (dir.), *Pluralismo religioso*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1981-1983, 3 vols.; J. Moraleda, *Las sectas hoy. NMR, Fe y Secularidad-Sal Terrae*, Madrid, 1992; A. N. Terrin, *Nuove religioni. Alla ricerca della Terra promessa*, Morcelliana, Brescia, <sup>2</sup>1987; M. Guerra, *Diccionario de las sectas*, BAC, Madrid, <sup>4</sup>2005.

11. Cf. E. Barker, *art. cit.*, quien recuerda dos nuevos movimientos que veneran respectivamente a Th. Edison y J. F. Kennedy como divinidades.

impacto: el ejercido por las religiones universales de tipo misionero: budismo, cristianismo en sus distintas formas e islam; y el que supuso el choque de la civilización científica y técnica aportada por los colonizadores sobre sus formas tradicionales de vida. Ejemplos de tales NMR son los *cargo-cults* de Polinesia, los movimientos mesiánicos africanos y los cultos sincretistas aparecidos en América. Los manuales de historia de las religiones actuales comienzan a tener en cuenta el fenómeno y a introducir el estudio de estos hechos como última fase de la historia de la religión de la humanidad<sup>12</sup>. Ante la imposibilidad de entrar en la descripción de este tipo de NMR nos contentamos con ofrecer el cuadro de rasgos característicos establecido a partir de los que presenta el continente africano.

Se trata de fenómenos que tienen su origen en un fundador que ha gozado de algún tipo de «experiencia mística» o de una nueva relación con el mundo de los espíritus. Tal experiencia es descrita frecuentemente como muerte, ascensión al cielo, donde se le otorga la revelación y el envío de nuevo a la tierra con la misión de divulgar esa revelación como religión dotada de autoridad divina. El fundador es considerado como profeta africano auténtico llamado por Dios, a veces como nuevo mesías; con frecuencia es joven y, en algún caso, mujer. En estas religiones se venera generalmente a una divinidad única, personal, dotada de poder sumo y dispuesta a ayudar a quienes la obedecen. Hay en estos movimientos una selectiva aceptación y rechazo de determinados elementos tradicionales. Se eliminan, generalmente, la magia, la adivinación y el ocultismo. Se mantienen, en cambio, los sueños-revelación, el matrimonio polígamo, cultos extáticos, danzas rituales, tabúes alimenticios y diferentes simbolismos. Tales movimientos presentan una notable creatividad de formas renovadas de oración tales como nuevos himnos, festivales, ornamentos. En algunos casos eligen nuevos centros religiosos, lugares sagrados que en algunos casos denominan bíblicamente como «nueva Jerusalén». La salvación ofrecida por estas nuevas religiones incluye la curación, la guía por Dios, la protección del mal y la pertenencia a una nueva comunidad. Condiciones de esa pertenencia son los ritos y

12. Enumeración de nuevas religiones por áreas geográficas y descripción de las mismas en H. Ch. Puech (dir.), *Historia de las religiones* XII, cit.; también C. Colpe, «Sinkretismus, Renaissance, Säkularisation und Neubildung von Religionen in der Gegenwart», en J. P. Asmusen, J. Laesspe y C. Colpe (eds.), o. c., vol. III, pp. 441-523; con amplia bibliografía en pp. 521-522; *Encyclopedia of World Faiths*, cit. N. Smart, *Las religiones del mundo*, cit., con referencias a las nuevas religiones en bastantes de los capítulos dedicados a las diferentes áreas. También, G. Filoramo, M. Mansenzio, M. Raviera y P. Scarpi, *Historia de las religiones*, Crítica, Barcelona, 2000, pp. 409-419.

una nueva praxis ética que subraya el amor, la disciplina y el trabajo, y rechaza la lujuria, el alcohol, el tabaco. Las nuevas religiones superan, además, los límites de la propia tribu y se presentan como «misioneras». Constituyen una nueva sociedad abierta, de pertenencia voluntaria, muy diferente, por tanto, de las antiguas religiones y sociedades tribales. De hecho, algunas de ellas han conocido una considerable extensión. La ruptura con la mentalidad tradicional se expresa también en la incorporación de la ciencia, las técnicas y una nueva ética que incorpora la responsabilidad personal, dando así muestras del impacto producido por los procesos modernizadores<sup>13</sup>.

El número de los NMR a los que se refieren estos datos y la nueva conciencia de los pueblos del Tercer Mundo en relación con sus tradiciones, culturas y religiones muestra que estamos ante un fenómeno nada desdeñable que el estudio de los NMR en la actualidad debe incorporar, si no quiere perpetuar el etnocentrismo cultural que, en general, ha caracterizado hasta ahora a la ciencia de las religiones.

## 2. *NMR surgidos en el seno de religiones de larga tradición escrita y, en algunos casos, con pretensiones de universalidad*

### a) NMR en el hinduismo

El hinduismo está compuesto por una larga serie de formas religiosas de distinto origen, cuyas manifestaciones más antiguas se remontan hasta el tercer milenio a.C. La elasticidad de sus elementos fundamentales y la ausencia de órganos definitorios de pertenencia ha hecho posible que en él convivan formas religiosas notablemente diferentes que coinciden tan sólo en la aceptación del Veda y sus prolongaciones y el sistema de vida tradicional que esa aceptación había originado. Esto significa que la historia de la religión en la India está llena de NMR que se han mantenido en su interior y han supuesto una «evolución homogénea» del acervo común.

Al hablar de NMR en el hinduismo nos referimos tan sólo a una serie de hechos aparecidos a partir del siglo XIX como reacción al impacto de la cultura occidental representada por los colonizadores británicos sobre grandes personalidades hindúes que instauraron movimientos de innovación de la tradición hindú, sin llegar a la ruptura con ella<sup>14</sup>. Entre ellos se encuentra el Brahma-Samaj, que tiene su

13. A. W. Turner, *art. cit.*

14. Cf. J. Ries, *Les religions de l'Inde. Védisme, hindouisme ancien, hindouisme récent*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, <sup>2</sup>1981, pp. 130 ss; F. Wha-

origen en Ram Mohum Roy (1772-1833) y que constituye una especie de deísmo ecléctico con pretensión de religión universal. Se basa en la doctrina de las *Upanishads*, identifica el *Brahman* con Dios y rompe con las tradiciones de las *itihasas* (leyendas) y *puranas* (mitos). Mezcla la sabiduría de las *Upanishads* con rasgos de la ética y de la tradición evangélica cristiana, de la que elimina lo relativo a los milagros. Representa, pues, una especie de hermenéutica racionalista de las dos tradiciones y propone reformas que eliminan los rasgos tradicionales que chocan con los principios «ilustrados». Brahma-samaj es articulada y estructurada por Debendranath Tagore —padre del famoso poeta Rabindranath Tagore— y por Keshab Chandra Sen, quienes hacen de ese movimiento una religión de base upanishádica, fundada en una concepción «racionalista» del *Brahman*; se opone a todo politeísmo e idolatría y reduce la revelación a un núcleo esencial constituido por la comunicación de *Brahman* a los corazones puros.

Notables semejanzas con el Brahma-samaj tienen los movimientos Arya Samaj y Deva Samaj. En la misma línea se sitúa la Ramakrishna Mission, que ha dado existencia al hinduismo moderno y ha intentado hacerlo resistente frente al peligro de asimilación por otras religiones. El movimiento, continuado por Vivekananda (1862-1902), se inscribe en la tradición advaita y concibe a todas las religiones como aproximaciones a la verdad que ninguna posee. NMR más o menos organizados han surgido en el hinduismo de nuestro siglo en torno a grandes figuras espirituales, algunas de las cuales han ejercido notable influjo en el mundo occidental y con más o menos repercusión social, tales como Gandhi, Vinova, etcétera.

En continuidad con estos últimos cabe reseñar otros NMR surgidos también en el hinduismo a lo largo de nuestro siglo, pero que tienen en común el haberse extendido sobre todo en Occidente. Unos aparecen como continuadores de una tradición gnóstica de raíz oriental como los derivados de Sri Aurobindo y Krishnamurti, que pretenden la síntesis de la sabiduría oriental y la occidental en una nueva sabiduría que originaría la aparición de una nueva conciencia.

Otros, marcadamente sincretistas, se presentan como cultos de origen oriental, adaptados para su importación en Occidente y que pretenden responder a los problemas espirituales que han sufrido grupos importantes de la sociedad occidental insatisfechos con los resultados de una civilización centrada en la ciencia, la técnica y el desarrollo económico. Entre ellos se cuentan la Misión de la luz divina

ling, «The hindu tradition in today's world», en *Religion in Today's World*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1987, pp. 136-151. G. Flood, *El hinduismo*, cit., pp. 269-292.



de Sri Maharaj-ji, Ananda Marga, Hare Krishna, Meditación trascendental, etc., etc. Como rasgos comunes a todos ellos pueden señalarse que todos explotan la «llamada de Oriente» experimentada por grupos sobre todo juveniles de la América de los años sesenta; responden a la atracción e incluso la seducción de algunos occidentales por la sabiduría oriental; proponen el cultivo metódico de la interioridad y una cierta dilatación de la conciencia; utilizan métodos emparentados con el yoga; se representan el más allá bajo la forma de la reencarnación; configuran la divinidad bajo formas monistas; proponen una visión teoantropocósmica de la realidad, es decir, que integra la divinidad, el cosmos y el hombre como dimensiones inseparables; y, en muchos casos, proponen formas alternativas de vida que abarcan desde la creación de pequeñas comunidades a la defensa de nuevos valores: la no violencia y la adopción de formas de alimentación y de medicina naturistas<sup>15</sup>.

#### b) NMR en el interior del budismo

El diálogo del budismo con el Occidente no es un hecho de este siglo, pero es indudable que es en este siglo cuando se ha desarrollado de forma más amplia y que en este siglo el budismo ha comenzado a desarrollar en relación con los países occidentales una verdadera misión que comporta la existencia de algunas comunidades budistas en los países occidentales, comenzando por América. Con todo, no existe en el budismo algo equivalente a la proliferación de NMR que se ha producido en el interior del hinduismo. El canal de influencia más importante del budismo ha sido el movimiento Zen, muchas veces practicado como método de vida espiritual y camino hacia la iluminación o contemplación que no exige de quienes lo adoptan el abandono de la propia religión<sup>16</sup>.

#### c) NMR en Japón

Japón es uno de los países con mayor número de NMR. Dos razones parecen explicar este hecho. En primer lugar, el hundimiento, con

15. Sobre estos últimos movimientos en los diferentes países cf. las obras generales citadas *supra*, n. 10, así como A. Sharma, *New Hindu Religious Movements in India*, en J. A. Beckford (ed.), *o. c.*, pp. 220-239.

16. Cf. C. Colpe, *art. cit.*, pp. 447-464. También *The encyclopedia of American religions*, cit., pp. 169-176. También, F. Lenoir, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, cit. Datos sobre el budismo en la actualidad, también más allá de Asia, en P. Harvey, *El budismo*, cit., pp. 318-406.

la derrota de la Segunda Guerra Mundial, de la religión nacional, el shinto, al menos en su implicación sobre la organización de la sociedad, manifestada sobre todo en la «divinización» de la figura del emperador. La segunda razón de la proliferación de NMR en Japón está en el rapidísimo cambio socio-económico y cultural, resultado de un proceso de modernización muy acelerado que comportó el paso de grandes masas de personas de la cultura agraria tradicional a una civilización supertecnificada, urbana y muy influida por la racionalidad científico-técnica.

Los muchos estudios existentes suelen distinguir tres grandes familias en los numerosos NMR existentes en Japón. Los surgidos en la tradición budista e influidos por ella; los procedentes del shintoísmo; y grupos neoesotéricos semejantes a los occidentales, que unen budismo o shintoísmo con rasgos tomados de la psicología profunda de inspiración sobre todo jungiana. Existen, además, movimientos «importados» tales como la Iglesia de la Unificación (Moon) y Hare Krishna<sup>17</sup>.

#### d) NMR en el islamismo

Es indudable que el surgimiento de NMR y la naturaleza de los mismos dependen en buena medida de la religión en cuyo seno nacen y de la reacción de esa religión al impacto que producen en ella los cambios socio-culturales. El islam representa un caso muy peculiar de religión, sobre todo en relación con el segundo elemento, y esto influye en la aparición de NMR en su interior y en la evolución de los mismos.

Así parece claro que, hasta ahora, el Islam ha presentado una mayor resistencia que otras religiones al impacto secularizador del proceso de modernización. Con frecuencia se tiene la impresión de que ha establecido un «filtro» que permite a los países influidos por él aceptar los aspectos científico-técnicos y económicos de la modernidad evitando los socio-culturales y sobre todo los religiosos. Así, algunos autores musulmanes sostienen que los factores de modernización: urbanización, extensión de la cultura, influjo de los medios de comunicación, etc., que en los países occidentales han ido acompañados de un proceso imparable de secularización en lo religioso, en los países islámicos han producido, por el contrario, un desarrollo

17. J. G. Melton (ed.), *o. c.*, p. 177. S. Kanai, «The new religious situation in Japan», en A. R. Brockway y J. P. Rajashekar (eds.), *New Religious Movements and Churches*, World Council of Churches, Genève, 1982, pp. 30-36; B. Earhart, *Religions of Japan. Many Traditions within one Sacred Way*, Harper and Row, San Francisco, 1984; J. Laube (ed.), *Religions in Japanese Culture*, Lodansha, Tokyo-London, 1996.

de movimientos de renovación y de despertar islámico<sup>18</sup>. De hecho, en amplias capas, presentes en mayor o menor medida en casi todos los países musulmanes, la extensión de la laicidad, fruto de la secularización, está originando reacciones fundamentalistas de retorno a la imposición al conjunto de la población de la ley coránica.

En todo caso, es un hecho que el islam conoce menos casos de NMR (aunque en su historia se han producido numerosas disidencias y no pocos movimientos sectarios<sup>19</sup>) y que cuando éstos se producen nunca terminan en fenómenos sincréticos, sino que pronto tienen que desgajarse de la matriz musulmana y establecerse como religiones autónomas. Sin embargo, no falta algún caso de NMR surgido en el interior del islam con rasgos comunes al resto de los NMR. Entre éstos suele señalarse el movimiento Ahmadiyya, fundado a finales del siglo pasado por un sunnita, Hazrat Mirza Ghulam Ahmad, en Quadian (India). Este movimiento tiene a su fundador por profeta, pero no añade ninguna revelación a la contenida en el Corán. Aun así, el movimiento fue declarado por el islam oficial minoría no islámica. Tiene puntos tomados sincréticamente del cristianismo; declara a su fundador nuevo mesías; afirma que Jesús fue transportado de la cruz a Srinagar (Cachemira) y murió allí a la edad de 120 años. El movimiento sigue existiendo en la actualidad y contaría con un millón de fieles<sup>20</sup>.

Más conocidos han sido el *babismo* y, sobre todo, el *bahaísmo*, o religión bahai, surgidos en el interior del Islam y constituidos en religiones independientes. El primero, fundado por un profeta que se llamó a sí mismo Bab, la Puerta, murió ejecutado en 1850. La religión bahai, emparentada con el babismo, fundada por Mizra Hussayn Ali Nuri, que se llamó a sí mismo Baha-Ullah, gloria de Dios, se presenta en la actualidad como una religión universal —sello de todas las religiones— que proclama la unidad de todas ellas, que tienen en el bahaísmo su culminación y en su fundador el último de los profetas, autor del último de los libros santos, mantenido en secreto incluso para los miembros de la religión. La fe bahai resume lo esencial de su doc-

18. Cf. Said Amin Arjomand, «Social change and movements of revitalization in contemporary Islam», en J. A. Beckford, o. c., pp. 87-112.

19. Un *hadit* del Profeta afirmaba que lo mismo que en el pasado los judíos y después los cristianos se habían dividido en 71 y 72 sectas respectivamente, los musulmanes se dividirían en 73 sectas. Cf. D. Guimaret, *L'Islam aux «soixante-treize sectes»*, en su introducción a Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, Peeters-Unesco, Leuven-Paris, 1986, p. 31. También, D. Waines, *El Islam*, Cambridge University Press, Madrid, 1998, pp. 292-316.

20. Cf. *Handbuch religiöser Gemeinschaften*, cit., pp. 617-627.

trina en once principios, entre los que se cuentan: la independencia de la investigación de la verdad; el amor como finalidad de toda religión; la conformidad de la religión con la razón y la ciencia; la abolición de las discriminaciones; la igualdad de las personas ante la ley; la paz universal; la no interferencia de la religión en la política; la igualdad de los sexos y el poder del Espíritu Santo para el desarrollo espiritual<sup>21</sup>.

#### e) NMR surgidos del cristianismo

Son muchos los movimientos religiosos surgidos del cristianismo a lo largo de su historia, bien a partir de redefiniciones de la ortodoxia como sucedió con los grupos derivados de algunas de las posiciones condenadas en los primeros concilios, bien a partir de movimientos reformadores de distinta índole que terminarían escindiéndose del cuerpo común o siendo separados de él por la autoridad central de la Iglesia. Aquí vamos a referirnos especialmente a los surgidos en las Iglesias procedentes de la Reforma protestante a lo largo de la época moderna y especialmente en los últimos siglos. Aun siendo muy numerosos pueden agruparse en unas pocas familias que se extendieron, sobre todo, en América. Entre ellas tienen especial importancia las Iglesias pietistas-metodistas, escindidos de la Iglesia de Inglaterra en el siglo XVIII, las Iglesias libres, bautistas, pentecostalistas, adventistas y evangelistas.

Para estos grupos acuñó el término de «secta» en oposición al de «iglesia» la sociología de la religión de M. Weber y E. Troeltsch<sup>22</sup>.

Sin entrar en la descripción de cada una de estas familias, anotamos los rasgos que la sociología viene ofreciendo como característicos de los grupos sectarios. Comenzando por los rasgos que se refieren a la organización social en el interior de los grupos, éstos se distinguen por formar una unidad social numéricamente reducida y disidente de un

21. Cf. *The encyclopedia of American religions*, cit., pp. 158-159; colección de escritos del fundador en *Foi mondial Bahaie*, Maison d'Éditions Bahai, Bruxelles, 1968. Sobre el influjo del cambio social en los países musulmanes sobre el islam, cf. Said Amin Arjomand, *art. cit.*

22. Sobre la noción sociológica de secta, cf. B. Wilson, *Sociología de las sectas religiosas*, Guadarrama, Madrid, 1970; G. Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi. Metamorfosi del sacro*, Laterza, Roma, 1986, pp. 16-17. Sobre esas familias de sectas cristianas, cf. las enumeraciones y descripciones contenidas en las obras citadas *supra*, n. 10. Como resumen de las mismas pueden consultarse las páginas consagradas a cada familia por la *Encyclopedia of American religions*. También E. Pace, *Le Sette*, Il Mulino, Bologna, 1997. Estudio clarificador del tema en la historia y en la actualidad, en F. García Bazán, «Sectas y sociedades secretas», en *Íd.*, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 185-213.

grupo mayor; por ser grupos de adscripción voluntaria, por reclutar a sus miembros, en muchos casos, de las capas sociales desfavorecidas; por depender estrechamente de un líder carismático, por establecer relaciones de igualdad entre los miembros y por mantener entre ellos unos lazos interpersonales muy estrechos.

Desde el punto de vista de la relación con los grupos ajenos a la secta y en general a la sociedad en la que viven, los grupos sectarios prestan escasa atención a esa relación; con frecuencia consideran esa sociedad como un mundo hostil del que hay que defenderse y modulan la relación con él en términos diferentes de adaptación, rechazo e indiferencia.

Atendiendo a las mediaciones religiosas que utilizan, las sectas prestan escasa importancia a la doctrina en la definición de la pertenencia; desarrollan un culto con un fuerte componente afectivo y emocional, recurren a la experiencia personal y hacen hincapié en la transmisión de la misma. No pocas sectas muestran una tendencia a la simplificación de las doctrinas y en algunos casos desarrollan un cierto fundamentalismo en el recurso a los libros tenidos por inspirados, en la interpretación de su contenido y en la regulación de la vida de la comunidad desde los principios religiosos<sup>23</sup>. También suele ser característico de las sectas el recurso a métodos proselitistas para la preservación de los miembros y la conquista de nuevos adeptos. Esos métodos comportan la separación de los destinatarios de la acción proselitista de sus medios naturales de vida, la utilización de sus puntos débiles, el recurso al sentimiento, el escaso respeto de su libertad y la eliminación de su espíritu crítico.

En cuanto a la forma de vida de los grupos sectarios y la psicología de sus miembros, éstos desarrollan la conciencia de ser puros o elegidos; comparten una forzada seguridad en relación con la verdad que lleva a veces a posturas dogmatistas; viven la aspiración a la

23. De hecho, el fundamentalismo nació en sectas evangélicas americanas en los primeros años del siglo XX como reacción al proceso secularizador y a la respuesta al mismo del cristianismo liberal. Sobre este fenómeno me permito remitir a mi nota «El fundamentalismo religioso desde la perspectiva de la fenomenología de la religión», en J. J. Tamayo (ed.), *Cristianismo y liberación. Homenaje a Casiano Floristán*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 119-158. Como textos fundamentales remito a M. E. Marty y R. S. Appleby (eds.), *The fundamentalism project*, University Press, Chicago, 1991; J. Barr, *Fundamentalism*, SCM Press, London, 1981; N. J. Cohen (ed.), *The fundamentalist phenomenon*, W. B. Eerdsman, Grand Rapids, MI, 1990; S. H. Pfürner, *Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale*, Herder, Freiburg Br., 1991; G. M. Maarsden, «Evangelical and fundamental Christianity», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* IV, cit., pp. 190-197. En castellano J. J. Tamayo, *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid, 2004.

salvación con un notable realismo que les lleva a buscar en su vida en común la curación de los males, un alto grado de satisfacción y autorrealización personal y, en algunos casos, una especie de ampliación o profundización de la conciencia. No es extraño que los miembros de las sectas realicen la pertenencia bajo la forma de un gran espíritu de cuerpo y que tiendan al rechazo de todo lo que es ajeno al propio grupo. No es necesario advertir que todos esos rasgos constituyen más un cierto «tipo ideal» que una definición aplicable a todos ellos.

En este intento de descripción de los NMR que comparten la designación de sectas hoy resulta indispensable hacer mención especial de las que se agrupan en el pentecostalismo evangélico que tuvo su origen en los Estados Unidos de América en los primeros años del siglo xx. Lo es, sobre todo, por la expansión espectacular que han experimentado, primero en América Central y del Sur, después en África, Asia y las costas del Pacífico y, últimamente, en los países de la antigua Europa comunista del Este e incluso en algunos lugares de la Europa Occidental. Su crecimiento es tal que en el espacio de un siglo han alcanzado un número de adeptos que algunas fuentes cifran en más de trescientos millones. Los rasgos que las caracterizan son un culto muy vivo y entusiasta centrado en la dispensación de los dones del Espíritu, especialmente el de lenguas y el de sanación; una organización muy sencilla en pequeños grupos presididos de forma notablemente directiva por un pastor; la exigencia de unas normas morales estrictas en cuanto a costumbres: prohibición del consumo de alcohol, tabaco y de la presencia en espectáculos; la recuperación de la vida familiar basada en la fidelidad; y una moral estricta del trabajo. Su éxito ha hecho que no pocos sociólogos hayan comenzado a poner en cuestión las tesis sobre el carácter progresivo e irreversible del proceso secularizador como efecto de la modernización y sostengan que la profunda secularización que padece Europa es la excepción y no la norma de las relaciones entre religión y modernidad-posmodernidad<sup>24</sup>.

24. Para el estudio del hecho remito a F. Galindo, *El protestantismo fundamentalista. Una experiencia ambigua para América Latina*, Verbo Divino, Estella, 1992; con una interpretación diferente, que comienza por poner en cuestión el carácter fundamentalista del movimiento, B. Martin, «From pre- to postmodernity in Latin America. The case of Pentecostalism», en P. Heelas (ed.), *Religion, modernity and postmodernity*, Blackwell, Oxford, 1998, pp. 88-146, con amplia bibliografía; D. Martin, «La poussée évangéliste et ses effets politiques», en P. L. Berger (ed.), *Le réenchâtement du monde*, cit. D. A. Martin, *Tongues of fire*, Blackwell, Oxford, 1990; Íd., *Forbidden revolutions*, SPCK, London, 1996.



Junto al término «secta», se utilizan también para designar algunos de estos grupos los términos «culto» y «denominación». Representan variedades de los grupos sectarios sobre todo en relación con su institucionalización. El culto designa el grupo religioso más elemental, menos institucionalizado, más próximo a una especie de religión privada, con un cultivo más intenso de la experiencia personal. Las «denominaciones» son sectas más establecidas, representan una etapa avanzada de las sectas de cara a su institucionalización; son grupos generalmente más adaptados a la sociedad y con un peso mayor de los rasgos institucionales<sup>25</sup>.

Durante el siglo pasado surgieron grupos religiosos desgajados del cristianismo que han ido distanciándose más radicalmente del núcleo cristiano y que por eso son considerados por las Iglesias cristianas más que como iglesias o sectas cristianas como movimientos o sectas pseudo-cristianas. Tal es el caso de la Iglesia de Cristo y de los santos de los últimos días (mormones) y de los Testigos de Jehová.

A lo largo de nuestro siglo, y especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, han aparecido otros grupos con lejanas referencias cristianas y generalmente más eclécticos o sincretistas, en los que la influencia cristiana puede reducirse a la utilización de algún nombre o símbolo. Así sucede con los grupos de los «Jesus People» o con la Iglesia de la unificación del reverendo Moon<sup>26</sup>.

La radicalización de algunos de los rasgos sectarios y la patologización de los grupos que esa radicalización comporta han originado movimientos religiosos claramente pervertidos, como la tristemente célebre Orden del Templo Solar, protagonistas a veces de episodios dramáticos que han tenido amplio eco en los medios de comunicación. El hecho de que tales grupos sean denominados como sectas ha cargado este término de connotaciones peyorativas difícilmente eliminables cuando se emplea para designar otros grupos. Con frecuencia se intenta evitar la extensión de las connotaciones peyorativas a todos los grupos llamando a los grupos pervertidos sectas destructivas.

25. Conviene advertir que no existe un uso perfectamente fijado de esos términos. Sobre la cuestión cf., por ejemplo, J. M. Yinger, *Religión, persona y sociedad*, Razón y Fe, Madrid, 1969, pp. 194-208. Sobre el término «culto», J. T. Richardson, «Definitions of cult: from sociological-technical to popular negative», en L. L. Dawson, *Cults in Context: Readings in the Study of New Religious Movements*, Canadian Scholars Press, 1996, pp. 29-38.

26. De nuevo remitimos a las obras citadas *supra*, n. 10, para la descripción de estos grupos, sobre los que existe una literatura abundantísima.

## f) NMR de la constelación esotérico-ocultista

En esta corriente se inscriben movimientos surgidos de una antiquísima tradición emparentada con numerosas religiones de la antigüedad y desarrollada modernamente al margen de todas ellas. Para comprender estos NMR y su mensaje se hace indispensable una alusión, aunque sea esquemática, a las raíces de las que surgen<sup>27</sup>.

El esoterismo, sistema referido a un saber propio de círculos iniciados, guarda relación con el hermetismo, saber cerrado, propio de Hermes, dios griego de la sabiduría, y la *teosofía*, comprensión profunda de Dios, frente al saber teológico accesible al común de los mortales. El esoterismo se ha producido en el interior de muchas religiones antiguas: hinduismo, budismo, judaísmo e islamismo, y tiene también sus representantes en algunas corrientes cristianas. En el caso del judaísmo el esoterismo mantiene conexiones con corrientes apocalípticas presentes en apócrifos del Antiguo Testamento referidos a sabios y genios del pasado como Noé, Enoc, Melquisedec y Daniel.

El hermetismo constituye un sincretismo greco-egipcio cristalizado en la figura de Hermes Trismegisto, sabio egipcio que habría vivido en la época de los patriarcas y habría sido destinatario de revelaciones superiores. En ese sincretismo confluyen corrientes helenistas de Alejandría y egipcias que identifican al Hermes griego con el Thot egipcio, asociado también a Isis, diosa del misterio cósmico<sup>28</sup>. En torno a esas figuras se teje un conocimiento secreto, esotérico, en el que concurren también elementos neoplatónicos y de la gnosis judeo-cristiana. El «sistema» se desarrolla en la Alejandría de los siglos I al III de la era cristiana y constituye un intento de promoción del paganismo antiguo puesto en conexión con la filosofía espiritualista del helenismo con elementos adoptados de tradiciones orientales y cristianas. La confusa teología de este sistema contiene elementos monistas, panteístas y dualistas artificialmente relacionados con ritmos

27. Sobre la constelación esotérico-ocultista entre otros muchos estudios, A. di Nola, *Occultismo ed esoterismo*, en Íd. et al., *Enciclopedia delle religioni* IV (1972), cit., pp. 1175-1179. También M. Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Gallimard, Paris, 1976, esp. «L'occulte et le monde moderne», pp. 65-92; J. P. Verne, «Formes archaïques du retour du religieux»: *Études* (1985), n. 1, pp. 75-88; F. Champion, «Les sociologies de la postmodernité et la nébuleuse mystique-ésotérique»: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 67 (1989), pp. 155-169; B. Grom, «Esoterik heute»: *Stimmen der Zeit* (1988), octubre, pp. 664-678.

28. Cf. la traducción francesa de la obra de Hermes Trismegisto hecha por Louis Ménard: *Hermès Trismégiste*, Éditions de la Maisnie, Paris, 1977 (ed. facs. de la publicada por Didier, Paris, 1866). Sobre la obra en su conjunto, cf. A. J. Festugière, *La révélation de Hermès Trismégiste*, Gabalda, Paris, 1944-1954, 4 vols.

ternarios que permiten hablar de una trinidad esotérica que abarca a Dios, el hombre y el cosmos. El hombre es descrito como una realidad intermedia en el descenso de Dios a la materia y el ascenso de ésta a Dios. Es un espíritu caído en la materia, con la chispa divina del entendimiento que le permite el regreso-ascenso a Dios mediante la renuncia a lo material-corporal. Sólo los iniciados descubren el secreto del verdadero ser del hombre y tienen a su alcance la incorporación al proceso de reintegración en lo divino.

El tercer componente de la nebulosa esotérica antigua lo constituye la gnosis. Con este término, o el de «gnosticismo», se designa una corriente filosófica, espiritual y religiosa a un tiempo y que consiste fundamentalmente en la respuesta a la necesidad de salvación experimentada por el individuo en el camino de una sabiduría superior (*gnosis*) fundada en una experiencia interior y sólo accesible a un círculo de iniciados en la que el hombre se descubre en su verdad, toma conciencia de sí: de su naturaleza y origen auténticos, y se sabe desde Dios como emanando de él y extraño al mundo, conquistando así la certeza de su destino y su salvación<sup>29</sup>.

Existen formas notablemente variadas de gnosis en el interior del cristianismo ortodoxo y heterodoxo y fuera de él: mandeísmo, hermetismo, *oracula chaldaica*, maniqueísmo; sectas neodualistas: priscilianismo, paulicianismo, bogomilos, cátaros y algunas corrientes judías místico-esotéricas emparentadas con la cábala; determinados movimientos islámicos de tipo sufí; y alguna de las formas antiguas y modernas de esoterismo.

Rasgos característicos de los movimientos gnósticos y comunes a todos ellos son el dualismo radical, expresado en formas diferentes, con que se pretende responder al problema de la naturaleza y la existencia del mal; un dualismo paralelo en la concepción del hombre, según la cual el alma se encuentra alienada en el cuerpo, y en una temporalidad reducida a pura mutabilidad e inconsistencia y en un mundo reducido a los aspectos negativos de caos, confusión y tierra del olvido. Y un dualismo que se extiende al mismo Dios. La salvación que procura el verdadero conocimiento consistirá en desligarse del mundo de la materia y reintegrarse a la divinidad, cuya chispa reside en el hombre aunque encerrada en la cárcel de la materia<sup>30</sup>.

29. H.-Ch. Puech, «Phénoménologie de la gnose», *loc. cit.*, p. 190.

30. Visiones del conjunto de la gnosis en H.-Ch. Puech, *ibid.*, pp. 185-213; G. Quispel, «Gnosticismo», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* V, cit., pp. 566-574. Buena exposición de la situación actual de los estudios sobre el tema en F. García Bazán, «La concepción actual del gnosticismo y la posición cristiana heresiológica», en *Íd.*, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, cit., pp. 125-158.

Un nuevo eslabón de esta cadena del esoterismo, un nuevo componente de esa constelación, está formado por la *teosofía* y el *teosofismo*. Puede ser definido como un intento de penetración en el interior de Dios, de hacerse cargo, por el conocimiento, de su misterio. Los sistematizadores modernos de las intuiciones filosóficas: E. Blabatsky, A. Besant, R. Steiner, realizan una amalgama de rasgos gnósticos de diferentes tradiciones religiosas de Oriente y Occidente; proponen una sabiduría que trasciende las revelaciones históricas; reducen las religiones positivas a una unidad previa a todas ellas y tratan de sustituirlas por una especie de *religio perennis*, formada por una sabiduría común que abarca lo divino, concebido de forma no personal, lo cósmico y lo humano como elemento de una visión global y unitaria de lo real<sup>31</sup>.

El último «avatar» del esoterismo está representado por las diferentes formas de *ocultismo* moderno y contemporáneo. El ocultismo supera ya las fronteras de lo religioso y comprende toda clase de elementos, visiones, experiencias y prácticas relativas a un lado oculto de la realidad que escapa a las posibilidades de la experiencia ordinaria y a los análisis de la ciencia «académica», lado oculto que los cultivadores del ocultismo pretenden conocer y hasta «manipular». Abarca manifestaciones tan variadas como el espiritismo, la astrología, la adivinación en todas sus formas, determinados «neochamanismos», técnicas para el éxtasis, medios de comunicación con el más allá, técnicas curativas alternativas, etc. La constelación místico-esotérico-ocultista comprende también las familias psíquicas y espiritualistas y puede llegar a extenderse a grupos como los «contactados» por extraterrestres, «ufólogos» etcétera<sup>32</sup>.

Entre los NMR actuales hay algunos que incorporan el término mismo de «gnosis» y otros que prolongan el estilo del teo y antroposofismo. Señalemos, como ejemplos, la Sociedad Teosófica Española, los gnósticos de Carf, Nueva Acrópolis, la Comunidad, los rosacrucianos, etcétera<sup>33</sup>.

Mención aparte merecen los grupos ocultistas emparentados con la magia, la hechicería en todas sus formas, el vudú y los grupos demonistas o satánicos. En ellos se hacen presentes rasgos tomados de

31. Historia del movimiento esotérico y descripción de movimientos actuales inspirados en él, en X. Pikaza, «Esoterismo», en *El Dios cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1992, pp. 471-474; y J. Grom, *art. cit.* También F. García Bazán, «Esoterismo», en *Aspectos inusuales de lo sagrado*, cit., pp. 103-123.

32. *The encyclopedia of American religions*, cit., p. 115.

33. Referencias a estos grupos en obras generales citadas, *supra*, n. 10, cf. por ejemplo J. García Hernando (dir.), *Pluralismo religioso II*, cit., pp. 585-562; *The encyclopedia of American religions*, cit., pp. 115-126; 127-137.

prácticas propias de culturas «primitivas» que, sacadas de su contexto, y mezcladas con elementos adoptados de la civilización actual o del sistema cristiano, les confieren los rasgos más extraños y, en algunos casos, verdaderamente peligrosos<sup>34</sup>.

