



UTPL
La Universidad Católica de Loja

Vicerrectorado de Modalidad Abierta y a Distancia

Fenomenología y Filosofía de la Religión

Guía didáctica



Fenomenología y Filosofía de la Religión

Guía didáctica

| Carrera | PAO Nivel |
|----------|-----------|
| Religión | VI |

Autores:

Paulo Emanuel Vélez León

Reestructurada por:

Samuel Benedetto Santacruz Moncayo



Universidad Técnica Particular de Loja

Fenomenología y Filosofía de la Religión

Guía didáctica

Paulo Emanuel Vélez León

Reestructurada por:

Samuel Benedetto Santacruz Moncayo

Diagramación y diseño digital

Ediloja Cía. Ltda.

Marcelino Champagnat s/n y París

edilojacialtda@ediloja.com.ec

www.ediloja.com.ec

ISBN digital - 978-9942-39-171-1

Año de edición: abril, 2021

Edición: primera edición reestructurada en enero 2025 (con un cambio del 25%)

Loja-Ecuador



Los contenidos de este trabajo están sujetos a una licencia internacional Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 (CC BY-NC-SA 4.0). Usted es libre de **Compartir – copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato. Adaptar – remezclar, transformar y construir a partir del material citando la fuente, bajo los siguientes términos: Reconocimiento- debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios.** Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. **No Comercial-no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. Compartir igual-Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.** No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Índice

| | |
|--|-----------|
| 1. Datos de información..... | 9 |
| 1.1 Presentación de la asignatura..... | 9 |
| 1.2 Competencias genéricas de la UTPL..... | 9 |
| 1.3 Competencias del perfil profesional | 9 |
| 1.4 Problemática que aborda la asignatura | 10 |
| 2. Metodología de aprendizaje | 11 |
| 3. Orientaciones didácticas por resultados de aprendizaje..... | 12 |
| Primer Bimestre..... | 12 |
| Resultado de aprendizaje 1: | 12 |
| Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas..... | 12 |
| Semana 1 | 12 |
| Unidad 1. Estudios sobre la religión: filosofía y fenomenología de la religión | 14 |
| 1.1. Filosofía de la religión..... | 15 |
| 1.2. Fenomenología de la religión | 30 |
| Actividades de aprendizaje recomendadas | 44 |
| Autoevaluación 1..... | 44 |
| Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas..... | 47 |
| Semana 2 | 47 |
| Unidad 2. Experiencia humana y religiosa..... | 47 |
| 2.1. La experiencia humana: complejidad | 48 |
| 2.2. La experiencia religiosa | 48 |
| 2.3. La madurez religiosa..... | 56 |
| Actividades de aprendizaje recomendadas | 63 |
| Autoevaluación 2..... | 63 |
| Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas..... | 65 |
| Semana 3 | 65 |
| Unidad 3. La religión y el hecho religioso | 65 |

| | |
|--|------------|
| 3.1. Religión o religiones | 66 |
| 3.2. El hecho religioso | 83 |
| Actividades de aprendizaje recomendadas | 97 |
| Autoevaluación 3..... | 98 |
| Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas..... | 101 |
| Semana 4 | 101 |
| Unidad 4. El misterio | 101 |
| 4.1. Misterio y actitud religiosa | 102 |
| 4.2. El misterio, comprendido como divinidad | 112 |
| Actividades de aprendizaje recomendadas | 133 |
| Resultado de aprendizaje 2: | 134 |
| Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas..... | 134 |
| Semana 5..... | 134 |
| Unidad 4. El misterio | 134 |
| 4.3. Espacio y tiempo sagrados: la presencia del misterio | 136 |
| Actividades de aprendizaje recomendadas | 142 |
| Autoevaluación 4..... | 142 |
| Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas..... | 144 |
| Semana 6 | 144 |
| Unidad 5. Revelación divina y respuesta religiosa del hombre | 144 |
| 5.1. Revelación y textos sagrados..... | 144 |
| 5.2. La expresión de la fe: lenguaje, símbolos, mitos..... | 159 |
| Actividades de aprendizaje recomendadas | 174 |
| Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas..... | 175 |
| Semana 7 | 175 |
| Unidad 5. Revelación divina y respuesta religiosa del hombre | 175 |
| 5.3. La expresión ritual: ritos, sacrificios, oración..... | 175 |
| Actividades de aprendizaje recomendadas | 196 |
| Autoevaluación 5..... | 196 |

| | |
|---|-----|
| Resultado de aprendizaje 1 y 2: | 199 |
| Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas | 199 |
| Semana 8 | 199 |
| Actividades finales del bimestre | 199 |
| Segundo bimestre | 201 |
| Resultado de aprendizaje 3: | 201 |
| Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas | 201 |
| Semana 9 | 201 |
| Unidad 6. El concepto de Dios | 203 |
| 6.1. Teísmo clásico | 203 |
| 6.2. Teología del ser perfecto | 205 |
| 6.3. Creación | 209 |
| 6.4. Conocimiento | 214 |
| 6.5. Adoración | 219 |
| Actividad de aprendizaje recomendada | 222 |
| Autoevaluación 6 | 223 |
| Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas | 224 |
| Semana 10 | 224 |
| Unidad 7. Argumentos a favor de la existencia de Dios | 224 |
| 7.1. Las ambiciones de la teología natural | 224 |
| 7.2. Argumentos cosmológicos | 226 |
| 7.3. Argumentos teleológicos o de diseño | 226 |
| 7.4. El argumento de la experiencia religiosa | 236 |
| 7.5. ¿Importa? | 244 |
| Actividad de aprendizaje recomendada | 245 |
| Autoevaluación 7 | 246 |
| Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas | 247 |
| Semana 11 | 247 |
| Unidad 8. El ocultamiento divino y la naturaleza de la fe | 247 |

| | |
|--|------------|
| 8.1. La objeción del ocultamiento | 247 |
| 8.2. La necesidad de distancia epistémica | 249 |
| 8.3. El llamado a la fe | 251 |
| 8.4. Clifford y la ética de la creencia | 254 |
| 8.5. James sobre las creencias religiosas | 256 |
| Actividad de aprendizaje recomendada | 259 |
| Autoevaluación 8..... | 259 |
| Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas..... | 261 |
| Semana 12..... | 261 |
| Unidad 9. El problema del mal..... | 261 |
| 9.1. El desafío de Epicuro | 261 |
| 9.2. Hacer alma | 263 |
| 9.3. Leyes de la naturaleza | 266 |
| 9.4. Libre albedrío..... | 267 |
| 9.5. Horribles males | 271 |
| 9.6. Respuestas escépticas..... | 272 |
| Actividad de aprendizaje recomendada | 275 |
| Autoevaluación 9..... | 275 |
| Resultado de aprendizaje 4: | 277 |
| Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas..... | 277 |
| Semana 13..... | 277 |
| Unidad 10. Las raíces de las creencias religiosas | 280 |
| 10.1. Homo religiosus | 280 |
| 10.2. El modelo estándar | 281 |
| 10.3. Implicaciones del modelo estándar..... | 288 |
| 10.4. El argumento del subproducto | 289 |
| 10.5. El argumento de la ausencia explicativa | 290 |
| 10.6. El argumento de la falta de fiabilidad | 292 |
| Actividad de aprendizaje recomendada | 294 |

| | |
|--|------------|
| Autoevaluación 10..... | 294 |
| Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas..... | 296 |
| Semana 14..... | 296 |
| Unidad 11. Hablando de Dios | 296 |
| 11.1. Realismo y antirrealismo | 296 |
| 11.2. Los nombres de Dios | 298 |
| 11.3. Hablar de Dios | 302 |
| Actividad de aprendizaje recomendada | 306 |
| Autoevaluación 11..... | 306 |
| Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas..... | 308 |
| Semana 15..... | 308 |
| Unidad 12. La vida después de la muerte..... | 308 |
| 12.1. Más allá de la tumba..... | 308 |
| 12.2. El llamado a las almas..... | 310 |
| 12.3. El modelo de reensamblaje | 311 |
| 12.4. Ascensores que se arrebatan y caen..... | 315 |
| 12.5. ¿Quién quiere vivir para siempre? | 317 |
| Actividad de aprendizaje recomendada | 319 |
| Autoevaluación 12..... | 319 |
| Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas..... | 321 |
| Semana 16..... | 321 |
| Actividades finales del bimestre | 321 |
| Repasso general de contenidos | 321 |
| 4. Autoevaluaciones | 322 |
| 5. Glosario..... | 334 |
| 6. Referencias bibliográficas | 351 |
| 7. Anexos | 354 |



1. Datos de información

1.1 Presentación de la asignatura



1.2 Competencias genéricas de la UTPL

- Vivencia de los valores universales del Humanismo de Cristo.
- Comportamiento ético.
- Pensamiento crítico y reflexivo.
- Trabajo en equipo.
- Comunicación oral y escrita.
- Organización y planificación del tiempo.

1.3 Competencias del perfil profesional

- Integra conocimientos pedagógicos, didácticos y curriculares que permiten interdisciplinariamente la actualización de modelos y metodologías de aprendizaje e incorporación de saberes en la carrera de Religión, basados en el desarrollo del pensamiento crítico, reflexivo, creativo, experiencial y pertinentes en relación con el desarrollo de la persona y su contexto.
- Desarrolla habilidades, destrezas y actitudes, para que pueda diseñar, implementar y evaluar proyectos de innovación curricular, coherentes y consistentes con las demandas del Plan Nacional del Buen Vivir, los planes regionales y locales de desarrollo y las agendas estratégicas de los

sectores productivos, sociales y culturales, mediante la utilización de desempeños metodológicos como el diagnóstico de necesidades educativas, sociales y culturales.

- Potencia la formación integral de la persona bajo principios del humanismo de Cristo y del Buen Vivir, basado en el desarrollo de su proyecto de vida personal y profesional que le permitan trascender y ampliar las perspectivas, visiones y horizontes de futuro en los contextos para la trascendencia humana.
- Organiza los modelos curriculares y la gestión del aprendizaje en la carrera de Religión, centrados en la experiencia de la persona que aprende, orientada al diseño de procesos de enseñanza-aprendizaje y de evaluación, que integre la práctica de investigación-acción hacia la producción e innovación, la interculturalidad, inclusión, democracia, vinculación social, flexibilidad metodológica para el aprendizaje personalizado, las interacciones virtuales, presenciales y la tutoría.

1.4 Problemática que aborda la asignatura

El proceso didáctico se lo organiza principalmente en función de la lógica de los contenidos y no se considera el diseño, construcción de escenarios, contextos y ambientes de aprendizaje; su aplicación o evaluación de recursos y estrategias educativas para la adaptación, flexibilidad e integralidad de experiencias de aprendizaje desde la lógica del proceso didáctico del aprendizaje con sentido integral, lo que dificulta el dominio del conocimiento y el desarrollo de habilidades del pensamiento crítico, reflexivo y motivacional como base de la construcción y reconstrucción de las conexiones mentales, limitando integrar fe, razón y vida.



2. Metodología de aprendizaje

Mediante el aprendizaje basado en investigación, los estudiantes estarán en capacidad de analizar un problema dado (teórico o práctico) de la asignatura, valorarlo y resolverlo de manera razonada a través de un escrito estructurado en el cual se reflejen críticamente los conocimientos aprehendidos.

Véase: "[Qué es aprendizaje basado en investigación](#)".





3. Orientaciones didácticas por resultados de aprendizaje



Primer Bimestre

Resultado de aprendizaje 1:

Identifica las circunstancias del origen del hecho religioso.

Mediante este resultado de aprendizaje, usted **identifica las circunstancias del origen del hecho religioso**, comprendiendo las diversas condiciones históricas, culturales y sociales que dieron lugar a la emergencia de creencias y prácticas religiosas en diferentes civilizaciones. Esto implica reconocer como factores como la necesidad de explicar el cosmos, el deseo de cohesión social, y las experiencias trascendentales individuales contribuyeron a la formación y expansión de las religiones a lo largo del tiempo.

Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas

Recuerde revisar de manera paralela los contenidos con las actividades de aprendizaje recomendadas y actividades de aprendizaje evaluadas.



Semana 1

Cuando pensamos en la religión, lo primero que nos viene a nuestros pensamientos es la religión en la que practicamos o la que es dominante en nuestra cultura. En nuestro medio, es una tendencia común confundir a la religión católica con la religión en sí y eso es porque, en gran medida, las preguntas y problemas que se encuentran típicamente dentro de la reflexión filosófica de la religión son las que provienen, si no exclusivamente del cristianismo, al menos de la tradición judeo-cristiana.

Bajo esta premisa, en las siguientes semanas:

1. Estudiaremos las diferentes disciplinas que estudian la religión y veremos sus diferencias, en particular, entre la filosofía de la religión y la fenomenología de la religión. Así, analizaremos cuáles son los objetivos y métodos de cada una de ellas, principalmente la aplicación del método fenomenológico al estudio del hecho religioso.
2. Indagaremos en lo que significa la experiencia religiosa para el hombre, para ello estableceremos un conjunto de presupuestos para comprender como un conjunto complejo de sentimientos y reacciones interiores humanas que se generan ante hechos o fenómenos religiosos se convierten, de algo netamente sensorial, en algo espiritual; y luego en algo que puede orientar las conductas religiosas o influir en el sentido de nuestras vidas cuando se ha alcanzado una madurez religiosa.
3. Examinaremos algunos aspectos de la naturaleza de la religión, así como las teorías que nos ofrecen una explicación acerca de su origen. Se revisará una tipología de las religiones según su estructura y en su relación con el Absoluto.
4. Analizaremos la naturaleza y estructura del hecho religioso, para ello nos adentraremos en las categorías de "lo sagrado" y "misterio" e iremos estudiando la relación del hombre con estas, su actitud ante ellas, las mediaciones objetivas del misterio —en un espacio temporal—, la simbología y las expresiones del hombre religioso tras su experiencia y vivencia de lo anterior.

Antes de iniciar el estudio de estos temas, es recomendable que reflexione durante unos minutos las siguientes preguntas:

- ¿Cómo definiría usted la religión?
- ¿Siente usted que existe algún tipo de conexión significativa entre la construcción de la creencia religiosa y las ansiedades de la vida humana?
- ¿Piensa usted que en la religión hay predominantemente una base racional o una emocional?
- ¿Qué características de la creencia y el hecho religioso podrían llevarle a su conclusión?

Anote sus respuestas y confróntelas posteriormente con los contenidos aprendidos en esta unidad. Una vez haya respondido a las preguntas anteriores, le animo a que revise los contenidos de las unidades 1, 2 y 3 de la guía didáctica, así como las actividades recomendadas de aprendizaje. Le recomiendo que anote los principales conceptos que se presentan en las unidades a estudiarse y, mediante un esquema, los compare con las respuestas que ha dado a las preguntas que abren esta temática.

Unidad 1. Estudios sobre la religión: filosofía y fenomenología de la religión

Si la religión es un hecho tan antiguo como el mismo hombre, tal y como parece concluirse de las investigaciones históricas, no es de extrañar que tengamos noticias de las religiones desde el mismo momento en que tenemos referencias del hombre y de su preocupación por la religión. Pero, para que esta preocupación pudiera convertirse en estudio, descripción y comparación del hecho religioso, se requerían otras circunstancias que solo en la época griega de la cultura parecen haberse dado de forma suficiente. De cualquier modo, es en Grecia donde hallamos los primeros testimonios de atención racional del hecho religioso.

Homero y Hesíodo, con sus mitologías y teogonías, constituirán la primera manifestación de la aplicación de la razón —ya de alguna manera sistematizadora— al hecho religioso. La teología mítica de Homero y Hesíodo es pronto criticada por los primeros filósofos griegos, que les reprochan su desenfrenado antropomorfismo. Este sería el origen de las ciencias aplicadas al estudio de la religión.

No es nuestro objetivo realizar un largo estudio histórico sobre las ciencias de la religión. Por ello, vamos a intentar ofrecer una visión resumida de las dos ciencias que componen el ámbito de nuestro estudio.

1.1. Filosofía de la religión

M.J. Charles Worth (como se cita en Fraijó, 2022, p.47) indica que la filosofía de la religión —desde la perspectiva del objeto de la reflexión sobre la religión— es una invención del siglo XVIII. Sin embargo, no significa que algunas cuestiones relacionadas con el hecho religioso no hubieran sido tratadas anteriormente en determinados sectores de la filosofía.

Es claro que puede darse un doble punto de partida o de interés de esa ciencia.

- Una filosofía de la religión que centra su interés en la filosofía y hace de esta su punto de partida, está claro que la considera anterior en el tiempo y superior en importancia, y solo se ocupa de la religión por el hecho que la filosofía es una ciencia universal y se pregunta por la realidad experimental en su conjunto. De este modo, la filosofía se convierte en el poder que todo lo determina. Se cultiva la filosofía de la religión sobre la base de una filosofía determinada y se interpretan los fenómenos religiosos de acuerdo con un sistema filosófico previo.
- Pero el interés de la filosofía de la religión puede también situar su epicentro en la religión, dándole la primacía, eligiéndola como punto de arranque y otorgándole la vigencia que corresponde a lo que temporal y objetivamente es anterior. En efecto, la religión no debe su existencia a la filosofía; tiene su propio origen en la experiencia religiosa. Por tal motivo, algunos filósofos consideran adecuado empezar por el conocimiento de cómo las personas religiosas se entienden a sí mismas en su lenguaje y comportamiento religiosos y, respectivamente, de cuáles son las afirmaciones que las religiones hacen de sí mismas y cuáles son sus pretensiones y exigencias.

Continuemos con el aprendizaje mediante la revisión de los temas:

1.1.1. Origen y enfoques de la filosofía de la religión

El concepto “filosofía de la religión” tiene una aparición tardía: el periodo que discurre entre 1730 y 1830. El largo proceso histórico del tratamiento racional del hecho religioso desemboca, durante el siglo XVIII, en una nueva rama de la filosofía: la filosofía de la religión. Esta reflexión filosófica sobre la religión ha partido históricamente desde tres situaciones:

- Una situación de *ancillatus* (sometimiento y reducción) de la filosofía a la religión. El caso de Plotino, gran parte de los medievales, el primer Hegel...
- Una situación de *reductio* de la religión a la filosofía, a la estética o la razón. Es el caso de Spinoza, Lessing, Kant y Hegel.
- Situación de *distinctio* entre religión y filosofía. Esta situación se manifiesta en dos modalidades: relación entre religión y filosofía, dentro del reconocimiento de su respectiva especificada, u *oppositio* entre ambas, tanto por razones teológicas como filosóficas.

Se puede decir, en general, que las relaciones entre filosofía y religión se pueden configurar, y de hecho se configuran históricamente, en una de estas formas, según el concepto que se tenga de filosofía y religión.

a. **Reducción de la filosofía a religión (*ancillatus*)**.— Charlesworth habla de esta relación como de algo histórico, donde la filosofía asume la obligación de llevar al hombre a una visión casi religiosa de la realidad y a vivir en una actitud religiosa. Es una visión del pasado. Un ejemplo claro es la filosofía religiosa de Plotino. La objeción que se hace contra esta y otras formas de filosofía religiosa nace principalmente de la concepción sobre la naturaleza y fin de la filosofía y no de la crítica a una religión intelectualista y separada de la historia.

¿Puede el hombre religioso prescindir de una seria investigación de índole filosófica sin caer en una cierta forma de irracionalismo? El horizonte religioso no solo no puede ser excluido a priori, si no que, por el contrario, está incluido en la búsqueda de una explicación última. La religión es una actitud que surge y orienta al hombre hacia otra realidad, diferente de la

presente, en donde se encuentra insatisfecho. Se revela, por una parte, el movimiento de la mente humana que no cesa de interrogarse sobre su fuente y su principio; la necesidad radical de hallar respuesta a las preguntas sobre el sentido último de su existencia y de su acción en el mundo, y finalmente, la necesidad de comprender su relación con el todo.

Pero da la casualidad que estas son también las razones del filosofar. Podemos decir que existe una cierta similitud entre la actitud fundamental ante la religión y ante la filosofía, pero con profundas diferencias. Y lo más importante es que el filósofo intenta, mediante la razón, llegar a la contemplación de la verdad filosófica, al tiempo que el hombre religioso orienta su pensamiento hacia la comunión con la verdad religiosa.

b. **Reducción de la religión a filosofía (reductio).**— Puede parecer que esta sea la otra cara de la forma precedente. De hecho, algunos autores la critican con los mismos argumentos, pues viene a indicar una negación de la distinción entre orden natural y sobrenatural, esoterismo e intelectualismo. Pero las razones de fondo son diversas. Si en el punto anterior veíamos que se reconocía a la religión su propio valor y autonomía, logrando al mismo tiempo que la filosofía debía desaparecer al conducir al hombre a la comunión con Dios y al misticismo, en este punto vemos que la religión no tiene especificidad propia.

La razón parece constituirse a sí misma como la norma última de toda realidad, incluida la religión, y como el único ámbito posible para una correcta percepción de toda la realidad.