#### g) NMR de origen científico y psicológico

Aunque no resulta fácil establecer fronteras precisas entre algunos de los movimientos enumerados en el apartado anterior y los incluidos en éste, nos parece preferible agrupar separadamente aquellos movimientos que se sitúan en continuidad con los resultados de la ciencia y la psicología, pretenden extender sus campos de aplicación y mejorar sus resultados y, de forma general, procurar la ampliación del saber y de la conciencia más allá de los límites de la ciencia y la psicología académicas y, en algunas ocasiones, procurar a sus adeptos técnicas de curación alternativas a las de la medicina convencional. Estos fines se encuentran en muchos de los NMR enumerados en otros apartados pero característicos a algunos otros entre los que cabe citar la Iglesia de Cristo científico o Ciencia cristiana, fundada en 1879 en los Estados Unidos por Mary Baker Eddy, que mezcla principios tomados de la Biblia y del mensaje cristiano interpretados en algunos puntos en términos próximos a los de la gnosis y aplicados a una curación integral del hombre inaccesible a la ciencia empírica y a las religiones e iglesias tradicionales, la Iglesia de la Cienciología, conocida también como Diánetica o Narconón, la gnosis de Princeton<sup>35</sup>.

## II. NUEVAS ESPIRITUALIDADES LAICAS

Con esta expresión nos referimos a fenómenos que a veces aparecen incluidos entre los NMR, pero que constituyen un fenómeno nuevo que es indispensable mencionar en cualquier análisis de la situación de la religión en los últimos años.

No creo necesario exponer aquí, ni siquiera en resumen, la historia del término «espiritualidad» y sus significados<sup>36</sup>. El sustantivo «es-

34. Sobre estos últimos grupos, cf. *The encyclopedia of American religions*, cit., p. 137.

35. Datos sobre esta familia de movimientos, en J. García Hernando, o. c., pp. 625 ss; *The encyclopedia of American religions*, cit., pp. 105 ss.

36. He ofrecido los datos esenciales con las pertinentes referencias bibliográficas en *Espiritualidad y mística*, SM, Madrid, 1995, pp. 5-12, y, más recientemente, en «La noción de espiritualidad en la situación contemporánea»: *Arbor* (2003), n. 689, pp. 613-615.

piritualidad», más tardío que el adjetivo «espiritual» y de uso menos frecuente —no aparece, por ejemplo, ni en san Juan de la Cruz ni en santa Teresa— recibe a partir del siglo V tres significados. El primero, religioso, remite a la vida espiritual en su conjunto, en oposición a una vida carnal o mundana; el segundo, filosófico-antropológico, designa una forma de ser que destaca los elementos relativos al alma y los actos o valores que le son propios, frente al nivel de la corporalidad; el tercer sentido procede del contexto jurídico y designa el ámbito de las realidades pertenecientes al mundo religioso o eclesiástico, en oposición a lo profano, lo temporal o lo civil.

Hasta el siglo XX, «espiritualidad» era empleada para referirse casi exclusivamente a la vida según el Espíritu propia de los cristianos en general o de algunos grupos cristianos en particular. En el siglo pasado, como consecuencia del creciente pluralismo religioso, pasó a utilizarse para designar también la forma de vivir propia de otras tradiciones religiosas: espiritualidad hindú, budista, musulmana, etc. En las últimas décadas —con precedentes como el contenido en la obra de K. Jaspers *La situación espiritual de nuestro tiempo*— la palabra ha comenzado a emplearse para referirse a una forma determinada de vivir la condición humana que tiene en cuenta y desarrolla sus aspectos espirituales. A partir de ahí, hoy es frecuente que se hable de espiritualidad para referirse a una forma espiritual de vida laica, diferente de la propia de los sujetos religiosos y no pocas veces alternativa a ella. Tal uso se ha generalizado en la actualidad y hoy es frecuente que se hable de religiones y espiritualidades en contextos en los que antes se habría hablado de religiones y cosmovisiones o ideologías. Los mismos eclesiásticos utilizan la palabra en este sentido y justifican y explican ese uso. Un texto procedente de una congregación religiosa dice, por ejemplo: «La vida espiritual de los seres humanos no ha muerto; simplemente se desarrolla fuera de las Iglesias e incluso de las religiones»; y en un *Diccionario de espiritualidad* leemos:

Superada una mentalidad estrecha que atribuía la espiritualidad como monopolio a los cristianos o incluso a una categoría de ellos, hoy se considera que la espiritualidad debe atribuirse a todo hombre que esté abierto al misterio y viva según sus verdaderas dimensiones. La espiritualidad se considera desde una perspectiva antropológica; es la prerrogativa de las personas auténticas que, de cara a lo real y a la historia, han verificado una elección axiológica decisiva, fundamental y unificante, capaz de dar sentido definitivo a la existencia.

Desde esta constatación inicial, el autor describe la espiritualidad fundamental en estos términos:



Por encima de la adhesión a una estructura confesional, existe una espiritualidad que une a todos los hombres que han llegado a una opción fundamental de renuncia al egoísmo y de apertura al amor. Frente a esta opción de fondo, no hay ya cristianos y no cristianos, creyentes y no creyentes; sólo hay personas egoístas o personas que saben tomar una actitud oblativa<sup>37</sup>.

En este contexto se habla en los más variados contextos de búsquedas espirituales, corrientes o movimientos espirituales o de espiritualidades, con frecuencia como hechos ajenos a las religiones y, a veces, alternativos a ellas. Como muestra de algunos de estos movimientos me referiré con brevedad a dos de ellos.

1. *La espiritualidad «nueva era»: la búsqueda de la autorrealización*<sup>38</sup>

La primera de esas corrientes está constituida por *New Age* o «nueva era». Muchos de los NMR y, sobre todo, nueva era, constituyen un eco de la peculiar situación del hombre posmoderno, a la vez que un intento de respuesta a la misma. El origen de estas corrientes está en la mutación cultural, en el cambio de paradigma que ha llevado, de la modernidad, a su superación en la posmodernidad, transmodernidad o «modernidad tardía»; en los términos esotérico-populares de nueva era, de la era de *Piscis* a la de *Acuario*. En la primera prevalecían el análisis, la división, las dualidades sujeto-objeto, materia-espíritu, sagrado-profano, divino-humano, y por tanto las oposiciones y confrontaciones. En la modernidad prevalecían la mentalidad, la sensibilidad y el imaginario racionalista, explicativo y dominador que caracterizan a sus grandes producciones: la ciencia, el desarrollo técnico, la forma industrial de producción, las cosmovisiones contrapuestas del idealismo y el materialismo y las sucesivas revoluciones. En la posmodernidad, en la era Acuario, predominan la conciencia global, la mentalidad holista, el pensamiento de las síntesis, la superación de los dualismos y las oposiciones.

37. S. de Fiores, «Espiritualidad contemporánea», en S. de Fiores y T. Goffi (dirs.), *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Madrid, San Pablo, 1983, pp. 454-474. También C. Ménard y F. Villeneuve (eds.), *Spiritualité contemporaine*, Fides, Québec, 1996; A. Schönfeld (ed.), *Spiritualität im Wandel. Leben aus Gottes Geist*, Echter Verlag, Würzburg, 2002.

38. Sobre esta corriente, aquí sólo aludida, cf. la excelente visión de conjunto que ofrece J. L. Sánchez Nogales, «La nostalgia de una integridad. Análisis fenomenológico de la Nueva Era», en A. Blanch (ed.), *El pensamiento alternativo. Nueva visión sobre el hombre y la naturaleza*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2002, pp. 107-147.

En el advenimiento del cambio han influido de forma decisiva la insatisfacción y la decepción producidas por la «dialéctica de la Ilustración» y por la aparición, a lo largo del siglo XX, de los efectos perversos y no previstos por la modernidad, del estrechamiento de la razón en los positivismos, del triunfo del pensamiento instrumental, de la eliminación de la libertad por los totalitarismos, de la sustitución de la paz universal por la extensión de la violencia en guerras atroces y de la venganza sobre la naturaleza y sobre el hombre de no pocos logros que habían producido un progreso y un desarrollo alocados.

Nueva era se presenta como una nueva forma de conciencia, una nueva forma de ideal de humanidad, una nueva espiritualidad, alumbradas por la confluencia de todos esos factores. Se trata de una espiritualidad centrada en el desarrollo y la potenciación de las propias energías y orientada por encima de todo a la autorrealización del sujeto mediante el cultivo de la dilatación de la conciencia, la superación de las oposiciones y el establecimiento de una nueva alianza con la naturaleza. Tal espiritualidad sustituye la ética de las normas y valores que se imponen a la libertad del sujeto y reclaman incondicionalmente su adhesión por otra en la que el sujeto, mediante el ejercicio de un pensamiento flexible y la evolución de la propia conciencia, llega a un estado «integrado, perfecto, armónico, equilibrado y feliz», en el que llegará a ser el que verdaderamente es, coincidiendo con el principio divino que late en su interior y logrando de esta forma la «conciencia de la unidad e integridad universal». La espiritualidad «nueva era», ha podido afirmarse, es más estética que ética.

La presencia en los textos de la «nueva era» de un lenguaje con numerosos términos tomados del vocabulario propio del mundo de lo sagrado ha llevado a algunos autores a apoyar en este complejo fenómeno sus tesis de un actual retorno de lo sagrado, que estaría poniendo en cuestión las previsiones de una progresiva desaparición de la religión de las sociedades avanzadas, imperantes entre los teóricos de la secularización hace sólo unas décadas. Pero si más allá de algunos síntomas superficiales atendemos al significado y la orientación del movimiento, constatamos en él una radical metamorfosis de lo sagrado que consiste en la evacuación de lo que hasta ahora era su centro, Dios, y en una reinterpretación del significado de lo sagrado en el mundo de las religiones. Por eso ha podido hablarse a propósito de «nueva era» de una «religión sin Dios». El resultado último del cambio introducido se resume en la sustitución de la religión por una nueva forma de espiritualidad, espiritualidad que constituiría según sus representantes la única forma de religión posible en la nueva situa-

ción surgida del cambio de paradigma que está viviendo la humanidad de nuestros días<sup>39</sup>.

Las relaciones de este tipo de espiritualidad con la espiritualidad cristiana son tan ambiguas como el fenómeno mismo. Su vocabulario contiene no pocas coincidencias con el cristianismo, como muestra el recurso a la trascendencia, el espíritu, lo divino, etc. Pero todos estos términos han sufrido un radical cambio de significado. Dios, en la espiritualidad «nueva era», es la parte más elevada del universo; la trascendencia, la profundidad de la propia interioridad a la que se llega mediante las técnicas de la dilatación de la conciencia y por el camino del ensimismamiento. Por eso, a pesar del valor que esta corriente pueda significar por lo que tiene de ruptura con una visión materialista y positivista de la realidad, la espiritualidad «nueva era» no constituye un posible punto de apoyo para el ejercicio y el desarrollo de la fe cristiana, sino un camino alternativo a la fe o un sucedáneo de la misma.

## 2. *La espiritualidad del humanismo laico*

Existe en el panorama de la situación espiritual de nuestro tiempo una segunda corriente espiritual que se distancia formalmente de la espiritualidad cristiana tal como la proponen las instancias oficiales de las Iglesias, pero que se distingue también con toda claridad de las corrientes a que acabamos de referirnos. Es la corriente representada por grupos de diferentes orientaciones que coinciden en haber roto con las tradiciones religiosas y cristianas y en proponerse una forma de vida que incluye la afirmación y el reconocimiento de una serie de valores que resume el término «humanismo» entendido en el sentido que se deriva de la Ilustración y las corrientes críticas que han ido actualizándola. Para las personas comprendidas en estas tendencias la religión se reduce al humanismo y se identifica con él. La religión se ha convertido para ellas en una espiritualidad de carácter ético que comporta la búsqueda de un sentido último para la vida y el reconocimiento de la justicia, la dignidad de la persona, el respeto de los derechos humanos universales, el altruismo y la solidaridad. Se trata

39. Sobre el alcance de este cambio religioso me permito remitir a mi estudio, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 1999. A esta forma de «religiosidad» se ha referido P. Heelas como la religión del «sí mismo»: «Western Europe: Self-Religion», en S. R. Sutherland y P. B. Clarke (eds.), *The study of religion. Traditional and new religion*, Routledge & Kegan, London, 1991, donde afirma: «La religión del sí mismo ofrece a sus miembros la experiencia de Dios. Lo que experimentan es a sí mismos, con dios dentro. El sí mismo es divino».

de una espiritualidad que no necesita para su mantenimiento de la referencia a la trascendencia y que consiste en el reconocimiento de esos valores y en vivir de acuerdo con ellos.

La lectura de muchos de los teóricos de la filosofía moral de nuestro tiempo y el contacto con numerosas personas alejadas del cristianismo y, sobre todo, de la Iglesia, pero que conservan preocupaciones éticas y tratan de atenerse a ellas, muestran de forma evidente que son muchos los contemporáneos que se identificarían con este tipo de espiritualidad centrada en una experiencia ética basada sobre todo en la defensa de la justicia, el compromiso por la solidaridad, la búsqueda de la paz, la defensa del medio ambiente y la atención al problema del sentido de la vida y la búsqueda de una respuesta satisfactoria al mismo.

Son, además, muchos los filósofos que, sin considerarse creyentes, han afirmado el parentesco de tales actitudes con la actitud religiosa. Recordemos a Ortega y Gasset: «Todo hombre que piensa: la vida es una cosa seria, es un hombre íntimamente religioso»<sup>40</sup>. O a L. Wittgenstein, para quien «creer en un Dios quiere decir comprender la pregunta por 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»<sup>41</sup>.

### III. HACIA UNA INTERPRETACIÓN DE LOS NMR<sup>42</sup>

Tras el largo recorrido por las muy variadas formas de NMR no cabe esperar una interpretación global que dé cuenta de la aparición y la naturaleza de todos ellos. Un fenómeno tan complejo es inevitable que suscite una infinidad de hipótesis o teorías interpretativas. Por

40. Sobre «El Santo», en Íd., *Obras completas I*, Alianza, Madrid, 1983, p. 436.

41. *Diario filosófico (1914-1916)*, Ariel, Barcelona, 1982, texto del 8-7-1916.

42. Los intentos de interpretación y valoración de los nuevos movimientos religiosos son numerosísimos, sobre todo desde la perspectiva sociológica, y muy variados. Anotemos entre ellos: B. Wilson, *Contemporary transformations of religions*, cit., p. 96; R. N. Bellah y tras él D. Anthony y Th. Robbins presentan los NMR de la América de los años setenta como una consecuencia y una respuesta a la crisis de la religión civil americana puesta en cuestión por la guerra del Vietnam, el Watergate, los movimientos pacifistas, etc. Cf. Th. Robbins y D. Anthony, *In Gods we trust. New patterns of religious pluralism in America*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1990; cf. también R. Wallis, *The elementary forms of the new religious life*, cit., pp. 57-72; R. Stark y W. S. Brainbridge (eds.), *The future of religion. Secularization, revival and cult formation*, University of California Press, Berkeley, 1985; Ch. Y. Glock y R. N. Bellah (eds.), *The new religious consciousness*, University of California Press, Berkeley, 1976; D. G. Bromley y Ph. E. Hammond, *The future of New Religious Movements*, Mercer University Press, Macon, GA, 1987; J. A. Beckford, «Interprétation des mouvements religieux»: *Revue Internationale des Sciences*

eso el único camino razonable en la búsqueda de una interpretación consiste en desechar primero las actitudes que vician el intento mismo de interpretación y ofrecer después las propuestas de interpretación que parecen más razonables.

Anotemos en primer lugar que no conviene reducir el fenómeno a los casos claramente patológicos o perversos que presenta y que, generalmente, son los que tienen un eco mayor en los medios de comunicación. Aunque también éstos requieran una explicación, el fenómeno de los NMR es mucho más amplio, se ha dado en casi todas las épocas de la historia y ha afectado prácticamente a todas las religiones. Es verdad que en nuestro tiempo presenta aspectos peculiares, rasgos característicos que es preciso tener en cuenta, pero sería excesivo ver en ese fenómeno la forma de religión propia de esta época o la prefiguración de toda religiosidad del futuro. En términos generales, todo hace pensar que constituye un aspecto importante de la situación religiosa de nuestro tiempo, pero un aspecto menor, en definitiva, si se lo compara con otros aspectos como la crisis de las mediaciones religiosas, la extensión de la indiferencia religiosa y el crecimiento de la increencia.

En todo caso, es evidente que constituyen un hecho que reclama la atención de los estudiosos del fenómeno religioso y que ganará con ser estudiado no sólo por la sociología, sino también desde las perspectivas de las diferentes ciencias de las religiones.

El primer paso hacia su interpretación consiste en preguntarse por las razones de su surgimiento. Constituye casi un lugar común explicar los NMR como reacciones de las religiones a una determinada situación socio-cultural. Las consideraciones históricas cada vez más frecuentes a la hora de interpretar el hecho parecen confirmar que las situaciones

*Sociales* 29 (1977), pp. 257-271; D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme?*, Cerf, Paris, <sup>2</sup>1987, pp. 187 ss; P. L. Berger (ed.), *Le réenchantement du monde*, cit.

Entre los estudios dedicados a los NMR merece especial atención J. Feigl, *Die Mitte der Religionen. Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1993. En él se refiere al surgimiento de religiones sincréticas-universales como a un hecho mundial y pluricultural que ha caracterizado a la historia de las religiones en los siglos XIX y XX. Enumera, entre ellos, el sincretismo que supone la impregnación por el esoterismo occidental de religiosidad oriental, concretado en la teosofía que descubre «la esencia más íntima» y «la enseñanza más básica» de todas las religiones, llegando a la verdad contenida en todas y que las trasciende a todas (H. Blavatski y A. Besant); los nuevos movimientos en el seno del budismo, como el caodaísmo japonés y algunas configuraciones sincrético-esotéricas del zen; algunos movimientos nacidos en el islam, como el bahaísmo y determinados movimientos sufíes; y las nuevas formas de gnosis. Ofrece las características comunes a casi todos ellos, alude a hechos modernos que han podido prepararles el camino como el «teísmo religioso universalista» de algunos filósofos ilustrados. De la alternativa a-religiosa de los ateos se habría pasado con ellos a una alternativa crítica a las religiones establecidas.

a las que corresponden pueden ser caracterizadas como situaciones de profunda crisis histórica. A algunas de las formas de religiosidad que representan los NMR, como la gnosis se las ha llamado religiones de la crisis o para tiempos de crisis. Pero ¿de qué crisis se trata? ¿Son los NMR reacciones a situaciones de crisis o simple eco y reflejo de las mismas, o incluso uno de los factores que la desencadenan?<sup>43</sup>.

A la hora de precisar el carácter de la crisis actual que provocan los NMR se subraya con frecuencia la insuficiencia de una civilización dominada por el cultivo de la racionalidad científico-técnica expresada en términos de explicación objetiva y causal de los fenómenos, el predominio de la búsqueda de la utilidad que impone una motivación eminentemente pragmática a todas las acciones, la reducción de todos los valores a valor económico y el intento de dominio de lo real, el desarrollo del poder como forma de relación del hombre con la naturaleza. Una civilización tan unilateral como ésta está condenada a producir el «desencantamiento del mundo» (M. Weber), el olvido de zonas enteras de la experiencia y el lenguaje, y la represión de niveles y dimensiones del ser del hombre, con el consiguiente peligro de la unidimensionalización de la persona. Recordemos, por ejemplo, aspectos de la vida como el pensamiento simbólico-mítico en oposición al pensar conceptual; el orden de lo último, en oposición a la razón sólo instrumental; la cuestión del sentido de la acción, más allá de los contenidos de las acciones particulares; la zona oscura, pero densamente real, de «lo místico»: «que las cosas son y no cómo son»; la nostalgia y la aspiración a lo otro que lo mundano, la experiencia interior, en oposición al experimento de lo externamente y objetivamente verificable; la capacidad de contemplación, más allá del orden de lo racional discursivo; el gusto por lo gratuito, más allá de lo meramente pragmático<sup>44</sup>.

Las reducciones que impone una civilización centrada en tales aspectos producen un «eclipse cultural» de Dios, un ocultamiento de lo sagrado, que comporta la amputación de amplias zonas de la conciencia y la represión de sus manifestaciones. En estas condiciones algunos movimientos religiosos podrían constituir otras tantas formas de manifestaciones silvestres de lo sagrado<sup>45</sup>, especie de manifestaciones «explosivas» (J. Wach) de los lenguajes olvidados o las dimensiones re-

43. Sobre la gnosis como religión de la crisis, G. Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi*, cit., pp. 43-73; M. Kehl, *Nueva era frente al cristianismo*, Herder, Barcelona, 1990, pp. 101-123. También, D. Hervieu-Léger, o. c., p. 159.

44. Buen resumen del conjunto de la cuestión en J. A. Saliba, «Learning from the New Religious Movements»: *Thought* 61 (1986), pp. 225-239.

45. R. Bastide, *Le sacré sauvage*, Payot, Paris, 1975.



primidas. En otros casos podrían explicarse como fenómenos de «enmascaramiento» o «camuflaje» de lo sagrado (M. Eliade) que, falto de los canales culturales para su manifestación, se haría presente bajo la forma de gestos culturales, modas, formas de pensamiento, presentes en no pocos de los NMR y que algunos críticos en un intento opuesto al de los maestros de la sospecha han intentado desenmascarar. Basta pensar en los «mitos modernos», experiencias metamotivadas, éxtasis psíquicos que han llevado a postular la existencia en el hombre de una dimensión transconsciente tan ineliminable como los estratos inconscientes puestos de manifiesto por la llamada psicología profunda.

Algunos intérpretes subrayan otro elemento importante de la crisis cultural que parece explicar no pocos rasgos comunes a muchos NMR. Es indudable que nuestra situación cultural se caracteriza por la presencia en ella de cambios cada vez más rápidos y más profundos que, inducidos en sus aspectos más externos por las revoluciones científicas y los cambios tecnológicos, terminan por afectar a las formas de vida, los «hábitos del corazón», las mentalidades, los universos simbólicos y las escalas de valores de quienes los padecen<sup>46</sup>. Tales cambios producen, como primera repercusión, la puesta en cuestión, la amenaza o la pérdida de la propia identidad fraguada en situaciones anteriores a esos cambios y con frecuencia incapaz de asumir las transformaciones e integrarlas en la síntesis de la que vivía y en la que consistía el sujeto hasta ese momento. El hecho, muy frecuentemente aludido en los análisis de la situación cultural de nuestros días, que origina el fenómeno cada vez más importante de la marginación social de numerosas personas, explicaría la búsqueda de certezas, el obsesivo recurso a la seguridad que se manifiesta en tantos NMR y que se traduce en la reclusión en su interior, para evitar el peligro de la intemperie social y cultural, y en la fijación y dependencia en relación con los líderes y maestros en torno a los cuales surgen y se organizan.

Un tercer hecho característico de las sociedades actuales al que se recurre para explicar el surgimiento de los NMR es la ruptura de las formas tradicionales de la vida social y de sus «instancias de acogida» (Ll. Duch): familia, comunidad, relaciones de vecindad, vigentes en los pequeños núcleos de población. Tal ruptura origina el aislamiento, la falta de comunicación, la soledad, el anonimato, la masificación, características de las grandes aglomeraciones urbanas. A esta ruptura viene a sumarse la sustitución en las sociedades modernas de las relaciones interpersonales por relaciones funcionales y burocratizadas. La

46. Sobre el influjo del cambio sobre los NMR, cf. J. A. Beckford (ed.), *New Religious Movements and rapid social change*, cit.

descripción de los NMR muestra que con frecuencia sus adeptos buscan en ellos sobre todo la instauración de nuevas relaciones personales, un sistema alternativo de vida comunitaria; la obtención de climas afectivamente cálidos; posibilidades de comunicación personal más estrecha y de ejercicio de relaciones de cuidado recíproco<sup>47</sup>.

También es posible que intervenga como factor condicionante del surgimiento de los NMR el radical pluralismo de cosmovisiones, orientaciones éticas, escalas de valores, con el relativismo y la permisividad que origina<sup>48</sup>. Es un hecho que la sociedad ha dejado de proveernos de una orientación que defina la que debemos dar a nuestra vida y que preste dirección moral a nuestras acciones. Muchas sociedades padecen una radical indefinición en relación con lo que debe ser considerado bueno y malo, y no pocos reprochan a las religiones tradicionales, contagiadas del mismo relativismo y sacudidas por las críticas del positivismo y el utilitarismo, su incapacidad para ejercer eficazmente esa función. Pero sucede que «cuando la religión muere, aparecen las sectas» (D. Bell) y que «un sacerdote menos, mil pitonisas más» (G. Bernanos). Los NMR aparecerían en estas circunstancias como protestas, «reacciones» y respuestas a esta carencia cultural. Serían, pues, una manifestación del cuestionamiento de los presupuestos socialmente compartidos según los cuales la prosperidad material puede constituir una solución a nuestros males, y el progreso humano puede reducirse a progreso científico-técnico o desarrollo económico<sup>49</sup>.

Pero este mismo hecho aparece para otros autores con un sentido opuesto considerado desde otra perspectiva. La proliferación de los NMR sería el reflejo en el terreno religioso de ese pluralismo de ofertas que se hace presente en tantos otros sectores de la vida y que se manifiesta en el hecho del supermercado. Agotados los grandes relatos, los NMR reflejarían en el terreno religioso el recurso a lo pequeño, al yo y su experiencia, el florecimiento del narcisismo, el individualismo y la crisis de las instituciones. De hecho se han observado no pocas semejanzas y hasta coincidencias entre muchos elementos de los NMR y los rasgos característicos del talante pos-moderno<sup>50</sup>. Los NMR pueden aparecer así más que como reacciones

47. Sobre este aspecto de los NMR, Fr. Champion y D. Hervieu-Léger (dirs.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et tradition*, Centurion, Paris, 1990.

48. Cf., a este respecto, P. L. Berger, *Una gloria lejana*, cit.

49. J. A. Saliba, *art. cit.*, p. 230.

50. «Les sociologies de la pos-modernité religieuse, nébuleuse mystique-esotérique», *art. cit.* Basta recorrer los «motivos emergentes» en los NMR: búsqueda de la felicidad y respuesta a la necesidad de salvación, anhelo de experiencia personal,

a la situación socio-cultural como manifestaciones de la búsqueda de sus mismos fines. Serían, ha pretendido algún antropólogo, más el resultado de la búsqueda del bienestar y el poder, que protesta contra una cultura centrada sólo en esos valores. El hecho de que la mayor parte de los adeptos de los NMR sean los jóvenes, hecho que hace que en algunos contextos hayan sido denominados religiones juveniles, ha movido a algunos autores a una explicación original de su sentido. Constituirían especies de ritos de paso en una sociedad que no dispone de medios para simbolizar el gran paso de la adolescencia desde el seno del núcleo familiar cerrado a la libertad y la independencia de la vida adulta en las sociedades burocratizadas<sup>51</sup>.

No es fácil decidir cuál de los factores aludidos debe ser considerado preponderante a la hora de interpretar los NMR. Lo más probable es que todos intervengan en el surgimiento de un fenómeno socio-religioso tan variado y complejo.

Pero no podemos olvidar el peso del factor religioso en el nacimiento de un fenómeno que no deja de ser preponderantemente religioso. De hecho, los NMR son fenómenos de disidencia religiosa. Y esa disidencia se explica en buena medida por la situación de los grupos de los que se separan.

Anotemos los aspectos de esa situación que nos parecen más importantes. Muchas religiones establecidas sufren a lo largo de su historia un proceso de institucionalización creciente que las conduce a lo que en el caso del cristianismo ha sido denunciado como su eclesiastización<sup>52</sup>. Ésta se concreta en la identificación de la vida religiosa con la pertenencia jurídica a una comunidad, confundida en la práctica con unas estructuras organizativas muy endurecidas, representadas casi exclusivamente por una estructura fuertemente jerarquizada y que funciona de forma preponderantemente burocratizada. Cuando este endurecimiento institucional se produce, retrocede en la religión el recurso a la experiencia personal y la participación activa de los miem-

ampliación de la conciencia y del horizonte de la ciencia y visión globalizadora de la realidad como componentes de la nueva conciencia, relaciones cálidas en el interior de un grupo de «formato» humano, recuperación de la corporalidad e integración de lo sensible en el terreno de lo sagrado, etc., para ver hasta qué punto en ellos se busca dar respuesta a problemas y aspiraciones del hombre moderno y posmoderno. Cf. A. N. Terrin, *Nuove religioni*, cit., esp. pp. 165-177.

51. J. A. Saliba, *art. cit.* De hecho, el predominio de jóvenes en los NMR de algunos países es tal que son denominados *Jugendreligionen*. Así sucede en Alemania, cf. por ejemplo Fr.-W. Haack, *Jugend-Religionen. Ursachen, Trends, Reaktionen*, Claudius-Pfeiffer, München, 1980.

52. Referencias a este problema en mi estudio *El malestar religioso de nuestra cultura*, cit., pp. 32-40.

bros en su conjunto. A una situación como ésta acompaña con frecuencia la definición muy estricta de un conjunto de verdades que deben ser aceptadas teóricamente como criterio de pertenencia, produciéndose así una excesiva racionalización de las mediaciones. No es raro que en esas situaciones las mediaciones cúltricas se rutinicen, se conviertan en objeto de prescripciones precisas y dejen de ser expresión de la vida religiosa de la comunidad. La acumulación de todos estos factores explica la secesión de grupos reducidos que buscan la revitalización de una religión excesivamente oficializada y rutinizada<sup>53</sup> mediante el recurso a un culto más emocional, la relativización de las estructuras jerárquicas y la participación de los miembros, que, como hemos podido ver, caracterizan los comportamientos de la mayor parte de los NMR<sup>54</sup>.

En algunos casos éstos constituyen una reacción de grupos más exigentes a las deficiencias de la respuesta de las Iglesias a situaciones de crisis, comprendidas por ellos como adaptación excesiva al mundo, renuncia a las exigencias de los orígenes y «secularización» de sus instituciones. Esto explica la orientación preferentemente conservadora o restauradora de la mayor parte de los NMR.

Los múltiples intentos de interpretación ofrecidos ofrecen las bases para las «valoraciones» también muy variadas de los NMR que vienen ofreciéndose desde diferentes perspectivas.

#### IV. SENTIDO Y VALOR DE LOS NMR

No es fácil evaluar desde el punto de vista religioso un fenómeno que presenta tal variedad de formas, se presenta como notablemente ambiguo y se presta a interpretaciones tan diferentes. El hecho representado por los NMR en su conjunto ha sido presentado y considerado por no pocos autores como una muestra de la permanencia o la persistencia de lo sagrado. Los NMR demostrarían sobre todo la resistencia de la religión a los embates que han supuesto el proceso de secularización y

53. Cf. la interpretación de G. Mensching de la religiosidad popular, aplicable también a este fenómeno: *Die Religion*, cit., pp. 288 ss.

54. La relación de los NMR con las religiones establecidas aparece reflejada en las reacciones de la Iglesia a su presencia. Para la reacción de la Iglesia católica cf. el Documento de los Secretariados romanos para la unidad de los cristianos y para los no cristianos y no creyentes de mayo de 1986: *Sectas o nuevos movimientos religiosos. Desafíos pastorales*, PPC, Madrid, 1986. También A. R. Brockway y J. P. Rajashekar (eds.), *New Religious Movements and the Churches*, cit. Para una valoración teológica desde el cristianismo, cf. J. A. Saliba, «The Christian Church and the New Religious Movements. Towards theological understanding»: *Theological Studies* (1982), n. 3, pp. 468-485.

las sucesivas críticas y explicaciones reductoras del fenómeno religioso surgidas en la época moderna. En ellos se atestiguaría la imposibilidad de eliminar niveles o zonas de la experiencia y la conciencia humana que le son connaturales. Los NMR constituirían, por tanto, brechas en ese cerco de superficialidad, pragmatidad, objetividad, inmanencia en suma, que la cultura moderna ha pretendido imponer al espíritu humano. Así valorados, los NMR serían el testimonio de la perennidad de lo religioso que determinadas consideraciones de la secularización habían dado prematuramente por superada. Serían la expresión de la más radical rebeldía contra una sociedad científico-técnica y burocrática que amenazaba con eliminar las condiciones para la realización y la pervivencia de lo humano. Tales movimientos mostrarían, pues, que la crisis moderna de la religión es más bien crisis de la realización distorsionada de la religión que suponen las religiones tradicionales y las grandes Iglesias<sup>55</sup>. Los nuevos movimientos podrían constituir otra muestra de lo que M. Gauchet denomina «la religión después de la religión», basados, como los otros hechos a los que él se refiere, en un «estrato subjetivo ineliminable del fenómeno religioso», en el «substrato antropológico» de la religión<sup>56</sup>.

Pero no faltan quienes valoran el hecho de forma diametralmente opuesta. Los NMR serían la confirmación de la verdad de las más pesimistas previsiones establecidas por algunos teóricos de la secularización. En ellos se manifestaría el eclipse irreversible, al menos social y cultural, de lo sagrado. En ellos, en efecto, se haría presente la marginalización social de la religión, su reducción a fenómeno privado, su pérdida de influencia sobre el conjunto de lo social. Los NMR serían, pues, el último avatar de la religión en una sociedad y en una cultura que ya no le dejan lugar<sup>57</sup>.

La misma ambivalencia se hace presente en otros intentos de valoración propuestos desde otras perspectivas. Así, algunos ven en

55. Ejemplo de esta línea de interpretación en A. Greely, *El hombre no secular*, Cristiandad, Madrid, 1974; Íd., «Implication for the sociology of religion of occult behaviour in the youth culture», en E. Tiryakian (ed.), *On the margins of the visible*, Willey, New York, 1973, pp. 295-302. En el mismo sentido valoran el fenómeno quienes ven en él una muestra de la permanencia de lo sagrado, del «retorno de la religión» (W. Oelmüller); del «retorno de lo sagrado» (D. Bell, entre otros); de la «actualidad del mito» (L. Kolakowski).

56. *Le désenchantement du monde*, cit., pp. 294-303; trad. castellana, *El desencantamiento del mundo*, Trotta, Madrid, 2005.

57. Prototipo de esta valoración es B. Wilson, especialmente en *Contemporary transformations of religion*, University Press, Oxford, 1976. Crítica de su postura, en D. Bell, «The return of the sacred? The argument of the future of religion»: *British Journal of Sociology* 28 (1977), pp. 419-449.

los NMR manifestaciones «salvajes» de la religión, avatares espurios de lo sagrado que ponen de manifiesto lo extraño, lo peligroso, lo pintoresco de algunas de sus manifestaciones históricas. Otros, en cambio, los interpretan como momentos de despertar religioso en una historia que siempre ha procedido de manera cíclica en la que al período de oscurecimiento que supone la etapa de secularización sucede un momento de creatividad de nuevas religiones que tiene antecedentes claros en otras épocas históricas. No faltan, por último, quienes fijando su atención sobre todo en lo que calificábamos de nuevas espiritualidades, ven en los NMR indicadores, llenos de ambigüedad como corresponde a los primeros brotes de algo nuevo, de la búsqueda espiritual y religiosa del hombre de nuestros días, en una situación particularmente nueva desde el punto de vista social y cultural. Como aspectos más importantes de la novedad religiosa de estos movimientos habría que señalar una nueva condensación o configuración de lo sagrado, que se extiende más allá de las configuraciones tradicionales en torno a las figuras de Dios o de los dioses y de las formas de religiosidad heredadas de la tradición; y el proyecto de una nueva espiritualidad que supera algunas de las estrecheces de la espiritualidad de los últimos siglos, al menos en los países del mundo occidental.