Lo “sagrado” o lo “divino” serían una dimensión más de esa realidad que la razón estaría autorizada para desentrañar y clarificar, perdiendo así su carácter de enigma o misterio. Los contenidos fundamentales de esta “religión natural” pueden reducirse a tres: demostración de la existencia de Dios, reducción del culto a la conducta según las normas de la ética, y aspiración a la salvación por la práctica de bien moral.

Pensadores más preeminentes en este ámbito

1. **Kant.** El siglo XVIII, reinado de la luz natural de la razón, supuso una fortísima erosión crítica de la religión por obra del racionalismo ilustrado, en sus varias versiones. La obra de I. Kant consistió, a este respecto, en convertir a Dios, en un puro ideal formal de la razón. La “verdadera religión” debe reducirse a los límites que pueda abarcar la razón humana. El misterio del pecado es reducido por Kant a la lucha dentro del hombre entre dos principios: uno de disposición natural al bien y otro de propensión natural al mal. Los misterios de la encarnación de Dios y la redención los reducen a una lucha del principio bueno contra el malo. La redención se obtiene por la adhesión al principio bueno, que está representado ejemplarmente por Jesucristo, el cual es definido como “ideal de la humanidad agradable a Dios y moralmente perfecto”. Ese triunfo da lugar a que se funda una sociedad humana regida por la virtud, mediante la cual el hombre se defiende de los ataques del mal en la vida social. ¿Qué queda del hombre religioso? Nada. En la “religión” kantiana no hay Dios, sino un concepto. Por consiguiente, no puede haber tampoco hombre religioso, sino una razón hipertrofiada. El rico paisaje del mundo religioso queda absolutamente opaco y desconocido para una razón que solo se ve en blanco y negro. Nada puede aparecer en el constructo kantiano del misterio divino, sobrecogedor y atrayente, que impacta al hombre y suscita una conducta que se hace vida: escrituras santas, libros inspirados, tradiciones vivas llenas de sabiduría, encuentro del hombre con Aquel que le sobrepasa, símbolos, instituciones venerables que han ayudado al hombre a vivir.
2. **Hume**, al destruir su soporte, la metafísica, condujo a la razón a un agnosticismo desilusionado en el que no cabía ya, no solo lo sagrado, sino ni siquiera su versión convalidada por la razón: lo divino-racional. Hume es el “destructor de la metafísica”. En ella se habían refugiado los contenidos más elementales de la religión, constituyendo esa pretendida “religión natural”. Pero incluso esa religión construida con la razón es falsa y vacía, según Hume, porque son falsas sus bases: las ideas universales, el principio de causalidad y el concepto de sustancia.

Tabla 1*Concepciones de Hume*

| | |
|------------------------------|---|
| Percepciones internas | <p>Según Hume no conocemos los objetos en sí, sino nuestras percepciones internas de ellos. Estas son, o bien impresiones, percepciones que penetran con fuerza y viveza, o bien ideas, representaciones internas débiles y menos vivaces que dejan las impresiones en el pensamiento. Las impresiones son el material más sencillo, elemental y primario del conocimiento. Las ideas se forman a partir de las impresiones, por ello tienen menos viveza y menos fuerza. La raíz de la crítica de Hume es que, según él, desconocemos la causa externa que produce las impresiones y, por consiguiente, las ideas. ¿Hay realmente objetos externos, fuera del sujeto, que produzcan esas impresiones y, posteriormente, las ideas? No lo sabemos. Es el principio del empirismo más radical. Para Hume las ideas son una imagen que nos sirve en la práctica para entendernos, pero que no sabemos si tienen un valor real fuera del sujeto.</p> |
| Sustancia | <p>El segundo gran concepto de la filosofía metafísica es el de sustancia. Este concepto, según Hume, es solamente una idea compleja. Tiene el valor de una idea, pero no más. Nosotros sólo podemos afirmar que tenemos unas sensaciones agrupadas en nuestros sentidos. Esas sensaciones, cuya causa ignoramos, son reforzadas por la costumbre y el hábito psicológico que se produce al percibirlas siempre formando la misma agrupación. Y es así como la costumbre, no la lógica de la razón, nos lleva a “suponer” que están producidas por un objeto permanente externo a nosotros, del cual procederían esas sensaciones. Esa “suposición” es la sustancia. Pero se trata de una ficción de la fantasía de la que no podemos asegurar su valor real. Todo lo que en filosofía se tenía por substancia: Dios, mundo, alma, yo personal, etc., carece de seguridad real.</p> |
| Causalidad | <p>El principio de causalidad: todo efecto que no tiene el ser por sí mismo ha sido causado o producido por una causa externa. Para la demostración de la existencia de Dios mediante la razón, los filósofos se han servido siempre del principio de causalidad.</p> |

Nota. Adaptado de Tratado de la naturaleza humana (p. 25), por D. Hume, 2004 (F. Duque, Trad.), El Cid Editor. Disponible en [Tratado de la naturaleza humana](#)

Los argumentos para probar la existencia de Dios, principio de la religión, se apoyan en los tres conceptos criticados: ideas, substancia y principio de causalidad. Como los tres son conceptos vacíos e inconsistentes, los argumentos que se fundan en ellos también lo son. La existencia de Dios no puede ser demostrada. La conclusión es clara: la justificación racional de la religión es imposible. La teología natural no es viable. Lo único que cabe es hacer una Historia natural de la religión (1757) que el propio Hume escribió y que sitúa el origen de la religión en las esperanzas y miedos que agitan al hombre. La religión sería producto del miedo y de la esperanza. Ya no es posible ninguna religión, ni la histórica (las grandes religiones de la humanidad), ni la construida racionalmente por los filósofos (la religión natural). Es una crítica radical.

Siglo XIX y los maestros de la sospecha

Tras la fase anterior, quedaba abierto el camino a la feroz crítica reduccionista del siglo XIX. Esta declarará que la verdad de la religión es una tensión inmanente del hombre hacia la ilusión proyectada hacia fuera de sus propios deseos. La inmanencia de la religión es una negación de la trascendencia de su objeto-término, Dios. La inmanencia proclama que Dios es una imagen ficticia que el hombre se hace de sí mismo a partir de sus propios deseos de felicidad e inmortalidad. Dios no está “más allá” del hombre y del mundo como “totalmente otro” (trascendencia), sino en el “más acá” del hombre y de su mundo (inmanencia). La religión será, pues, la proyección hacia el exterior de los deseos humanos.

Por eso recibirá, de parte de los críticos, la acusación de ser un “robo” hecho al hombre, pues se le hace creer que Dios es distinto de sí mismo cuando, en realidad, es una imagen ilusoria que fabrica el propio hombre revistiéndola de las mejores cualidades de sí mismo: perfección en el ser, poder total, bondad moral absoluta, vida eterna, ciencia perfecta, etc. Por eso los críticos dicen que el hombre, al dárselas a Dios, se ha “robado” esas cualidades a sí mismo. Es la crítica de los llamados “maestros de la sospecha”, Feuerbach, Nietzsche, Marx y Freud.

Para estos maestros críticos, el objeto-término al que se dirige la actitud religiosa del hombre es un Dios proyectado, que ha sido construido inconscientemente por el propio hombre. Cuando el hombre amplía su conocimiento y toma conciencia de que ese Dios que él creía independiente y superior a sí mismo no es otra cosa que un producto de su imaginación, entonces Dios muere y nace el hombre plenamente consciente, libre y dueño de sí mismo. Es un ejercicio de gnosis o gnosis práctica, es decir, no de fe y confianza, sino de conocimiento: se trata de conocer que Dios no es distinto del hombre, sino un producto imaginario de la fuerza de sus deseos de bien, felicidad, bienestar, vida, libertad, etc.

El Dios de la religión pierde su identidad y su consistencia, hasta quedar reducido por la crítica a un mero epifenómeno de conciencia, es decir, algo que no tiene consistencia ni realidad en sí mismo, si no que es un producto ficticio e ilusorio crecido sobre los propios deseos y anhelos del hombre. La gnosis de todos los tiempos es el primer y principal peligro de la religión y de la fe, pues parte de la convicción axiomática, que jamás somete a duda ni a crítica, de que los misterios profundos de la realidad, especialmente el destino final del hombre y su anhelo de salvación, se resuelven mediante un proceso de conocimiento. Mediante ese proceso de conocimiento, el misterio de la realidad se disuelve y el hombre se salva a sí mismo: es el primer y universal principio de toda gnosis, de la antigua y de la actual, de la nueva religiosidad.

La explicación podemos verla más clara en Hegel y Levy-Strauss. El primero distingue la religión, el arte y la filosofía como las manifestaciones más preclaras del espíritu humano. La religión es la conciencia que un pueblo tiene de aquello que es. De la misma forma que un pueblo representa a Dios, así también representa su relación con Dios o sí mismo, de modo que la religión es el concepto que el pueblo tiene de sí mismo.

Levy-Strauss mueve su reflexión sobre las relaciones entre los términos diversos. De ahí se infiere que la religión tiene una estructura relacionada con las manifestaciones vitales de un grupo, estando totalmente relacionada con las necesidades y expresiones de ese mismo grupo. La religión tiene un significado inmanente y con claras raíces en el inconsciente. Es claro que en

tal posición la religión pierde totalmente su especificidad, en cuyo caso, no puede darse filosofía de la religión, pues la filosofía necesita un objeto, al que reconoce en su especificidad e historicidad, así como en su diferente fenomenología.

Distinción entre filosofía y religión: oppositio

La distinción entre ambas puede ser ampliada hasta llegar a contraponerlas. También esta contraposición puede ser hecha por razones opuestas, tanto de índole filosófica como teológica.

a. **Razones filosóficas.** En este apartado debemos distinguir las que proceden de una mentalidad atea y las que provienen de una mentalidad científica. En el primero de los casos, la Según el concepto hegeliano de alienación, vemos cómo Feuerbach y Marx construyen su crítica: la alienación es una situación en la que el hombre ha caído y de la cual debe ser liberado.

filosofía asume la tarea de rebajar la importancia de la religión. Ejemplos: Feuerbach y Marx. El primero enfoca su crítica a la religión, considerándola como una alienación del hombre. La religión comienza con un error: atribuir en grado sumo a un ser no humano, cualidades y características que son humanas.

La mentalidad científica junta la crítica de la religión con la crítica a la metafísica. Compte distingue tres estadios sucesivos en la evolución del espíritu humano: religioso, metafísico y positivo. Su crítica es más dura contra la metafísica que contra la religión, en cuanto que contribuyó a detener el paso de la evolución humana al estado verdaderamente racional: positivo = ciencia como búsqueda de las leyes y no de las causas.

Más rígidos son los neo-positivistas, que llegan a negar el sentido mismo de la problemática religiosa. Para ellos, que desean ser empiristas hasta la médula, el único criterio válido es el de la verificación: una proposición empírica o abstracta tiene sentido y puede ser verdadera o falsa si es verificable o no. Siendo así que la problemática religiosa y el discurso

religioso no son verificables empíricamente, luego la conclusión es que no son “racionales” o “científicos”, por lo que queda totalmente excluida una especulación sobre la religión, la cual permanece siempre dentro de un plano vivencial y emocional.

b. **Razones teológicas.** Dejando de lado posiciones cristianas antiguas y una cierta contraposición implícita en la distinción pascaliana entre el dios de los filósofos y el dios de Abraham, podemos hacer una cierta referencia a la posición de Kierkegaard y Barth. El primero distingue entre religión A y religión B. La primera viene definida como “la dirección absoluta hacia el *telos absoluto*, expresada en la acción de transformación de la existencia”. Es la religión del “puro humano”, de la honestidad socrática: Sustancialmente, una sabiduría filosófica atea (sin Dios o dioses). La religión B, (el cristianismo), es la religión de la paradoja (Jesucristo: hombre y Dios), religión de la pura fe, respecto de la cual la religión A es una preparación.

Aunque no se puede hablar de irracionalismo, para Kierkegaard, que usa la fórmula “creer por motivos de lo absurdo”, es cierto que uno cree no por razones lógicas, sino a causa de la absoluta trascendencia del objeto de la fe, objeto que para el creyente se convierte en Numinoso.

La atención a la idea luterana de la *sola fides* y el rechazo de toda teología natural y de toda religión que no sea consecuente con la fe sobrenatural (cristiana), se encuentra sobre todo en Barth, cuando entra en polémica con la “teología liberal”. Para Barth, la verdadera religión no puede nacer del esfuerzo humano para llegar a Dios, sino únicamente de la iniciativa del plan divino salvífico. De lo que puede deducirse que todo raciocinio sobre la religión tendrá la misma diferencia que la que existe entre Dios y el hombre.

Mutua relación entre filosofía y religión: relatio

No todos los pensadores cristianos (incluso hebreos y musulmanes) conciben de la misma forma la mutua relación existente entre filosofía y religión, pero todos parten de un concepto de religión, asentado en un fundamento-suceso

salvífico divino. Por supuesto, la filosofía sería una búsqueda o realización del hombre. Además, todos admiten que no puede existir oposición en principio entre la verdad revelada (que deriva directamente de Dios a través de alguien que habla en su nombre), y las verdades racionales que el hombre es capaz de conquistar mediante la inteligencia, aunque sea creada por Dios. Se puede decir, también, que todos consideran que de algún modo la revelación (y la fe con la que viene aceptada) conforma la inteligencia. Esta es, a su vez, de gran ayuda no solo como propedéutica para la fe, sino también como medio de penetración o mejor comprensión de los contenidos de la revelación.

La diferencia, pues, estará en la filosofía monoteísta (judíos, musulmanes y cristianos): todos ellos se han preguntado de qué modo que la filosofía del creyente presupone la fe y es un filosofar en la fe. Proponemos varios ejemplos: san Agustín, averroístas o santo Tomás de Aquino, advirtiendo que todos tuvieron predecesores y seguidores, y que el mismo problema continúa siendo discutido hoy.

San Agustín pertenece a la familia de pensadores que ve en el filosofar la búsqueda de una sabiduría de vida, que él encuentra definitivamente en la fe cristiana. Como puede apreciarse en sus *Confesiones*, el primer paso de su conversión surge cuando se convence intelectualmente de la necesidad de creer, incluso antes de tener la “inteligencia” de aquello que se cree. No se trata de una fe ciega, puesto que no se cree sin tener algunas razones para ello, pero esta fe no se basa en razones elaboradas filosóficamente sino en razones de experiencia. Pero esta fe no es todavía sabiduría o sapiencia. Así, del mismo modo que existe un movimiento del entendimiento hacia la fe, así también la misma fe genera un movimiento hacia la inteligencia o visión intelectual. Son prefigurados los dos movimientos del pensamiento cristiano que san Anselmo y la escolástica llaman: *Intellectus quaerens fidem* y *Fides quaerens intellectum*.

Santo Tomás acepta las dos funciones que la filosofía ejerce con relación a la fe: una anterior, en cuanto intenta demostrar los fundamentos racionales; la otra es posterior a la fe, en cuanto intenta construir una teología o *intellectus fidei*. Sin embargo, Santo Tomás reconoce un estatus propio a la filosofía, en la

cual no parte de las verdades reveladas, como lo hace la teología, sino de la experiencia humana en su integridad y de los principios supremos de la razón. Por lo tanto, la filosofía es una sabiduría suprema dentro de lo natural, diferente a la sabiduría teológica que se mueve en el plano sobrenatural.

A diferencia de los averroístas, Santo Tomás no intenta hacer una filosofía "separada". Precisamente, por ello, parte de la premisa de la imposibilidad de una oposición entre ambas sabidurías; aún más, parte de una cierta continuidad en la que el primer puesto lo ocupa la fe como participación en la ciencia divina: por tanto, la fe juzga la verdad filosófica en cuanto se concreta en el hombre, sujeto a error. Por otra parte, el obsequio que el hombre da a Dios, mediante la fe, no sería razonable si fuera contrario a las exigencias fundamentales de la razón: la fe puede ser sobrenatural, pero nunca podrá ser irracional, y si es racional, puede ser objeto de la filosofía.

Resumiendo: La filosofía de la religión no es religión ni es un acto religioso. Sin embargo, presupone la existencia de la religión, tal y como es en todos sus elementos interiores y exteriores, e indaga su naturaleza profunda. No se limita a registrar las diferentes formas que ha asumido a lo largo de la historia, ni tampoco se limita a la experiencia que cada una conlleva, sino que se dirige al concepto que emerge en la experiencia humana misma.

Será, pues, la reflexión filosófica sobre la religión, aplicando de modo sistemático el método filosófico. Por tanto, no será ni apologética, ya que la apología es una defensa filosófica de las creencias de una religión, con ánimo de contradecir a los enemigos de una religión, mientras que la filosofía no intenta comprender los hechos religiosos en sí mismos; ni teología filosófica, pues esta es un tipo de teología que intenta comprender filosóficamente la revelación; ni teología natural que intentaría dar una prueba racional sobre la existencia de Dios y sobre la "inteligencia" o comprensión de su naturaleza, atributos, etc. La filosofía de la religión no trata solo de Dios, sino de toda la religión, utilizando al

mismo tiempo el método racional y el fenomenológico; tampoco es una filosofía de la existencia, vida o cultura, aunque todos estos elementos ayudan ciertamente en el estudio de la religión.

1.1.2. Objeto de la filosofía de la religión

El proceso histórico del tratamiento racional del hecho religioso desemboca, durante el XVIII, en una nueva rama de la filosofía: la filosofía de la religión. Se trata de una modalidad que enfoca la filosofía y la religión como realidades diversas, pero que pueden entrar mutuamente en relación. Esta tercera vía sitúa en su punto de partida tres principios que marcan su talante.

- **Principio de especificidad.** La religión es un hecho humano original y específico; con entidad e identidad propia, atestiguada por su indiscutida antigüedad; concomitante con la vida humana por los resultados de las modernas investigaciones sobre la religión. Asimismo, la filosofía, como empeño humano en la clarificación del hombre, de su mundo y del sentido de uno y otro, es un acontecimiento con especificidad propia.
- **Principio de no reductividad.** La religión, debido a su identidad propia y a su entidad autónoma en el campo de los hechos humanos, no puede ser reducida a ningún otro sector o ámbito de expresión de la cultura, aunque esté inserta en dicha cultura y mantiene, en su contexto, múltiples y complejas imbricaciones en dichos ámbitos.
- **Principio de diálogo.** Religión y filosofía, dentro del mutuo respeto y aceptación de sus propias y respectivas especificidades, son hechos que acontecen en el transcurso de la vida humana. Por consiguiente, deben tener algo que decirse mutuamente, en virtud de la comunidad del sujeto humano en el que acontece la experiencia y la vivencia de una y otra, y del mundo compartido, en el que ambas emergen y sobre cuyo significado y sentido pretende aportar alguna luz.



Definición: La filosofía de la religión es un pensar filosófico, normativo, que versa sobre la religión e intenta esclarecer su esencia auténtica.

Es un pensamiento filosófico. Determinar la esencia de la religión supone un trabajo de análisis y de síntesis sobre la religión. Para realizar su función, la filosofía de la religión operará sobre datos descriptivos que le suministraran otras ciencias de la religión. Pero no solo indaga la esencia, sino también la autenticidad o verdad. Esta distancia le permite establecer dos dimensiones de distanciación.

- *Respecto del hecho religioso*, es decir, todo lo que es la religión en su conjunto y complejidad, abarcando las distintas esferas y dimensiones de su realidad.
- *Respecto del acto religioso*, es decir, lo que es propiamente el aspecto humano subjetivo, la actitud del hombre religioso en cada una de las concretas expresiones de su ser religioso.

Esta distancia que asume la filosofía de la religión le otorga un gran valor a su normatividad.

- Es normatividad universal, no particular: no es su pretensión establecer cuál es la única, verdadera religión, sino decirnos qué es una verdadera religión.
- Su normatividad no pretende establecer la racionalidad de la revelación o racionalizar la existencia de Dios; pero no excluye a priori ni la revelación ni la existencia de Dios.
- No obstante, la normatividad de la filosofía de la religión se ve obligada, por la fuerza de los hechos, a reconocer un momento de racionalidad a la religión, en virtud del cual esta se articula con la razón y es, desde tiempo inmemorial, un hecho asumible y asumido por seres humanos, que son racionales y libres y no pueden renunciar a esa racionalidad.

Versa sobre la religión: Su objeto específico es el hecho religioso previamente dado que le sale al encuentro como fenómeno humano. En su punto de partida hay datos que le son suministrados por la observación, por la descripción sistemática que de ellos realizan otras ciencias de la religión y por la presentación globalizadora y comprensiva que le suministra la fenomenología de la religión. Pero se realiza, de hecho.

- Como acontecer humano.
- Como forma de vida humana.
- Como existencia humana.

Es, por consiguiente, un hecho que se realiza en el horizonte del hombre. Y es en este sentido en el cual puede convertirse en dato de su reflexión y estudio para la fenomenología de la religión. Esta ciencia nueva intenta ocupar un lugar de mediación entre las ciencias empíricas y las normativo-especulativas de la religión. Nace, por consiguiente, con una fuerte vocación unificadora, de tal modo que tiene, por así decirlo, los pies en las ciencias y la cabeza en la filosofía.