En relación con el aspecto más propiamente religioso de esa nueva espiritualidad me referiré para concluir esta valoración a lo que me parece la fuente de su ambigüedad religiosa.

El reconocimiento de la Trascendencia constituye, a mi modo de ver, el centro bipolar de todo fenómeno auténticamente religioso<sup>58</sup>. Pues bien, en relación con ese reconocimiento, los NMR representan, por una parte, una ruptura de la mentalidad «intrascendente» de masas de población que han podido instalarse en un positivismo más vivido que consciente y en un racionalismo que convierte la razón humana en el centro de la realidad y el único absoluto. Frente a esas tentaciones, los NMR atestiguan la dimensión de profundidad del hombre y de lo real, el lado inefable del mundo. Gracias a la espiritualidad que cultivan, la realidad del mundo y la vida del hombre aparecen aureoladas por un más allá inaccesible a la ciencia y a la experiencia ordinaria.

Por otra parte, al criticar de forma práctica las formas excesivamente oficializadas y burocratizadas de las religiones establecidas denuncian uno de los mayores peligros que acechan a las religiones:

58. Justificación de esta comprensión de la religión en nuestro texto, cf. *supra*, pp. 186-245.



el de absolutizar las mediaciones del Misterio cayendo así en formas religiosas de idolatría. La nueva espiritualidad pone de manifiesto la relatividad de las religiones, de los cuerpos de mediaciones de que constan, que constituyen «metáforas de lo último», sin confundirse con el Absoluto o con el Misterio.

Por ello algunas de esas nuevas formas de espiritualidad podrían abrir pistas hacia nuevas formas de manifestación de lo sagrado en terrenos como la experiencia ética, la estética, la nueva relación con la naturaleza, consideradas por las religiones establecidas, desde una visión duramente dicotómica de la realidad, como zonas profanas de la existencia.

Pero, anotados todos estos aspectos que ponen de relieve lados positivos, desde el punto de vista religioso, de los nuevos movimientos, y refiriéndome sobre todo a los de carácter neognóstico y al movimiento conocido como «nueva era», confieso que me resulta difícil ver en ellos huellas en la cultura actual de la trascendencia. Lo son, si acaso, de esa trascendencia sin trascendente, que aparece en no pocas corrientes humanistas contemporáneas, y que parece reducirse al lado inefable, profundo, incluso misterioso, de la condición humana y a su reflejo en la visión y la representación del cosmos. Ahora bien, la trascendencia de las tradiciones propiamente religiosas sólo se hace presente desde el transcendimiento de sí mismo, la entrega de sí, el sometimiento, la absoluta confianza que realizan la actitud teologal fe-esperanza-amor de la tradición cristiana, el islam —sumisión completa— de la religión musulmana, la *bhakti* —devoción o entrega de sí— de algunas corrientes hindúes, el *nirvana* budista y otras formas análogas presentes en el resto de las tradiciones religiosas. En todas estas formas de la única actitud religiosa se opera un salto más allá de sí mismo, un descentramiento radical de la propia persona que, aunque constituya al mismo tiempo su salvación, no se confunde en modo alguno con la satisfacción de sus necesidades y deseos, no se realiza bajo la forma de la satisfacción, ni siquiera de la autorrealización. Frente a esas formas de reconocimiento religioso de la trascendencia, la afirmación de la trascendencia sin trascendente propia de las nuevas *gnosis* constituye una especie de trascendencia soñada, presentida, tal vez hasta afirmada, pero de esa forma débil que supone una actitud en la que el hombre, aunque emparentado con el cosmos y rodeado de un halo de misterio, aunque dotado de un nivel de profundidad, sigue siendo el centro de la relación<sup>59</sup>.

59. Sobre este tema importante contiene estudios interesantes A. M. Olson y L. S. Rouner (eds.), *Transcendence and the Sacred*, University of Notre Dame Press,

En este tipo de espiritualidades me parece manifestarse más la antigua aspiración tentadora a ser como dioses que la disponibilidad, la aceptación y el reconocimiento de Dios como Dios.

Por eso, me parece ver movimientos más auténticamente «religiosos», promesas más veraces de una auténtica religión del futuro en esas otras corrientes de espiritualidad que, bajo formas que parecen ignorar o rechazar las formas tradicionales de institucionalización de lo sagrado, manifiestan un trascendimiento real del sujeto hacia los valores éticos y hacia la dignidad inalienable de los otros sujetos defendida o promovida en compromisos solidarios.

London-Notre Dame, 1981. A este tema me he referido con más detalle en mi texto *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, cit.



## RECAPITULACIÓN

### I. EL HECHO RELIGIOSO EN LA HISTORIA DE LA HUMANIDAD

Como hacía en ediciones anteriores de esta obra, propongo para concluir ésta unas páginas en las que intentaré recapitular en una breve síntesis los resultados de la fenomenología de la religión expuesta con detalle a lo largo del libro. En ella, además, incorporaré los datos y las reflexiones y reaccionaré a los trabajos aparecidos en este ámbito en los últimos años y de los que he dado cuenta en la cuarta parte del libro que precede a esta recapitulación.

Utilizo aquí «hecho religioso» como sinónimo de «religión» en el sentido que dan a la palabra las modernas ciencias de las religiones: el conjunto de hechos históricos, notablemente diferentes entre sí, pero cuya comparación descubre suficientes rasgos comunes con los fenómenos que nuestra tradición designa como religión como para ser identificados en un primer momento como religiosos.

Así entendido, el hecho religioso forma parte del hecho humano y forma parte de su historia. En efecto, en todas las etapas de la historia de la humanidad encontramos indicios suficientes para afirmar con fundamento, como hacen las «historias de las religiones», la existencia de una actividad religiosa por parte de los seres humanos que han vivido en ellas.

Ya hace tiempo que la historia de las religiones ha renunciado a explicar los orígenes empíricos de la religión, es decir, a descubrir el momento preciso en que la humanidad comenzó a ser religiosa. Dando por supuesta la presencia de esas actividades, las historias de las religiones dedican sus primeras páginas a descifrar los signos de

vida religiosa que nos han dejado las épocas más tempranas que conocemos como prehistoria. El cuadro sinóptico cronológico que ofrece la obra *Las religiones del mundo* de N. Smart ofrece como primera fecha la de los quince mil años atribuidos a las pinturas rupestres de las cuevas de Lascaux, pero mucho antes están atestiguados osarios de animales, restos de enterramientos, estatuillas femeninas e incluso pintoras rupestres, como las de la cueva de Chauvet, y otros restos que muestran con claridad la preocupación del hombre prehistórico por el problema de la muerte, y la presencia en su vida, junto a las actividades que le imponía la lucha por la supervivencia, de acciones que los especialistas califican de «mágico-religiosas», encaminadas a establecer relaciones eficaces con realidades suprahumanas capaces de hacerse presentes en sus vidas y de influir en ellas.

También la vida de las sociedades tradicionales, de cultura preliteratearia, a las que desde posturas etnocéntricas hemos llamado hasta hace poco «primitivas», está llena de signos de actividad religiosa que la etnología y la antropología social y cultural nos han dado a conocer de forma bastante detallada. Estos signos son diferentes según las áreas geográficas, el nivel de desarrollo de utilización y de transformación de los bienes de que se servían y de sus formas de vida: recolección, caza, domesticación de animales, vida nómada o sedentaria. Pero los miembros de todas esas sociedades producen actividades diferentes de las puramente utilitarias, mezcladas con elementos animistas, fetichistas o mágicos, que contienen muchos elementos y el significado, aquí ya perceptible por el contacto vivo con ellos de los informadores, de lo que en Occidente y en nuestros días llamamos actividad religiosa.

Las grandes culturas de la Antigüedad aparecidas en el Creciente Fértil a partir de los milenios quinto y cuarto y en otros focos de Oriente muestran una nueva forma de religión de la que dan testimonio ya documentos escritos, dotados de algunos rasgos comunes como son la configuración politeísta de la realidad sobrehumana, la existencia de grandes mitos y el carácter «nacional» de su vida religiosa.

En la época designada por K. Jaspers como tiempo-eje, en torno al siglo VI a.C., se produce una formidable mutación cultural y religiosa, de la que proceden, directa o indirectamente las, probablemente, mal llamadas grandes religiones, algunas de ellas conocidas como «universales», que han perdurado hasta nuestros días. En esa época se sitúan, en la India y el Extremo Oriente, el brahmanismo, el budismo y el jainismo de la India, el confucionismo y el taoísmo en China, las revoluciones monoteístas de Zoroastro en Persia y en los profetas de Israel, de cuyo monoteísmo surgirán más tarde el cristianismo y el islam. Entre ellas, tipologías o clasificaciones que hoy han perdido

bastante de su «evidencia» han distinguido dos grandes «familias». La de las religiones de la India y el Extremo Oriente, que se caracterizan por representarse a lo divino como el fondo absoluto de todo lo real con lo que el hombre, mediante una laboriosa purificación, busca identificarse o conformarse, o en el que tiende a extinguirse. Son las llamadas religiones «de orientación mística». La segunda gran familia, extendida de Irán hacia Oriente Medio, comprende el mazdeísmo, el judaísmo, el cristianismo y el islam. Son las religiones proféticas, a las que se distingue por la forma monoteísta de representarse lo divino y la condición marcadamente personal de concebirlo como origen y término de una relación también personal, que tiene su origen en la creación, discurre a lo largo de la vida toda del pueblo y la persona y se concreta en actitudes de alianza, obediencia, ley, confianza.

No es necesario indicar que la historia de las religiones no termina con las que acabamos de enumerar. El descubrimiento de nuevos mundos a partir del siglo xv lleva al descubrimiento de nuevas religiones estrechamente ligadas con las culturas de esos pueblos, entre las que ocupan un lugar importante las mal llamadas religiones precolombinas, sobre todo de los aztecas, mayas e incas. Antes del islam había aparecido —y desaparecido— la religión fundada por Mani, el maniqueísmo. Más tarde, en la India aparece la religión de los sijks; y se multiplican las comunidades religiosas por la división de las grandes tradiciones en un número considerable de nuevas familias religiosas. Ya en nuestro tiempo, los movimientos de reforma escindidos de religiones tradicionales y un número considerable de nuevos movimientos religiosos siguen atestiguando la creatividad del ser humano en el terreno religioso y produciendo nuevas formas de religiosidad. Como hecho característico de la época moderna del mundo occidental, aunque no enteramente nuevo y que no tenga precedentes en la historia, el fenómeno de la secularización masiva de las sociedades y de la cultura, antes oficialmente cristianas, está provocando la aparición de formas de espiritualidad no religiosa, que en no pocos casos se presenta como alternativa a la religión, y que parecen responder a la misma dimensión de trascendencia que está en la raíz de las religiones de la historia.

Como muestra este ligero recorrido por la historia, el hecho religioso acompaña la historia humana en todas sus etapas. Un estudio más detenido de sus diferentes formas muestra cómo en él se refleja, por una parte, la común condición de los humanos en la que se hacen presentes rasgos estructurales que podemos calificar de invariantes propios de su común naturaleza; y, por otra, la realización plural de esta naturaleza humana en las diferentes etapas de la historia, de



acuerdo con las diferentes culturas en las que esa naturaleza común se realiza. El fenómeno religioso ha intervenido en el desarrollo de la humanidad a lo largo de la historia, condicionado por ella, y condicionando a su vez ese desarrollo en todos los otros aspectos de la polifacética condición humana.

De ahí que el hecho religioso revista una enorme variedad de formas que reflejan la pluriformidad de la historia humana, según las diferentes situaciones, épocas y culturas. Pero también contiene una serie de rasgos estructurales comunes que la comparación de esas formas pone de relieve de forma evidente y que permiten identificarlas como realizaciones de un aspecto peculiar y específico del hecho humano, frente a otros, también perfectamente identificables en su peculiaridad como el hecho estético, el moral, el cultural, el político, etc. Juntos, todos ellos configuran el rico, variado y valioso fenómeno humano.

## II. DE LA RELIGIÓN A LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

La fenomenología de la religión constituye una forma de estudio del hecho religioso, inscrita en el campo más amplio de saberes relativos a la religión denominada «ciencia o ciencias de la religión o de las religiones» que en algunos ámbitos culturales ha comenzado a denominarse también el campo de los «estudios religiosos». Un campo de saberes que surgió en el siglo XIX y que tiene su primera manifestación, su «acta de nacimiento», en la *mitología comparada* de Max Müller<sup>1</sup>.

La primera obra importante aparecida con el nombre de «fenomenología de la religión» es el estudio introductorio de P. D. Chantepie de la Saussaye a la primera edición de su manual de historia de las religiones<sup>2</sup>. En ella confluye una doble corriente: en primer lugar, los materiales acumulados por siglos de contacto con las manifestaciones

1. Referencias sobre la historia de la ciencia de las religiones en este mismo texto, cf., *supra*, p. 17, n. 1. Añadir a los títulos aducidos el texto, también citado, de E. J. Sharpe *Comparative religion. A history*; y las referencias antes citadas, *supra*, p. 423, n. 1.

2. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, cit. pp. 48 ss. Se suele ofrecer como antecedentes del proyecto de Chantepie de la Saussaye a Ch. Meiners, *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen*, cit.; a B. Bolzano, *Lehrbuch der Religionswissenschaft*, cit.; y a W. Flügge, *Allgemeine und besondere Religionsgeschichte*, título de un curso dado ya en 1797. Más datos, con otras referencias a obras del siglo XVIII y principios del XIX, en R. F. Merkel, «Beiträge zur vergleichenden Religionsgeschichte»: *Archiv für Religionswissenschaft* 3 (1939), pp. 139-215. Para la historia del conjunto de la ciencia de la religión, cf. K.-H. Kohl, «Geschichte der Wissenschaft», en *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, cit., pp. 217-262.

religiosas de los pueblos conocidos desde el comienzo de la edad moderna gracias a los viajes, la conquista, la colonización y las misiones cristianas de los países europeos y por varios decenios de etnología, historia antigua, historia de las religiones, arqueología, las diferentes ramas de la filología y la orientalística. En el surgimiento de la fenomenología de la religión ha desempeñado también un papel determinante la aplicación al estudio de esos datos de los métodos desarrollados por las ciencias humanas que la precedieron desde los comienzos de la época moderna y a lo largo del siglo XIX, y por corrientes filosóficas que desembocaron en la fenomenología.

Los datos acumulados por la moderna ciencia de las religiones mostraron, en efecto, junto a la enorme variedad de sus formas, la existencia entre ellas de un cierto parentesco, un «aire de familia» que permitía clasificarlas como formas de un hecho único. Esto último suscitó la búsqueda de los rasgos comunes que son el fundamento sobre el que se apoya esa identificación. Esta búsqueda originó una forma de estudio diferente de las consideraciones parciales propias de las ciencias particulares: historia, sociología, psicología, antropología y ecología aplicadas al estudio de las religiones.

El nuevo «objeto formal» del estudio del hecho religioso exigía un método también nuevo. Para precisar su naturaleza se recurrió a la fenomenología. Trabajos recientes han señalado la existencia de dos tradiciones filosóficas diferentes en el origen del término «fenomenología», que confieren dos significados diferentes al mismo. La primera, preferentemente germánica, tiene sus orígenes en J. H. Lambert, contemporáneo de Kant, con quien mantiene correspondencia, y pasando por éste y por Hegel desemboca en la fenomenología de Husserl como método propio de una filosofía rigurosa<sup>3</sup>.

De E. Husserl recibieron algunos de los cultivadores de la fenomenología de la religión no pocos estímulos que se tradujeron en la aplicación a su estudio de la religión de algunos momentos del método fenomenológico tales como la idea de la intencionalidad de la conciencia, las de reducción eidética y *epoché* o reducción fenomenológica, entendida como puesta entre paréntesis de la cuestión de la verdad de lo descrito, y la descripción de lo sagrado como un ámbito de realidad o un mundo vital (*Lebenswelt*) peculiar. Con todo, parece seguro que, a pesar de las referencias explícitas a estos términos, los

3. Cf. G. A. James, «Phenomenology and the study of religion. The archeology of an approach»: *Journal of Religion* 65 (1985), pp. 311-335.

fenomenólogos de la religión hacen de ellos un uso casi figurado sin preocuparse por el sentido estricto que Husserl les atribuye<sup>4</sup>.

La segunda tradición, anglosajona, entiende la palabra fenomenología en el sentido de descripción detallada de los hechos como paso previo de su explicación científica, sobre todo en el caso de las ciencias naturales. De acuerdo con esta tradición los fenomenólogos de la religión en el ámbito anglosajón tienden a reducir su pretensión a ofrecer una descripción sistemática de los hechos e insisten en la necesidad de proceder a la comparación de los datos que ofrecen.

La notable pluralidad de autores que han cultivado en diferentes países y durante varias décadas la fenomenología de la religión y la notable variedad de estilos, métodos y contenidos con que lo han hecho han llevado a la necesidad de ordenarlos en tipologías que han seguido diferentes criterios y han llegado a distintos resultados. En la IV parte he ofrecido una clasificación propia en tres grupos: el de la fenomenología filosófica; el de los estudios orientados, sobre todo, a la comparación de los datos con una preocupación sistemática, que comprende la mayor parte de los que suelen ser reconocidos como componentes de la llamada fenomenología «clásica» de la religión; y el de los autores que, sin renunciar a una visión sistemática, se mantienen más próximos a los datos de la historia.

A esa clasificación pueden añadirse las propuestas por C. J. Bleeker<sup>5</sup> y J. Ries, que clasifica las tendencias en el tratamiento de lo sagrado en: teorías sociológicas: É. Durkheim, M. Mauss, H. Hubert, R. Girard, R. Caillois; la fenomenología de lo sagrado: representada por N. Söderblom, R. Otto, G. van der Leeuw; y la hermenéutica de lo sagrado: M. Eliade<sup>6</sup>. Eva Hirsman se refería a una fenomenología descriptiva, otra filosófica y psicológica, y una tercera estrictamente fenomenológica.

4. Cf., además del estudio citado en la nota anterior, D. Allen, «Phenomenology of religion», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* XI, cit., pp. 272-285. Más referencias en J. Martín Velasco, «La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso. *Status quaestionis*», cit., p. 32. Cf., también, otras aportaciones más recientes al método y la historia de la ciencia de la religión y la fenomenología de la religión en el capítulo anterior.

5. C. J. Bleeker ofrecía una tipología diferente de las maneras de entender la fenomenología de la religión. La descriptiva, la tipológica y la propiamente fenomenológica, que indaga la esencia, el sentido y las estructuras del fenómeno religioso: «The contribution of phenomenology of religion to the study of religion», en U. Bianchi, C. J. Bleeker y A. Bausani (eds.), *Problems and methods of the history of religion*, cit.

6. *L'expression du sacré dans les grandes religions* I, cit., pp. 35-95.

### III. EL MÉTODO DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN: RASGOS PECULIARES

El objeto de la fenomenología de la religión es el fenómeno religioso, es decir, esa porción del fenómeno humano atestiguado en la historia religiosa de la humanidad al que acabamos de referirnos. La fenomenología de la religión no convierte en centro de su atención el «objeto» de la religión, la realidad a la que se refieren sus símbolos o con la que entran en comunicación los sujetos religiosos, es decir Dios, los dioses o lo divino, como han hecho durante siglos las diferentes teologías y teodiceas. Se ocupa del fenómeno religioso en toda la variedad de sus formas y en toda la complejidad de los elementos que en él intervienen. El objeto de la fenomenología de la religión es, pues, el hecho religioso en su totalidad tanto intensiva como extensiva. Ahí radica su principal diferencia con las ciencias particulares de la religión: historia de las religiones, sociología, psicología, antropología, geografía de la religión, ecología, cada una de las cuales comienza por abstraer un aspecto del fenómeno religioso para convertirlo en objeto de su estudio aplicándole el método propio de cada una de esas disciplinas.

La fenomenología de la religión estudia, además, el fenómeno religioso *qua talis*, es decir, en lo que tiene de específicamente religioso. Con otras palabras, a la fenomenología de la religión no le interesa tan sólo la materialidad de los elementos: cultos, creencias, objetos, personas, que intervienen en cada una de las religiones, sino que intenta captar la intención que los anima y que les confiere un significado preciso, convirtiendo todos esos hechos en manifestaciones de un ámbito peculiar de realidad, de un mundo humano específico, irreducible a otros mundos humanos posibles como el ético, el estético, el de la vida ordinaria, etcétera.

Esta atención a la intención presente en los hechos exige, según muchos autores, el paso de la explicación (*Erklären*), método propio de conocimiento científico sobre todo cuando se aplica a las realidades naturales, a la comprensión (*Verstehen*) como forma de interpretación de los hechos humanos, es decir, aquellos en los que se hace presente una intención. Este rasgo del método fenomenológico aplicado a la religión ha sido y es objeto de discusión entre los estudiosos de la fenomenología de la religión<sup>7</sup>. En ocasiones se ha entendido la comprensión como una especie de participación psicológica o de empatía

7. Datos sobre la discusión en nuestro artículo, ya citado, «La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso. *Status quaestionis*», en J. Gómez Caffarena y J. M.<sup>a</sup> Mardones (coords.), *Materiales para una filosofía de la religión* I, cit., pp. 13-58; esp. pp. 47-52. En el mismo volumen, A. Fierro Bardají,

en la vivencia (*Nacherlebniss*) del sujeto religioso, que exigiría en el intérprete una especie de *sensorium* especial para la captación de esos significados. Esto ha llevado a algunos autores a proponer la necesidad de participar de las religiones que se estudia para poder conocerlas desde su interior y así comprenderlas. No faltan quienes ven en el recurso a la comprensión para evitar el reduccionismo en la interpretación del fenómeno religioso la exigencia de la aceptación previa de la validez de ese fenómeno, con lo que la necesidad de la comprensión se convertiría en una «estrategia de inmunización» a las críticas, que privaría a la fenomenología de la religión de la objetividad a la que aspiran las consideraciones científicas. Si se evitan estas formas deficientes de entender la comprensión, parece evidente que el intento por captar el fenómeno religioso en cuanto tal exige la referencia a la intención del sujeto y que esto implica una forma de conocimiento diferente de la mera explicación científica. Una sinfonía puede ser estudiada de forma exhaustiva por la acústica sin rozar siquiera su significado de obra estética. El significado, como cristalización de una interioridad, de una conciencia, en una realidad objetiva, exige la referencia a la intencionalidad de esa conciencia para ser captado, y esta referencia nos traslada del orden de la explicación de los hechos objetivos al de la comprensión como método de interpretación de los hechos humanos, si se los quiere estudiar en cuanto tales. Con todo, el recurso a la comprensión no evita los muchos pasos de la descripción de los datos y sus contextos, para lo que resultan indispensables los resultados de las distintas ciencias.

Parece claro que una «ciencia integral de las religiones» exige la atención, por una parte, a los elementos que componen el fenómeno religioso, por otra a su organización en una estructura determinada, y por otra a la doble referencia de esos elementos a la experiencia de la que proceden o con la que están en conexión, y a la «realidad de la religión», es decir, al objeto de otro orden al que remiten en su condición de elementos simbólicos. La fenomenología de la religión no tiene por qué afirmar como existente esa «realidad de la religión». Eso es lo que opera la actitud creyente vivida por el sujeto religioso que el fenomenólogo reduce o pone entre paréntesis. Pero tampoco puede eliminar arbitrariamente, sin peligro de reducción y, por tanto, de distorsión de los hechos, la condición que éstos poseen de ser expresión de unas determinadas experiencias y símbolos de una realidad de otro orden.

«Comprensión y explicación del hecho religioso», pp. 59-84, así como las páginas dedicadas a la cuestión *supra*, esp. pp. 444-466.

El tercer rasgo distintivo del método propio de la fenomenología de la religión es su neutralidad en relación con la «posición» de existencia del «objeto» a que remiten los distintos elementos del fenómeno religioso. La fenomenología de la religión es un saber puramente descriptivo y no normativo. Trata de establecer qué hechos son verdaderamente religiosos, pero no decide si esos hechos religiosos son verdaderos. Esta puesta entre paréntesis del acto de posición del objeto distingue al fenomenólogo del hombre religioso y de aquellas otras consideraciones del fenómeno religioso que, sin operar tal posición de existencia, se preguntan por la razón y la legitimidad de la misma como hacen la filosofía de la religión y las diferentes teologías.

En resumen, la fenomenología de la religión se propone, en primer lugar, descubrir los elementos comunes a las diferentes manifestaciones del fenómeno religioso por medio de una comparación sistemática y cuidadosa de todas esas manifestaciones, conocidas de forma más precisa por el recurso a los resultados de las diferentes ciencias de la religión y, en especial, de la historia de las religiones. Posteriormente trata de captar las relaciones que guardan entre sí esos elementos comunes, el *logos*, la ley interna que rige la organización de los mismos. Es decir, elabora de forma hipotética una idea de estructura que dé cuenta de la variedad de los elementos y de su organización interna. Naturalmente, al hacer intervenir este elemento personal en la descripción de los hechos se impone la tarea de contrastarlo mediante la referencia a los hechos a partir de los cuales ha sido construido. Por último, la fenomenología de la religión, por la referencia de los hechos a sus contextos vividos y a las experiencias que expresan, trata de captar el significado presente en ellos y el mundo humano peculiar, el ámbito de realidad, que constituyen.

#### IV. LA TAREA DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN: HACIA UNA COMPRENSIÓN DE LA ESTRUCTURA SIGNIFICATIVA DEL HECHO RELIGIOSO

A pesar de las discusiones actuales sobre el estatuto epistemológico de la fenomenología de la religión, discusiones que se manifiestan en los diferentes nombres con que se designa esta disciplina académica, y de las que nos hemos hecho eco en la IV parte, puede establecerse entre los que mantienen la fenomenología de la religión bajo cualquiera de sus denominaciones cierta convergencia hacia una reflexión que, más allá de las ciencias particulares que estudian los diferentes aspectos del fenómeno religioso o la evolución histórica del mismo, se preocupa por destacar la estructura del fenómeno en su conjunto y su signifi-



cado. Así entendida, la aportación de la fenomenología de la religión al conjunto de los estudios sobre la religión ha sido tan notable que un historiador de las religiones como R. Pettazzoni ha podido escribir: «La fenomenología representa probablemente la renovación más importante que se haya realizado en el ámbito de nuestros estudios en el curso del último medio siglo»<sup>8</sup>. Aunque no resulta fácil reducir a unidad los resultados de unas obras que se distinguen por su variedad y por una gran reserva hacia la sistematización, propondré en lo que sigue algunos elementos a partir de los cuales tal vez sea posible «construir» una estructura con la que organizar múltiples aspectos de ese variadísimo y complejísimo hecho humano que —no sin un poco de atrevimiento— designamos con el nombre occidental de «religión».

### 1. *El mundo de lo sagrado*

Desde finales del siglo pasado «lo sagrado» viene siendo la categoría con la que se intenta expresar los rasgos comunes a las distintas religiones o, mejor, el difícilmente definible «aire de familia» que comparten. Hasta tal punto es central esta categoría en la fenomenología de la religión que E. F. A. Goblet d'Alviella, el iniciador de los estudios religiosos en Bélgica, proponía, entre otros, el nombre de «hierología», «ciencia de lo sagrado», para designar lo que nosotros designamos «fenomenología de la religión». Pero la importancia atribuida a esta categoría y la frecuencia con que se la ha utilizado no han contribuido a la clarificación de su contenido significativo, de forma que con el mismo término se han expresado contenidos notablemente diferentes y todavía en la actualidad no hay unanimidad sobre su significado preciso.

Se han distinguido con razón dos tradiciones diferentes en la elaboración de la categoría de lo «sagrado». La primera tiene sus principales representantes en N. Söderblom y R. Otto; la segunda, en la escuela francesa de sociología de la religión con H. Hubert, M. Maus, É. Durkheim y R. Caillois. Las dos tradiciones coinciden en hacer de «lo sagrado» la categoría central para la comprensión de lo religioso, la que nos permite captar aquello en lo que coinciden todas las religiones y que caracteriza a los diferentes elementos de cada una de ellas. «Sagrado», dirá, por ejemplo, N. Söderblom, «es la palabra clave en religión; es incluso más importante que la noción de Dios»<sup>9</sup>.

8. R. Pettazzoni, «Aperçu introductif», *art. cit.*

9. «Holiness», en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of religion and ethics* VI, cit., pp. 731-759.

La religión es para él no *ordo ad Deum*, como quería santo Tomás, sino *ordo ad sanctum*, relación con lo sagrado. «Lo ‘sagrado’, dirá por su parte H. Hubert, es la idea madre de la religión [...] la religión es la administración de lo sagrado»<sup>10</sup>.

La primera, como muestra la definición de religión propuesta por N. Söderblom que desarrolla después la obra clásica de R. Otto *Das Heilige*, traducido al castellano como *Lo santo*, considera lo sagrado como el «objeto» de la religión en un estadio previo y más englobante que la configuración del mismo como Dios o los dioses. En la religión el hombre entra en contacto con lo sagrado, lo numinoso, o lo divino, gracias a un sentido especial, no racional, aunque con alcance cognoscitivo.

Para la escuela sociológica francesa «lo sagrado» y «lo profano» operan una clasificación y división del mundo en dos órdenes, división que caracteriza a todas las religiones y a sus diferentes elementos. En cuanto a los rasgos que definen el orden de lo sagrado como tal, É. Durkheim propondrá como único y definitivo su radical heterogeneidad con lo profano<sup>11</sup>.

Basándonos en las aportaciones de las dos tradiciones podemos caracterizar «lo sagrado» como una categoría para designar el orden de realidad en que se inscriben los fenómenos religiosos y todos sus elementos; el mundo definido por la intencionalidad religiosa en referencia a determinados objetos, actos, personas y acontecimientos de la vida. Tal orden de realidad no se identifica con ninguno de los «objetos» presentes en él; no es tampoco un conjunto de acciones. Es la forma peculiar de ser que surge de una peculiar referencia del hombre a lo real. Lo que lo define no son tanto sus contenidos como el «clima» o la «atmósfera» de significación y de valor que los envuelve. En este sentido, el primer rasgo característico de lo sagrado es, como había dicho Durkheim, su heterogeneidad en relación con lo profano. El mundo de lo sagrado está separado de lo profano por una barrera invisible, por un umbral que el sujeto debe traspasar: «¡Descálzate; la tierra que pisas es santa!» (Éx 3,5). Traspasado ese umbral el hombre no se encuentra necesariamente con realidades nuevas; pero ciertamente percibe el conjunto de la realidad a otra luz que le confiere otra significación y, en ese sentido, ha penetrado en otro mundo.

Ese paso del umbral exige o supone una ruptura de nivel existencial (M. Eliade) que lleva al sujeto a penetrar en el orden de lo último,

10. Cf. la introducción a *Manuel d'histoire des religions*, cit., de P. D. Chantepie de la Saussaye, traducción francesa de la segunda edición alemana (*Lehrbuch der Religionsgeschichte*, cit.) bajo la dirección de H. Hubert e I. Lévy, p. XLIII.

11. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., pp. 44-58.

lo definitivo, lo único necesario, lo valioso por sí mismo. R. Caillois expresaba felizmente los rasgos de ese nuevo mundo que representa lo sagrado cuando escribía en continuidad con É. Durkheim:

Toda concepción religiosa del mundo implica la distinción de lo sagrado y lo profano, opone al mundo en el que el fiel vaga libremente a sus ocupaciones y ejerce una creatividad 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<sup>12</sup>.

D. A. Crosby propone como rasgos de su teoría de la religión una serie de propiedades que acompañan a los objetos cuando éstos se convierten en objetos de interés religioso. Con las debidas transposiciones podríamos calificarlas de categorías que definen el ámbito de lo sagrado. Son el hecho de ser único, su primacía, la condición de invadir la vida toda, la permanencia, la condición de oculto<sup>13</sup>.

El paso del umbral de lo sagrado como consecuencia de la ruptura de nivel existencial que lo origina cristaliza en una experiencia peculiar del sujeto que puede denominarse experiencia de lo sagrado. No es exactamente una experiencia religiosa en sentido estricto, porque en ella el sujeto no entra en comunicación efectiva, personalmente asumida, con la realidad superior que ahí se le anuncia. Se trata más bien de situaciones en las que la conciencia del sujeto, y consiguientemente su emotividad y su sensibilidad, se ven misteriosamente ampliadas por la irrupción en ellas de un orden superior de realidad que baña el mundo de la vida ordinaria. A estas situaciones se refieren, sin duda, los análisis clásicos de R. Otto de la experiencia de lo tremendo y fascinante, en la que estos rasgos más que atributos de la realidad misteriosa son descritos como calificativos de la experiencia por la que la persona entra en contacto con ella. Se trata de «sentimientos» producidos por la desproporción, la inmensidad, la dignidad de la realidad con la que se entra en contacto que se traducen en estados contradictorios de sobrecogimiento, asombro, vacilación del propio ser, atracción irresistible, alegría no dominada y por esos mismo no amenazada, maravillamiento... Experiencias de este estilo están atestiguadas en todos los contextos religiosos y representan una especie de ampliación de la propia conciencia, de ruptura del horizonte vital, en las que se desarrolla la relación religiosa propiamente dicha. Tales experiencias suceden con alguna frecuencia en sujetos

12. R. Caillois, *L'homme et le sacré*, cit., p. 17.

13. *Interpretive theories of religion*, Mouton, Den Haag, 1981, pp. 223-301.

que por diferentes circunstancias no los desarrollan en experiencias explícitamente religiosas, reduciéndose en esos casos a testimonios de experiencia preliminares, que anuncian una «tierra prometida» en la que los sujetos parecen no haber entrado<sup>14</sup>.

Desde el punto de vista psicológico, tales experiencias coinciden en muchos de sus rasgos con las denominadas *peak experiences* —experiencias cumbre— de la psicología humanista de A. Maslow y con las denominadas por otros autores experiencias oceánicas y experiencias-límite. Todas ellas tienen como rasgos comunes el ser metamotivadas, el situarse más allá del nivel de lo objetivo-subjetivo, el pertenecer más al orden de lo expresivo que de lo funcional y el comportar una honda repercusión afectiva que despierta sentimientos peculiares<sup>15</sup>.

## 2. *El mundo de lo sagrado surge de la presencia del Misterio*

Dondequiera que se produce la presencia de realidades, objetos, comportamientos, instituciones marcadas por los rasgos de «lo sagrado», bañadas en su «atmósfera», encontramos la referencia a un más allá de la vida ordinaria del hombre, del mundo del que él dispone. Este más allá puede ser representado, y ha sido representado de hecho bajo las formas más diversas, como Dios, los Dioses, lo Sobrenatural, lo Divino, lo Absoluto, la Potencia, lo Invisible. En alguna forma extrema puede ser representado bajo la forma de ausencia de toda representación, como en el budismo primitivo, que por eso aparece paradójicamente como religión «atea». Pero ni siquiera en estos casos falta la referencia del hombre a ese más allá de sí mismo, aunque su presencia sólo se deje sentir bajo esa forma de la ausencia que testimonia la realidad clave en el budismo del *nirvana*. Esta realidad ha sido designada en las tradiciones teístas como la judío-cristiana-islámica como Dios y desde ellas ha pasado a esas definiciones de religión del estilo de la de santo Tomás: *ordo ad Deum*, relación o referencia a Dios. Pero está claro que la variedad de sus configuraciones no permite esta reducción a una de sus formas sin cierta violencia a las tradiciones religiosas no expresamente teístas.