Su vocación es la de un estudio hermenéutico, cuyo primer cometido es dejar hablar a los hechos. El hecho religioso, en cuanto aconteciendo en el horizonte de la vida del hombre, se configura, en cuatro dimensiones:

- Como dato histórico-cultural, reclama atención al hombre religioso como sujeto de experiencia específica sacral.
- Como dato histórico pluridiferenciado exige atención a la polivalencia de las experiencias religiosas, que implica no reducirlas a una única ni construir mentalmente una experiencia artificial. Se trata de una realidad que se revela como tal en las religiones históricas concretas.
- Como dato que encarna una instancia universalizable de religiosidad, reclama análisis de la naturaleza específica de los actos religiosos y de su estructura fundamental, intrínseca y objetiva encarnada en cada experiencia religiosa. La realidad de la diferencia entre las diversas tradiciones que recogen la experiencia de las distintas comunidades

humanas, no oculta la revelación de una estructura de experiencia que manifiesta semejanzas y múltiples afinidades, lo cual permite hablar de la especificidad de la “experiencia religiosa”, y de una estructuración religiosa de la existencia.

- Como dato dotado de una doble vertiente, subjetiva y objetiva, reclama un doble esfuerzo de análisis tanto de la vivencia existencial como lugar inevitable de la experiencia como de su remitencia a una realidad o instancia extra-subjetiva que excede del mero dato histórico y fáctico, y que puede recibir diversos nombres: Ser Supremo, Realidad última, Misterio, Lo Sagrado, Lo Numinoso, Dios, etc.

Para esclarecer su esencia auténtica. La religión vive en el espíritu del hombre; por tanto, tiene una historia ligada al hombre, lo que en numerosas ocasiones se convierte en causa de distorsiones de la religión.

La filosofía de la religión ha de intentar un esclarecimiento de la estructura esencial de la experiencia religiosa, que desembocará en la elaboración de un concepto universal de religión. De ese modo, el hombre podrá discernir cuándo un fenómeno humano es auténtico y verdaderamente un fenómeno religioso o no. En este contexto, tiene una triple misión:

1. Establecer el ser auténtico de la religión, su esencia.
2. Reivindicar el derecho de la religión y su legitimidad en este contexto cultural deslumbrado por la razón empírica y tecnológica, y contradeslumbrado por el desencanto postmoderno fragmentario de esa razón.
3. Esclarecer el sentido de la religión ante las acusaciones de sinsentido, y frente a la omnímoda y excluyente pretensión de sentido o sinsentido de otras actitudes humanas, especialmente de la increencia contemporánea, proceda esta del cienticismo moderno o del desencanto postmoderno.

La religión, urgida a dar razón de sí misma por el cienticismo moderno post-ilustrado y puesta manos a la obra, de inmediato y aún inmersa en el proceso anterior, se encuentra interpelada por un pensamiento débil y fragmentario que desautoriza los grandes relatos: tanto los fundamentados en la racionalidad

positiva de la ciencia moderna como los fundamentados en la racionalidad simbólica de las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Y es en esta situación de conciencia contemporánea en la que la filosofía de la religión debe cumplir esa triple misión.

1.2. Fenomenología de la religión

El concepto “fenomenología” procede del campo de la filosofía. Aplicado al estudio de la religión, la fenomenología se presenta como un método de interpretación del hecho religioso, con la pretensión de totalidad, tanto por estudiar todos los aspectos del “hecho” como por pretender interpretar todas las posibles manifestaciones del mismo en la historia. Parte de un intento de “comprensión” de todas ellas, respetando su especificidad (Velasco, 2006, p. 57).

El interés de la fenomenología ha ido creciendo desde que el historiador holandés, Chantepie de la Saussaye, publicara su *Manual de historia de las religiones*. En la nueva ciencia confluyen varias realidades precedentes:

- 1. La crisis del teísmo filosófico.** Lentamente, va a pasar de interesarse por el tema de Dios a un tema nuevo: la religión misma. Igualmente, desde la teología natural se transita a la filosofía de la religión.
- 2. Una mayor noticia del patrimonio religioso de la humanidad** desconocido en nuestra tradición occidental, confiere mayor importancia al mundo de lo sagrado, porque conecta con la conciencia, lenguaje, pensamiento y praxis del hombre y le arroja luz sobre un posible destino. Como al hombre “hada humano le es ajeno”, convertirá al mundo religioso en temática apasionante, prestando atención a sus lenguajes, creencias, manifestaciones simbólicas, usos y rituales, mitologías, naturaleza y mundo de los ancestros. Toda la riqueza de expresiones que trazan la cartografía del hecho religioso evidencian: que este mundo religioso no le resulta postizo ni indiferente a la conciencia humana; sus datos transparentan el modo de ser humano, a la vez que fomentan la religión con lo sagrado, y apuntan a un plus de significación y de posibilidad.

3. Impacto del descubrimiento de sabidurías y tradiciones exóticas con sus textos sagrados.

4. Hallazgos arqueológicos y esplendor notable de la prehistoria permiten descifrar legados religiosos de civilizaciones muertas: la egiptología, la asirología con la lectura de las tablillas mesopotámicas. Junto a estas culturas mesoorientales se descubren nuevas religiones como el parsismo y el mazdeísmo en el antiguo Irán.

Todas estas líneas confluyen en la búsqueda de un conocimiento riguroso del hecho religioso mismo. Este método de aproximación figura desde el XIX dentro del campo interdisciplinar de las ciencias de la religión. Como hermenéutica, la fenomenología de la religión es una ciencia de la interpretación. Los meros datos, inconexos y desarticulados, deben ser interpretados. La fenomenología que se hace cargo de la realidad del fenómeno religioso, tal y como viene dado en la experiencia humana, tiene voluntad de interpretarlo, pero cuidando de no “construirlo”. No le interesa el constructo de la razón humana, sino las estructuras del fenómeno tal y como se dan en la experiencia y pueden ser “descifradas” con el auxilio de la razón.

Le invito a complementar sus conocimientos, leyendo los temas:

Continuemos con el análisis de la temática del tema sobre las Fases e ideas clave del proceso formativo de la fenomenología de la religión.

1.2.1. Fases e ideas principales que caracterizan el proceso formativo de la ciencia: “fenomenología de la religión”

1º. El precedente: D. Chantepie de la Saussaye: Es uno de los fundadores del moderno estudio comparativo de las religiones. Fue el primero en introducir el concepto y la noción de fenomenología de la religión. Sin embargo, el concepto es más antiguo. Ya Kant, Fries y Hegel lo utilizaron para aportar una teoría filosófica sobre el proceso del conocimiento. Pero, nuestro autor no lo usó en sentido filosófico, sino en el contexto del estudio comparativo de la religión, para indicar la búsqueda de la historicidad de las religiones, en cuanto

que no se limita a estudiar separadamente los diversos hechos religiosos, sino que les confronta y contrapone, para lograr hacer emerger su sentido y amplitud.

Considera a las religiones concretas como ejemplos de una religión presente en todas ellas: "la religión esencial", que cree y adora a seres y poderes sobrenaturales y se expresa en cultos, doctrinas y comportamientos. Establecía, como meta de sus análisis fenomenológicos de la religión, el esclarecimiento de la esencia, la descripción y ordenación de sus manifestaciones. La materia de la historia de las religiones y la que este autor asigna a la fenomenología de la religión son idénticas: las manifestaciones religiosas son perceptibles en la historia, pero tienen que ser analizadas fenomenológicamente para que puedan ser percibidas.

2.^º Estadio: la tradición hermenéutica. Es el siguiente estadio de la fenomenología en el que destacan dos autores: Schleiermacher y Dilthey. El pensamiento del primero podríamos resumirlo en cinco puntos:

- i. La religión es un campo específico e irreducible.
- ii. La religión es un sentimiento y gusto por el Infinito con un alcance cognitivo. El objeto de este sentimiento es la dependencia total respecto del Infinito.
- iii. La experiencia será un momento central de la religión; sentimiento irracional, por encima de creencias y conceptos.
- iv. Prestar atención al lenguaje religioso, pues, en él se expresan sentimientos más que aserciones.
- v. Urge hacer hermenéutica de los textos: contenido, estilo, comparación con otros textos, intuición de la intención del autor, empatía del hombre religioso con dicha intención, recogida en el texto sagrado.

Dilthey extiende la tarea hermenéutica a todas las manifestaciones culturales, en cuanto a las expresiones de la vivencia de los hombres.

3.^º Estadio: la tradición hierológica. Centra toda su consideración en lo sagrado. Dos serían los autores más representativos: Nathan Söderblom y Rudolf Otto.

Söderblom, 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.

Sitúa la religión en la provincia irreductible del alma. Lo peculiar de la religión es lo sagrado. Interpreta lo sagrado en sentido religioso: como fuerza y poder misterioso, terrorífico, sorprendente, nuevo, no impersonal, vinculado a seres o sucesos o acciones o cosas. Distingue entre lo sagrado positivo (mana) y lo sagrado de las prohibiciones (el tabú). El hombre religioso tiene conciencia de estar en presencia de seres sobrenaturales dotados de voluntad. Así brota el sentido místico.

Rudolf Otto es uno de los investigadores que ha tenido una decisiva influencia en el estudio de la religión. Su propósito fundamental puede concretarse en el anhelo de captar y exponer la vida y la experiencia como un todo indispensable en la existencia humana. Como es bien conocido, la obra que más celebridad le dio fue *Das Heilige*. En el libro, la categoría "lo santo" es la clave interpretativa, que permite penetrar en el núcleo más íntimo y esencial de las religiones, desde donde propone un programa:

- a. Lo sagrado, como eje del ámbito propio de la religión.
- b. Estudiar la psicología del hombre religioso recogida en la experiencia religiosa. En esta experiencia se aprecia la acción de Dios sobre las facultades del hombre. Esta experiencia es algo objetivo y subjetivo. Solo quien participa de ella se hace cargo de la honda vital de las religiones. Sin esta conciencia y experiencia, se queda al margen de la relación religiosa.
- c. Hay dos tipos de hombre: el hombre natural (no comprende el sentido de la salvación) y el hombre que está en el espíritu (descubre los valores sacrales que se le escapan al hombre natural). El hombre religioso

descubre un elemento de una cualidad absolutamente especial, irracional, inefable. Este elemento aparece como vivo: lo Numinoso. Pero, para lograr descubrir esta realidad:

- Es necesaria la empatía: poner en armonía su experiencia con la realidad de lo sagrado; así lo capta en su especificidad.
- Por tanto, debe existir en el hombre una categoría o disposición originaria, capaz de aprender lo numinoso, para que acontezca la revelación interior.
- Pues bien, todos los hombres tienen esa categoría a priori en su afectividad; categoría innata con alcance cognitivo y que es el origen de la relación religiosa.

d. Comprensión de este elemento mediante 4 fases psicológicas:

- i. **La conciencia de creaturidad.** Palpo mi nada congénita y brota un sentimiento de dependencia respecto a lo Numinoso que precede a mis experiencias y explicaciones y me supera radicalmente. Es el sentimiento de la criatura que se hunde en su propio anonadamiento y desaparece frente a la majestuosidad de Aquel que está sobre todas las cosas. Despierta sentimiento y adoración: el respeto a la verdad originante.
- ii. **El terror místico ante lo tremendum.** Sigue la etapa de la conciencia del terror místico ante lo tremendum. Le atrae y le subyuga, no sin encontrar resistencias. Le provoca estupor y le llena de asombro. Desencadena una aceptación, apertura, respuesta. Esta emoción religiosa da origen a la ascensis, al heroísmo, al celo en presencia del Dios vivo.
- iii. **El misterio como lo total y lo absolutamente otro.** Es la ruptura de nivel respecto de lo profano: le arranca del círculo de la costumbre y de lo consabido. Intuye lo numinoso como paradójico, lo inaprensible en categorías humanas... y le hace callar y retroceder de espanto, porque contradice y desborda su razón. Es algo extraño y sin fronteras; no cabe la manipulación mágica porque la religión es, ante todo,

celebración desinteresada de los grandes enigmas de la vida y búsqueda del sentido de la belleza y de la verdad.

iv. **Lo numinoso como lo fascinante.** Es la fase del arrobo místico. Experimenta la “beatitud”, la experiencia plena del misterio.

Viviendo estas cuatro fases, el hombre religioso descubre lo que posee valor y lo que no, así como toda una serie de polaridades como lo puro y lo impuro, lo tabú y lo sagrado, lo santo y lo profano. Percibe también obligaciones, pecados en sí, el servicio, la obediencia, la expiación o la propiciación. Pero lo central es la experiencia. Esto condujo a Otto a constatar que solamente un investigador que participe de la experiencia religiosa puede hacerse cargo en todas sus dimensiones de la profundidad vital de la religión, ya que, de otra manera, se permanece al margen del verdadero sentido de esta.

4.º **Estadio: El sistematizador.** Es el momento de acercarnos 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:

a. **Gerard van der Leeuw.** Profesor de esta disciplina durante muchos años en la Universidad de Groninga. Su obra más importante es Fenomenología de la religión. Considerada durante muchos años como la obra clásica de referencia para los estudiosos del fenómeno religioso, gira en torno a tres bloques:

- i. El objeto de la religión: el Misterio y la Alteridad sorprendente.
- ii. El homo religiosus y sus diferentes figuras individuales y sociales.
- iii. La experiencia vivida en la relación entre el sujeto religioso y el objeto, 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.

Partiendo de las manifestaciones básicas, busca la religión en su esencia: la intencionalidad, las estructuras internas, el sentido de la religión visto de forma unitaria a través de todas las religiones. Reconoce que este dato es omnipresente en la historia. Considera como labor de la fenomenología buscar el sentido de los datos que se le muestran y las experiencias vividas en conexión, describir, pero sin hacer una evaluación, comprenderlas, hacer una hermenéutica de toda la información recibida. La fenomenología, precisa van der Leeuw, no se contenta con la simple enumeración empírica de los hechos, pero tampoco busca fundamentar la verdad de los mismos.

Al tiempo que respetó escrupulosamente los datos objetivos del hecho religioso y los describió en su específica intencionalidad, consideraba que era tarea del fenomenólogo el iluminar la estructura interna de los fenómenos específicamente religiosos. Sin embargo, y debido a que no tenía excesivo interés por la historia de las estructuras religiosas, ni siquiera intentó describir las distintas estructuras de las diversas formas específicas de la vida religiosa. Demostró con absoluta claridad que los fenómenos religiosos no pueden ser reducidos a funciones sociales, psicológicas o racionales. Pero cayó en la abstracción, cuando quiso reducir la totalidad de los fenómenos religiosos se basan en tres estructuras de fondo: dinamismo, animismo y deísmo. El defecto más grave de su método fue el haber olvidado la historia de las estructuras religiosas, ya que es cierto que incluso las experiencias religiosas más elevadas (i.e. la experiencia mística) se presentan con estructuras específicas y expresiones culturales, históricamente condicionadas.

- b. **Mircea Eliade.** Un rumano hechizado desde su juventud por el fervor y el estudio de la religiosidad oriental. Toda su excelente obra constituye un nuevo método y una renovada incursión eidética en los fenómenos religiosos. Sus ejes se centran en la coherencia interna del fenómeno religioso; en la conciencia del "homo religiosus"; en el símbolo y la mitología y la centralidad de lo sagrado.

Los escritos de Mircea Eliade fueron una rica contribución a lo que ha sido llamado “morfología religiosa” y “fenomenología genética”. Según Eliade, la tarea del fenomenólogo consiste en comprender y explicar el valor religioso contenido en los distintos modelos en los que el sacro se presenta, en cuanto opuesto a lo profano, a través de símbolos y mitos.

El ideal del comportamiento religioso se revela como imitación de los actos de los dioses y sus modelos creadores. Estas estructuras de conocimiento están histórica y culturalmente condicionadas. De aquí, precisamente, que la fenomenología de Eliade puede ser llamada “genética” o “histórica”. A su juicio, un fenómeno religioso puede ser conocido como tal solo si es asumido en su nivel propio; lo que quiere decir, si es estudiado como algo religioso. Obviamente, existen fenómenos no puramente religiosos.

Puesto que la religión es un fenómeno humano, precisamente por ello debe darse algo de social, lingüístico, de económico y cultural. Sin embargo, sería erróneo explicar la religión en términos de una de tales funciones basilares. Eliade examina las distintas teofanías, asumiendo el concepto sacro en su significado más amplio: todo aquello que manifiesta lo sagrado. Él estudia las distintas modalidades del sacro, y muestra cómo estas se combinan en un sistema coherente.

c. **Geo Widengren.** Es sueco. Sistematiza en su fenomenología los datos de la historia de las religiones, sin acentuar tanto su perspectiva histórica. La preocupación por no caer en el evolucionismo, deja un tanto en la sombra la genética de los datos históricos, predominando la sincronía sobre la diacronía. No es vano que el título primero de su obra fuera *El mundo de la religión*. Cita principalmente las religiones de Oriente Medio y las indo-arias, pero lo centra todo en torno a la figura de un Ser supremo, con sus representaciones derivadas de politeísmo, monoteísmo, panteísmo, desde las culturas más antiguas a las más recientes.

Considera la “fenomenología de la religión” como una ciencia ya consolidada y aprueba que haya un tratado general. Sin embargo, mantiene que su conexión con la historia sea esencial a fin de evitar el riesgo de presentar solo una

imagen estática de los fenómenos religiosos. Según su parecer, es por sí evidente que a veces se dará una coincidencia entre historia y fenomenología. Si el contexto histórico de los fenómenos religiosos es de particular importancia para la interpretación fenomenológica, quiere decir que será necesario presentar tales fenómenos en sus propias estructuras al interior de una determinada religión. No se puede extraer un detalle de la estructura de la totalidad y tratarlo, después, como típico, ni confrontarlo con otros fenómenos típicos, especialmente cuando un aspecto particular del fenómeno está caracterizado muy particularmente. Además, el desarrollo histórico también puede ser explicado al interno de las líneas estructurales de un tratado fenomenológico general de naturaleza comparada.

1.2.2. Objeto y método de la fenomenología de la religión

El **método** y el **objeto** de un estudio suelen ser siempre correlativos. El método es el camino para llegar al objeto de estudio. Es la combinación sistemática de procesos cognoscitivos, haciendo uso de técnicas específicas. Que una persona adopte un comportamiento religioso es un hecho. Yo tengo una preliminar comprensión de lo que es un comportamiento religioso, tanto por mi experiencia personal como por la de otros. Por tanto, formulo una hipótesis y la confronto con un determinado hecho, intentando al mismo tiempo delinear los rasgos característicos de este mismo particular hecho religioso. Para ello, es necesario atender a dos principios:

1. La objetividad del estudio de las religiones significa **dejar que los hechos religiosos hablen por sí mismos**. Exige la suspensión de todo prejuicio frente al hecho religioso, a fin de dejar que este hable por sí mismo. En cuanto científico, el fenomenólogo debe distinguir entre la tarea de explicar el significado de los fenómenos religiosos y la responsabilidad de un eventual juicio sobre él mismo. No es competencia del fenomenólogo discutir los fundamentos de las creencias religiosas, ni siquiera interrogarse si los juicios religiosos tienen un valor objetivo con relación a la verdad y a la salvación. Esta sería la tarea de la filosofía y la teología de la religión.



Por tanto, —considerando que por doquier los hombres religiosos formulan idénticos juicios religiosos, que influyen en sus acciones y comportamientos, y que aceptan normas y reglas en la expresión de sus convicciones religiosas—, ambas dimensiones son materia de investigación empírica o positiva. Es obvio, también, que el fenomenólogo solo debe interesarse por la precisa naturaleza de estos hechos, sin necesidad de que llegue a pronunciarse sobre el valor religioso o moral de los mismos: el fenomenólogo se pone en la posición de un oyente, no prejuzga la cuestión sino que la respeta como se presenta. Aplicado a la fenomenología de la religión, significa que el investigador mete entre paréntesis sus convicciones religiosas y no se preocupa del problema de la verdad de la religión y de los fenómenos religiosos.

2. El segundo principio es la **intuición formal**, cuyo objetivo es intentar **aferrar el significado esencial de los fenómenos religiosos**. La comprensión de la esencia del fenómeno se alcanza mediante los hechos observables, tales como la palabra, los signos y el comportamiento. Esto exige que se entre en empatía con la experiencia del otro, con sus pensamientos, emociones e ideas. Empatía significa la comprensión del comportamiento de otro basado en la propia experiencia y comportamiento. Si uno nunca ha tenido experiencia de un hecho religioso o de un ritual, nunca será capaz de comprender el significado interno de tal hecho religioso. Toda la finalidad de este tipo de comprensión de un fenómeno religioso es precisamente la de aferrar el significado interior y la intencionalidad de los hechos religiosos de otra persona, en cuanto son precisamente expresiones de su experiencia interna y de su fe.