14. Testimonios de este tipo de experiencias y análisis más detallado de las mismas en nuestro trabajo «Las variedades de la experiencia religiosa», en A. Dou (ed.), *La experiencia religiosa*, cit., pp. 19-74, esp. pp. 38-45, aunque nuevas reflexiones sobre la experiencia religiosa me han llevado a designar las experiencias ahí aludidas como «experiencias de trascendencia».

15. *Ibid.*, pp. 39-40.

¿Será posible construir una categoría más abarcante que «Dios» capaz de comprender todas esas configuraciones del «más allá» de lo humano presente en todas las tradiciones religiosas? Personalmente, creo que esas diferentes configuraciones o representaciones contienen rasgos comunes suficientemente claros que permiten la elaboración de esa categoría. Para ella propongo el término, tomado del mundo de la religión, de «Misterio». Con este término designo el conjunto de rasgos en los que coinciden las diferentes representaciones de ese *prius*, ese *supra* (U. Bianchi), ese *ultra*, es decir, esa realidad anterior, superior y que está más allá, en relación con el mundo del hombre, al que hacen referencia los hombres de todos los tiempos cuando se introducen en el mundo de lo sagrado.

El primero de esos rasgos puede ser designado como *absoluta Transcendencia*. «Transcendencia» no significa necesariamente lejanía. Su contenido es expresado con las imágenes de la «otredad»: totalmente otro (*Upanishads*), *aliud valde*, *Totus alius* (san Agustín); la supremacía en el orden del ser y del valor; *superior summo meo* (san Agustín); la invisibilidad; la incomprensibilidad; la inefabilidad; la inaccesibilidad; la indisponibilidad.

Junto a este primer rasgo y como primera manifestación de la *coincidentia oppositorum* (Nicolas de Cusa) y de la armonía de contrastes que lo caracteriza, en el término «Misterio» se incluye también la condición de perfecta inmanencia al hombre y lo mundano de ese *supra*, *prius* y *ultra* que estamos intentando caracterizar. También este segundo rasgo puede ser representado con imágenes diferentes: la de la cercanía: Allah es más cercano al hombre que su propia yugular; Dios es más íntimo al hombre que su propia intimidad: *interior intimo meo* (san Agustín); «tú eres eso» (*Upanishads*); «el centro del alma es Dios» (san Juan de la Cruz); la de su presencia constante y envolvente; la de su condición de raíz, hontanar del que mana la vida del hombre, hogar del que procede su fuego, luz que ilumina y hace posible su visión. Esa realidad de la que san Pablo dice en el Libro de los Hechos: «En Él vivimos, nos movemos y existimos».

Basta una consideración de las expresiones con que los sujetos religiosos manifiestan su toma de conciencia de estos dos rasgos para percibir que sólo una mirada superficial los descubre como opuestos. Al contrario, sólo lo absolutamente trascendente puede ser inmanente de forma absoluta y, a la inversa, sólo lo que está más allá de la relatividad de lo uno a lo otro, siendo perfectamente inmanente, puede ser pensado como totalmente trascendente. Por ser *Totus alius*, todo otro o totalmente otro, como decía san Agustín, Dios es «no otro», en relación con todo lo que existe, decía Nicolás de Cusa. De hecho

son muchas las tradiciones que han prolongado «la intuición» o la «vivencia» de esta realidad por el sujeto religioso en reflexiones sobre el infinito, el absoluto y su relación con lo finito, que han alimentado el pensamiento filosófico de todos los tiempos.

Junto a estos dos primeros rasgos, la realidad superior a la que se refieren los hombres religiosos aparece en todas las tradiciones como sujeto de una iniciativa, como parte activa en la relación con el hombre gracias a la cual éste es capaz de entrar en contacto con ella. De ahí que a los dos rasgos anteriores: trascendencia en la inmanencia, podemos añadir el de «Presencia», en el sentido más fuerte del término, para caracterizar su relación con el ser humano como acto permanente de manifestación y donación de sí mismo, como raíz permanente del ser de todo lo creado y del acto mismo de ser del hombre. «Misterio» podría, pues, ser la categoría para referirse a la realidad a la que remiten todas las configuraciones religiosas de lo supra-humano, lo infinito, entendida y vivida como «La presencia de la más absoluta Trascendencia en la raíz de todo lo real y en el corazón de la persona».

Naturalmente, la condición de absoluta Trascendencia en la inmanencia del Misterio confiere a la Presencia unas modalidades enteramente peculiares que pueden resumirse en su condición de Presencia no dada o añadida a la del hombre, sino originante, y en su condición de presencia «inobjetiva»; que hace que no pueda ser objeto directo de ningún acto humano. A esa condición de presencia que precede se refiere la expresión célebre que Pascal atribuye a su Dios: «No me buscaríais si no me hubieseis encontrado», que tiene paralelos sorprendentes en los más variados autores y tradiciones religiosas<sup>16</sup>.

Por tratarse de una categoría interpretativa de los hechos, no puede pretenderse que el Misterio se encuentre tal cual con todos sus elementos en todos ellos. Pero por estar construida esa categoría a partir de los datos que ofrecen las diferentes religiones, sí debe exigírsele la «verificación» de sus rasgos principales en las grandes tradiciones religiosas. Pues bien, la consideración de figuras tan diferentes como el *Tao* chino, el *Brahman* del hinduismo de las *Upanishads*, el *nirvana* budista y el Dios de los diferentes monoteísmos proféticos ilustra con suficiente claridad la presencia de los rasgos a que acabamos de hacer referencia. De forma menos clara pueden encontrarse elementos análogos en las representaciones de ese *supra-prius-ultra* en los politeísmos de las religiones antiguas y en las más imprecisas condensaciones de lo sagrado que pueblan la vida de las poblaciones sin tradición escrita.

16. Algunas referencias, en nuestra obra *El encuentro con Dios*, cit., pp. 35-38.



La descripción de esta categoría —de esta palabra clave (C. J. Bleeker)— para la comprensión de la religión permitiría también diferenciar los hechos religiosos de otros surgidos al margen de las tradiciones religiosas y en ocasiones en oposición a ellas. Me refiero, por ejemplo, a sistemas de pensamiento como el de L. Feuerbach o el de F. Nietzsche. El carácter religioso o no religioso de sus respectivas visiones de la realidad dependerá, fundamentalmente, aunque también podrían hacerse intervenir otras consideraciones, de la identificación de sus figuras de «la esencia humana» (Feuerbach) o el superhombre (F. Nietzsche) como representaciones de lo que hemos descrito como «Misterio». Si tales figuras coincidiesen en sus rasgos esenciales cabría ver en sus respectivos sistemas sólo una «transformación» de lo sagrado, equiparables a las muchas que se han producido en la historia religiosa de la humanidad. Si, en cambio, se diese una ruptura esencial en el significado de esas categorías en relación con la designada como Misterio, habría que interpretar sus sistemas como una sustitución de la religión por algo enteramente nuevo, a pesar de que sus autores, al menos en el caso de Feuerbach, los presenten en continuidad con ella, como una nueva forma histórica de la misma<sup>17</sup>.

### 3. *La experiencia religiosa y sus formas.*

#### *Hacia una definición de su estructura*

La referencia del hombre a esa realidad suprema se expresa en una enorme variedad de comportamientos humanos con que los hombres de todos los tiempos han separado del uso ordinario toda clase de realidades del mundo: tiempos, lugares, realidades naturales, convirtiéndolos en objetos sagrados, es decir, en condensaciones de ese mundo peculiar que ha originado la irrupción de la realidad superior al mundo ordinario que hemos designado como Misterio. La variedad de tales comportamientos y objetos es incontable. En ella se reflejan las situaciones del hombre, la organización de la sociedad, las peculiaridades de sus culturas e incluso los condicionamientos psíquicos, biológicos, sociales, económicos de los distintos pueblos y grupos religiosos. Los hechos que designamos con el nombre común de religiones están compuestos de esta enorme variedad de fenómenos. Si todos ellos se dejan reconocer como religiones es porque presentan algunas semejanzas dentro de esa misma variedad, semejanzas que permiten describir como creencias los pensamientos que se producen en este

17. Cf., en relación con L. Feuerbach, H. Arvon, *L. Feuerbach ou la transformation du sacré*, PUF, Paris, 1957.

sector; como ritos las acciones simbólicas que producen; como comunidades sagradas: Iglesias, *umma*, *samgha*, las comunidades formadas con finalidad religiosa; porque todos ellos ejercen unas determinadas funciones en la vida de las personas y las sociedades en las que se producen esos comportamientos; y, sobre todo, porque todos coinciden en estos dos rasgos fundamentales: remitir al hombre a esa realidad superior al hombre que hemos descrito y expresar unas experiencias variadas pero coincidentes en algunos rasgos esenciales. Por ello, antes de inventariar, describir y clasificar las incontables manifestaciones de la vida religiosa parece indispensable estudiar las experiencias que se expresan en ella y que les confieren su peculiaridad.

A la pregunta de qué hay por debajo de las variadísimas manifestaciones de la vida identificada como religiosa se puede responder resumidamente en estos términos: por debajo de todas las acciones identificadas como religiosas discurre la convicción de haber entrado en contacto o la pretensión de entrar en contacto con el mundo de lo sobrehumano que resume la categoría de Misterio. Los hombres religiosos de todos los tiempos han realizado ritos, ceremonias, danzas sagradas, cantos, oraciones, sacrificios para expresar la vivencia de una relación o para entablar esa relación con el Misterio. Incluso en el segundo caso las acciones suponen algún tipo de respuesta por parte del sujeto de esa realidad, puesto que sin esa experiencia previa no podría ni aspirar a establecer el contacto con él. De ahí que la descripción del fenómeno religioso comporte como paso ineludible la atención a esa respuesta.

El primer dato que impone el estudio de las tradiciones religiosas es la multitud de testimonios de experiencias en las que se vive y expresa esa respuesta. Tales testimonios pueden ser «mudos», como los vestigios del hombre prehistórico, que bastan para convencernos de que su autor tenía conciencia de la existencia de otro orden de realidad que el de la supervivencia física, los instrumentos y las funciones, sin permitirnos conocer apenas nada del contenido y la «calidad» de esa conciencia; pero adquiere también grados eminentes de elocuencia como cuando los hombres de los más diferentes contextos culturales aparecen invocando a esa realidad superior e incluso proclamando que han sido visitados por ella, que han visto al invisible, se han encontrado con Dios, se han sumido en el Misterio, etc. Las formas son tan diferentes que desde la obra clásica de W. James<sup>18</sup> se ha convertido en tópico hablar de las variedades de la experiencia

18. *The varieties of religious experience*, cit., y la traducción castellana *Las variedades de la experiencia religiosa*, también cit.

religiosa. Esta variedad exige la clasificación de las diferentes formas para hacer alguna luz en el abigarramiento de sus rasgos comunes y diferenciales. Como era de esperar, las tipologías son numerosas y variadas de acuerdo con el criterio de clasificación que se adopte. Por mi parte, basándome en una clasificación de A. Vergote he propuesto como formas más importantes: las experiencias de lo sagrado a que me he referido en el párrafo anterior; las experiencias de Dios, bajo la forma de un sentimiento intenso de su presencia, experiencias que abundan sobre todo en las religiones de orientación profética; las experiencias místicas, presentes tanto en las religiones del Extremo Oriente como en las corrientes místicas de las tradiciones proféticas; las experiencias religiosas en medio de la vida ordinaria y que tienen lugar cuando se toma conciencia de su dimensión de profundidad y se consiente a ella; las experiencias «milagrosas» o carismáticas, acompañadas de visiones, audiciones y otros fenómenos extraordinarios; y las posibles experiencias del mundo superior al hombre, o experiencias de trascendencia, en situaciones de fuerte secularización que impiden el reconocimiento y la identificación de las mismas como religiosas<sup>19</sup>.

Todas estas formas coinciden en determinados aspectos comunes no siempre presentes en el mismo grado de intensidad ni de la misma forma en cada una de ellas. Desde esas coincidencias se puede, pues, intentar la construcción de una estructura ideal de la experiencia religiosa. Los rasgos esenciales de la misma se pueden resumir en los siguientes.

En todas ellas interviene el sujeto, el hombre que tiene la experiencia, de una forma peculiar. Se trata de una experiencia que afecta al hombre todo, que repercute sobre todos los niveles de su condición, por tener lugar en el centro mismo de la persona. La experiencia religiosa concierne al sujeto y le implica como ninguna otra. Suele presentarse como hecho extraordinario que jalona su vida y se convierte en un hito decisivo de la misma. Es vivida al mismo tiempo de forma insuperablemente oscura y sumamente cierta: «que bien sé yo la fonte que mana y corre, aunque es de noche» (san Juan de la Cruz). Repercute sobre todas las facultades humanas y desencadena sentimientos muy intensos y peculiares de paz, sosiego, sobrecogimiento, maravillamiento. Las experiencias religiosas tienen su rasgo más característico en lo que se suele designar como su radical pasividad. Porque en todas ellas el sujeto de la relación se descubre a sí

19. Cf. una descripción más detallada en mi estudio «Las variedades de la experiencia religiosa», *art. cit.*, pp. 38-64.

mismo como sujeto más pasivo que activo, o, mejor, activo con una actividad que consiste en aceptar, recibir, reconocer la realidad del Misterio, que tiene la iniciativa de la relación, ya que antes incluso de cualquier acción es percibido por el sujeto como presencia originante de la presencia del propio sujeto.

Pero todas esas experiencias tienen su principal característica en el hecho de tener como término la realidad que hemos designado como Misterio con sus rasgos: Presencia de la absoluta trascendencia en la más íntima inmanencia. Esto determina una peculiaridad correlativa en la relación misma, en la respuesta y en su ejercicio. Y esa peculiaridad tiene su primera repercusión en la novedad radical de la actitud religiosa fundamental que está por debajo de las múltiples experiencias religiosas y las produce. Esa actitud, que se encarna y se expresa en las experiencias religiosas, supone una ruptura radical con la actitud que rige en la relación con los objetos del mundo. Si frente a todos ellos el hombre se comporta como sujeto que los pone frente a sí, los observa, conoce, domina, utiliza y desea, es decir, se sirve de ellos para conseguir la satisfacción de sus necesidades, enriquecerse y en definitiva realizar de la mejor manera su propia condición de sujeto, en esta nueva relación, para entrar en contacto con lo verdaderamente supremo, es decir, lo superior a todo y al mismo hombre, éste tiene que comenzar por salir de sí mismo, descentrarse y reconocer su centro en esa nueva realidad. El carácter verdaderamente extático de esta actitud impone una nueva forma de ejercicio de las facultades del hombre: su razón no actúa explicando, comprendiendo, sino escuchando; su voluntad no interviene dominando, sino haciéndose disponible y acogiendo; impone, incluso, una nueva forma de ser en la que la realización de sí mismo no se opera sobre la base del poseer o dominar, sino desde la disposición a entregarse y acoger.

Junto a este carácter fundamentalmente oblativo de la actitud religiosa, ésta aparece al mismo tiempo como actitud salvífica que mediante el descentramiento, la salida y la entrega de sí, obtiene, como don y gracia, una nueva forma de realización de sí mismo en el más allá de la propia condición que le procura la aceptación de la realidad suprema y la consiguiente unión *con* ella, en las religiones proféticas; o *en* ella, en las religiones de orientación mística.

Naturalmente, estos elementos fundamentales de la actitud religiosa no se hacen inmediatamente visibles en los múltiples actos religiosos, ritos, gestos, fiestas, cultos, sacrificios en que se expresa y visibiliza. Pero basta acudir a las formas más perfectas de relación religiosa en las diferentes tradiciones para observar una perfecta convergencia de la que dan testimonio: la actitud teologal cristiana, el

*islam*, la sumisión perfecta de los musulmanes; la fidelidad obediente del pueblo de Israel; la *bhakti* de numerosas formas de hinduismo; la *devotio*, es decir, la entrega de sí, a la que aspiran los hombres de tantas religiones; la aspiración a la unión con lo divino hasta afirmar «tú eres eso» (el *Brahman*, el absoluto), o «el centro del alma es Dios» (san Juan de la Cruz), que recorre todas las tradiciones místicas; la aspiración al *nirvana*, es decir, la extinción de sí mismo en el más allá innominado, que recorre todo el proceso espiritual del budismo.

De esta actitud dan testimonio las múltiples experiencias de cuya descripción ha partido nuestro análisis de la respuesta del hombre al Misterio. De esas experiencias puede decirse que no son otra cosa que la «vivenciación» por el sujeto en sus diferentes facultades humanas: su razón, su sentimiento, su voluntad, y en los sucesivos momentos de su vida, de la actitud fundamental de reconocimiento del Misterio que lleva al hombre a «descentrarse de sí mismo» para así realizarse en ese «más allá de sí» con cuya presencia está agraciado, pero con el que no puede coincidir con sus solos recursos.

Esta actitud se refleja en las propiedades de las experiencias religiosas que enumerábamos hace un momento. La actitud religiosa fundamental se realiza ciertamente en grados y niveles muy diferentes de perfección dentro de cada una de las religiones, y de esos grados dan testimonio los más o menos perfectos comportamientos y experiencias religiosas, desde aquellos en los que la perversión de la actitud es tal que se cae en la superstición o la magia, hasta los más perfectos, que transparentan adecuadamente la entrega de sí y la «identificación» con la realidad suprema. La presencia de lo esencial de esta actitud constituye el más eficaz criterio de discernimiento para distinguir los comportamientos religiosos de los que sólo lo son en apariencia y que por tanto pueden ser calificados de pseudorreligiosos. Con todo, conviene observar que con frecuencia las experiencias y los comportamientos aparecen compuestos de elementos de procedencia y calidad muy variados que hacen imposible determinar con exactitud cuándo estamos ante un caso auténticamente religioso y cuándo ante un caso decididamente mágico o supersticioso.

#### 4. *El mundo de las mediaciones religiosas*

Los hechos históricos que conocemos como religiones constan externamente de un sin fin de realidades de todo tipo: objetos, actos, personas, instituciones en las que podría decirse que cristaliza y se condensa para una determinada población ese mundo de lo sagrado,

en las que se visibiliza la realidad suprema, y en las que se expresa la actitud de reconocimiento que suscita.

La existencia de este elemento de la estructura del fenómeno religioso se deriva de una doble raíz: la condición absolutamente trascendente del Misterio que hace que no pueda ser objeto directo de ninguna facultad ni acto humano; y la condición, estructural y constitutivamente corporal y mundana, y, por tanto, necesariamente referida a objetos, del ser humano. En esas condiciones la única posibilidad para la existencia de una relación efectiva entre el Misterio y el hombre como la que atestiguan las religiones es que el Misterio se haga presente en realidades mundanas, posibles objetos de las facultades y los actos humanos. Esas realidades son las mediaciones.

Su existencia efectiva en la historia de las religiones no deja lugar a dudas. Es la parte visible del hecho que intentan explicar y comprender las distintas ciencias de la religión. En ella se funda la diversidad de formas del hecho religioso y la complejidad de cada una de ellas. Para ordenar un mundo tan complejo podríamos distinguir en él las mediaciones objetivas, es decir, el conjunto de realidades de todo tipo en las que el sujeto religioso ha reconocido a lo largo de la historia la presencia del Misterio, y las mediaciones subjetivas, es decir, los actos y comportamientos en los que el sujeto religioso de todos los tiempos ha expresado su reconocimiento de esa presencia. Las primeras pueden también denominarse *hierofanías*, con el neologismo acuñado por M. Eliade, aun cuando también las segundas pueden recibir este nombre en un sentido amplio. Refiriéndonos a las primeras, es evidente que el hombre de todos los tiempos ha condensado «lo sagrado» en realidades mundanas en las que veía manifestada su presencia. Las hierofanías están constituidas por realidades naturales que, sin dejar de serlo, sirven de apoyo para la presencialización de esa realidad de otro orden cuya irrupción origina el mundo o el ámbito de lo sagrado. Más que hierofanías se las podría designar, pues, como misteriofanías, de acuerdo con nuestra comprensión de lo sagrado. El hecho de que en ellas se manifieste el Misterio las convierte así en «sacralidades» o «realidades sacrales», es decir, en objetos destinados a ser condensación y cristalización de lo sagrado. La historia de las religiones muestra su número incontable y su extraordinaria variedad. Se ha podido escribir con razón que todas las realidades mundanas, en el sentido más amplio del término, que abarca también las realidades culturales, los acontecimientos históricos y las personas, han sido hierofánicas en algún momento de la historia humana<sup>20</sup>. Esto

20. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, cit.



significa que ninguna realidad es hierofánica por su propia naturaleza, ya que todas pueden llegar a serlo. Por eso, aunque haya una cierta relación entre las *kratofanías*, las manifestaciones de la potencia y las hierofanías, no faltan hierofanías tomadas del mundo de lo cercano, lo familiar e incluso lo más débil. Las hierofanías se presentan, además, en constelaciones o sistemas que se corresponden generalmente con las situaciones culturales de las poblaciones que establecen esos sistemas. Por último se observa una transformación permanente de las hierofanías a lo largo de la historia humana e incluso en el interior de las diferentes religiones. La existencia de tales constelaciones de hierofanías permite una clasificación de las religiones o una morfología de lo sagrado de acuerdo con las hierofanías de las que se sirven.

De la anterior interpretación de la naturaleza de las hierofanías se sigue una interpretación del proceso hierogénico según la cual las hierofanías surgirían de la proyección por el hombre sobre las diferentes realidades naturales de la Presencia originante de la realidad trascendente de la que no se puede hacer cargo y con la que no puede «coincidir» más que pasando por la mediación de lo objetivo, debido a la corporalidad y la mundanidad de la condición humana.

Desde esta comprensión de las mediaciones objetivas o hierofánicas se comprende la condición de simbólicas que todas ellas comparten. En ellas se realiza de una forma peculiar, aunque no única, la idea de símbolo como caso peculiar de conocimiento indirecto en el que un significante natural epifaniza o hace presente, de forma directa pero mediada «como el rostro hace presente a la persona», en la «transparencia opaca del enigma» (P. Ricoeur) a una realidad de otro orden a la que sólo se tiene acceso a través de la mediación simbólica<sup>21</sup>.

El mundo de las mediaciones religiosas «subjetivas» abarca las expresiones de todo tipo en las que el sujeto encarna y, por tanto, vive y expresa su reconocimiento de la presencia originante del Misterio. Éstas son tan variadas como las facetas y facultades de la persona. Entre ellas tienen particular relieve las espaciales y temporales que originan los espacios y tiempos sagrados que se condensan en los templos y las fiestas. Las mediaciones racionales que originan las expresiones racionales en sus diferentes niveles: símbolos, mitos, doctrinas, teologías, dogmas; las expresiones activas con dos grandes capítulos: el culto, que comprende los ritos, el sacrificio, la oración y todas aquellas acciones destinadas por su naturaleza a expresar el

21. Sobre el simbolismo religioso remitimos a nuestro estudio *El hombre ser sacramental (Raíces humanas del simbolismo)*, en *El hombre y la religión*, cit., pp. 113-142.

reconocimiento del Misterio en el seno de una comunidad o una persona; y el servicio, es decir, la acción ética o la orientación de las conductas que origina toda vida religiosa; las expresiones a través de la emoción y el sentimiento, que originan las numerosísimas expresiones del arte sagrado y los sentimientos y emociones peculiares de la vida religiosa; por último, las mediaciones comunitarias de la vida religiosa que originan las diferentes formas de grupos religiosos: iglesias, fraternidades, congregaciones, sectas, con diferentes formas de organización interna y diferentes maneras de entender la relación con los grupos naturales en que se inscriben.

Naturalmente, un tratado de fenomenología de la religión debería completar esta somera enumeración con el estudio detallado de cada una de esas manifestaciones de la vida religiosa que sin duda completaría el esbozo de estructura que hemos ofrecido. Ante la imposibilidad de hacerlo en este lugar<sup>22</sup> me contentaré con aludir a algunos aspectos de su existencia, naturaleza y organización que muestra el estudio de su «funcionamiento» en las religiones.

En primer lugar, el estudio fenomenológico de la religión pone de manifiesto que las mediaciones, necesarias para el sujeto religioso, no se confunden con el Absoluto mismo, sino que son relativas, condicionadas y cambiantes. De hecho, la historia religiosa de la humanidad constituye un movimiento ininterrumpido de «sacralización» de determinadas realidades mundanas, profanas hasta un determinado momento, y otro de desacralización de otras que antes fueron tenidas por sacrales. Las mediaciones son, también, relativas entre sí constituyendo en su conjunto un sistema expresivo en el que todos los elementos se corresponden, por lo que el cambio de una de ellas repercute sobre el conjunto de las demás. Las mediaciones son, por último, relativas a las situaciones culturales por las que pasan las poblaciones que las utilizan, por lo que los cambios socio-culturales provocan crisis de las mediaciones vigentes hasta ese momento, que exigen transformaciones en las mismas para que sirvan de vehículo adecuado de la actitud religiosa del hombre afectado en su conciencia

22. Me permitiré remitir a algunos estudios particulares sobre aspectos concretos desarrollados en diferentes lugares. Así: «Lo ritual en las religiones», en *El hombre y la religión*, cit., pp. 55-94; «La fiesta, estructura y morfología de una manifestación de la vida religiosa»: *Phase* 11 (1971), pp. 239-255; «Oración de petición y acción de gracias en las religiones»: *Concilium* 26 (1990), n. 229, pp. 357-370; «El mito y sus interpretaciones», en *Revelación y pensar mítico*, CSIC, Madrid, 1968, pp. 5-43; «El milagro en las religiones»: *Revista Católica Internacional Communio* 11 (1989), pp. 289-304; «Aportación de la ciencia de las religiones a una teología cristiana del sacrificio»: *Revista Católica Internacional Communio* 7 (1985), pp. 215-226.

de sí y en todos los aspectos de su existencia por esos cambios. Por último, aunque las mediaciones constituyan expresiones de una actitud y una experiencia religiosa, generalmente el primer contacto con la vida religiosa de una población lo obtienen sus miembros a través del contacto con las mediaciones como vehículo de socialización religiosa y de transmisión de la religión a las generaciones jóvenes. Esto muestra la importancia del conjunto de las mediaciones en la vida religiosa de una sociedad y explica que en determinadas circunstancias esa vida religiosa pueda reducirse para algunos de los miembros de esas sociedades a la participación en el uso de las mediaciones sin llegar a la realización de la actitud que teóricamente les sirve de origen. De ahí la necesidad que experimentan las religiones que han superado el estadio de la religión nacional de convocar permanentemente a la conversión como proceso de iniciación en la actitud y a la consiguiente purificación del cuerpo de mediaciones.

#### V. HACIA UNA DEFINICIÓN DE LA RELIGIÓN

Sin pretender resolver, ni siquiera plantear adecuadamente en estas pocas líneas, el espinoso problema de la definición de religión, creo útil sacar de los resultados de la fenomenología de la religión que acabo de resumir algunas conclusiones en relación con el mismo<sup>23</sup>. En primer lugar, es indudable que la definición de la religión interviene en dos momentos diferentes del trabajo del fenomenólogo. Dado que éste se basa en la lectura, descripción, comparación, interpretación y comprensión de unos datos de la historia humana, es indudable que la selección de esos datos influirá decisivamente sobre el resultado que de ellos se obtenga; ahora bien, la selección de los hechos tomados como religiones sólo puede hacerse desde una determinada comprensión de lo que es religión. Tal comprensión de religión no puede reducirse exclusivamente a lo que una determinada tradición, o el «sentido común» en el que cristaliza, entiende por tal. Eso supondría la imposición de las ideas de esa tradición a todos los hechos de la historia humana. Pero felizmente la aceptación como dato previo de los hechos que la historia de las religiones viene aceptando como tal ya no significa tan sólo la imposición de una noción, la occidental,

23. Sobre la problemática de la definición en la religión, cf. los trabajos citados en este estudio, en la última parte, *supra*, pp. 403 ss. Ofrece una buena síntesis de la cuestión el estudio ofrecido por J. A. Prades, *Persistence et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, cit., pp. 33-118.

a los hechos del conjunto de la historia humana, dado que los numerosos trabajos de la historia de las religiones han puesto en contacto con infinitud de hechos y han permitido dejarse aleccionar por lo que todos ellos transparentan en relación con el mundo peculiar en que se los inscribe. Cuando la fenomenología de la religión acepta por tanto como religiones los hechos que la historia de las religiones recensiona bajo ese nombre, lo hace desde una comprensión de lo que es religión aleccionada y enriquecida por varios siglos de estudios históricos y por el contacto con hechos de tradiciones diferentes que esos estudios han supuesto. Esto dota al fenomenólogo de la religión de una noción previa, ciertamente general y poco precisa, pero suficiente para la selección de los hechos y para orientar heurísticamente su trabajo<sup>24</sup>.

Guiado por ella, el desarrollo de la fenomenología de la religión le permitirá enriquecer, completar y precisar el conocimiento de los hechos y éstos procurarán los datos que permitan elaborar un conocimiento más preciso, más riguroso, con el que construir una definición de la estructura, por supuesto hipotética, de esos fenómenos. Esta definición no puede pretender ser una reproducción especular de una esencia presente en términos idénticos en todas las religiones. Más modestamente, se contentará con presentarse como una construcción teórica, basada en los hechos, capaz de facilitar la captación y organización de los muchos aspectos que en ellos intervienen, que sólo se realizará analógicamente en cada uno de ellos, y que necesitará de nuevas referencias a los hechos en busca de contraste y verificación. Con todo, es probable que la definición de la estructura a la que llega cada fenomenólogo de la religión esté condicionada por el contexto cultural y religioso en que se mueve. De ahí que, además de la ulterior referencia a los hechos, será indispensable el diálogo con los resultados obtenidos desde otros contextos.

Con estas limitaciones, creemos que una definición adecuada del fenómeno religioso debe referirse a seis momentos fundamentales: el sujeto, el objeto o término, la relación entre ambos, las mediaciones en las que se encarna y expresa esa relación, las funciones que ejerce en la vida de la persona y de la sociedad, y el orden de realidad en que todos esos elementos se inscriben y que les dota de su peculiar significado. Además, cada uno de estos elementos deberá ser descrito en la definición de la forma más precisa. Pero es indudable que cuanto más «precisamente» se defina cada uno de ellos, más dificultades se

24. También aquí estamos, pues, en el círculo hermenéutico al que se refería M. Heidegger en relación con la comprensión de la obra de arte, cf. «El origen de la obra de arte», en *Íd.*, *Sendas perdidas*, cit., p. 12.

encontrará para aplicarlo al conjunto de los fenómenos en que esa definición se realiza. Así, si el término de la relación religiosa es designado como Dios, la definición deja de ser aplicable a las religiones no «teístas». Así, también, si la relación es descrita, basándose en determinadas formas de religión, como trascendimiento del sujeto, se dejan fuera de su campo de aplicación comportamientos religiosos en los que la relación no es vivida con ese grado de intensidad.

Como posible formulación de una «definición» atenta a todos esos elementos podríamos proponer ésta: «Religión», en el sentido que la palabra ha adquirido en la moderna ciencia occidental de las religiones, es un hecho humano específico, presente en una pluralidad de manifestaciones históricas que tienen en común: estar inscritas en un mundo humano específico definido por la categoría de «lo sagrado»; constar de un sistema organizado de mediaciones: creencias, prácticas, símbolos, espacios, tiempos, sujetos, instituciones, etc., en las que se expresa la peculiar respuesta humana de reconocimiento, adoración, entrega, a la Presencia de la más absoluta trascendencia en el fondo de la realidad y en el corazón de los sujetos, y que otorga sentido a la vida del sujeto y a la historia, y así le salva.

#### VI. APORTACIONES DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN AL CONOCIMIENTO DE LA RELIGIÓN Y DEL FENÓMENO HUMANO

Como hemos visto en la última parte de esta *Introducción*, las vivas discusiones actuales sobre el estatuto epistemológico de esta disciplina muestran que no faltan autores que minimizan el interés del enfoque fenomenológico y ponen en cuestión los resultados obtenidos de su aplicación al estudio de la religión. Generalmente lo hacen desde una aplicación a la fenomenología de la religión de la noción de ciencia tomada de otros campos del saber y desde el desconocimiento de su peculiar estatuto, que no tiene por qué coincidir con el de las ciencias particulares. Si se supera este prejuicio, que tiene bastante que ver con una ideología cientista, es evidente que las ciencias particulares no agotan el estudio del hecho religioso, ni siquiera abordan algo tan importante como la consideración global de su condición de hecho específico. Ahora bien, sólo esta consideración permite llegar al conocimiento de la religión en cuanto tal y evita las reducciones de la religión a otra cosa que lo que es y pretende ser, que tan frecuentemente han conducido a incomprensiones que han desvirtuado consideraciones tanto positivas como críticas de la religión.

En este sentido, la fenomenología de la religión me parece un paso indispensable como coronación del estudio de las religiones que

ofrecen las ciencias particulares de la religión, sin que esto le confiera ninguna primacía sobre ellas, y como introducción para el estudio tanto teológico como filosófico de la religión. En relación con esta última disciplina, la historia muestra que no pocas críticas modernas de la religión han fracasado en su intento de interpretación filosófica y de fundamentación racional de la religión por haber partido de nociones apriorísticas de religión tomadas de determinadas teologías, filosofías o ideologías. Proyectos de filosofía de la religión como el de H. Duméry o el de P. Ricoeur se han mostrado como posibles caminos de renovación de esta disciplina justamente en la medida en que exigían y en parte realizaban una descripción del hecho religioso emparentada con la que ofrece la fenomenología de la religión. Pero la insistencia en la legitimidad de la fenomenología de la religión no elimina la necesidad de un diálogo permanente para los cultivadores de la misma desde distintas tradiciones y culturas, entre sí y con las distintas ciencias particulares, la filosofía de la religión y las teologías.

De las repercusiones que ejerce sobre la visión de la realidad de una persona la descripción, comprensión e interpretación del fenómeno religioso que procura una fenomenología atenta a su peculiaridad y respetuosa de ella da idea esta confesión de Paul Ricoeur a propósito de la obra de Mircea Eliade:

Habiendo descubierto con usted esa gran estabilidad del universo sagrado, me encontraba armado para resistir a otras tentaciones y, en primer lugar, a la tentación de reconstruir los conjuntos míticos sobre la base de estructuras formales, indiferentes a la significación de su contenido. Gracias a usted sabía que lo sagrado era una región del ser, una roca en el centro de nuestra existencia, y que el lenguaje debía morir en los confines de esta existencia profunda habitada por lo sagrado<sup>25</sup>.