La dificultad está precisamente en acertar cuáles son realmente los rasgos esenciales de un determinado fenómeno. El fenómeno es lo que aparece, pero no es del todo seguro que lo que vemos constituya efectivamente lo esencial del fenómeno. Muy a menudo tendremos que adentrarnos en el fenómeno y en el contexto cultural en el que se desarrolla para encontrar los elementos esenciales. De ahí la necesidad para el fenomenólogo de prestar la máxima atención al contexto del fenómeno mismo.

El método debe realizarse desde tres aspectos:

A. Histórico. A fin de comprender de modo inteligente un fenómeno complejo, debemos preocuparnos por conocer no solo lo que es, sino también cómo ha venido a ser de ese modo. La historia de la tradición religiosa de un pueblo no puede ser dejada de lado, desde el momento en que ella forma parte del pensamiento religioso de los vivos. No entendemos por historia una serie cronológica de hechos; tampoco las historias narradas o las filosofías de la historia, sino una historia que busca, ante todo, constantes, tendencias, tipos y estructuras, pero siempre al interior de contextos históricos y culturales.

Todo suceso religioso tiene la doble característica de ser único y genérico. Por tanto, su interpretación exige que ambos aspectos sean tenidos presentes. Si la especificidad de un hecho religioso es perdida de vista, la generalización puede ser tal, que llegue incluso a perder todo su valor. Por otro lado, los sucesos religiosos perderían mucho, por no decir todo su significado, si no fueran contemplados en su dimensión de regularidad y constancia, y en cuanto perteneciente a un determinado tipo de suceso, cuyas realizaciones concretas tienen muchos rasgos comunes.

B. Comparativo. Consiste en poner fenómenos religiosos análogos uno al lado de otros —por ejemplo, determinadas formas de la idea de Dios—, e intentar definir su estructura mediante la confrontación. Hechos y fenómenos semejantes provenientes de distintas religiones vienen recogidos y estudiados en grupo, a fin de aferrar el significado. El estudio comparativo de los datos correspondientes permite una más profunda y segura comprensión de los mismos que si se realizara la consideración de los mismos por separado, precisamente porque, estudiados en grupo, se iluminan unos a otros.

El uso de la comparación, pues, es legítimo tanto para poner en relación como para distinguir; para encontrar las diferencias y las semejanzas. Sería imposible comprender el significado de un hecho religioso —por ejemplo el “árbol cósmico”— sin considerar distintas variantes del mismo, ya que



cualquier tipo o variedad manifiesta solo algunos aspectos del simbolismo (ej. imago o axis mundi, el centro del mundo, la periódica regeneración del universo, etc.).

La naturaleza del simbolismo religioso puede ser plenamente descifrada solo cuando ha sido examinado un cierto número de ejemplos tomados de distintas religiones. Es más, solo cuando han sido estudiadas un cierto número de variantes, es cuando comienzan a tomar relieve sus diferencias de significado. Por consiguiente, el estudio comparativo de las religiones no se propone nivelar todas las religiones a su esencia o experiencia de fondo, ni siquiera la formulación de juicios de superioridad o inferioridad de una religión respecto de otra, ni la valoración de la finalidad moral o salvífica de las distintas religiones.

C. Fenomenológico. Intenta individuar las estructuras subyacentes a los hechos históricos y comprenderlas en su esencia, en cuanto viene manifestada a través de estas mismas estructuras con sus leyes y significados específicos. Este método intenta ofrecer una visión compleja de las ideas y motivos que son de decisiva importancia en la historia de los fenómenos religiosos. Moviéndose por entre las distintas religiones, a fin de hacer emergir, de entre la multiplicidad y la diversidad de los fenómenos religiosos, las estructuras comunes y fundamentales y las formas esenciales de toda la vida religiosa, la fenomenología de la religión tiende a la comprensión de su profundo significado religioso.

Definición: es una disciplina descriptiva, no normativa. No pretende establecer "cómo deberían ser los hechos", sino que capta descriptivamente "cómo son los hechos", sin realizar un pronunciamiento sobre el valor de los mismos.

La hermenéutica fenomenológica parte de las múltiples manifestaciones empírico-históricas de la religión. Toma en cuenta las variadas manifestaciones de la religiosidad tal y como esta se ha ido encarnando y desarrollando en las diversas tradiciones religiosas que acompañan el

desarrollo de la historia de la humanidad. No toma como punto de partida una única religión histórica, ni menos una pretendida “primera religión” o “superreligión” en la que se contuviera el germen común y homólogo para todas las religiones. Parte de las religiones concretas, intentando una comprensión de lo nuclear de cada una de las religiones históricas. Fiel a este principio, intenta *comprender* el fenómeno religioso, intentando intuir la “razón ordenadora” o estructura interna fundamental.

La fenomenología intenta comprender qué ley rige el despliegue de la religión en la vida y en la historia. Es consciente de que la religión no es algo inerte, sino una realidad viva que está en continuo hacerse, evolucionando a lo largo del tiempo y del espacio. Esta aserción obliga a tomar en cuenta las constantes que hacen posible que, de hecho, las religiones hayan evolucionado en dialéctica con la cultura, los factores ambientales, las acciones geográficas, la economía, etc., y se desplacen por el espacio-tiempo, afinando sus actitudes, matizando sus contenidos, inculturando sus expresiones.

Desde la obra de Gerard van der Leeuw, el estudio fenomenológico de la religión se atiene a un orden que, a su vez, refleja las dimensiones o ámbitos que pueden observarse en el fenómeno religioso. De este modo estableció un esquema de tres partes.

- El “objeto-término” de la religión.
- El sujeto de la religión, el hombre religioso y la relación objeto- sujeto, los actos religiosos.
- Una tipología de las religiones, atendiendo a su mundo cultural, figuras, fundadores, etc.

Alguien más cercano a nosotros, el profesor Martín Velasco, nos proporciona otro esquema, también ternario:

- El polo teológico de la religión, donde entra “lo sagrado” como ámbito y el “Misterio” como esencia determinante y “objeto- término” de la religión.
- El polo antropológico, donde se ubican el sujeto religioso, su actitud religiosa y los actos religiosos concretos con los que se expresa.

- El polo relacional, donde se estructuran las formas o configuraciones histórico-empíricas de la religión y de lo divino, como ámbitos resultantes de las relaciones entre los dos polos anteriores.

Resumiendo: Más de 100 años de fenomenología de la religión permiten ya referirse a algunos resultados que constituyen aportaciones a la comprensión de lo religioso.

1. El redescubrimiento de la especificidad de lo religioso y de su carácter originario en la historia y la cultura humana. Estamos lejos de las afirmaciones de los primeros tiempos, cuando algunos autores consideraban que el fenómeno religioso debería reducirse a la expresión más o menos ruda de la ignorancia, del miedo o de la creencia en espíritus.
2. La racionalidad propia del hecho religioso. La utilización del método fenomenológico ha permitido plantar el problema de la relación entre la razón y la religión en otros términos, sin caer en sometimientos de la una a la otra, o el mutuo e irreconciliable enfrentamiento.
3. En sus últimos representantes, la fenomenología está destacando la presencia de las grandes líneas que organizan el multiforme mundo religioso y de las grandes familias en que se agrupan sus manifestaciones. De esta forma, a las definiciones puramente formales de la religión y a la simple acumulación de datos religiosos, está sucediendo el establecimiento de tipologías de las religiones, con una más perfecta identificación de cada una de ellas y el parentesco de todas entre sí.

Para seguir leyendo:

Una vez que ha revisado los contenidos principales de esta unidad, le invito a que profundice más en el tema. De entre la abundante bibliografía sobre la temática tratada, se anotan algunas lecturas (optativas) que le serán de utilidad para desarrollar las actividades de aprendizaje evaluadas.

[Fases e ideas principales que caracterizan el proceso formativo de la ciencia.](#)

Para profundizar sobre el tema, se le sugiere consultar la siguiente bibliografía complementaria: Sánchez Nogales, J. L. (2003). *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretariado Trinitario, pp. 19-335.



Actividades de aprendizaje recomendadas

En esta unidad se ha realizado un estudio introductorio a la filosofía y fenomenología de la religión, por ello le invito a reforzar su aprendizaje realizando las siguientes actividades que le ayudarán a comprender de mejor manera los conocimientos adquiridos en esta unidad.

1. ¿Sería capaz de explicar qué lugar otorga a la Filosofía dentro del conjunto de las ciencias sobre la religión?
2. Realice un cuadro sintético: sitúe en tres columnas las relaciones entre filosofía y religión, los autores y sus teorías al respecto.
3. ¿Se acuerda de las realidades que posibilitaron el nacimiento de la fenomenología de la religión?
4. Intente resumir en un cuadro la formación de la fenomenología: etapas, autores, obras y pensamiento.
5. ¿Conoce la teoría de R. Otto? Explique con sus palabras las actitudes psicológicas que dan lugar al “hombre religioso”.
6. Realice la autoevaluación para comprobar sus conocimientos.



Autoevaluación 1

Señale la respuesta correcta para la siguiente afirmación:

1. () Charles Worth indica que la filosofía de la religión –desde la perspectiva del objeto de la reflexión sobre la religión– es una invención del siglo XVII.
2. () La filosofía de la religión no trata solo de Dios, sino de toda la religión, utilizando al mismo tiempo el método racional y el fenomenológico; tampoco es una *filosofía de la existencia, vida o*

cultura, aunque todos estos elementos ayuden ciertamente en el estudio de la religión.



3. La religión es un hecho humano original y específico, con entidad e identidad propia, atestiguada por su indiscutida antigüedad; concomitante con la vida humana por los resultados de las modernas investigaciones sobre la religión. Asimismo, la filosofía, como empeño humano en la clarificación del hombre, de su mundo y del sentido de uno y otro, es un acontecimiento con especificidad propia.



- a. Principio de no reductividad
- b. Principio de especificidad
- c. Principio de diálogo



4. La religión, debido a su identidad propia y a su entidad autónoma en el campo de los hechos humanos, no puede ser reducida a ningún otro sector o ámbito de expresión de la cultura, aunque esté inserta en dicha cultura y mantenga en su contexto múltiples y complejas imbricaciones en dichos ámbitos.



- a. Principio de no reductividad
- b. Principio de especificidad
- c. Principio de diálogo



5. Religión y filosofía, dentro del mutuo respeto y aceptación de sus propias y respectivas especificidades, son hechos que acontecen en el decurso de la vida humana. Por consiguiente deben tener algo que decirse mutuamente, en virtud de la comunidad del sujeto humano en el que acontece la experiencia y la vivencia de una y otra, y del mundo compartido en el que ambas emergen, sobre cuyo significado y sentido pretende aportar alguna luz.