25. P. Ricoeur, en «Mircea Eliade»: *Les Cahiers de l'Herne* 33 (1978), pp. 276-278.





## BIBLIOGRAFÍA

### I. DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

- El ateísmo contemporáneo*, Cristiandad, Madrid, 1971, 4 vols.
- Betz, H. D. (ed.), *Die Religion in der Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1909-1913, 5 vols.; <sup>4</sup>1998-2003, 8 vols.
- Bonte, P. e Izard, M. (dirs.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1991.
- Botterwerk, G. J. y Ringgren, H., *Diccionario teológico del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1978, 4 vols.
- Brandon, S. G. F., *Diccionario de religiones comparadas*, Cristiandad, Madrid, 1975, 2 vols.
- Cancik, H., Gladigow, B. y Laubscher, M. (eds.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1990-2001.
- Dictionnaire de la sagesse orientale. Bouddhisme, Hindouisme, Taoïsme, Zen*, Robert Laffont, Paris, 1986.
- Dictionnaire de l'Islam. Religion et civilisation*, Enciclopedia Universalis, Albin Michel, Paris, 1997.
- Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Cerf-Robert Laffont, Paris, 1996.
- Eliade, M. (ed.), *Encyclopedia of religion*, Macmillan, New York, 16 vols., 1987.
- Encyclopedia of world faiths. A survey of the world's living religions*, Macdonald and Jane's, London, 1987.
- Figl, J., *Handbuch Religionswissenschaft*, Tyrolia-Vandenhoeck & Ruprecht, Innsbruck-Göttingen, 2003.
- Filorama, G. (ed.), *Diccionario Akal de las religiones*, Akal, Madrid, 2001.
- Fiores, S. de y Goffi, T. (dirs.), *Nuevo diccionario de espiritualidad*, San Pablo, Madrid, 1983.

- Gibbs, H. A. R. y Kramer, J. H., *Shorter encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill-Luzac, Leiden-London, 1961.
- Guerra, M., *Diccionario de las sectas*, BAC, Madrid, <sup>4</sup>2005.
- Hastings, J. (ed.), *Encyclopaedia of religion and ethics*, Scribner, Edinburgh 1908-1933, 13 vols.; reimp., 1974-1979.
- Kasper, W. (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg Br., 1993-2001, 10 vols.
- Kernig, C. D. (ed.), *Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie*, Herder, Freiburg Br., 1966-1972, 6 vols.
- Kittel, G. (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1933-1979, 12 vols.; ed. italiana, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1965-1992; 16 vols.
- Krause, G. y Müller, J. G. (eds.), *Theologische Realenzyklopädie*, Walter de Gruyter, Berlin, 1976-2002, 37 vols.
- Lenoir, F. y Tardan-Masquelier, Y. (eds.), *Encyclopédie des religions*. I: *Histoire*. II: *Themes*, Bayard, Paris, 1997.
- Mac Culloch, J. A. (ed.), *The mythology of all races*, Cooper Square Publishers, New York, 1964 ss, 13 vols.
- Melton, J. G. (ed.), *The encyclopedia of American religions*, Gale Research, Detroit, <sup>7</sup>2003.
- Nola A. di et al., *Enciclopedia delle religioni*, Valecchi, Firenze, 1970-1976, 6 vols.
- Poupard, P. (dir.), *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona, 1987.
- Ratschow, C. H. (ed.), *Ethik der Religionen. Ein Handbuch. Primitive, Hinduismus, Buddhismus, Islam*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1980.
- Reller, H. y Kiessing, M. (eds.), *Handbuch religiöser Gemeinschaften*, G. Mohn, Gütersloh, <sup>3</sup>1985.
- Riffard, P. A., *L'ésotérisme. Qu'est-ce que l'ésotérisme? Anthologie de l'ésotérisme occidental*, Robert Lafont, Paris, 1990.
- Thiel, M. (ed.), *Enzyklopädie der geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden*, H. R. Oldenbourg, München, 1968 ss, 11 vols.
- Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Garnier-Flammarion, Paris, 1964; <sup>1</sup>1764, p. 329; nueva ed. castellana, *Diccionario filosófico*, Temas de Hoy, Madrid, 2000.
- Zaehner, R. C. (ed.), *Concise Encyclopaedia of Living Faiths*, Hutchinson, London, <sup>3</sup>1977.

## II. MANUALES, INTRODUCCIONES, TRATADOS SISTEMÁTICOS Y MONOGRAFÍAS

- Acosta, J. de, *Historia natural y moral de las Indias*, FCE, México, <sup>3</sup>1979.
- La ciencia del Brahman. Once Upanisad antiguas*, trad. del sánscrito, intod. y notas de A. Agud y F. Rubio, Trotta, Madrid, 2000.
- Akoun, A. (dir.), *Mythes et croyances du monde entier*, Lidis-Brepols, Paris, 1985-1990, 5 vols.

- Albright, W. F., *De l'âge de la pierre à la chrétienté. Le monothéisme et son évolution historique*, Payot, Paris, 1951; trad. castellana, *De la Edad de la Piedra al cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 1959.
- Allen, D., *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, Cristiandad, Madrid, 1985.
- Álvarez de Miranda, A., *Las religiones mistericas*, Revista de Occidente, Madrid, 1961.
- Amengual, G., *Presencia elusiva*, PPC, Madrid, 1996.
- Antes, P. (dir.), *Ethik in nichtchristlichen Kulturen*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1984.
- Appelsmeyer, H. y Billmann-Mahecha, E. (eds.), *Kulturwissenschaft. Felder einer prozessorientierten wissenschaftlichen Praxis*, Velbrück, Weilerswist, 2001.
- Arvon, H., *L. Feuerbach ou la transformation du sacré*, PUF, Paris, 1957.
- Asmussen, J. P., Laesspe, J. y Colpe, C. (eds.), *Handbuch der Religionsgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971-1975, 3 vols.
- Assmann, J., *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Carl Hanser, München, 1998.
- Attias, J.-Ch. (dir.), *De la conversion*, Cerf, Paris, 1997.
- Audinet, J., Bouillard, H., Derousseaux, L., Geffré, C., y La Potterie, I. de, *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Cerf, Paris.
- Aurobindo, S., *Der integrale Yoga*, Rowohlt, Reinbek b. Hamburg, 1957; nueva ed., 1999.
- Ávila, A. (ed.), *Nostalgia de infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios*, Verbo Divino, Estella, 2005.
- Bachert, H. y Simson, G. von (eds.), *Einführung in die Indologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, <sup>2</sup>1993, ed. completada y ampliada.
- Baetke, W., *Das Heilige im Germanischen*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1942.
- Bakhtin, M., *The dialogic imaginatio. Four essays*, ed. M. Holquist, University of Minnesota Press, Austin, MN, 1984.
- Balthasar, H. U. von, *Gloria. Una estética teológica*, Encuentro, Madrid, 1985.
- Barbosa da Silva, A., *The phenomenology of religion as a philosophical problem. An analysis of the theoretical background of the phenomenology of religion, in general, and of M. Eliade's phenomenological approach, in particular*, CWK Gleelup, Uppsala, 1982.
- Baaren, Th. P. van y Dreijvers, H. J. W. (eds.), *Religion, culture and methodology*, Mouton Publishers, Den Haag, 1973.
- Barr, J., *Fundamentalism*, SCM Press, London, <sup>2</sup>1981.
- Bastide, R., *Le sacré sauvage*, Payot, Paris, 1975.
- Baubérot, J., Beguin, J. y Laplanche, F. (eds.), *Cent ans de sciences religieuses en France à l'École Pratique des Hautes Études*, Cerf, Paris, 1987.
- Beckford, J. A. (ed.), *New Religious Movements and social rapid change*, Sage Publications-Unesco, London-Paris, 1986.

- Benveniste, É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. I: *Économie, parenté, société*. II: *Pouvoir, droit, religion*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969.
- Berger, P. L., *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Herder, Barcelona, 1994.
- *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1971.
- (ed.), *Le réenchantement du monde*, Desclée de Brouwer-Bayard, Paris, 2001.
- Berger, P. L. y Luckmann, Th., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968.
- Bergounioux, F. M. y Goetz, J. (eds.), *Las religiones prehistóricas y primitivas*, Casal i Vall, Andorra, 1960.
- Bernhard, R., *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischer Religionstheologie*, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, Gütersloh, 1990.
- Bertholet, A., *Götterspaltung und Göttervereinigung*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1933.
- Beuchat, H. y Hollebecque, M., *Les religions. Étude historique et sociologique du phénomène religieux*, Librairie Marcel Rivière, Paris, 1910.
- Bianchi, U., *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1958.
- *Problemi di storia delle religioni*, Studium, Roma, 1958; ed. alemana, *Probleme der Religionsgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1964.
- *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1979.
- (ed.), *Transition Rites. Cosmic, social and individual order*, L'Erma di Bretschneider-E. J. Brill, Roma-Leiden, 1965.
- Bianchi, U., Bleeker, C. J. y Bausani, A. (eds.), *Problems and methods of the history of religion*, E. J. Brill, Leiden, 1972.
- Blanch, A. (ed.), *El pensamiento alternativo. Nueva visión sobre el hombre y la naturaleza*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2002.
- Bleeker, C. J., *The sacred bridge. Research into the nature and structure of religion*, E. J. Brill, Leiden, 1963.
- Bleeker, C. J. y Widengren, G. (eds.), *Historia Religionum. Handbook for the history of religions*, E. J. Brill, Leiden, 1971, 2 vols.; trad. castellana, *Historia religionum. Manual de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1974.
- Boccassini, R. (ed.), *La preghiera*, Coletti-Ancora, Roma-Milano, 1967, 3 vols.
- Bolzano, B., *Lehrbuch der Religionswissenschaft* (1834), en E. Winter (ed.), *Bernard Bolzano-Gesamtausgabe*, vols. 6-8, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994-2004.
- Bonhoeffer, D., *Ética*, Trotta, Madrid, 2000.
- Bottéro, J., *Babylone et la Bible*, Les Belles Lettres, Paris, 1994.
- Bouillard, H., «La formation du concept de religion en Occident», en Ch. Kannengiesser e Y. Marchasson, *Humanisme et christianisme. Mélanges*

- scientifiques du centenaire de l'Institut Catholique de Paris*, Beauchesne, Paris, 1976.
- Bouquet, A. C., *Comparative religion*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1940.
- Boyce, M., *A history of zoroastrianism*, E. J. Brill, Leiden, 1975-1991, 3 vols.
- Brandon, S. G. F. (ed.), *The saviour God. Studies in the concept of salvation presented to E. O. James by colleagues and friends to commemorate his 75 birthday*, University Press, Manchester, 1963.
- Breuil, P. du, *Zarathustra (Zoroastre) et la transfiguration du monde*, Payot, Paris, 1978.
- Brenneman, W. L., Jr. y Yarian, S. O., *The seeing eye. Hermeneutical phenomenology in the study of religion*, The Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 1982.
- Brillant, M. y Aigrain, R. (eds.), *Histoire des religions*, Bloud et Gay, Paris, 1953-1957, 5 vols.; trad. italiana, *Storia delle religioni*, Edizioni Paoline, Roma, 1960-1962, 3 vols.
- Brockway, A. R. y Rajashekar, J. P. (eds.), *New Religious Movements and Churches*, World Council of Churches, Genève, 1982.
- Bromley, D. G. y Hammond, Ph. E., *The future of New Religious Movements*. Mercer University Press, Macon, GA, 1987.
- Brosses, Ch. de, *Du culte des dieux fétiches; ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Nigritie*, Paris, 1760; nueva ed., Fayard, Paris, 1988.
- Brunner, A., *La religión. Encuesta filosófica sobre bases históricas*, Herder, Barcelona, 1963.
- Buber, M., *Eclipse de Dios*, FCE, México, 1995.
- *The prophetic faith*, Macmillan, New York, 1949.
- Burckhard, T., *Principes et méthodes de l'art sacré*, Dervy-Livres, Paris, 1987.
- Burnouf, E., *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Impr. Royale, Paris, 1845.
- Caba, J., *Pedid y recibiréis*, BAC, Madrid, 1980.
- Caillois, R., *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris, 1939; trad. castellana, *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, 1942.
- Capps, W. H., *Religious studies. The Making of the Discipline*, Fortress Press, Minneapolis, 1995.
- Caracciolo, A., *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Marzorati, Milano, 1965.
- Casper, B., Hemmerle, K. y Hünermann, P., *Besinnung auf das Heilige*, Herder, Freiburg Br., 1966.
- Cassirer, E., *Die Philosophie der Aufklärung*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1932; nueva ed., F. Meiner, Hamburg, 1998; trad. castellana, *Filosofía de la Ilustración*, FCE, Madrid, 1993.
- Castelli, E. (ed.), *La filosofia dell'arte sacra*, Antoni Milani, Padova, 1957.
- (ed.), *Le sacré. Études et recherches. Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études*



- Philosophiques de Rome. Roma, 4-9 enero 1974*, Aubier-Montaigne, Paris, 1974.
- Castillo, J. M.<sup>a</sup>, *Oración y existencia cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1979.
- Castro Cubells, C., *El sentido religioso de la liturgia*, Guadarrama, Madrid, 1963.
- Cazelles, H., *La Bible et son Dieu*, Desclée de Brouwer, Paris, 1989.
- Cazeneuve, J., *L'ethnologie*, Larousse, Paris, 1967.
- Cencillo, L., *Mito, semántica y realidad*, BAC, Madrid, 1970.
- Certeau, M. de, *La faiblesse de croire*, Seuil, Paris, 1987.
- CESNUR, *I nuovi movimenti religiosi*, ElleDiCi, Leuman-Torino, 1990.
- Champion, Fr. y Hervieu-Léger, D. (dirs.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et tradition*, Centurion, Paris, 1990.
- Chantepie de la Saussaye, P. D., *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, J. C. B. Mohr, Freiburg Br., 1887-1889, 2 vols.; trad. francesa, *Manuel d'histoire des religions*, A. Collin, Paris, 1904.
- Charlier, C., *La trace de l'infini. Emmanuel Lévinas et la source hébraïque*, Cerf, Paris, 2002; trad. castellana, *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Herder, Barcelona, 2004.
- Charlier, C. y Abensour, M., *Emmanuel Levinas: Cahiers de l'Herne*, L'Herne, Paris, 1991.
- Ch'en, K., *Buddhism in China. A history survey*, University Press, Princeton, NJ, <sup>2</sup>1973.
- Clarke, P. B. y Byrne, P., *Religion defined and explained*, Macmillan, London, 1993.
- Clévenot, M. (ed.), *L'état des religions dans le monde*, La Découverte-Cerf, Paris, 1987.
- Cohen, N. J. (ed.), *The fundamentalist phenomenon*, W. B. Eerdsman, Grand Rapids, MI, 1990.
- Collins, J., *The emergency of philosophy of religion*, Yale University Press, New Haven-London, 1969.
- Colomer, E., *Kierkegaard en el pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, <sup>2</sup>1989-1990, pp. 61-68.
- Colpe, C. (ed.), *Die Diskussion um das «Heilige»*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.
- *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft*, Ch. Kaiser, München, 1980.
- Comte, A., *Cours de philosophie positive*, Société Positiviste, Paris, <sup>5</sup>1892-1894; nueva ed., Hermann, Paris, 1998.
- Conesa, F. (ed.), *El cristianismo, una propuesta con sentido*, BAC, Madrid, 2005.
- Connolly, P. (ed.), *Approaches to the study of religion*, O. Cassel, London, 1999.
- Constant de Rebecque, H. B., *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Bossange, Paris, 1824-1831, 5 vols.; nueva ed. en *Benjamin Constant. Oeuvres complètes*, Niemeyer, Tübingen, 1999 ss.
- Convicción de fe y crítica racional*, Sígueme, Salamanca, 1973.

- Conze, E., *Le Bouddhisme dans son essence et son développement*, Payot, Paris 1952; nueva ed., 1996.
- Corbí, M., *Religión sin religión*, PPC, Madrid, 1996.
- Cortés, H., *Cartas de relaciones sobre la conquista de México*, Ediciones 94, Zaragoza, 2003.
- Cortina, A., *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986.
- Coward, H., *Pluralism, challenge to world religions*, Orbis Books, Maryknoll-New York, 1984.
- Croatto, J. S., *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas. Estudio de fenomenología de la religión*, Verbo Divino, Estella, 2002.
- Crosby, D. A., *Interpretive theories of religion*, Mouton, Den Haag, 1981.
- Cuttat, J. A., *La rencontre des religions*, Aubier Montaigne, Paris, 1957; trad. castellana, *El encuentro de las religiones*, Fax, Madrid, 1960.
- Damboriena, P., *La salvación en las religiones no cristianas*, BAC, Madrid, 1973.
- Daniélou, A., *Le polythéisme hindou*, Buchet Chastel, Paris, 1960; <sup>2</sup>1975.
- Davis, N., *Sacrificios humanos*, Grijalbo, Barcelona, 1983.
- Delumeau, J., *El hecho religioso*, Alianza, Madrid, 1996.
- Despland, M., *L'émergence des sciences de la religion. La monarchie de Juillet: un moment fondateur (1830-1841)*, L'Harmattan, Paris, 1999.
- *La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu*, Cerf, Paris, 1979.
- Desroches, H., *El hombre y sus religiones*, Verbo Divino, Estella, 1975.
- Dhavamoni, M., *Phenomenology of religion*, Gregorian University Press, Roma, 1973.
- Dialogo interreligioso nel Magistero Pontificio: documenti (1963-1993), Il*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1994.
- Díaz, C., *Manual de historia de las religiones*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.
- Diez de Velasco, F., *Introducción a la historia de las religiones. Hombres, ritos, dioses*, Trotta, Madrid, <sup>3</sup>2001.
- *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Akal, Madrid, 2005.
- Diez de Velasco, F. y García Bazán, F. (eds.), *El estudio de la religión*, EIR 1, Trotta, Madrid, 2002.
- Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1922-2005, 24 vols.
- *Introducción a las ciencias del espíritu*, Revista de Occidente, Madrid, <sup>2</sup>1966.
- Domínguez Morano, C., Rodríguez Panizo, P. y García-Baró, M., *Experiencia religiosa y ciencias humanas*, PPC, Madrid, 2002.
- Döring, H., Kreiner, A. y Schmidt-Leukel, P., *Den Glauben denken*, Herder, Freiburg Br., 1993.
- Dou, A. (ed.), *La experiencia religiosa. Actas de la XV Reunión anual de la Asociación Interdisciplinar «José Acosta»*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1989.

- Dragonetti, C. y Tola, F., *Udāna. La palabra de Buda*, Trotta, Madrid, próxima publicación.
- Duch, Ll., *Armes espirituals i materials: religió*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2001.
- *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Bruño, Madrid, 1979.
- *Historia y estructuras religiosas. Aportación al estudio de la fenomenología de la religión*, Bruño, Madrid, 1978.
- *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona, 1998.
- *Religión y mundo moderno*, PPC, Madrid, 1995.
- Duchesne-Guillemin, J., *Ormazd et Ahriman. L'aventure dualiste de l'Antiquité*, PUF, Paris, 1953.
- Dudley, G., *Religion on Trial, Mircea Eliade and his critics*, Temple University Press, Philadelphia, 1977.
- Duméry, H., *Critique et religion*, SEDES, Paris, 1957.
- *Phénoménologie et religion*, PUF, Paris, 1962.
- Dupuis, J., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris, 1997.
- Dupuy, M., *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, PUF, Paris, 1959.
- Durand, G., *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.
- Durkheim, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, <sup>5</sup>1968; <sup>1</sup>1912; trad. castellana, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1982.
- Eichrodt, W., *Theologie des Alten Testaments*, Evangelische Verlagsanstalt, Göttingen, <sup>5</sup>1957, 2 vols.; trad. castellana, *Teología del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1975, 2 vols.
- Eliade, M., *Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles*, Gallimard, Paris, 1986.
- *Das Heilige und das Profane*, Rowohlt, Hamburg, 1957; trad. castellana, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1967 (nueva ed., Paidós, Barcelona, <sup>3</sup>1998).
- *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Payot, Paris, 1976; trad. castellana, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. I: *De la prehistoria a los misterios de Eleusis*; II: *De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*; III/1: *De Mahoma al comienzo de la modernidad*; IV: *Las religiones en sus textos*, Cristiandad, Madrid, 1978-1983; nueva ed., Paidós, Barcelona, 2002-2003, 3 vols. Vol. III/2: *Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*, Herder, Barcelona, 1996.
- *Images et symboles*, Gallimard, Paris, 1952; trad. castellana, *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid, 1956; reimp., 1986.
- *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid, <sup>4</sup>1989.
- *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1957; trad. castellana, *Mitos, sueños y misterios*, Compañía General Fabril, Buenos Aires, 1961; nueva ed., Grupo Libro 88, Madrid, 1991.
- *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Gallimard, Paris, 1976.

- *Patanjali et le yoga*, Seuil, Paris, 1962; trad. castellana, *Patanjali y el yoga*, Paidós, Barcelona, 1987.
- *Techniques du yoga*, Gallimard, Paris, 1948; trad. castellana, *Técnicas del yoga*, Compañía Fabril Editora, Buenos Aires, 1961; nueva ed., RBA, Barcelona, 2002.
- *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1948; trad. castellana, *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1974, 2 vols. (<sup>3</sup>2001 en un vol.).
- *Le yoga, immortalité et liberté*, Payot, Paris, 1954; trad. castellana, *Yoga, inmortalidad y libertad*, Leviatán, Buenos Aires, 1957.
- Eliade, M. y Kitagawa, J. M. (eds.), *Metodología de la historia de las religiones*, Paidós, Buenos Aires, 1967.
- Elsass, Ch., *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsätze*, Christian Vander, München, 1975.
- Embree, A.-T., *Sources of Indian tradition*, Columbia University Press, New York, <sup>2</sup>1988, 2 vols.
- En torno a la exposición iconográfica «Las edades del hombre»*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1993.
- Esnoul, A.-M. (ed.), *L'hindouisme. Textes et traditions sacrées. Upanishads, Bhagavad-Gītā, Vedanta...*, Fayard, Paris, 1972.
- Estrada, J. A., *La oración de petición bajo sospecha*, Sal Terrae, Santander, 1997.
- Estruch, J. (ed.), *Les noves formes de religiositat*, Cruilla, Barcelona, 2001.
- Evans Pritchard, E. E., *Theories of Primitive Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1965; trad. castellana, *Las teorías de la religión primitiva*, Siglo XXI, Madrid, <sup>2</sup>1976.
- Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren*, E. J. Brill, Leiden, 1972, 2 vols.
- La fe*, SM, Madrid, 2005, pp. 171-203.
- Fe y nueva sensibilidad histórica. XVIII Semana de Misionología de Bérriz*, Sígueme, Salamanca, 1972.
- Feigl, F. K., *Das Heilige. Kritische Abhandlung über R. Ottos gleichnamiges Buch*, Bohn, Haarlem, 1929; nueva ed., J. C. B. Mohr, Tübingen, <sup>2</sup>1948.
- Feigl, J., *Die Mitte der Religionen. Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1993.
- Feil, E., *Religio. I: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation; II: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus, ca. 1540-1620; III: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im frühen 17. und 18. Jh*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986-2001.
- (ed.), *Streitfall «Religion». Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs*, Lit, Münster, 2000.
- Ferrarotti, F., Luttiis, G. de, Macciotti, M. I. y Catucci, L., *Studi sulla produzione sociale del sacro I: Forme del sacro in un'epoca di crisi*, Liguori, Napoli, 1978.
- Festugière, A. J., *Epicuro y sus dioses*, Eudeba, Buenos Aires, 1960.

- *La révélation de Hermès Trismégiste*, Gabalda, Paris, 1944-1954, 4 vols.
- *La sainteté*, PUF, Paris, 1942.
- Feuerbach, L., *Das Wesen des Christentums*, Akademie-Verlag, Berlin, 1956; trad. castellana, *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, <sup>3</sup>2002.
- Fierro Bardají, A., *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Taurus, Madrid, 1979.
- Filoramo, G., *I nuovi movimenti religiosi. Metamorfosi del sacro*, Laterza, Roma, 1986.
- Filoramo, G. et al., *Historia de las religiones*, Crítica, Barcelona, 2000.
- Filoramo, G. y Prandi, C., *Le scienze delle religioni*, Morcelliana, Brescia, 1987.
- Filoramo, G., Mansenzio, M., Raviere, M. y Scarpi, P., *Historia de las religiones*, Crítica, Barcelona, 2000, pp. 409-419.
- Flood, G., *Beyond phenomenology. Rethinking the study of religion*, O. Casel, London-New York, 1999.
- *El hinduismo*, Cambridge University Press, Madrid, 1998.
- Foi mondial Bahaie*, Maison d'Éditions Bahai, Bruxelles, <sup>2</sup>1968.
- Fontenelle, B. de, *De l'origine des fables*, ed. crítica por J. R. Carré, Alcan, Paris, 1932 (<sup>1</sup>1889).
- Forell, B., Frick, H. y Heiler, F., *Religionswissenschaft in neuer Sicht*, N. G. Elwert, Marburg, 1951.
- Foucart, E., *Sectes et mouvements religieux marginaux de l'Occident contemporain. Répertoire bibliographique*, Université Laval, Québec, 1982.
- Foucher, A., *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Adrian Maisonneuve, Paris, 1987.
- Fraijó, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, <sup>3</sup>2005.
- Frauwallner, E., *Geschichte der Indischen Philosophie. I: Die Philosophie des Veda und des Epos der Buddha und der Jina; II: Die Naturphilosophischen Schulen und das Vaisheshika-System. Das System der Jaina. Der Materialismus*, Otto Müller, Salzburg, 1953.
- Frazer, J. G., *The golden bough. A study in comparative religion*, Macmillan, London, 1890, 2 vols. (<sup>3</sup>1907-1913, 12 vols.); trad. castellana abreviada, *La rama dorada. Magia y religión*, FCE, México, 1969.
- *Totemism and exogamy*, Macmillan, London, 1910, 4 vols.
- Frankfort, H. et al., *Before philosophy. The intellectual adventure of ancient man* Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, <sup>3</sup>1954; trad. castellana, *El pensamiento prefilosófico*, FCE, México, <sup>2</sup>1958; nueva ed., 1980.
- Feiereis, K., *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie*, St. Beno, Leipzig, 1965.
- Frenschowski, M., *Literaturführer Theologie und Religionswissenschaft*, Schöningh, UTB, Paderborn, 2004.
- Frick, H., *Vergleichende Religionswissenschaft*, Walter de Gruyter, Berlin, 1928.



- Fries, H., *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten*, F. H. Kerle, Heidelberg, 1948.
- Fugier, H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Les Belles Lettres, Paris, 1963.
- Galindo, F., *El protestantismo fundamentalista. Una experiencia ambigua para América Latina*, Verbo Divino, Estella, 1992.
- Gantke, W., *Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung*, Diagonal-Verlag, Marburg, 1998.
- García-Baró, M., *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*, Sígueme, Salamanca, 2004.
- *Filosofía socrática*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- García Bazán, F., *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Trotta, Madrid, 2000.
- García-Hernando, J. (dir.), *Pluralismo religioso*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1981-1983, 3 vols.
- García López, F. y Tellechea Idígoras, J. I. (eds.), *Tolerancia y fe católica en España*, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, 1996.
- Gardet, L., *L'Islam. Religion et communauté*, Desclée de Brouwer, Paris, 1970.
- Gauchet, M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985; trad. castellana, *El desencantamiento del mundo*, Trotta, Madrid, 2005.
- *Un monde désenchanté?*, Les Éditions de l'Atelier, Paris, 2004.
- Gennep, A. van, *L'état actuel du problème totémique*, E. Leroux, Paris, 1920.
- *Les rites de passage*, Nourry, Paris, 1909; reimp., 1969.
- Gesché, A., *Dieu par penser. I: Le mal; II: L'homme; III: Dieu; IV: Le cosmos; V: La destinée; VI: Le Christ; VII: Le sens*, Cerf, Paris, 1993-2003.
- Gesteira Garza, M., *La teología en la España del siglo xx*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2004, pp. 96-97.
- Geyser, J., *Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische studie über Rudolf Ottos Buch «Das Heilige»*, Herder, Freiburg Br., 1922.
- Goblet d'Alviella, E. F. A., *Croyances, rites, institutions. I: Archéologie et histoire religieuse: Hiéroglyphie; II: Questions de méthode et d'origines: Hiérologie; III: Problèmes du temps présent: Hiérosophie*, Geuthner, Paris, 1911.
- Guerra, M., *Diccionario de las sectas*, BAC, Madrid, 2005.
- Gil, E., *El hecho religioso. Fenomenología*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1975.
- Girard, R., *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982; trad. castellana, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986.
- *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, B. Grasset, Paris, 1978; trad. castellana: *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Sígueme, Salamanca 1982.
- *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972; nueva ed., Hachette Littératures, Paris, 2002; trad. castellana, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 2005.



- Girard, R. y Vernet, J., *Croire en dialogue. Chrétien devant les religions, les églises, les sectes*, Droguet & Ardant, Limoges, 1978.
- Gisel, P., *La théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*, Labor et Fides, Genève, 1999.
- Gisel, P. y Tétaz, J.-M. (eds.), *Théories de la religion*, Labor et Fides, Genève, 2002.
- Gladigow, B. y Kippenberg, H. G. (eds.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, Kösel, München, 1983.
- Glaser, H. von, *Der Buddhismus – eine atheistische Religion*, Szczesny, München, 1966.
- *Brahma et Buda. Les religions de l'Inde dans leur évolution historique*, Payot, Paris, 1937.
- Glock, Ch. Y. y Bellah, R. N. (eds.), *The new religious consciousness*, University of California Press, Berkeley, 1976.
- Godo, E. (ed.), *La conversion religieuse*, Imago, Paris, 2000.
- Goldammer, K., *Die Formenwelt des Religiösen. Grundriss der systematischen Religionswissenschaft*, A. Kröner, Stuttgart, 1960.
- *Religionen, Religion und christliche Offenbarung. Ein Forschungsbericht zur Religionswissenschaft*, Metzler, Stuttgart, 1965.
- Gómez Caffarena, J., *Metafísica fundamental*, Cristiandad, Madrid, 1983, pp. 257-273.
- Gómez Caffarena, J. y Mardones, J. M. (coords.), *Materiales para una filosofía de la religión*. I: *Cuestiones epistemológicas*; II: *La tradición analítica*; III: *Estudiar la religión*, Anthropos-CSIC, Barcelona-Madrid, 1992-1993.
- Gómez Caffarena, J. y Martín Velasco, J., *Filosofía de la religión*, Revista de Occidente, Madrid, 1973.
- Gonda, J., *Les religions de l'Inde*. I: *Védisme et hindouisme ancien*; II: *L'hindouisme récent*; III: *Bouddhisme, Jaïnisme, religions archaïques*, Payot, Paris, 1962-1966.
- González de Cardedal, O., *Ética y religión*, Cristiandad, Madrid, 1977.
- González de Cardedal, O., González Faus, J. I. y Ratzinger, J. (ed.), *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1994.
- González Núñez, A., *La historia bíblica, signo particular de liberación universal*, La Casa de la Biblia, Madrid, 1970.
- *La oración en la Biblia*, Cristiandad, Madrid, 1968.
- Grand'Maison, J., *Le monde et le sacré*, Les Éditions Ouvrières, Paris, 1966-1968, 2 vols.; trad. castellana, *El mundo y lo sacro*, Estella, Verbo Divino, 1970, 2 vols.
- Greely, A., *El hombre no secular*, Cristiandad, Madrid, 1974.
- Green, R. M., *Religion and moral reason*, University Press, Oxford, 1988.
- Greisch, J., *L'âge herméneutique de la raison*, Cerf, Paris, 1985.
- Greshake, G. y Lohfink, G. (eds.), *Bittgebet-Testfall des Glaubens*, Matthias Grünewald, Mainz, 1978.
- Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999.
- Guardini, R., *Religión y revelación*, Guadarrama, Madrid, 1964.

- Guenther, H. V., *Buddhist philosophy in theory and practise*, Shambala, Boston, 1976.
- Haack, Fr.-W., *Jugend-Religionen. Ursachen, Trends, Reaktionen*, Claudius-Pfeiffer, München, 1980.
- Hadot, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris, 1995.
- *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Cartier et Arnold I. Davidson*, Albin Michel, Paris, 2001.
- Haigh, R., *Jesus symbol of God*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1999; trad. castellana de próxima publicación en Trotta.
- Halbfass, H., *Religion*, Bruño-Edebé, Madrid, 1980.
- Hammond, Ph. E., *The sacred in a secular age*, University of California Press, Berkeley, 1985.
- Hamnett, I. (ed.), *Religious pluralism and unbelief*, Routledge & Kegan, London, 1990.
- Häring, B., *Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug*, Wewel, München, 1950.
- Harnack, A. von, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1902; trad. castellana, *La esencia del cristianismo*, Imprenta Heinrich, Barcelona, 1904.
- Hartmann, N., *Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin, 1926; nueva ed. inglesa, *Ethics*, Routledge, London, 2002.
- Harvey, P., *El budismo*, Cambridge University Press, Madrid, 1998.
- Heck, E., *Der Begriff Religion bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion*, Schöningh, Paderborn, 1971.
- Heelas, P. (ed.), *Religion, modernity and postmodernity*, Blackwell, Oxford, 1998.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Alianza, Madrid, 1987, 2 vols.
- Heidegger, M., *Holzwege = Sendas perdidas*, trad. de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1960.
- *Identität und Differenz*, G. Neske, Pfullingen, <sup>3</sup>1957; trad. castellana, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, Paris, 1957; trad. castellana, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2004.
- *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.
- Heiler, F., *Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen*, E. Reinhardt, München, 1919.
- *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1961.
- *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, E. Reinhardt, München, <sup>5</sup>1923.
- Hemmerle, K., Hünermann, P. y Casper, B., *Besinnung auf das Heilige*, Herder, Freiburg Br., 1966.
- Hermès Trismégiste*, trad. de L. Ménard, Éditions de la Maisnie, Paris, 1977; ed. facs. de la publicada por Éd. Didier, Paris, 1866.
- Hernández Catalá, V., *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas*, BAC, Madrid, 1972.
- Heschel, A. J., *Los profetas*, Paidós, Buenos Aires, 1973, 3 vols.

- *Man is not alone. A philosophy of religion*, Farrar, New York, <sup>10</sup>1982.
- Hessen, J., *Religionsphilosophie*, Ernst Reinhardt, München, 1955, 2 vols.
- Hick, J. y Heblethwaite, B. (eds.), *Christianity and other religions*, Fount, Glasgow, 1980.
- Hick, J. y Knitter, P., *The myth of Christian Uniqueness*, SCM Press, London, 1988.
- Hirschmann, E., *Phänomenologie der Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung von «Religionsphänomenologie» und «religionsphänomenologischer Methode» in der Religionswissenschaft*, Triltsch, Würzburg, 1940.
- Honko, L. (ed.), *Science of religion. Studies in methodology. Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religion held in Turku, Finland, August 27-31, 1973*, Mouton, Den Haag, 1979.
- Humanitas religiosa. Festchrift für Haralds Biezais zu seinem 70. Geburtstag*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1979.
- Hume, D., *Historia natural de la religión. Diálogos sobre la religión natural*, Sígueme, Salamanca, 1974 (<sup>1</sup>1757); nueva ed. Trotta, Madrid, 2003.
- Humphreys, Ch., *Budismo Zen*, Compañía General Fabril, Buenos Aires, 1962.
- Huby, J., *La conversion*, Beauchesne, Paris, 1919.
- Ilárraz, F. G., *Chandogya, Taittiriya, Aitareya y Kena Upanishades*, Varanasi, 1992.
- *Libros sagrados de la India: la Upanisad del gran bosque*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1988.
- Ilárraz, F. G. y Puyol, O. (eds.), *La sabiduría del bosque. Antología de las principales Upanisads*, Trotta, Madrid, 2003.
- Instituto Fe y Secularidad (ed.), *Sociología de la religión. Notas críticas*, Edicusa, Madrid, 1976.
- *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática*, Fundación Fr. Ebert, Madrid, 1985.
- Instituto Superior de Pastoral, *¿Dónde está Dios? Itinerarios y lugares de encuentro*, Verbo Divino, Estella, 1998.
- Jacob, E., *Théologie de l'Ancien Testament*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, <sup>2</sup>1968.
- Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México, 1952.
- James, E. O., *Comparative religion*, Methuen, London, 1938, ed. rev. 1961; trad. castellana, *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1973.
- *The concept of deity. A comparative and historical study*, Hutchinson's University Library, London, 1950.
- *La religion préhistorique. Étude d'archéologie préhistorique*, Payot, Paris, 1959; trad. castellana, *La religión del hombre prehistórico*, Guadarrama, Madrid, 1973.
- *El templo. El espacio sagrado de la caverna a la catedral*, Guadarrama, Madrid, 1966.

- James, W., *The varieties of religious experience. A study in human nature*, Longmans-Green, London, 1902; trad. castellana, *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Península, Barcelona, 1986.
- Jastrow, M., Jr., *The study of religion. Classics in religious studies*, Scholars Press-The American Academy of Religion, Atlanta, GA, 1981.
- Jensen, A. E., *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*, F. Steiner, Wiesbaden, 1951; trad. castellana, *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, FCE, México, 1966.
- Jiménez Duque, B. y Sala Balust, L. (dirs.), *Historia de la espiritualidad*, Juan Flors, Barcelona, 1969, 4 vols.
- Joncheray, J. (ed.), *Approches scientifiques des faits religieux*, Beauchesne, Paris, 1997.
- Jordan, L. H., *Comparative religion: Its genesis and growth*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1905; nueva ed., Scholars Press, Atlanta, GA, 1988.
- Juan Crisóstomo, *De incomprehensibilitate Dei*, Cerf, Paris, <sup>2</sup>1970.
- Kant, I., *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, trad. de R. Rodríguez Aramayo, estudio preliminar de J. Gómez Caffarena, CSIC-Debate, Madrid, 1992; nueva ed., Trotta, Madrid, 1999.
- *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1969.
- Karrer, O. von, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Herder, Freiburg Br. <sup>3</sup>1936.
- Keel, O. (ed.), *Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt*, Schweizerisches katholisches Bibelwerk, Freiburg Br., 1980.
- Kehl, M., *Nueva era frente al cristianismo*, Herder, Barcelona, 1990.
- Kern, J. H. C., *Geschiedenis van het buddhisme in Indië*, Tjeenk Willink, Haarlem, 1882-1884; trad. alemana, *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*, O. Schulze, Leipzig, 1884.
- Kerényi, K., *Weltliches Sprechen von Gott*, Herder, Freiburg Br., 1967.
- Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado*, Guadarrama, Madrid, 1969.
- *La ejercitación del cristianismo*, Guadarrama, Madrid, 1961.
- *Journal (Extraits)*, Gallimard, Paris, 1954-1963, 5 vols.
- *Temor y temblor*, Losada, Buenos Aires, 1958.
- Kippenberg, H. G., *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, C. H. Beck, München, 2003.
- *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, C. H. Beck, München, 1997.
- Kitagawa, J. M. (ed.), *The history of religions. Retrospect and prospect*, Macmillan, London-New York, 1983.
- (ed.), *The history of religions. Understanding human experience*, Scholars Press, Atlanta, GA, 1987.
- (ed.), *Religious studies, Theological studies and the University-Divinity School*, Scholar Press, Atlanta, GA, 1996.
- *Religions orientales. Communautés spirituelles de l'Orient*, Payot, Paris, 1961.

- Klostermaier, K. K. y Hurtado, L. W. (eds.), *Religious studies. Issues, prospects and proposals*, Scholars Press, Atlanta, GA, 1991.
- Kolakowski, L., *La presencia del mito*, Cátedra, Madrid, 1990.
- König, F. (ed.), *Cristo y las religiones de la tierra II*, BAC, Madrid, 1969.
- Kosven, M. O., *Abriss der Geschichte und Kultur der Urgesellschaft*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1957.
- Kristensen, B., *The meaning of religion. Lectures in phenomenology of religion*, M. Nijhoff, Den Haag, 1960.
- Küng, H., *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1991.
- *Reivindicación de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 2002.
- La Vallée-Poussin, L. de, *Le dogme et la philosophie du bouddhisme*, G. Beauchesne, Paris, 1930.
- *The way to Nirvana. Six lectures on ancient buddhism as a discipline of salvation*, University Press, Cambridge, 1917.
- Lambert, J., *Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes*, Cerf, Paris, 1995.
- Lambert, J.-H., *Neues Organon. Oder Gedanken über Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein*, Wendler, Leipzig, 1764; nueva ed., Akademie-Verlag, Berlin, 1990, 3 vols.
- Lamotte, E., *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère saka*, Publications Universitaires-Institut Orientaliste, Louvain, 1958.
- Lanczkowski, G., *Begegnung und Wandel der Religionen*, Diederichs, Köln-Düsseldorf, 1971.
- *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978.
- *Einführung in die Religionswissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980.
- *Die neuen Religionen*, Fischer, Frankfurt a.M., 1974.
- *Religionswissenschaft als Problem und Aufgabe*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1965.
- (ed.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974.
- Lang, A., *The making of religion*, Longmans-Green, London, 1898; ed. facs., Routledge-Thoemmes Press, London, 1997.
- Leach, E. (ed.), *The structural study of myth and totemism*, Tavistock, London, 1967; trad. castellana, *Estructuralismo, mito y totemismo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.
- O'Leary, J., *La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, Cerf, Paris, 1994.
- Leenhardt, M. (ed.), *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, PUF, Paris, 1949.
- *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris, 1947.
- Leeuw, G. van der, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, E. Reinhardt, München, 1925.
- *Vom Heiligen in der Kunst*, Bertelsmann, Gütersloh, 1937.



- *Phänomenologie der Religion*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1933; trad. francesa, *La religion dans son essence et dans ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Payot, Paris, 1955; <sup>3</sup>1970; trad. castellana, *Fenomenología de la religión*, FCE, México, 1964.
- Leisegang, H., *La gnose*, Payot, Paris, 1951.
- Lenoir, F., *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Fayard, Paris, 1999.
- *Le bouddhisme en France*, Fayard, Paris, 1999.
- Leroi-Gourhan, A., *Las religiones de la prehistoria*, Alertes, Barcelona, 1994.
- Lévi-Strauss, C., *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris, 1969; trad. castellana, *El totemismo en la actualidad*, FCE, México, 1977.
- Levinas, E., *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye, 1974; trad. castellana, *De otro modo de ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- *Dieu, la mort et le temps*, Le Livre de Poche, Paris, 1995; trad. castellana, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1994.
- *De Dieu qui vient à l'idée*, J. Vrin, Paris, 1982; trad. castellana, *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 1995.
- *El humanismo del otro hombre*, Caparrós, Madrid, 1993.
- *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- Lévy, S., *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, Leroux, Paris, 1898; PUF, <sup>2</sup>1961.
- Lévy-Bruhl, L., *La mentalité primitive*, Félix Alcan, Paris, <sup>9</sup>1922; trad. castellana, *La mentalidad primitiva*, Leviatán, Buenos Aires, 1957.
- Liber amicorum. Studies in honour of Prof. Dr. C. J. Bleeker*, E. J. Brill, Leiden, 1969.
- El libro de las religiones*, Akal, Madrid, 1990.
- Limet, H. y Ries, J. (eds.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1980.
- (dirs.), *Le mythe. Son langage et son message*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1983.
- Löhr, G. (ed.), *Die Identität der Religionswissenschaft*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 2000.
- Loisy, A., *L'Évangile et l'Église* (1904), E. Nourry, Paris, <sup>5</sup>1929.
- Long, Ch. H., *Myths and symbols. Studies in honor of Mircea Eliade*, University of Chicago Press, Chicago, 1969.
- López Aranguren, J. L., *Ética*, Alianza, Madrid, 1972.
- López-Gay, J., *La mística del budismo*, BAC, Madrid, 1974.
- Lubac, H. de, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Aubier, Paris, 1951.
- Lubbock, J., *The origin of civilisation and the primitive condition of man*, Longmans-Green, London, 1870; nueva ed., Chadwyck-Healey, Cambridge, 1996.
- Lucas Hernández, J. de S., *Fenomenología y filosofía de la religión*, BAC, Madrid, <sup>2</sup>2005.



- Luckmann, Th., *The invisible religion. The problem of religion in modern society*, Macmillan, New York, 1967; trad. castellana, *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca, 1973.
- Luis Ferreras, A. de, *La incomprensibilidad de Dios en K. Rahner*, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, 1995.
- Maldonado, L., *La secularización de la liturgia*, Marova, Madrid, 1970.
- *La violencia de lo sagrado*, Sígueme, Salamanca, 1974.
- Mann, U. (ed.), *Theologie und Religionswissenschaft. Der gegenwärtige Stand ihrer Forschungsergebnisse und Aufgaben im Hinblick auf ihr gegenseitiges Verhältnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973.
- Marcel, G., *Du refus à l'invocation*, Gallimard, Paris, 1940.
- *Obras selectas*, BAC, Madrid, 2002-2004, 2 vols.
- *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Nauwelaerts, Louvain-la-Neuve, 1949; trad. castellana, *Aproximación al misterio del ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, Encuentro, Madrid, 1987.
- Mardones, J. M.<sup>a</sup>, *Para comprender las nuevas formas de religión*, Verbo Divino, Estella, 1994.
- *El retorno del mito*, Síntesis, Madrid, 2000.
- Marett, R. R., *The threshold of religion*, Methuen, London, 1909; ed. facs., Routledge-Thoemmes Press, London, 1997.
- Maringer, J., *Los dioses de la prehistoria. Las religiones en Europa durante el paleolítico*, Destino, Barcelona, <sup>3</sup>1989.
- Marquard, O., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Reclam, Stuttgart, 1984.
- Martín, C. (ed.), *Bhagavad Gîta con los comentarios advaita de Sankara*, Trotta, Madrid, <sup>4</sup>2005.
- *Gran Upanisad del bosque (Brihadâranya Upanisad) con los comentarios advaita de Sankara*, Trotta, Madrid, 2002.
- *Upanisad con los comentarios advaita de Sankara*, Trotta, Madrid, 2001.
- Martin, D. A., *Forbidden revolutions*, SPCK, London, 1996.
- *Tongues of fire*, Blackwell, Oxford, 1990.
- Martín Pindado, V. (coord.), *El hecho religioso. Datos, estructura, valoración*, CCS, Madrid, 1995.
- Martín Velasco, J., *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Caparrós, Madrid, <sup>3</sup>1997.
- *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, <sup>4</sup>2001.
- (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta, Madrid, 2004.
- *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid, <sup>2</sup>2003.
- *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. Duméry*, Instituto Superior de Pastoral, Madrid, 1970.
- *El hombre y la religión*, PPC, Madrid, 2002.
- *El malestar religioso de nuestra cultura*, San Pablo, Madrid, <sup>3</sup>1998.
- *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 1998.

- Martín Velasco, J., Savater, F. y Gómez Caffarena, J., *Interrogante: Dios. XX Foro sobre el hecho religioso*, Fe y Secularidad-Sal Terrae, Madrid-Santander, 1996.
- Marty, M. E. y Appleby, R. S. (eds.), *The fundamentalism project*, University Press, Chicago, 1991, 3 vols.
- Masson, D., *Le Coran et la révélation judeo-chrétienne. Études comparées*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1958, 2 vols.
- Matthes, J., *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie*, Rowohlt, Hamburg, 1967, 2 vols.; trad. castellana, *Introducción a la sociología de la religión*, Alianza, Madrid, 1971, 2 vols.
- Mauss, M., *Obras*, Seix Barral, Barcelona, 1970, 3 vols.
- McCutcheon (ed.), R. T., *The insider/outsider problem in the study of religion. A reader*, O. Cassel, London, 1999.
- Meiners, Ch., *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen*, Im Verlage der Helwingischen Hof-Buchhandlung, Göttingen, 1806-1807, 2 vols.
- Ménard, C. y Villeneuve, F. (eds.), *Spiritualité contemporaine*, Fides, Québec, 1996.
- Menéndez Ureña, E., *Ética y modernidad*, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, 1984.
- Mensching, G., *Geschichte der Religionswissenschaft*, Universitäts-Verlag, Bonn, 1948; trad. francesa, *Histoire de la science des religions*, Lamarre, Paris, 1955.
- *Die Idee der Sünde*, J. C. Hinrich, Leipzig, 1931.
- *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Curt E. Schwab, Stuttgart, 1959.
- *Die Religionen und die Welt*, L. Röhrscheid, Bonn, 1947.
- *Soziologie der großen Religionen*, L. Röhrscheid, Bonn, 1966.
- *Soziologie der Religion*, L. Röhrscheid, Bonn, 1947; <sup>2</sup>1968.
- *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Siebenstern, München, 1966; ed. inglesa, *Tolerance and truth in religion*, University Press, Alabama, 1975.
- *Vergleichende Religionswissenschaft*, Quelle & Meller, Leipzig, 1937.
- Meslin, M., *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Cerf, Paris, 1988.
- *Pour une science des religions*, Seuil, Paris, 1973; trad. castellana, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1978.
- (dir.), *Quand les hommes parlent aux Dieux. Histoire de la prière dans les civilisations*, Bayard, Paris, 2003.
- Mettinger, T. N. D., *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, El Almendro, Córdoba, 1994.
- Michaels, A., Pezzoli-Olgati, D. y Stolz, F. (eds.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?*, Peter Lang, Bern, 2001.
- Molendijk, A. L. y Pels, P. (eds.), *Religion in the making. The emergence of the sciences of religion*, E. J. Brill, Leiden, 1998.
- Molinaro, A. (ed.), *La metodologia della ricerca religiosa*, Herder-Università Lateranense, Roma, 1983.

- Moltmann, J., *Theologie der Hoffnung*, Ch. Kaiser, München, 1964; trad. castellana, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1969.
- Moraleda, J., *Las sectas hoy*. NMR, Fe y Secularidad-Sal Terrae, Madrid, 1992.
- Mowinckel, S., *Religion und Kultus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1953.
- Muguerza, J., *Desde la perplejidad. (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, FCE, México-Madrid, 1990.
- Müller, M., *Comparative mythology*, G. Routledge and sons, London, 1865; trad. castellana, *Mitología comparada*, Visión Libros, Barcelona, 1982.
- Münster, S., *A treatyse of the neue India*, traducido del latín por Rychard Eden, Edward Sutton Impr., London, 1553; ed. facs., University Microfilms, Ann Arbor MI, 1966.
- Nasr, S. H., *Die Erkenntnis und das Heilige*, Diederichs, München, 1990.
- Netland, H. A. (ed.), *Dissonant Voices. Religious pluralism and the question of the truth*, W. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1991.
- Neusch, M. (ed.), *Le sacrifice dans les religions*, Beauchesne, Paris, 1994.
- Neusner, J. et al., *Religious writings and religious systems. Systemic analysis of holy books in Christianity, Islam, Buddhism, Greco-Roman religions, ancient Israel and Judaism*, Scholars Press, Atlanta, GA, 1989.
- Nicolás de Cusa, *Du non-autre*, traducción y notas por H. Pasqua, Cerf, Paris, 2002.
- Nilsson, M., *Les croyances religieuses de la Grèce antique*, Payot, Paris, 1955.
- Nock, A. D., *Conversion. The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hipona*, Clarendon Press, Oxford, 1933; nueva ed., Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 1998.
- Nola, A. M. di, *La preghiera dell'uomo. Antologia delle preghiere di tutti i tempi e di tutti i popoli*, Guanda, Bologna, 1957; trad. francesa, *La prière. Anthologie des prières de tous les temps et de tous les peuples*, Seghers, Paris, 1958.
- Oldenberg, H., *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Williams & Norgate, London, 1882; ed. popular preparada por H. von Glasenapp, Wilhelm Goldmann, München, 1961; nueva ed. inglesa, *Buda. His life, his doctrine, his order*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1997.
- *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1915; nueva ed. inglesa, *The doctrine of the Upanisads and the early buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1991.
- *Die Religion des Veda*, J. G. Cotta, Stuttgart-Berlin, 1917; nueva ed. inglesa, *The Religion of the Veda*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1997.
- *Die Weltanschauung der Brahmana-Texte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1919.
- Olson, A. M. y Rouner, L. S. (eds.), *Transcendence and the Sacred*, University of Notre Dame Press, London-Notre Dame, 1981.
- Ort, L. J. R., *Mani. A religio-historical description of his personality*, E. J. Brill, Leiden, 1967.

- Otto, R., *Aufsätze das Numinose betreffend*, Leopold Klotz, Gotha, 1923.
- *Freiheit und Notwendigkeit. Ein Gespräch mit Nicolai Hartmann über Autonomie und Theonomie der Werte*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1940.
- *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus numinis)*, C. H. Beck, München, 1932.
- *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt und Granier, Breslau, 1917; trad. castellana, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Revista de Occidente, Madrid, 1968; nueva ed., Alianza, Madrid, 2005.
- Otto, W. F., *Die Götter Griechenlands*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., <sup>8</sup>1987 (<sup>1</sup>1929); trad. castellana, *Los dioses de Grecia*, Siruela, Madrid, 2003.
- *Theophania. Der Geist der Altgriechischen Religion*, Rowohlt, Hamburg, 1956, pp. 34-35; nueva ed., V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1979.
- Paden, W. E., *Interpreting the sacred. Ways of viewing religion*, Beacon Press, Boston, 1992.
- Panikkar, R., *Los dioses y el Señor*, Columba, Buenos Aires, 1967.
- *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997.
- *The intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York, 1978.
- *Religión y religiones*, Gredos, Madrid, 1965.
- *El silencio del Dios*, Guadiana de Publicaciones, Madrid, 1970; nueva ed., *El silencio de Buda. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1996.
- Pannenberg, W., *Antropología en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca, 1993.
- *Teoría de la ciencia y teología*, Cristiandad, Madrid, 1981.
- Pareja, F. M., *La religiosidad musulmana*, BAC, Madrid, 1975.
- Pascal, B., *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1954.
- Pettazzoni, R., *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, Athenaeum, Roma, 1922; nueva ed., 1962.
- *Essays on the history of religion*, E. J. Brill, Leiden, 1954.
- *L'omniscienza di Dio*, Einaudi, Torino, 1955; ed. reducida, *L'essere supremo nelle religioni primitive (L'omniscienza di Dio)*, Einaudi, Torino, 1957; nueva ed., 1974.
- Pettersson, O. y Åkerberg, H., *Interpreting religious phenomena. Studies with reference to the phenomenology of religion*, Almquist & Humanities Press, Stockholm, 1981.
- Pfürner, S. H., *Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale*, Herder, Freiburg Br., 1991.
- Pikaza, X., *El fenómeno religioso*, Trotta, Madrid, 1999.
- Pinard de la Boullaye, H., *L'étude comparée des religions. Essai critique*, Beauchesne, Paris, <sup>3</sup>1929-1931; trad. castellana, *El estudio comparado de las religiones*, Juan Flors, Barcelona, <sup>2</sup>1964, 2 vols.
- Places, E. des, *La religion grecque*, A. et J. Picard, Paris, 1969.
- J. A. Prades, *Persistence et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, PUF, Paris, 1987.
- Preus, J. S., *Explaining religion. Criticism and theory from Bodin to Freud*, Yale University Press, New Haven, 1987.



- Preuss, Th., *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens*, C. L. Hirschfeld, Leipzig, 1926.
- Proudfoot, W., *Religious experience*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1985.
- Puech, H.-Ch., *En quête de la gnose*. I: *La gnose et les temps*; II: *Sur l'Évangile selon Thomas. Esquisse d'une interprétation systématique*, Gallimard, Paris, 1978-1980.
- (ed.), *Histoire des religions*, Gallimard, Paris, 1970-1976; trad. castellana, *Historia de las religiones*, Siglo XXI, Madrid, 1977-1982; 12 vols.
- *Maniqueísmo. El fundador, la doctrina*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957.
- Pye, M. y Morgan, R. (eds.), *The cardinal meaning. Essays in comparative hermeneutics: Buddhism and Christianity*, Mouton, Den Haag, 1973.
- Quinzá Lleó, X. y Alemany, J. J. (eds.), *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios. Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado, S.J.*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1999.
- Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments*, Chr. Kaiser, München, 1958-1961, 2 vols.; trad. francesa: *Théologie de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève, 1967, 2 vols.; trad. castellana, *Teología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1980-1982, 2 vols.
- Radcliffe-Brown, A. R., *Taboo*, University Press, Cambridge, 1939.
- Radhakrishnan, S., *The principal Upanisads*, G. Allen & Unwin, London, 1953; reimpr.: Unwin Hyman, London, 1989.
- *Religion in a Changing World*, G. Allen & Unwin, London, 1967; trad. castellana, *La religión y el futuro del hombre*, Guadarrama, Madrid, 1969.
- Radin, P., *Die religiöse Erfahrung der Naturvölker*, Rhein-Verlag, Zürich, 1951.
- *Primitive man as philosopher*, D. Appleton & Co., New York, 1927; trad. castellana, *El hombre primitivo como filósofo*, Eudeba, Buenos Aires, 1968.
- *Monotheism among primitive peoples*, G. Allen & Unwin, London, 1924.
- Rahner, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 1979.
- *Oraciones de vida*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1986.
- Rambo, L. R., *Psicosociología de la conversión*, Herder, Barcelona, 1993.
- Ray, R. A., *Secret of the Vajra World. The tantric Buddhism of Tibet*, Shambala, Boston, 2002.
- *The religion of the Veda*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1988.
- Renckens, H., *Así pensaba Israel. Creación, paraíso y pecado original, según Génesis 1-3*, Guadarrama, Madrid, 1960.
- Rendtorff, T. (ed.), *Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der Religionstheoretischen Forschung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980.
- Renou, L. y Filliozat, J. (eds.), *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, Payot, Paris, 1947-1953, 2 vols.; nueva ed., Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1985.

- Revelación y pensar mítico. XXVII Semana Bíblica Española, Madrid 19-22 septiembre de 1967*, CSIC, Instituto «Francisco Suárez», Madrid, 1970.
- Ricoeur, P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969.
- *Lectures*, Seuil, Paris, 1991-1994, 3 vols.
- *Philosophie de la volonté*. I: *Le volontaire et l'involontaire*; II/1: *Finitude et culpabilité. L'homme faillible*; II/2: *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*, Aubier, Paris, 1949-1960; trad. castellana, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1970; nueva ed., Trotta, Madrid, 2004.
- Ricoeur, P. y Kögler, H. H., *The power of dialogue. Critical hermeneutics after Gadamer and Foucault*, MIT Press, Cambridge, MA, 1996.
- Ries, J., *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Aubier, Paris, 1985; trad. castellana, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid, 1988.
- (ed.), *Expérience religieuse et expérience esthétique. Rituel, art et sacré dans les religions*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1993.
- *L'expression du sacré dans les grandes religions*. I: *Proche-Orient Ancien et traditions bibliques*; II: *Peuples indo-européens et asiatiques, hindouisme, bouddhisme, religion égyptienne, gnosticisme, islam*; III: *Mazdéisme, cultes isaniques, religion grecque, manichéisme, Nouveau Testament, vie de l'homo religiosus*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1978-1986.
- *Les religions de l'Inde. Védisme, hindouisme ancien, hindouisme récent*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, <sup>2</sup>1981.
- *Les religions et le sacré*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, <sup>3</sup>1981.
- (ed.), *Les rites de initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve 2 à 21 novembre 1984*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1986; trad. castellana, *Los ritos de iniciación*, Ega, Bilbao, 1994.
- (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado*. 1. *Los orígenes del homo religiosus*; 2. *El hombre indoeuropeo y lo sagrado*; 3. *Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado*; 4. *Crisis, rupturas y cambios*; 5. *El creyente en las religiones judía, musulmana y cristiana*, Trotta, Madrid, 1995-2005.
- Ringgren, H., *Psalmen*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1971.
- Risse, G., Sonnemans, H. y Thess, B. (eds.), *Wege der Theologie, an der Schwelle zum dritten Jahrtausend: Festschrift für Hans Waldenfels zur Vollendung des 65. Lebensjahres*, Bonifatius, Paderborn, 1996.
- Robbins, Th. y Anthony, D., *In Gods we trust. New patterns of religious pluralism in America*, Transaction Publishers, New Brunswick, <sup>2</sup>1990.
- Robles, J. A., *Repensar la religión*, Universidad Nacional, San José de Costa Rica, 2001.
- Rodríguez, J. V. y Ruiz Salvador, F. (eds.), *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, <sup>3</sup>1988.
- Rosenzweig, F., *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997.



- Rousseau, J. J., *Émile*, Dubisson, Paris, 1865; <sup>1</sup>1762; ed. castellana, *Emilio*, RBA, Barcelona, 2002, 2 vols.
- Rubio Carracedo, J., *El hombre y la ética*, Ánthropos, Barcelona, 1987.
- Rudolf, K., *Die Religionsgeschichte an der Leipziger Universität und die Entwicklung der Religionswissenschaft. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte und zum Problem der Religionswissenschaft*, Akademie Verlag, Berlin, 1961.
- Ryba, Th., *The essence of phenomenology and its meaning for the scientific study of religion*, Peter Lang, New York, 1991.
- Sabatier, A., *Esquisse d'une philosophie de la religion* (1887), Fischbacher, Paris, 1937.
- The sacred books of the East*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1897, 50 vols.; nueva ed., University Press, Oxford, 1975.
- Salvatorelli, L., *Introduzione bibliografica alla scienza delle religioni*, G. Quadrotta, Roma, 1914.
- Sánchez Nogales, J. L., *Filosofía y fenomenología de la religión*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2004.
- Scannone, J. C., *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo en América Latina*, Ánthropos, Barcelona, 2005.
- Schär, H., *Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte*, Rascher & Cie AG, Zürich, 1950.
- Scheele, P. W., *Opfer des Wortes. Gebete der Heiden aus fünf Jahrtausenden*, Schöning, Paderborn, 1960.
- Schleiermacher, F., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche I*, Reimer, Berlin, 1821 (nueva ed., Walter de Gruyter, Berlin, 1983-1984, 3 vols.).
- *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Braunschweig, Hamburg, 1879; nueva ed., F. Meiner, Hamburg, 1958; trad. francesa, *Discours sur la religion*, Aubier-Montaigne, Paris, 1944; trad. castellana, *Sobre la religión*, Tecnos, Madrid, 1990.
- Schelling, F. W. J. von, *Philosophie der Mythologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966, 2 vols.
- *Philosophie der Offenbarung*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1966.
- Schillebeeckx, E., *Jesús en nuestra cultura*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- Scheler, M., *Vom Ewigen im Menschen*, A. Francke, Bern, <sup>4</sup>1954 (<sup>1</sup>1924); trad. castellana parcial, *De lo eterno en el hombre*, Revista de Occidente, Madrid, 1940.
- Schlerath, B. (ed.), *Zarathustra*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1970.
- Schlette, H. R., *Alter Gott, höre! Gebete der Welt*, Piper, München, 1961.
- Schmid, G., *Principles of integral science of religion*, Mouton, Den Haag, 1979.
- Schmidt, W., *Der Ursprung der Gottesidee*, Aschendorff, Münster, 1912-1955, 12 vols.
- Schönfeld, A. (ed.), *Spititualität im Wandel. Leben aus Gottes Geist*, Echter, Würzburg, 2002.

- Schopenhauer, A., *Sämtliche Werke*, ed. de P. Deussen, Piper, München 1911-1926, 13 vols.
- Schwidler, L. y Mojzes, P., *The study of religion in an age of global dialogue*, Temple University Press, Philadelphia, 2000.
- Secretariado Romano para la Unidad de los Cristianos, *Sectas o nuevos movimientos religiosos. Desafíos pastorales*, PPC, Madrid, 1986.
- Siegmund, G., *Der Glaube des Urmenschen*, Francke, Bern, 1962.
- Seminario de Investigación para la Paz, *La paz es una cultura*, Centro Pignatelli, Zaragoza, 2001.
- Los sermones medios del Buda (Majjhima Nikaya)*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2003.
- Shahraštani, *Livre des religions et des sectes*, Peeters-Unesco, Leuven-Paris, 1986-1993, 2 vols.
- Sharpe, E. J., *Comparative religion. A history*, Open Court, La Salle, ILL, 1976.
- Sheard, R. B., *Interreligious dialogue in the Catholic Church since Vatican II. An historical and theological study*, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston, 1987.
- Silburn, L., *Aux sources du Bouddhisme*, Fayard, Paris, 1997.
- Smart, N., *Dimensions of the sacred. An anatomy of the world's beliefs*, Fontana, London, <sup>2</sup>1997.
- *The phenomenon of religion*, Macmillan, London, 1973.
- *Las religiones del mundo*, Akal, Madrid, 2000.
- *The religious experience of mankind*, William Collins, London, 1971.
- Smith, J. Z., *Imagining religion. From Babylon to Jonestown*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1982.
- Smith, W. C., *The meaning and end of religion*, Macmillan, New York, 1964; trad. castellana, *El sentido y el fin de la religión*, Kairós, Barcelona, 2005.
- Snellgrove, D., *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and their Tibetan successors*, Shambala, Boston, 2002.
- Söderblom, N., *Einführung in die Religionsgeschichte*, Quelle & Meyer, Leipzig, <sup>2</sup>1928 (<sup>1</sup>1920).
- *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, E. Reinhardt, München, 1966.
- *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*, Bonnier, Leipzig, 1913.
- *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, J. C. Hinrich, Leipzig, <sup>2</sup>1926.
- Spencer, H., *The principles of sociology*, Williams and Norgate, London, 1876-1882, 2 vols.; trad. castellana, *Principios de sociología*, Madrid, 1883, 2 vols.
- Spiegelberg, H., *The phenomenological movement. A historical introduction*, M. Nijhoff, Den Haag, 1960, 2 vols.; <sup>3</sup>1982, revisada.
- Splett, J., *Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*, Albert, Freiburg Br., 1971.

- Stark, R. y Brainbridge, W. S. (eds.), *The future of religion. Secularization, revival and cult formation*, University of California Press, Berkeley, 1985.
- Steiner, G., *Errata. El examen de una vida*, Siruela, Madrid, 1997.
- *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Destino, Barcelona, 1992.
- Stolz, F., *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996.
- *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988; tercera edición revisada, Schöningh, UTB, Paderborn, 2004.
- Stephenson, G. (ed.), *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976.
- *Wege zur religiösen Wirklichkeit. Phänomene, Symbole, Werte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995.
- Stubenrauch, B., *Dogma dialógico. El diálogo interreligioso como tarea cristiana*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.
- Sutherland, S. R. y Clarke, P. (eds.), *The study of religion. Traditional and new religion*, Routledge & Kegan, London, 1991.
- Suzuki, D. T., *Der Weg zur Erleuchtung*, Holle, Baden-Baden, 1957; trad. alemana de *Essays in Zen Buddhism*, Luzac, London, 1927.
- Tamayo, J. J. (ed.), *Cristianismo y liberación. Homenaje a Casiano Floristán*, Trotta, Madrid, 1996.
- *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid, 2004.
- Tao tö King. *Le livre de la voie et de la vertu*, Gallimard, Paris, 1967, trad. francesa de Liou Kia-Hway; trad. castellana, *Tao te ching*, Trotta, Madrid, 2006.
- Taylor, M. C. (ed.), *Critical terms for religious studies*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1998.
- Terrin, A. N., *Nuove religioni. Alla ricerca della Terra promessa*, Morcelliana, Brescia, <sup>2</sup>1987.
- *Spiegare o comprendere la religione*, Messagero, Padova, 1983.
- Terrin, A. N. et al., *Le scienze delle religioni oggi. Atti del Convegno tenuto a Trento il 20-21 maggio 1981*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna, 1983.
- Thomas, R. (ed.), *Religion und Religionen. Festschrift für Gustav Mensching zu seinem 65. Geburtstag*, Röhrscheid, Bonn, <sup>2</sup>1970.
- Tiele, C. P., *Einleitung in die Religionswissenschaft. Gifford-Vorlesungen gehalten an der Universität zu Edinburgh*. I: Morphologie; II: Ontologie, Friedrich Andreas Perthes, Gotha, 1899-1901.
- *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap*, P. N. van Kampen, Amsterdam, 1897-1899, 2 vols.
- Tillich, P., *Gesammelte Werke*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1959-1975, 14 vols.
- *Symbol und Wirklichkeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1962.
- *Wesen und Wandel des Glaubens*, Ullstein, Frankfurt a.M., 1961.
- Tiryakian, E. (ed.), *On the margins of the visible*, Willey, New York, 1973.

- Tola, F. y Dragonetti, C., *Doctrinas secretas de la India. Upanishads*, Barral, Barcelona, 1973.
- Torradeñot, F. (ed.), *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, Trotta, Madrid, 2002.
- Torres Queiruga, A., *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una filosofía de la religión*, Verbo Divino, Estella, 1992.
- Le traité de la grande vertu de sagesse de Nagarjuna (Mahaprajñāparamita-sastra)*, ed. por E. Lamotte, Institut Orientaliste de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1970-1981, 5 vols.
- Troeltsch, E., *El carácter absoluto del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1974.
- *Gesammelte Schriften*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1912-1925, 4 vols.
- Tylor, E. B., *Primitive culture*, John Murray, London, 1871, 2 vols.; trad. castellana, *Cultura primitiva*, Ayuso, Madrid, 1981.
- Underhill, E., *Mysticism. A study in the nature and development of man's spiritual consciousness*, Methuen, London, <sup>12</sup>1967 (<sup>1</sup>1911); trad. alemana, *Mystik. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Menschen*, Reinhardt, München, 1928; trad. castellana, *La mística. Un estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Trotta, Madrid, 2006.
- *Worship*, Harper & Brothers, London, 1937; nueva ed., Crossroad, New York, 1982.
- Usener, H., *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, S. Schulte-Bulmke, Frankfurt a.M., <sup>3</sup>1948.
- Valadier, P., *Inévitable morale*, Seuil, Paris, 1990.
- Vancourt, R., *La phénoménologie et la foi*, Desclée de Brouwer, Paris, 1953.
- Vega Esquerra, A., *Arte y santidad. Cuatro lecciones de estética apofática*, Universidad Pública, Navarra, 2005.
- *Passió, meditació i contemplació*, Empuries, Barcelona, 1999; trad. castellana, *Zen, mística y abstracción. Pasión, meditación y contemplación*, Trotta, Madrid, 2001.
- Vergote, A., *Interprétation du langage religieux*, Seuil, Paris, 1974.
- *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*, Pierre Mardaga, Bruxelles, 1983.
- Vidal, M., *Moral fundamental*, PS, Madrid, <sup>6</sup>1990.
- Vries, J. de, *The study of religion. A historical approach*, Harcourt, Brace and World, New York, 1967.
- Vroom, H. M., *Religions and the Truth. Philosophical reflections and perspectives*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1989.
- Waardenburg, J. (ed.), *Classical approaches to the study of religion. Aims, methods and theories of research*, Walter de Gruyter, Berlin, <sup>2</sup>1999, 2 vols.
- *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Labor et Fides, Genève, 1993.
- *L'Islam, une religion. Suivi d'un débat. Quels types d'approches requiert le phénomène religieux?*, Labor et Fides, Genève, 1989.

- *Reflections on the study of religion*, Mouton, Den Haag, 1978.
- *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Walter de Gruyter, Berlin, 1986; trad. francesa renovada, *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Labor et Fides, Genève, 1993; trad. castellana, *Significados religiosos. Introducción sistemática a la ciencia de las religiones*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.
- Wach, J., *The comparative study of religion*, Columbia University Press, New York, 1958; trad. castellana, *El estudio comparado de las religiones*, Paidós, Buenos Aires, 1967.
- *Einführung in die Religionssoziologie*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1931; trad. inglesa, *Sociology of religion*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 1947; trad. francesa, *Sociologie de la religion*, Payot, Paris, 1955.
- *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1922.
- *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1924.
- *Vergleichende Religionsforschung*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1962; trad. castellana, *El estudio comparado de las religiones*, Paidós, Buenos Aires, 1967.
- *Das Verstehen, Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, Hildesheim, <sup>2</sup>1966 (<sup>1</sup>1926-1929).
- Waddell, L. A., *Tibetan Buddhism with its mystic cults, symbolism and mythology, and in its relation to indian Buddhism*, Dover, New York, 1972; ed. orig., 1895.
- Wagner, F., *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, <sup>2</sup>1991.
- Waines, D., *El Islam*, Cambridge University Press, Madrid, 1998.
- Waitz, Th., *Anthropologie der Naturvölker*, F. Fleischer, Leipzig, 1859-1872, 6 vols.
- Wallis, R., *The elementary forms of the new religious life*, Routledge & Kegan, London, 1984.
- Weber, M., *Methodologische Schriften*, Fischer, Frankfurt a.M., 1968.
- Welte, B., *Das Heilige in der Welt*, Albert, Freiburg Br., 1949.
- *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Herder, Freiburg Br., 1966.
- Werblowsky, R. J. Z. y Bleeker, C. J. (eds.), *Types of redemption*, E. J. Brill, Leiden, 1972.
- Whaling, J. (ed.), *Contemporary approaches to the study of religion*, Mouton, Den Haag, 1984-1985, 2 vols.
- *Religion in Today's World*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1987.
- Wiebe, D., *Religion and truth. Towards an alternative paradigm for the study of religion*, Mouton, Den Haag, 1981.
- Wilson, B., *Contemporary transformations of religion*, University Press, Oxford, 1976.



- *The social dimensions of sectarianism. Sects and New Religious Movements in contemporary society*, Clarendon Press, Oxford, 1990.
- *Sociología de las sectas religiosas*, Guadarrama, Madrid, 1970.
- Widengren, G., *Hochgottglaube im alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung*, Otto Harrassowitz, Leipzig, 1938.
- *Mani und der Manichäismus*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1961.
- *Die Religionen Irans*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1965; trad. francesa, *Les religions d'Iran*, Payot, Paris, 1968.
- *Religionsphänomenologie*, Walter de Gruyter, Berlin, 1969; trad. castellana, *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1976.
- *Some remarks on the methods of the phenomenology of religion. Festschrift for T. T. Segerstedt*, Universitet Och Forskningen, Upsala, 1968.
- Wijaratna, M., *Le moine bouddhiste selon les textes du Theravâda*, Cerf, Paris, 1983.
- *Les moniales bouddhistes*, Cerf, Paris, 1991.
- Wittgenstein, L., *Diario filosófico (1914-1916)*, Ariel, Barcelona, 1982.
- Wright, G. E., *God who acts. Biblical theology as recital*, SCM Press, London, 1956.
- Wright, G. H. von, *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid, 1987.
- Wunenburger, J. J., *Le sacré*, PUF, Paris, 1981; nueva ed., 2001.
- Xinzhong Yao, *El confucianismo*, Cambridge University Press, Madrid, 2001.
- Yinger, J. M., *Religión, persona y sociedad*, Razón y Fe, Madrid, 1969.
- Zaehner, R. C., *At sundry times. An essay in the comparison of religions*, Faber & Faber, London, 1958; trad. francesa, *Inde, Israël, Islam. Religions mystiques et révélations prophétiques*, Desclée de Brouwer, Paris, 1965; nueva ed. 1992.
- Zinser, H. (ed.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, D. Reimer, Berlin, 1988.
- Zubiri, X., *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984.
- *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza-Fundación X. Zubiri, Madrid, 1993.

### III. ALGUNAS PUBLICACIONES PERIÓDICAS

- AAR. *Studies in Religion*, American Academy of Religion Atlanta, GA, 1970- .
- Archiv für Religionspsychologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1914- .
- Archives de sciences sociales des religions*, Centre National de la Recherche Scientifique. Institut de Sciences sociales des Religions, Paris, 1973- .
- History of Religions*. An International Journal for Comparative Historical Studies, University of Chicago Press Chicago, IL, 1961- .
- Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones, Universidad Complutense, Madrid, 1995- .



- Journal for the Scientific Study of Religion*, Society for the Scientific Study of Religion, West Lafayette, IN, 1961-.
- Journal of Chinese Religion*, University of Saskatchewan, Society for the Study of Chinese Religions Saskatoon, Sask (Canadá), 1975-.
- Journal of Islamic Studies*, Oxford University Press, Oxford, 1990-.
- Journal of the International Association of Buddhist-Studies*, University of California, Department of Oriental, Berkeley, CA, 1977-.
- Judaism. A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought* American Jewish Congress, New York, NY, 1952-.
- Method and Theory in Study of Religion*, E. J. Brill, Leiden, 1989-.
- The Muslim World. A journal devoted to the study of Islam and of Christian-Muslim relationship in past and present*, Hartford Seminary, Duncan Black Macdonald Center, Hartford, CT, 1949-.
- Numen. International review for the history of religions of the International Association for the History of Religions of Amsterdam*, E. J. Brill, Leiden, 1954-.
- Religion Today. A journal of contemporary religions*, Centre for New Religions Movements, King's College, London, 1984-.
- Revue de l'Histoire des Religions*, Presses Universitaires de France, Paris, 1880- .
- Science of Religion. Abstracts and index of recent articles*, Institute for the Study of Religion, Free University = Instituut voor Godsdienstwetenschap. Vrije Universiteit Amsterdam, Amsterdam-Cambridge, 1976-.
- Social Compass. International review of sociology of religion*, Sage Publications, London, 1953-.
- Studi e Materiale di Storia delle Religioni*, Dedalo, Bari, 1925-1969. Desde 1970 continúa en *Religioni e civiltà*; y desde 1977 se publica una nueva serie de la antigua revista con el nombre de *Studi storico religiosi*.
- Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. Internationales Institut für Missionswissenschaftsforschungen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1928-1935; 1950. De 1911 a 1927 y de 1936 a 1937, con el título de *Zeitschrift für Missionswissenschaft*; de 1938 a 1941 se llamó *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*.

## ÍNDICE DE MATERIAS

- Actitud religiosa: 13, 53-54, 87, 120, 125, 132, 161-194, 196, 205-210, 212-213, 215-216, 218-230, 235, 238-240, 242-245, 257-258, 274, 287, 296, 299, 301, 310, 316-319, 323-324, 326-327, 331, 336, 339-340, 342, 352, 537, 546, 567-568, 571
- Actitud extática: 162-166
- Actos religiosos: 13, 225-226
- Adoración: 20, 36, 54, 62, 193, 215-217, 224, 229, 239, 253, 255, 257, 261, 317, 341, 395, 476, 574
- Agni*: 283-284, 288
- Ahura Mazda: 171, 218, 276
- Alma y cuerpo: 30, 210-219, 310
- Amor de Dios: 171, 235, 336
- Aniconismo: 256, 267, 355
- Animismo: 11, 30-31, 33, 35, 40, 75, 118, 177, 241, 269, 358-359
- Antropomorfismo: 18, 128, 267, 298
- Arte sacro: 154, 220
- Ateísmo budista: 300, 304-309, 314
- Atman*: 129, 142, 230, 287-292, 295-297, 307
- Baalim*: 337
- Babilonia: 265, 326
- Bautismo: 100, 189, 222
- Bhagavad-Gita*: 290, 293, 296-297
- Bhakti*: 209, 230, 293, 297, 303, 318, 546, 568
- Bien: 35, 131-132, 135, 148, 151, 153, 156, 162, 167-169, 171, 173, 184, 188, 190, 218, 256, 275-276, 279
- Bodhisattva(s)*: 303, 318
- Bogomilos: 274-275, 530
- Brahman*: 103, 129, 136, 139-140, 142, 150, 155, 230, 287, 289-291, 294-297, 307, 521, 563, 568
- Brahmanas*: 215, 241, 285, 287
- Buda: 55, 103, 222, 283, 285, 287, 301-302, 304-308, 310-312, 314-318, 453
- Budismo: 73, 103, 122, 134, 140, 170, 299-319, 339, 383, 394, 403-404, 454, 469, 471-472, 519, 522-523, 529, 538, 550, 561, 568
- *Hinayana*: 215, 238, 244, 303
- *Mahayana*: 303, 318
- Cátaros: 274-275, 530
- Ciencia(s) de la(s) religión(es):
- ciencia marxista de las religiones: 49, 66
- ciencia moderna de las religiones: 24-41
- ciencia sistemática de las religiones: 49, 65-69, 78, 356, 463, 492
- ciencias de la religión (historia, psicología, sociología) y fenomenología: 79-82

- cristianismo desde la historia de las religiones: 390-394
- emergencia y desarrollo: 357-363
- en la Antigüedad: 18-20
- en la Edad Media: 20-21
- en la época moderna: 21-24
- historia de la: 17-44
- nombres: 353-356
- reconocimiento académico: 363-375
- resultados de la ciencia moderna de las religiones: 41-44
- teología y ciencia de las religiones: 375-401
- Comprensión (fenomenológica): 63-64, 70-71, 102, 178
- Comunidad religiosa: 220-225
- Condenación: 172
- Confucio: 283
- Conocimiento de Dios: 140, 145, 399, 410, 488
- Conversión: 100-102, 130, 134, 244, 385, 407, 515, 572
- Constructivismo-esencialismo: 414, 505, 510-511
- Corán: 140, 142, 330, 340, 396, 403, 524
- Cosmogonías: 10, 276, 279
- Cratofanías: 107, 199
- Creación: 155, 204, 275, 337-339
- Cristianismo: 10-11, 20-22, 46, 73, 100, 110, 117, 141, 171, 194, 201, 218-219, 222, 230, 251, 326, 345, 359, 364, 369, 372, 374, 376-380, 386-397, 405-412, 454, 469, 471-472, 525-528, 550
- desde la historia de las religiones: 390-394
- y religiones: 345-348
- Culto: 212-219
- Decálogo: 300
- Deísmo: 22, 254-255, 521
- Demonio(s): 268, 278, 283, 337
- Desacralización: 71, 195-205, 571
- Deseo (la religión producto del): 164-166
- Deus otiosus*: 256
- Dharma*: 218, 284, 305, 403
- Dios:
  - determinante de lo sagrado: 120-122
  - de los filósofos de la religión: 151, 183, 192, 294, 448
  - del destino, providencia: 147-149
- Doctrina religiosa: 210-212
- Dogma: 209-211, 371, 380, 450
- Doxología: 211
- Dualismo: 273-279, 326, 530
- Egipto: 263, 341, 367
- Enstasis: 104
- Esoterismo: 74, 115, 514, 529-530, 538
- Espacio sagrado: 90, 187, 209, 213-214
- Especificidad de lo religioso: 71, 444-446
- Espiritismo: 358, 531
- Espíritus: 30-32, 36, 71, 241, 268, 276-277, 301, 519
- Etnología: 10, 26, 29, 31-32, 42, 60, 105, 209, 254, 353, 358, 361, 367, 403, 435, 507, 550, 553
- Evolucionismo:
  - en la ciencia de las religiones: 26
  - en los fenómenos de la religión de la primera época: 51, 64
- Experiencia religiosa: 36, 95-96, 124, 130-132, 162-164, 168, 172-176, 196, 211, 214, 220-222, 228, 232, 297, 330, 345, 359, 373, 430, 457-458, 465, 470, 475-476, 479, 487, 496, 506, 510, 560, 561, 564-566, 572
- Expiación: 54, 240, 242-245
- Expresiones racionales: 95, 131, 209-212, 570
- Fenómeno religioso, estructura (esencia, *eidos*): 10, 13, 51, 53, 61-62, 67, 70, 77, 196, 285, 316, 347, 350, 394-397, 416, 421, 427, 432, 434-435, 441, 448-449, 467-468, 471, 502, 569
- Fenomenología de la religión:
  - crisis de su forma «clásica»: 433-437

- crítica por las «ciencias empíricas» de la religión: 437-444
- en relación con la ciencia de las religiones: 65-84, 375-381, 489-498
- en relación con la fenomenología filosófica: 429-431, 554
- explicación y comprensión: 459-466
- historia de la fenomenología: 45-56
- método propio: 56-65
- nuevas formas: 467-477
  - oportunidades de futuro: 509-513
- principales representantes: 45-56, 426 ss
- problemas, tareas y perspectivas en la segunda mitad del siglo xx: 65, 170, 423-433
- reduccionismo y antirreduccionismo: 444-459
- y filosofía de la religión: 65-70, 80-82
- y hermenéutica de la religión: 477-478
- y metateoría: 499-507
- y *Religionswissenschaft*: 489-499
- y teología: 82-84
- Fetichismo: 11, 358
- Fiesta: cf. Tiempo sagrado
- Filosofía y religión: 177-180
  
- Gnosis: 83, 140, 179, 212, 274, 279, 292, 529-532, 538-539, 546
- Grecia: 18, 263, 266, 358, 424
- Guerras de religión: 190, 219, 535
  
- Hecho religioso: cf. Fenómeno religioso
- Henoteísmo: 29, 261, 324-325, 331
- Hierofanías: 37, 94, 106, 197-213, 336, 420, 569-570
  - constelaciones: 199
  - morfología: 198-214
  - proceso hierogénico: 202-206
- Hinduismo: 103, 134, 150, 170, 218, 230, 238, 241, 283-285, 293, 296-297, 307, 383, 394, 403-404, 469, 499, 520-522, 529, 563, 568
- Historia de las religiones: 16, 18, 32-33, 37-39, 42, 44-66, 72, 77, 80, 83-84, 86, 94, 98, 107, 128-129, 133, 154, 167, 175, 197-200, 211, 214, 217-221, 229, 235, 244, 263, 273-274, 321, 324, 326, 334, 353-355, 359, 363-374, 378, 390-400, 404-405, 416, 420-421, 424, 426, 433-440, 447, 460, 467-468, 519, 538, 549, 551-557, 569, 572-573
- Homo religiosus*: 11, 90, 108, 172, 436, 485
- Horus: 266
- Humanismo laico: 536-537
  
- Idolatría: 206, 216, 225, 321, 341, 410, 521, 546
- Ihsvara*: 294
- Iluminación: cf. *Samadhi*
- Indra*: 283-284
- Infinito: 27-29, 128, 130, 137, 141, 147, 152, 156, 181, 190-194, 203, 233, 266, 342, 427, 478, 563
- Inmortalidad: 54, 103, 149, 172, 285, 290-292, 309
- Isis: 266, 259
- Islamismo: 20, 171, 339, 523, 529
- Israel: 121, 191, 201-202, 244, 284, 322, 326, 329-342, 396, 550, 568
- Istar*: 265
  
- Jainismo: 300, 550
- Jesucristo: 112-113, 171, 183, 198, 378, 397
- Jñanamarga*: 294
- Judaísmo: 20-22, 117, 135, 171, 218, 230, 338-339, 383, 394, 405, 469, 529, 551
- Júpiter: 148, 198, 242
  
- Karma: 103, 208, 305
- Karmamarga*: 294
- Krishna*: 297, 522
  
- Lenguaje religioso: 141, 388, 427, 483, 506
- Lugares sagrados: cf. Espacios sagrados

- Magia: 11, 21, 115, 118, 177, 216, 220, 238, 269, 335-336, 359, 519, 531, 568  
— explicación de J. G. Frazer: 31-33  
*Mana*: 33, 36, 105-106, 118-121, 148, 154, 232, 562, 566  
Mani: 277-278, 551  
Manismo: 11, 30  
Maniqueísmo: 274-275, 277-278, 530, 551  
*Matarisvan*: 284  
Mazdeísmo: 135, 230, 276-277, 396, 551  
Mediaciones objetivas de lo sagrado: 195-206, 340, 569-570  
Mediaciones subjetivas de lo sagrado: 206-245  
Meditación: 103-104, 178, 215, 229, 236-238, 303, 476, 516, 522  
Método:  
— histórico (W. Schmidt): 38-41  
— comparativo: 26-27, 34, 59, 63, 77, 354, 449, 463  
Misterio:  
— como *Belleza soberana*: 154-155  
— como *Summum Bonum*: 151-153  
— como *Presencia*: 144-145  
— como salvación: 155-159  
— en R. Otto: 122-126  
— representación personal: 149-151  
— trascendencia: 126-135  
— trascendencia activa: 145-149  
— trascendencia en la inmanencia: 141-144  
— trascendencia en las religiones: 137-141  
— tremendo y fascinante: 96-98, 116, 560  
Mística: 74, 167, 170, 227, 235-239  
Mitra: 284  
Mito(s): 23, 28, 209-212, 224, 267, 544  
Mitología(s): 10, 18, 28, 61, 209-212, 278, 322, 343, 358,  
— mitología natural (Max Müller): 27-29, 552  
Moira: 119, 148  
Monismo religioso: 281-298  
Monoteísmo religioso:  
— origen: 321-323  
— formas imperfectas: 323-327  
— profético: 317-325  
— Israel: 330-341  
— primitivo: 38-41 149, 253-254, 269, 323  
Moral: 20, 33, 35, 40, 124, 133, 153, 177-194, 216-218, 253, 256, 300, 304-305, 323, 370-371, 409-411, 527, 552  
Muerte: 9, 30, 91, 99, 104, 136, 158, 243, 266, 285, 292, 309-314, 388, 400, 487, 496, 519, 550  
Nirvana: 98, 103, 136-140, 166, 172, 305-316, 540, 561, 563, 568  
Nueva Era: 534-538  
Nuevas espiritualidades laicas: 532-537  
Nuevos movimientos religiosos: 513-531  
— interpretación: 537-543  
— sentido: 543-547  
— tipología: 517-532  
Numinoso: 96-97, 120-125, 146, 335, 341, 440, 559  
Ocultismo: 11, 52, 531  
Odín: 148  
Oración: 13, 74, 141, 155, 213, 226-239  
— de petición: 170-173, 215, 235, 571  
— de alabanza: 132, 141, 215  
— mística: 235-239  
— profética: 230-235  
— y magia: 229-231  
— y religión: 226-229  
Orfismo: 274  
Osiris: 266  
Paganismo: 342-343, 394, 407, 529  
Panteísmo: 129  
Pecado: 54, 97, 103, 132-135, 141, 172, 243, 338, 341  
Persona (Dios personal): 149-151, 235, 238, 294, 298, 300, 306, 317-318, 336  
Polidemonismo: 261, 265, 269-270

- Politeísmo: 23, 25, 30, 129, 261-272, 281, 286-287, 321-322, 324-327, 337, 341, 521  
 — griego: 265-271  
 — védico: 284-286  
 Positivismo (aplicado a la ciencia de las religiones): 19, 190, 494-495, 541, 545  
*Prajapati*: 286, 289  
*Prana*: 287  
*Pratityasamutpada*: 312  
 Primitivos: 32-33, 55, 148, 252-254, 278, 283, 322  
 Profano: 34-37, 91-109, 123, 196, 205, 213, 220, 225-226, 240, 429, 533-534, 559-560  
 Profetas: 206, 244, 327-339, 342, 346, 357, 398, 524, 550  
 Proselitismo: 73, 393  
 Providencia: 147-149  
 Psicología de la religión: 46, 66-67, 77, 174, 353, 365  
  
 Racionalismo (prejuicios racionalistas en la moderna ciencia de las religiones): 22, 25, 545  
 Reducción fenomenológica (*epoché*): 57-58, 429-430, 440, 453-454, 458, 472, 486, 502, 553  
 Religión:  
 — definición: 30, 34-35, 46, 58, 79, 88, 94, 116, 130, 168, 299, 300, 376, 420-421, 427, 500, 516, 559, 572-574  
 — idea de religión y fenomenología de la religión: 415-421  
 — origen: 22, 30-33, 40-43, 76, 254, 263, 322  
 — la palabra y sus problemas: 403-405  
 — proyección: 166  
 — significado en la historia: 405-415  
 — y arte: 220  
 — y estética: 177-180, 186-188, 219  
 — y ética: 184-185, 216-219  
 — y sociedad: 33-37  
 Religión natural: 11, 23, 48, 217, 321, 347, 393, 411, 413  
  
 Religiones:  
 — místicas: 74, 172, 343  
 — nacionales: 73, 267  
 — proféticas: 73-74, 101-103, 117, 171, 230, 237, 326, 343, 551, 567  
 — universales: 73, 222, 339, 393, 529  
 Resurrección: 172, 388  
 Revelación: 40, 53, 113-114, 117, 132, 155, 183, 186, 201, 204, 208, 212, 230, 332-333, 339, 347, 376, 378, 389, 391-400, 404, 407, 519, 521, 524  
 — desde la fenomenología de la religión: 397-401  
*Rig-Veda*: 284, 286  
 Rito(s): 32, 35, 37, 98-102, 156, 171, 188, 206, 209, 215-216, 243-244, 249, 255, 289, 317, 374, 378, 397-398, 406-410, 439, 464, 467, 480, 494, 519, 542, 565  
 — de iniciación: 98-100  
 Roma: 263, 358, 367, 369, 409, 424  
*Rta*: 119  
*Rudra*: 283  
 Ruptura de nivel (condición para introducirse en el ámbito de lo sagrado): 94-106, 169, 196, 215, 237, 559-560  
  
 Sacerdocio: 224  
 Sacralidad(es): 36, 49, 105, 119, 204, 341, 345, 569  
 Sacramentos: 92, 100  
 Sacrificio: 91, 111, 239-245, 286-287, 410  
 — comunión: 243-245  
 — expiación: 241-243  
 — ofrecimiento de dones: 241-242  
 Sagrado:  
 — ámbito de realidad, mundo específico: 87-116  
 — en R. Otto: 96-98  
 — sagrado-profano: 37, 94-96, 108-109, 534  
 Salvación: 162, 164, 167-172, 567  
*Samadhi*: 103-104, 170, 292-294, 303, 310, 318, 522  
*Samsara*: 103, 305, 309



- Santidad: 97, 106, 119, 121, 132-135, 153, 184, 191  
 Secularización: 11-12, 71, 107, 114-115, 190-194, 216, 370-372, 375, 384, 513, 517, 523, 527, 543-545, 551  
 Sentimiento religioso: 209  
 Ser Supremo (*Hochgott; high God*): 38-41, 54, 148-149, 164, 199, 217, 251-259, 275, 322-325, 336-337, 358, 435  
*Shiva*: 266  
 Símbolo: 23, 36, 70, 89, 144, 203, 207, 464-466, 480, 528, 570  
 Símbolos:  
 — de la trascendencia: 135-137  
 — del pecado: 134  
 — y mitologías: 203  
 Sociología de la religión: 42, 60, 66-67, 77, 221-222, 428, 440, 514, 525, 558  
*Soma*: 283  
  
 Tabú: 35, 104-106, 119, 134, 244, 359  
 Tao: 119, 140, 166, 218, 283, 563  
 Taoísmo: 166, 218, 230, 235-236, 238, 283, 550  
 Teofanías: 97  
 Teogonías: 10, 18  
 Teología: 209-211  
 — y ciencias de las religiones: 375-401  
  
 Tiempo sagrado: 209, 213-214, 219  
 Tipología de las religiones: 21, 48, 51, 52, 73-74, 176, 230, 248, 327, 339, 409, 429, 554  
 Tolerancia: 52, 74, 306, 343-344, 387  
 Totem: 35-36, 244  
 Totemismo: 11, 34-38, 75, 118  
  
 Upanishads:  
 — *Bhridaranyaka-Up*: 290-296  
 — *Chandogya-Up*: 291, 295  
 — *Katha-Up*: 297-298  
 — *Kausistaki-Up*: 291  
 — *Kena-Up*: 295  
 — *Mandukya-Up*: 290  
 — *Svetasvatara-Up*: 293-296  
  
*Varuna*: 270, 283  
*Vayu*: 288  
 Vedas: 29, 283, 288, 307, 312, 520  
*Visnú*: 198, 266, 283  
*Vrta*: 284  
  
 Yahvé: 202, 330-340  
 Yama: 104, 284  
 Yoga: 103-104, 522  
  
 Zervanismo: 274  
 Zeus-Júpiter: 148, 234  
 Zoroastrismo: 73, 171, 218, 230, 257, 263, 274, 276, 278, 326, 339

## ÍNDICE DE AUTORES

- Agustín de Hipona: 19, 97, 117, 128, 137, 144-145, 151-154, 196, 269, 277-278, 562  
Amin Arjomand: 524-525  
Ávila, A.: 181, 190  
Abensour, M.: 138  
Ackermann, B.: 39  
Acosta, J. de: 21-22, 410  
Agud, A.: 290  
Agustín de Hipona: 27, 31, 58-59, 64, 94-95, 99, 257, 273-279, 283, 325-326, 369, 404, 432, 434-435, 466  
Aigrain, R.: 22, 252  
Äkerberg, H.: 369, 425, 432, 435, 463  
Akoun, A.: 210  
Albright, W. F.: 265, 334, 336  
Allen, D.: 424-425, 434, 553  
Álvarez de Miranda, A.: 73, 339  
Amengual, G.: 154  
Amin Arjomand: 224-225  
Anati, E.: 172  
Anaxágoras: 19  
Antes, P.: 185, 462, 466  
Anthony, D.: 514, 537  
Anwander, A.: 43  
Appelsmeyer, H.: 492  
Appleby, R. S.: 526  
Arístides: 405  
Aristóteles: 10, 19, 97, 181, 184  
Arvon, H.: 564  
Asmussen, J. P.: 115  
Assmann, J.: 271, 341  
Attias, J.-Ch.: 101  
Audet, J. P.: 108  
Auffarth, Ch.: 509  
Audinet, J.: 399  
Aurobindo, S.: 104, 521  
Baaren, Th. P. van: 432, 435, 441, 509  
Bachert, H.: 286  
Bacon, R.: 21, 357, 409  
Baetke, W.: 118, 120-121, 123-124, 149, 217  
Bakhtin, M.: 505  
Balthasar, H. U. von: 187  
Barbosa da Silva, A.: 433, 478  
Barker, E.: 514  
Barr, J.: 526  
Barth, A.: 300, 304  
Barth, K.: 481  
Bastide, R.: 539  
Baubérot, J.: 366  
Bausani, A.: 58, 327, 335, 369, 554  
Beckford, J. A.: 514, 517, 522, 524, 537, 540  
Behm, J.: 102  
Bell, D.: 541, 544  
Bellah, R. N.: 449, 537  
Benavides, G.: 510-511

- Benveniste, E.: 91-92, 263, 407  
Berger, P. L.: 114, 223, 384, 449, 527, 538, 541  
Bergounioux, F. M.: 252  
Bergson, H.: 74, 176, 235  
Bernanos, G.: 541  
Bernard, C.: 366, 415  
Bernardino de Sahagún: 21  
Berner, U.: 462  
Bernhard, R.: 385  
Bertholet, A.: 46, 270, 360, 363  
Besant, A.: 531, 538  
Betz, H. D. : 47  
Beuchat, H.: 47  
Bianchi, U.: 27, 31, 58-59, 64, 94-95, 99, 257, 273-279, 283, 325-326, 369, 404, 432, 434-435, 466, 468, 554  
Billmann-Mahecha, E.: 492  
Blabatsky, E.: 531  
Bleeker, C. J.: 27, 55, 57-58, 60, 62, 64, 67, 70, 83, 115, 122, 168, 248, 278, 430-432, 435, 468-469, 554  
Bloch, M.: 25  
Boas, Fr.: 360  
Boccassini, R.: 227  
Boemus, J.: 411  
Boespflug, F.: 414-415  
Bollnow, O. F.: 419, 428, 464  
Bolzano, B.: 424, 452  
Bonhoeffer, D.: 169  
Bonte, P.: 421  
Bottero, J.: 338  
Botterwerk, G. J.: 331  
Bouillard, H.: 108-109, 399-400, 407  
Bouquet, A. C.: 54, 360  
Boutroux, É.: 367  
Boyce, M.: 276  
Boyd, J. W.: 276  
Brainbridge, W. S.: 537  
Brandon, S. G. F.: 168, 272  
Breuil, P. du: 276  
Brelich, A.: 39, 262-263, 268, 272, 369, 434  
Brenneman, W. L.: 478  
Brillant, M.: 22, 252  
Brockway, A. R.: 523, 543  
Bromley, D. G.: 537  
Bros, A.: 22, 543  
Brosses, Ch. de: 22-23, 25  
Brunner, A.: 268  
Brunner, H.: 268  
Buber, M.: 157, 185, 231, 342  
Buenaventura: 144  
Burckhard, T.: 187  
Burnouf, E.: 300, 304  
Byrne, P.: 456-458  
Caba, J.: 234  
Caillois, R.: 37, 71, 91, 94, 105, 107, 407, 554  
Cancik, H.: 227, 423  
Capps, W. H.: 356, 423  
Caracciolo, A.: 89  
Carré, J. R.: 23  
Caspers, B.: 89  
Cassirer, E.: 23  
Castelli, E.: 88, 108, 187  
Castillo, J. M.<sup>a</sup>: 21, 227  
Castro Cubells, C.: 128, 373  
Catucci, L.: 114  
Cazelles, H.: 333  
Cazeneuve, J.: 252  
Cencillo, L.: 210  
Certeau, M. de: 193, 504  
Ch'en, K.: 302  
Champion, Fr.: 529, 541  
Chantepie de la Saussaye, P. D.: 46-47, 355, 360, 364, 376-377, 424-426, 428-429, 431, 552, 559  
Charlier, C.: 138, 233  
Chauvet, L.-M.: 93, 239  
Cherbury, H. de: 22  
Christensen, B.: 360, 431  
Cicerón: 406  
Ciernen, A.: 253  
Cieza de León, P.: 410  
Clarke, P. B.: 458, 516, 536  
Clemen, C.: 41  
Clévenot, M.: 407  
Cohen, N. J.: 526  
Coleman, J.: 516  
Collins, J.: 46, 484  
Colomer, E.: 189, 192  
Colpe, C.: 114-115, 430, 509, 519, 522  
Comte, A.: 25, 32

- Conesa, F.: 232  
 Connolly, P.: 381, 469  
 Constant de Rebecque, H. B.: 22  
 Conze, E.: 302-303, 306, 309, 311, 314-318  
 Cortina, A.: 190  
 Courtas, R.: 109  
 Coward, H.: 383  
 Critias: 20  
 Croatto, J. S.: 211-212, 399  
 Crosby, D. A.: 276, 560  
 Cura, S. del: 343  
 Cuttat, J. A.: 293  
  
 Damboriena, P.: 21  
 Daniélou, A.: 129, 270-271, 328  
 Daniels, J.: 474  
 Davis, N.: 240  
 Debray, R.: 367, 414  
 Delahoutre, M.: 187  
 Demócrito: 20  
 Denett, R.: 63  
 Derousseaux, C.: 399  
 Despland, M.: 366, 405, 408, 412, 424  
 Detienne, M.: 240, 271  
 Dhavamoni, M.: 468  
 Di Nola, A. M.: 226, 369, 529  
 Díaz del Castillo, B.: 21  
 Diez de Velasco, F.: 249, 369, 374, 438  
 Dilthey, W.: 45, 49, 68, 418-419, 426-428, 461, 464  
 Diógenes Laercio: 19  
 Domínguez Morano, C.: 174  
 Donovan, P.: 351, 454  
 Döring, H.: 399  
 Dou, A.: 174, 561  
 Dragonetti, C.: 311, 316  
 Drijvers, H. J. W.: 441  
 Droz, Th.: 363  
 Dubuisson, D.: 415  
 Duch, Ll.: 20, 210-211, 223, 356, 373, 407, 415, 436, 540  
 Duchesne-Guillemin, J.: 277  
 Dudley, G.: 444, 450  
 Duméry, H.: 23, 57, 64, 68, 72, 204, 208, 232, 484, 575  
 Dumézil, G.: 61, 108  
  
 Dupré, W.: 82  
 Dupuis, J.: 357, 385, 388, 394  
 Dupuy, M.: 48, 178, 222  
 Durand, G.: 203  
 Durkheim, E.: 33-38, 67, 94, 99, 107, 117, 220, 300-301, 304, 359, 450, 554, 558-560, 572  
  
 Edison, Th.: 518  
 Edsmann, C. M.: 395  
 Eichrodt, W.: 215, 330-334, 339  
 Eliade, M.: 17, 25, 32, 40, 44, 55-56, 61, 67, 70-71, 93-95, 98-101, 103-106, 108, 119-120, 123, 170, 172, 185, 196-198, 200, 203, 210-211, 213-215, 220, 248, 256-257, 259, 328, 360, 424, 431-435, 444, 447-451, 465, 478, 514, 526, 529-530, 540, 554, 559, 569, 575  
 Embree, A.-T.: 290  
 Epicuro: 20  
 Esnoul, A.-M.: 290  
 Estrabón: 19  
 Estrada, J. A.: 235  
 Estruch, J.: 116, 515  
 Etienne, J.: 109  
 Evans Pritchard, E. E.: 22, 25-31, 33, 37, 240, 244  
 Evémero: 19  
  
 Facchini, F.: 172  
 Feiereis, K.: 484  
 Feigl, F. K.: 123-124  
 Feigl, J.: 420, 430, 538  
 Feil, E.: 412  
 Ferrarotti, F.: 114  
 Festugière, A. J.: 20, 121, 529  
 Feuerbach, L.: 128, 165, 267, 445  
 Fierro Bardají, A.: 404, 462, 555  
 Filliozat, J.: 286, 302  
 Filoramo, G.: 249, 432, 461, 519, 525, 539  
 Flood, G.: 284, 499-502, 505, 521  
 Fontenelle, B. de: 22-23  
 Forell, B.: 123  
 Foucart, E.: 514  
 Foucher, A.: 302, 311  
 Fraijó, M.: 87, 395, 418  
 Frankfort, H.: 210, 336

- Frauwallner, E.: 312  
Frazer, J. G.: 31-32, 38, 105, 359, 364  
Frenschowski, M.: 17, 249  
Freud, S.: 216, 244, 360, 450, 457  
Frick, H.: 48, 123  
Frobenius, L.: 38  
Fugier, H.: 90-91  
  
Galal al-Din-Rûmi: 146  
Galindo, F.: 527  
Gantke, W.: 490-498  
García-Baró, M.: 153, 174, 184, 232, 342  
García Bazán, F.: 109, 212, 369, 525, 530  
García López, F.: 332, 343  
García Hernando, J.: 518, 531-532  
García Recio, J.: 270  
Gardet, L.: 330, 340  
Garrie, E.: 261  
Gauchet, M.: 114, 544  
Geertz, C.: 421, 462  
Geffré, C.: 383-384, 386, 388-390, 399  
Gelabert, M.: 174  
Gennep, A. van: 38, 99  
Gesché, A.: 157  
Gesteira Garza, M.: 373  
Geyser, J.: 124  
Giba, H. A. R.: 404  
Gil, E.: 124, 373  
Girard, R.: 91, 107-113, 243, 518, 554  
Gisel, P.: 341, 379-381, 409, 423  
Gladigow, B.: 227, 263-264, 266, 271, 423, 441-442, 507  
Glasenapp, H. von: 103, 283, 285, 287, 289, 300, 302, 310, 314  
Glock, Ch. Y.: 176, 537  
Goblet d'Alviella, E. F. A.: 368, 428, 558  
Godo, E.: 101  
Goethe, J. W.: 11, 178  
Goetz, J.: 150, 252, 256, 258-259  
Goldammer, K.: 52-53, 60, 63, 70, 94, 97, 101, 118, 120, 124, 133, 212, 228, 261, 265, 273, 325, 360, 431-432, 463  
Goldenweiser, A.: 33, 38  
Gómez Caffarena, J.: 12, 76, 81, 97, 174, 185, 190, 326, 370, 373, 379, 462, 481, 516, 555  
Gonda, J.: 265, 283, 286  
González de Cardedal, O.: 190, 373, 396  
González-Faus, J. I.: 110, 113, 396  
González Nuñez, A.: 226, 339  
Gräbner, F.: 39  
Gracinsky, S.: 415  
Grand'Maison, J.: 95, 217, 525  
Greely, A.: 544  
Green, R. M.: 185, 340  
Gregorio de Nisa: 140  
Greisch, J.: 483-485  
Greschat, H.-J.: 377  
Greshake, G.: 234  
Grom, B.: 529  
Grondin, J.: 427, 477, 479  
Guenther, H. V.: 302  
Guerra, M.: 518  
Guimaret, D.: 524  
  
Haack, Fr.-W.: 542  
Haigh, R.: 388  
Hamilton, W.: 425  
Hammond, Ph. E.: 514, 537  
Hamnett, I.: 394  
Hardy, E.: 17  
Häring, B.: 180, 185  
Harnack, A. von: 11, 368-369, 376, 471-472  
Hartmann, N.: 179-180  
Harvey, P.: 302, 311, 343, 522  
Hastings, J.: 88, 118-119, 239, 243, 261, 365, 429  
Hadot, P.: 405  
Heblethwaite, B.: 391  
Heck, E.: 228  
Heelas, P.: 527, 536  
Hegel, G. W. F.: 23, 45, 81, 216, 413, 425-426, 484, 553  
Heidegger, M.: 97, 183, 189, 192, 418-419, 448, 479, 484, 497  
Heiler, F.: 48, 52-53, 67, 73-74, 96-98, 118, 120, 123-124, 133, 147, 150, 170-172, 226-227, 235-239,

- 256, 258, 324, 360, 392, 431-432, 434, 438  
Hemmerle, K.: 89-90, 188, 483  
Heráclito: 19, 129, 207  
Herder, J. G.: 413  
Hermes Trismegisto: 529  
Hernández Catalá, V.: 373  
Herodoto: 19  
Hervieu-Léger, D.: 415, 538-539, 541  
Heschel, A. J.: 342  
Hesíodo: 18  
Hessen, J.: 178  
Hick, J.: 388  
Hildebrand, D. von: 185  
Hirschmann, E.: 46-47, 49, 67, 426, 432  
Hjelde, S.: 375  
Hock, K.: 377  
Hollebecque, M.: 47  
Homero: 18, 184  
Honko, L.: 438, 444, 468, 471  
Hubert, H.: 32, 37, 239-240, 554, 558-559  
Huby, J.: 101  
Hultkrantz, A.: 360, 432, 435, 468, 470-471  
Hume, D.: 22-23, 321, 411, 444  
Humphreys, Ch.: 302  
Hünerman, P.: 89-90, 188  
Hurtado, L. W.: 365, 369, 404  
Husserl, E.: 45, 47, 111, 425, 428-431, 440, 461, 502, 553  
Ilárraz, F. G.: 290  
Introigne, M.: 515, 517-518  
Isambert, F. A.: 109  
Isidoro de Sevilla: 139  
Izard, M.: 421  
Jacob, E.: 333  
Jaeger, W.: 19-20, 129, 210  
James, E. O.: 54, 67, 148-149, 168, 172, 214, 239, 241, 243, 254, 257, 286, 326, 336, 360, 432  
James, G. A.: 424-426, 553  
James, W.: 163, 174, 176, 219, 228, 235, 359, 565  
Jaspers, K.: 178-181, 234, 533, 550  
Jastrow, M., Jr.: 357  
Jenófanes: 19, 128-129  
Jensen, A. E.: 55, 209-210  
Jensen, J. S.: 417  
Jiménez Duque, B.: 287  
Joncheray, J.: 93, 421, 484  
Jordan, L. H.: 54, 357-358  
Jourdain de Severac: 21  
Juan Crisóstomo: 131, 146  
Juan de la Cruz: 142, 145, 152, 155, 157, 232, 533, 562, 566, 568  
Juan Pablo II: 385-386  
Jung, C. G.: 360, 497  
Jurieu: 22  
Justino: 405, 407  
Kanai, S.: 523  
Kant, I.: 23, 189, 233-234, 370-371, 424-425, 479, 484, 553  
Karrer, O. von: 217  
Keel, O.: 331  
Kehl, M.: 539  
Kennedy, J. F.: 518  
Kerényi, K.: 211  
Kern, J. H. C.: 304  
Kernig, C. D.: 43  
Kierkegaard, S.: 97, 134, 141, 161, 167, 189-190, 193, 228, 340  
Kiessing, M.: 518  
Kippenberg, H. G.: 423, 428, 439, 491, 507  
Kitagawa, J. M.: 49, 256, 302, 360, 365, 432, 435, 462, 478, 486, 501  
Kittel, G.: 102, 266, 331  
Kleinknecht, H.: 266  
Klostermaier, K. K.: 365, 369, 404  
Knitter, P.: 388  
Kögler, H. H.: 505  
Kohl, K. H.: 423-424, 552  
Kolakowski, L.: 190, 210, 544  
König, F.: 278  
Kosven, M. O.: 43  
Kramer, J. H.: 404  
Krause, G.: 426  
Kristensen, B.: 55, 63, 123, 432  
Küng, H.: 190, 386, 415  
La Potterie, I. de: 399  
La Vallée-Poussin, L.: 309  
Labanca, B.: 369



- Lacoste, J. Y.: 166  
Lactancio: 407  
Laesspe, J.: 115, 519  
Lafitau, J.-F.: 22  
Lambert, J.: 343  
Lambert, J. H.: 424-425, 553  
Lambert, Y. : 404  
Lamotte, E.: 302, 311-314, 316  
Lanczkowski, G.: 518  
Lang. A.: 40, 252-253, 365  
Lao-Tseu: 283  
Laubscher, M.: 227, 423  
Leach, E.: 38  
Leblanc, P.: 367  
Leenhardt, M.: 55, 252  
Leeuw, G. van der: 41, 49-52, 58, 62-63, 67, 69, 97, 100-102, 105-107, 118-120, 133, 167-168, 171, 187, 209-213, 216, 227, 235, 239, 242, 253-256, 261, 264-265, 269, 328, 337, 343, 360, 395, 425, 431-434, 449, 474, 478, 554  
Lehmann, E.: 46-47, 368  
Leisegang, H.: 212  
Lenoir, F.: 115, 303, 522  
Leroi-Gourhan, A.: 172  
Lessing, G. E.: 23  
Levinas, E.: 137-138, 189, 191-192, 233, 338, 342, 483  
Lévi-Strauss, C.: 38  
Lévy, S.: 241, 285-286, 559  
Lévy-Bruhl, L.: 37, 252, 360  
Limet, H.: 210, 227  
Lohfink, G.: 234  
Löhr, G.: 377  
Loisy, A.: 240, 366, 471-472  
Lonergan, J. F. B.: 481  
Long, Ch. H.: 220  
López Aranguren, J. L.: 179, 193  
López-Gay, J.: 302  
Lubac, H. de: 21, 318  
Lubbock, J.: 42  
Lucas Hernández, J. de S.: 81, 373  
Lucrecio: 20  
Ludwig, Th.-T.: 328  
Luis Ferreras, A. de: 140  
Luttiis, G. de: 114  
Mac Culloch, J. A.: 210  
Macciotti, M.: 114  
Maconi, V.: 43  
Masurius Sabinus: 120  
Maldonado, L.: 94, 110  
Malévez, P. L.: 208  
Malinowski, B.: 360  
Manemann, J.: 341  
Manent, P.: 113-114  
Mann, U.: 82, 377  
Marcel, G.: 144, 213  
Marchasson, Y.: 407  
Marco Polo: 21  
Mardones, J. M.<sup>a</sup>: 115, 181, 210, 341, 462, 516, 555  
Marett, R. R.: 33, 118, 215, 221, 359  
Marina, J. A.: 194  
Maringer, J.: 172  
Marion, J. L.: 431, 483  
Marquard, O.: 271  
Martin, B.: 527  
Martín, C.: 290  
Martin, D. A.: 176, 527  
Martín Pindado, V.: 187  
Martín Velasco, J.: 72, 116, 152, 202-204, 208, 210, 216, 230, 236, 373, 396, 414, 516, 554, 570  
Martínez Marzoa, F.: 371  
Marty, M. E.: 526  
Maslow, A.: 561  
Masson, D.: 330, 338  
Matthes, J.: 221  
Maus, M.: 32, 33, 107, 226, 240, 407, 554  
McCutcheon, R. T.: 351, 446, 449, 453  
Meiner, Ch.: 357, 424, 552  
Melton, J. G.: 343, 518, 523  
Ménard, C.: 534  
Ménard, L.: 529  
Ménégoz, F.: 227  
Menéndez Ureña, E.: 191  
Mensching, G.: 17, 19-21, 24, 52, 60, 65, 67, 73-74, 88, 122, 133, 135, 219, 221, 265-268, 270, 323-325, 339, 344, 360, 394-395, 431-432, 491, 543  
Merkel, R. F.: 17, 552  
Meslin, M.: 78, 113, 175, 227-229, 432, 486-488

- Mettinger, T. N. D.: 333  
 Michaels, A.: 96, 509  
 Minucio Félix: 406  
 Molendijk, A. L.: 29, 354, 359-360, 363-364, 366, 375, 421, 423  
 Molinaro, A.: 432  
 Möller, J.: 432  
 Moltmann, J.: 337  
 Monserrat Torrents, J.: 212  
 Monte Corvino, J. de: 21  
 Moraleda, J.: 518  
 Morgan, R.: 470-472  
 Mowinckel, S.: 215-216  
 Muguerza, J.: 190  
 Mühlmann, E.: 41  
 Müller, J. G.: 363, 423  
 Müller, M.: 11, 17, 27-29, 35, 48, 314, 357-358, 365, 377, 423, 552  
 Müller, O.: 312  
 Münster, S.: 410
- Nasr, S. H.: 494  
 Netland, H. A.: 394  
 Neusch, M.: 239  
 Neusner, J.: 396  
 Nicolás de Cusa: 142, 152, 357, 409, 562  
 Niebuhr, H. R.: 178  
 Nietzsche, F.: 564  
 Nilsson, M.: 272  
 Nobili, R. de: 22  
 Nock, A. D.: 101  
 Nola, A. M. di: 226, 369, 529  
 Novalis: 228
- O'Leary, J.: 388  
 Oldenberg, H.: 103, 170, 218, 227, 244, 283-289, 291, 296-297, 300, 302, 304, 308, 438  
 Olson, A. M.: 546  
 Ort, L. J. R.: 277  
 Ortega y Gasset, J.: 537  
 Otto, R.: 48, 52, 87, 89, 96-97, 107, 110, 121-125, 127-130, 132, 136-137, 146, 180, 217, 220, 270, 295, 360, 395, 428, 431-432, 439, 449, 463, 478, 496, 554, 558-560  
 Otto, W. F.: 153, 166, 268, 271  
 Ovidio: 242
- Oxtoby, W. G.: 449, 463
- Pablo de Tarso: 97, 109, 146, 171, 222, 344, 405, 562  
 Pablo VI: 386  
 Pals, D. L.: 446, 449-451  
 Panikkar, R.: 150, 216, 287, 292-295, 298, 301, 304, 307-314, 316-317, 344, 390, 419  
 Pannenberg, W.: 83, 190, 440, 462  
 Pareja, F. M.: 330  
 Pascal, B.: 101, 146, 183, 396, 448, 563  
 Pasqua, H.: 142  
 Pausanias: 19  
 Pedersen: 121  
 Peirce, Ch. S.: 425  
 Pels, P.: 29, 354, 359-360, 363-364, 366, 375, 421  
 Penner, H. H.: 437, 445-446  
 Pettazzoni, R.: 27, 41, 55, 59, 63, 65, 253, 256-257  
 Pettersson, O.: 369  
 Pezzoli-Olgiati, D.: 96, 509  
 Pfürner, S. H.: 526  
 Pikaza, X.: 74, 122, 174, 195, 210, 227, 373, 531  
 Pinard de la Boullaye, H.: 17, 19-22, 25, 27-30, 39-40, 251  
 Piñero, A.: 212  
 Places, E. des: 272  
 Platón: 10, 19, 97, 129, 234, 409  
 Plinio el Joven: 406  
 Plotino: 131, 283  
 Plutarco: 19  
 Polibio: 19  
 Poulat, É.: 366  
 Prades, J. A.: 34, 572  
 Preus, J. S.: 457  
 Preuss, K. Th.: 253, 255-256  
 Pródicos: 20  
 Protágoras: 19  
 Proudfoot, W.: 427-428, 464  
 Pseudo-Dionisio: 127  
 Puech, H.-Ch.: 39, 61, 65, 116, 212, 248, 278, 366, 434, 487, 519, 530  
 Puyol, O.: 290  
 Pye, M.: 351, 369, 373, 430, 470-472

- Quell, G.: 331  
 Quinzá Lleó, X.: 110  
  
 Rad, G. von: 330-333, 336, 338-340  
 Radcliffe-Brown, A. R.: 105-106  
 Radhakrishnan, S.: 290-293, 295-297  
 Radin, P.: 119-120, 148-149, 253  
 Rahner, K.: 140-141, 231, 389, 483, 488  
 Rajashekar, J. P.: 523, 543  
 Rambo, L. R.: 101  
 Ratschow, C. H.: 185, 438, 463  
 Ratzel, F.: 39  
 Ratzinger, J.: 396  
 Ray, R. A.: 302  
 Reller, H.: 518  
 Renan, E.: 366  
 Renckens, H.: 338  
 Rendtorff, T.: 82  
 Renou, L.: 285-286, 292  
 Reville, A.: 366-367, 377  
 Ricci, M.: 22  
 Richardson, J. T.: 514, 528  
 Ricketts, M. L.: 447  
 Ricoeur, P.: 70, 181-182, 203, 431, 440, 461, 466, 480-483, 485, 505, 570, 575  
 Ries, J.: 90, 99, 107-108, 115, 172, 187, 210, 227, 428, 465, 520, 554  
 Ringgren, H.: 171, 218, 330-332, 337-338, 340  
 Risse, G.: 389  
 Robbins, Th.: 514, 537  
 Robison, J.: 425-426  
 Rodríguez, J. V.: 232  
 Rodríguez Panizo, P.: 174, 187, 435  
 Rosenzweig, F.: 232, 342, 398, 481  
 Rouner, L. S.: 546  
 Rousseau, J. J.: 321  
 Rubio, F.: 290  
 Rubio Carracedo, J.: 189  
 Rudhardt, J.: 271  
 Rudolf, K.: 368, 432, 435, 462, 464  
 Ryba, Th.: 430  
  
 Sabatier, A.: 228  
 Sabatucci, D.: 434, 442  
 Sachot, M.: 407, 417  
 Sala Balust, L.: 287  
  
 Saliba, J. A.: 539, 541-543  
 Salvatorelli, L.: 27-29, 38, 47  
 Sánchez Nogales, J. L.: 81, 162, 227, 373, 534  
 Santayana, J.: 178, 186  
 Savater, F.: 326  
 Scannone, J. C.: 483  
 Scarpi, P.: 519  
 Schär, H.: 167  
 Schebesta, P.: 41  
 Scheele, P. W.: 226  
 Scheler, M.: 47-48, 67, 89, 110, 163, 178-179, 181, 222, 428, 431, 484  
 Schelling, F. W. J. von: 23, 29, 322, 324  
 Schenke, W.: 375  
 Schillebeeckx, E.: 191  
 Schilling, W.: 23, 123-124  
 Schleiermacher, F.: 23-24, 27, 122, 130, 217, 361, 413, 426-428, 445, 451, 460, 477-479, 481, 488, 497  
 Schlerath, B.: 276  
 Schlette, H. R.: 226  
 Schmid, G.: 463, 465, 475-476, 479-480  
 Schmidt, W.: 17, 29-31, 38-41, 217, 241, 253-254, 258, 299-300, 323, 360  
 Schmidt-Leukel, P.: 399  
 Schneider, U.: 312  
 Schönfeld, A.: 534  
 Schopenhauer, A.: 300  
 Segal de Willard, R. A.: 445-451  
 Siegmund, G.: 254  
 Seiwert, H.: 240-241, 463  
 Selden, J.: 22  
 Sharma, A.: 522  
 Sharpe, E. J.: 358, 364, 368-369, 425, 552  
 Sheard, R. B.: 387, 393  
 Silburn, L.: 302  
 Simson, G. von: 286  
 Smart, N.: 54, 175, 249, 356, 432, 443, 453-454, 461, 468-469  
 Smith, R.: 243-244, 359  
 Smith, J. Z.: 410-412, 414  
 Smith, W. C.: 196, 209, 403-404, 408  
 Snellgrove, D.: 302  
 Söderblom, N.: 15

- Spencer, H.: 26, 30  
 Spencer, J.: 22, 89  
 Spiegelberg, H.: 429  
 Spinoza, B.: 151  
 Spiro, M.: 446  
 Splett, J.: 188  
 Stark, R.: 176, 537  
 Stein, E.: 431  
 Steiner, G.: 154, 186  
 Steiner, R.: 531  
 Stephenson, G.: 115, 485  
 Stolz, F.: 96, 266-267, 270, 325-326, 331, 356, 423, 509  
 Streng, Fr.: 436-437  
 Stubenrauch, B.: 388  
 Suetonio: 406  
 Sullivan, L. E.: 255  
 Sutherland, S. R.: 536  
 Suzuki, D. T.: 103
- Tácito: 406  
 Tamayo, J. J.: 174, 187, 526  
 Tardan-Masquelier, Y.: 115, 303  
 Taylor, M. C.: 410  
 Tellechea Idígoras, J. I.: 343  
 Tentori, T.: 43  
 Teofrasto: 19  
 Teresa de Jesús: 533  
 Terrin, A. N.: 369, 416, 430, 434, 460-462, 466  
 Tertuliano: 406-407  
 Tétaz, J.-M.: 341, 379, 409, 417, 423  
 Teilhard de Chardin, P.: 158  
 Thomas, R.: 60  
 Tiele, C. P.: 29, 47, 69, 227, 355, 360, 364-365, 377, 431  
 Tillich, P.: 83, 147, 150, 173, 203, 217, 223, 481  
 Tiryakian, E.: 544  
 Tisseau, P.: 340  
 Tola, F.: 139, 290  
 Tomás de Aquino: 127, 139-140, 227-228, 409, 429, 559, 561  
 Torradeflot, F.: 386  
 Torres Queiruga, A.: 17, 46, 76, 174, 212, 235, 379, 404, 484  
 Troeltsch, E.: 391-392, 471-472, 484, 525  
 Troisfontaines, C.: 113
- Tylor, E. B.: 30-31, 35, 241, 359, 365  
 Tymieniecka, A. T.: 110, 431
- Underhill, E.: 226, 235-237, 239  
 Usener, H.: 269
- Valadier, P.: 110-111, 113, 191  
 Vancourt, R.: 45  
 Varrón, Marco Terencio: 19  
 Vega Esquerra, A.: 187  
 Vergote, A.: 67, 82, 93, 139, 176, 566  
 Vernant, J. P.: 240, 366  
 Vernet, J.: 518, 519  
 Vidal, M.: 185, 190  
 Villeneuve, F.: 534  
 Voltaire: 22, 321  
 Vossius, G. J.: 22  
 Vries, J. de: 17  
 Vroom, H. M.: 394
- Waardenburg, J.: 52, 115, 210, 381, 396, 423, 432, 472-475, 478-479, 509  
 Wach, J.: 17, 24, 29, 49-50, 53, 59-60, 63, 65-67, 69-71, 74, 78, 90, 167, 188, 208-209, 211, 215, 221-224, 360, 376, 395, 432-433, 437, 463, 478-479, 539  
 Waddell, L. A.: 302  
 Wagner, F.: 412-413  
 Wainess, D.: 524  
 Waitz, Th.: 252  
 Wallis, R.: 514, 537  
 Weber, M.: 67-68, 360, 525, 539  
 Weil, S.: 15  
 Welte, B.: 89, 167, 483  
 Werblowsky, R. J. Z.: 168, 430, 432, 463  
 Whaling, J.: 381, 423, 431, 437, 443-444, 468, 470-471, 477, 520  
 Whewell, W.: 425  
 Widengren, G.: 26, 31, 33, 52-54, 58-59, 64-65, 67, 70, 105, 121-125, 147-148, 171, 209, 239, 241-242, 244, 248-249, 254, 256, 258, 264, 267, 273-278, 283, 325, 360, 432, 435, 468-469

- |                                  |                                      |
|----------------------------------|--------------------------------------|
| Wiebe, D.: 455, 457-458          | Yinger, J. M.: 528                   |
| Wiedemann, Th.: 394              | Yonan, E. A.: 445                    |
| Wijaratna, M.: 303               |                                      |
| Wilke, A.: 96                    | Zaehner, R. C.: 284-286, 289, 293-   |
| Wilson, B.: 514, 525, 537, 544   | 294, 296, 298, 307, 317, 432         |
| Winkler, R.: 67                  | Zarr, H.: 114                        |
| Wittgenstein, L.: 537            | Zinser, H.: 430, 433, 438, 441, 496, |
| Wright, G. H. von: 178, 464, 466 | 509                                  |
| Wunenburger, J. J.: 109          | Zubiri, X.: 143, 193, 397, 488       |
| Würthwein, E.: 102               |                                      |

## ÍNDICE GENERAL

|              |   |
|--------------|---|
| Prólogo..... | 9 |
|--------------|---|

### I. LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN EN EL CAMPO DE LA CIENCIA DE LAS RELIGIONES

|  |    |
|--|----|
| 1. HISTORIA DEL ESTUDIO POSITIVO DEL HECHO RELIGIOSO .....   | 17 |
| I. El estudio del hecho religioso desde la Antigüedad grecorromana hasta el siglo XIX .....                | 18 |
| II. La ciencia moderna de las religiones .....   | 24 |
| 1. Presupuestos comunes a las primeras elaboraciones de la ciencia de las religiones .....                 | 25 |
| 2. Max Müller y la mitología natural.....  | 27 |
| 3. El animismo de Edward B. <i>Tylor</i> .....   | 30 |
| 4. James George Frazer. La magia, origen de la religión.....   | 31 |
| 5. Émile Durkheim y la interpretación sociológica de la religión   | 33 |
| 6. Wilhelm Schmidt y el monoteísmo primitivo .....   | 38 |
| 7. Algunos resultados de este período de la ciencia de las reli-<br>giones.....                            | 41 |
| 2. EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO Y SU APLICACIÓN AL ESTUDIO DEL<br>HECHO RELIGIOSO.....                         | 45 |
| I. Historia de su desarrollo y principales representantes .....  | 45 |
| II. El método fenomenológico. Elaboración sistemática .....  | 56 |
| 1. Fenomenología, ciencias de la religión, filosofía de la religión<br>y teología .....                    | 65 |
| 2. Algunos resultados de la aplicación del método fenomeno-<br>lógico al estudio del hecho religioso ..... | 71 |



|   |    |
|---|----|
| 3. Tipología de las religiones .....  | 73 |
| III. La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el fenómeno religioso. Resultados de la investigación metodológica..... | 75 |
| 1. Complementariedad de la perspectiva fenomenológica y de la científica para el estudio del hecho religioso .....                            | 79 |
| 2. Fenomenología de la religión y filosofía de la religión.....   | 80 |
| 3. Fenomenología de la religión y teología.....   | 82 |

## II. HACIA UNA COMPRENSIÓN DEL HECHO RELIGIOSO

|  |     |
|--|-----|
| 1. LO SAGRADO COMO ORDEN Y ÁMBITO DE REALIDAD .....  | 87  |
| I. Introducción en el ámbito de lo sagrado .....   | 93  |
| II. Los signos de la ruptura de nivel que comporta lo sagrado.....                                   | 96  |
| 1. La experiencia de lo numinoso .....   | 96  |
| 2. Los ritos de iniciación.....  | 98  |
| 3. La conversión y la iluminación .....  | 100 |
| 4. Tabú y sacralidad.....  | 105 |
| III. Nuevas aportaciones al tema de lo sagrado .....   | 107 |
| 1. Lo sagrado, lo sacral y lo divino .....   | 107 |
| 2. Lo sagrado en la obra de René Girard .....  | 109 |
| 3. Lo sagrado y sus transformaciones en la sociedad actual .....                                     | 114 |
| 2. EL MISTERIO. LA REALIDAD DETERMINANTE DEL ÁMBITO DE LO SAGRADO.....                               | 117 |
| I. La comprensión del mundo religioso desde la idea de la potencia y desde la figura de Dios .....   | 118 |
| II. El misterio, realidad determinante del ámbito de lo sagrado.....                                 | 122 |
| 1. El Misterio en Rudolf Otto.....   | 122 |
| 2. El Misterio como trascendencia.....   | 126 |
| a) El Misterio como totalmente otro.....   | 127 |
| b) El Misterio como realidad ontológicamente suprema .....   | 130 |
| c) El Misterio y su absoluta superioridad axiológica .....   | 131 |
| d) El Misterio como santidad augusta .....   | 132 |
| e) Representaciones religiosas de la trascendencia en cuanto elemento constitutivo del Misterio..... | 135 |
| 3. La absoluta trascendencia del Misterio atestiguada por las tradiciones religiosas.....            | 137 |
| a) El Misterio santo como la más absoluta Trascendencia.....   | 137 |
| b) Trascendencia en la más íntima inmanencia .....   | 141 |
| c) El Misterio santo como Presencia .....  | 144 |
| 4. El Misterio como trascendencia «activa».....  | 145 |
| a) El Dios del destino y la idea de Providencia.....   | 147 |

## ÍNDICE GENERAL

|  |     |
|--|-----|
| b) Representación personal del Misterio .....  | 149 |
| c) El Misterio santo, <i>Summum Bonum</i> , Bien supremo .....   | 151 |
| d) El Misterio santo como Belleza soberana.....  | 154 |
| e) El Misterio como salvación.....   | 155 |
| <br>3. LA ACTITUD RELIGIOSA DEL HOMBRE. ESTRUCTURA FUNDAMENTAL .....   | 161 |
| I. La actitud religiosa, actitud extática o de reconocimiento .....  | 162 |
| II. La actitud religiosa, actitud salvífica .....  | 167 |
| III. De la actitud a la experiencia religiosa .....  | 174 |
| IV. Actitud religiosa e intenciones no religiosas de la relación con el<br>absoluto .....                                    | 177 |
| <br>4. EL MUNDO DE LAS MEDIACIONES RELIGIOSAS .....  | 195 |
| I. Las mediaciones «objetivas» .....   | 195 |
| II. Las mediaciones «subjetivas». Las expresiones de la actitud reli-<br>giosa .....   | 206 |
| 1. Las expresiones de la actitud religiosa en el nivel racional .....  | 209 |
| 2. Las expresiones de la actitud religiosa en el nivel de la acción .....  | 212 |
| 3. Las expresiones de la actitud religiosa en el sentimiento y la<br>emoción .....   | 219 |
| 4. La expresión comunitaria de la actitud religiosa .....  | 220 |
| III. De la actitud religiosa a los actos religiosos .....  | 225 |
| 1. La oración, acto central de la actitud religiosa .....  | 226 |
| 2. El sacrificio.....  | 239 |
| <br>III. LAS CONFIGURACIONES DE LO DIVINO<br>EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES  |     |
| 1. LA FIGURA DEL SER SUPREMO EN LOS PUEBLOS SIN ESCRITURA .....  | 251 |
| 2. EL POLITEÍSMO. LA CONFIGURACIÓN DE LA DIVINIDAD EN UNA MULTI-<br>PLICIDAD DE FIGURAS .....                                | 261 |
| 3. EL DUALISMO RELIGIOSO. LA CONFIGURACIÓN DUALISTA DE LA DIVI-<br>NIDAD.....  | 273 |
| 4. LA CONFIGURACIÓN MONISTA DE LA DIVINIDAD.....   | 281 |
| 5. EL BUDISMO. LA REPRESENTACIÓN DE LO DIVINO A TRAVÉS DEL SILEN-<br>CIO SOBRE DIOS Y DEL VACÍO DE TODA REPRESENTACIÓN ..... | 299 |
| I. El budismo y sus numerosas formas .....   | 301 |
| II. El ateísmo de la tradición budista.....  | 304 |

|  |     |
|--|-----|
| III. El budismo o la religión como liberación de la contingencia y del sufrimiento.....  | 309 |
| IV. La representación de la realidad última por el silencio y la ausencia de toda representación.....  | 314 |
| 6. EL MONOTEÍSMO PROFÉTICO, NUEVA FORMA DE CONFIGURACIÓN DE LA DIVINIDAD.....  | 321 |
| I. El monoteísmo y sus más importantes formas .....  | 323 |
| II. Los rasgos esenciales de la configuración monoteísta de la divinidad .....   | 327 |
| III. El monoteísmo en la religión de Israel.....   | 330 |
| IV. Interpretación de la configuración monoteísta de la divinidad....  | 342 |
| V. Conclusión.....   | 345 |
| IV. LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN EN EL MARCO DE LOS ESTUDIOS SOBRE EL HECHO RELIGIOSO. SU DESARROLLO EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX. SITUACIÓN ACTUAL |     |
| 1. LOS MUCHOS NOMBRES PARA EL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN.....  | 353 |
| 2. EMERGENCIA Y DESARROLLO DE LA MODERNA CIENCIA DE LAS RELIGIONES .....   | 357 |
| 3. LA BÚSQUEDA, POR LA CIENCIA DE LAS RELIGIONES, DE SU RECONOCIMIENTO ACADÉMICO .....   | 363 |
| 4. TEOLOGÍA Y CIENCIA DE LA RELIGIÓN EN LOS PRIMEROS PASOS DE ESTA DISCIPLINA Y EN SU DESARROLLO HASTA LA ACTUALIDAD .....                                 | 375 |
| 5. APORTACIONES DESDE LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN A LA TEOLOGÍA CRISTIANA DE LAS RELIGIONES.....   | 383 |
| I. Pluralismo religioso.....   | 383 |
| II. El cristianismo, un hecho histórico que forma parte de la historia de las religiones.....  | 390 |
| III. Aportaciones a la teología de las religiones desde la fenomenología de la religión .....  | 394 |
| 6. «RELIGIÓN», UNA PALABRA CONTROVERTIDA Y UN CONCEPTO SOMETIDO A DISCUSIÓN PARA UNA REALIDAD MANIFIESTAMENTE PRESENTE EN LA HISTORIA HUMANA.....          | 403 |
| I. «Religión» en los orígenes del cristianismo y a lo largo de su historia .....   | 405 |

|  |     |
|--|-----|
| II. Idea de «religión» y fenomenología de la religión.....   | 415 |
| 7. LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN DESDE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX. PROBLEMAS, TAREAS Y PERSPECTIVAS.....                  | 423 |
| I. Crisis de la fenomenología «clásica» de la religión.....  | 433 |
| II. Historia y estructura en el estudio del hecho religioso.....   | 433 |
| III. La crítica de la fenomenología desde las «ciencias empíricas» de la religión.....   | 437 |
| IV. Reduccionismo y antirreduccionismo .....   | 444 |
| V. La tensión explicar-comprender.....   | 459 |
| 8. NUEVAS FORMAS DE FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN.....  | 467 |
| I. Nuevas fenomenologías y ensayos de hermenéutica de la religión .....  | 477 |
| 9. LA ACTUAL SITUACIÓN DE LA <i>RELIGIONSWISSENSCHAFT</i> Y LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN EN EL ÁMBITO CULTURAL ALEMÁN ..... | 489 |
| I. La fenomenología orientada al planteamiento y la búsqueda de respuestas a los problemas fundamentales del ser humano.....   | 492 |
| 10. MÁS ALLÁ DE LA FENOMENOLOGÍA .....   | 499 |
| 11. ¿HAY TODAVÍA UNA OPORTUNIDAD PARA LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN?.....  | 509 |
| 12. LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS (NMR): ENSAYO DE CLASIFICACIÓN E INTERPRETACIÓN.....                                     | 513 |
| I. Hacia una nueva tipología de los NMR.....   | 517 |
| 1. NMR surgidos en las religiones tradicionales de los pueblos sin escritura.....  | 518 |
| 2. NMR surgidos en el seno de religiones de larga tradición escrita y, en algunos casos, con pretensiones de universalidad...  | 520 |
| a) NMR en el hinduismo .....   | 520 |
| b) NMR en el interior del budismo.....   | 522 |
| c) NMR en Japón .....  | 522 |
| d) NMR en el islamismo.....  | 523 |
| e) NMR surgidos del cristianismo.....  | 525 |
| f) NMR de la constelación esotérico-ocultista.....   | 529 |
| g) NMR de origen científico y psicológico .....  | 532 |

## INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

|   |     |
|---|-----|
| II. Nuevas espiritualidades laicas.....                                   | 532 |
| 1. La espiritualidad «nueva era»: la búsqueda de la autorrealización..... | 534 |
| 2. La espiritualidad del humanismo laico.....                             | 536 |
| III. Hacia una interpretación de los NMR .....                            | 537 |
| IV. Sentido y valor de los NMR.....                                       | 543 |

## RECAPITULACIÓN

|  |         |
|--|---------|
| I. El hecho religioso en la historia de la humanidad.....  | 549     |
| II. De la religión a la fenomenología de la religión.....  | 552     |
| III. El método de la fenomenología de la religión: rasgos peculiares .....   | 555     |
| IV. La tarea de la fenomenología de la religión: hacia una comprensión de la estructura significativa del hecho religioso..... | 557     |
| 1. El mundo de lo sagrado.....   | 558     |
| 2. El mundo de lo sagrado surge de la presencia del Misterio ....  | 561     |
| 3. La experiencia religiosa y sus formas. Hacia una definición de su estructura .....  | 564     |
| 4. El mundo de las mediaciones religiosas.....   | 568     |
| V. Hacia una definición de la religión.....  | 572     |
| VI. Aportaciones de la fenomenología de la religión al conocimiento de la religión y del fenómeno humano .....                 | 574     |
| <br>BIBLIOGRAFÍA .....   | <br>577 |
| I. Diccionarios y enciclopedias .....  | 577     |
| II. Manuales, introducciones, tratados sistemáticos y monografías..  | 578     |
| III. Algunas publicaciones periódicas .....  | 605     |
| <br><i>Índice de materias</i> .....  | <br>607 |
| <i>Índice de autores</i> .....   | 613     |
| <i>Índice general</i> .....  | 623     |