- a. Principio de especificidad
- b. Principio de diálogo
- c. Principio de no reductividad

6. () En la fenomenología de la religión confluyen varias realidades precedentes:

- La crisis del dualismo filosófico.
- Una mayor noticia del patrimonio religioso de la humanidad desconocido en nuestra tradición occidental confiere mayor importancia al mundo de lo sagrado, porque conecta con la conciencia, lenguaje, pensamiento y praxis del hombre, y le arroja luz sobre un posible destino.
- Impacto del descubrimiento de sabidurías y tradiciones exóticas con sus textos sagrados.
- Hallazgos arqueológicos y esplendor notable de la prehistoria permiten descifrar legados religiosos de civilizaciones muertas.

7. () Para Rudolf Otto, la categoría “lo santo” es la clave interpretativa que permite penetrar en el núcleo más íntimo y esencial de las religiones.

8. () De acuerdo a Eliade, un fenómeno religioso puede ser conocido como tal solo si es asumido en su nivel propio; lo que quiere decir si es estudiado como algo religioso.

9. () La objetividad del estudio de las religiones significa dejar que los hechos religiosos hablen por sí mismos.

10. () La intuición formal en el estudio de las religiones tiene como objetivo intentar aferrar el significado esencial de los fenómenos religiosos.

[Ir al solucionario](#)



Semana 2

Unidad 2. Experiencia humana y religiosa

El hombre es un ser reflexivo: esta actividad determina en él el continuo surgir de preguntas sobre el mundo, los demás y sobre sí mismo. Podría definirse como “el ser problemático” en sentido activo y pasivo: sujeto y objeto de búsqueda constante. No existe problema que el hombre se plantee en el que él mismo no se halle implicado: quien interroga entra siempre, de modo implícito, en cada pregunta que él mismo se hace. En nuestro caso, damos a esta búsqueda el único sentido que verdaderamente nos toca como hombres: el sentido existencial y concreto.

Tal es la condición típica del hombre: estar abierto ontológica e intencionalmente al mundo y al infinito. El centro de su especulación es la comprensión de su existencia humana. El hombre puede escoger, pero no es totalmente libre: en su mano no está el poder elegir y-y sino el o-o. Está siempre ligado a una elección, que por lo mismo significa siempre una amenaza. El filósofo danés Kierkegaard analiza las diferentes posibilidades de elección del hombre concreto a partir de su propia vida concreta y personal. A estas posibilidades las llamará *estadios*.

- a. **Estadio estético:** en él se encuentra quien se preocupa y vive solamente para el momento presente inmediato. Es el estadio de quien vive buscando todo aquello que le impida tener que pensar y enfrentarse a la dura realidad. Su representante es don Juan, que busca gozar lo más posible en el presente. En el fondo se halla siempre ante un peligro inevitable: el aburrimiento que le habrá de llevar a la desesperación.
- b. **Estadio ético:** se anuncia en cuanto el hombre comienza a empeñarse en algo; cuando se entra en el dominio del deber y de la fidelidad. Es fruto de una elección que el hombre hace para sí y con la que el hombre acepta un rol que le ha sido asignado en la vida. Desde el mismo momento de la elección surge el contraste entre lo que se acoge y lo que se deja, lo que

mantendrá al hombre en la duda de si hubiera sido mejor elegir la otra posibilidad.

c. **Estadio religioso:** el hombre descubre que debe afrontar el salto cualitativo de la fe: o la desesperación absoluta o la rendición incondicional al Absoluto. Kierkegaard concibe así de radical la oposición entre ética y religión.

2.1. La experiencia humana: complejidad

Una posible definición: Experiencia es la dimensión integral y total de la conciencia personal; vivida y reflexionada; a la vez en activa y pasiva apertura al mundo, a los otros, a la totalidad del ser que hace de fondo y al Absoluto.

Continuemos con el aprendizaje mediante el siguiente módulo didáctico:

[La experiencia humana](#)

2.2. La experiencia religiosa

Definición: Experiencia religiosa es el complejo de sentimientos y reacciones interiores, que surgen del hombre, en su relación con lo que percibe como Primero, Sumo y Último.

- Por *experiencia religiosa* entendemos el contacto y la relación personal con la Dimensión última de la Realidad, la cual se revela a su vez como el origen y el fin de todo lo que existe. Su manifestación tiene múltiples registros, que van desde los más personalistas, haciendo que esta dimensión se identifique con un Tú tan infinito como cercano, hasta los más oceánicos, donde esta dimensión es identificada con un Algo tan inabarcable como envolvente. El carácter más o menos *personalista u oceánico* de este contacto con lo Divino depende del momento interior en que se encuentra la persona que lo experimenta, así como del marco religioso-cultural en que

se dé. Se trata de aquel tipo de experiencia que Rudolf Otto calificó de tremenda y fascinante a la vez, es decir, tan sobrecedadora como irreversiblemente atrayente. Pero, al margen de los grados posibles con que tal “commoción” pueda darse, nosotros ponemos el acento en el carácter irreducible de esta experiencia y de la dimensión de la realidad a la que remite. Por irreducible, queremos decir que tanto su origen, su aspiración, como su despliegue no se pueden reducir a ningún otro ámbito que no sea su propia Trascendencia.

- La experiencia religiosa es también aquel tipo de experiencia que pone en contacto con lo que es *auténticamente* Real. Este contacto con lo Real hace que todo lo demás resulte inconsistente o, en todo caso, que reciba de allí su consistencia. Lo que propician las religiones es tal “religación” con lo Real. Por Real entendemos el fundamento último e impulsor del ser humano. Esta religación no es de orden conceptual, si no experiencial, casi físico. Así, la religación (religión) ataña a lo más fundamental de la persona.

En esta perspectiva, los términos religioso y sagrado van a ser considerados prácticamente sinónimos e intercambiables. Así, la experiencia religiosa es sagrada porque nos pone en contacto con lo Real, y toda experiencia sagrada es religiosa porque vincula, religa con una Dimensión que trasciende a la persona que la experimenta.

- *La experiencia religiosa entra en contacto con el Misterio.* De la palabra Misterio deriva la palabra mística. Ambas provienen de la raíz griega *mys*, que significa “mantener los labios cerrados”. Es decir, ambas hacen referencia a “aquello de lo cual no se puede hablar”, tanto para no profanarlo, como para indicar que la Dimensión a la que se refiere desborda toda palabra. Así pues, la experiencia religiosa es aquella que entra en contacto con el Misterio, entendiendo por Misterio “ese ámbito de la realidad que tiene una superioridad absoluta y una completa trascendencia, y cuya condición de realidad es tal, que afecta íntima, total y definitivamente al sujeto que entra en contacto con él”.

Resumiendo: la experiencia religiosa es interior e individual, únicamente quienes la realizan tienen acceso directo a ella; impregna todos los ámbitos de la existencia humana, pone en juego todas las facultades del hombre.

El problema de la comprensión de la experiencia religiosa puede producirse por la deficiente interacción de las tres dimensiones implicadas. Las tres juegan un papel imprescindible en la experiencia religiosa.

1. **La dimensión racional**, absolutizando el papel de la razón en el acto religioso, desembocando en una *gnosis Dei*.
2. **La dimensión volitiva**, que puede servir para un análisis ético y voluntarista que absolutiza la función de la voluntad en el acto de adhesión religiosa como una *optio Dei*.
3. **La dimensión afectivo-sentimental** del ser humano puede usarse para un análisis irracional-sentimental, que absolutiza el papel del sentimiento en el acto religioso y lo reduce a un *sensus numinis*.

Continuemos con el aprendizaje mediante la revisión de los temas:

2.2.1. Características definidoras de las experiencias religiosas

Son bipolares.— Se realizan entre polos contrarios. Esos temas (muerte y vida; lucha y paz; movimiento y reposo; entusiasmo y orden; gracia y pecado) emergen en la experiencia religiosa como parte de la misma experiencia. Todo este conjunto de bipolaridades, y la respectiva profundidad de la experiencia, han de dar como resultado distintas modalidades de experiencia religiosa.

Pueden ser fruto de experiencias accidentales.— Estas pueden ir desde:

1. *El conocimiento intuitivo* de una Realidad Sobrenatural, percibida como inherente al mundo o al hombre y, al mismo tiempo, como Misterio trascendente. Generalmente, se le indica con el término “experiencia de lo divino”.
2. *La experiencia subjetiva de la persona*. Por ejemplo, una súbita conversión, con base en un contacto desconcertante con Dios. Esta experiencia tiene el



carácter de un acontecimiento que impresiona de repente: así aparece un nuevo sentido de la vida y una finalidad hasta entonces apenas percibidas.

3. *El conocimiento religioso que brota de un constante contacto con la religión.*

Por ejemplo, la experiencia de la oración que se deriva de muchos años de meditación y de empeño vivido a través de diversas formas de oración.

4. *La experiencia mística*, que recoge en sí los elementos de las tres modalidades precedentes. O las visiones y revelaciones privadas.

No hay experiencia religiosa que no tenga raíces en la vida.— Toda experiencia religiosa tiene tres elementos fundamentales:

1. *Una tensión continua y jamás satisfecha del hombre*: un deseo insaciable que no encuentra una respuesta satisfactoria. La verdadera experiencia religiosa supone como componente la convicción de que el hombre está en un estado de continua tensión.

2. Pero esa tensión sola no es suficiente: *la respuesta a la pregunta cotidiana del hombre es una Presencia*. La experiencia religiosa, en ese momento, advierte el valor absoluto como presente, todavía no poseído, sino experimentado como razón y fundamento de tensiones y, por tanto, presente en la profundidad de cada movimiento personal. Esto es típico de una experiencia religiosa auténtica. Esta tensión confiere a la vida religiosa, una exquisita sensibilidad. Una experiencia religiosa auténtica está necesariamente enraizada en el presente, momento en el que lo Absoluto es percibido como motivo de la tensión vital del hombre hacia el futuro.

3. Aún queda un paso: esa Presencia debe ser aprehendida *como personal*. Si lo Absoluto no se nos presentase como personal, entonces todo un sector de nuestra vida permanecería impermeable a la exigencia de totalidad y sería ajeno a la tensión que, por el contrario, reviste toda la vida humana. Una auténtica experiencia religiosa supone el encuentro personal con el Otro. Por eso el amor es uno de los componentes de la experiencia religiosa.

Las experiencias religiosas conllevan también riesgos.— Son los riesgos propios de toda forma de vida: nos vemos obligados a vivirla sin poderla aprender por anticipado. No es posible decir "quiero saber en qué consiste la

experiencia religiosa, y después la afrontaré". Esto conlleva asumir el riesgo de afrontar la aventura de lo que se va descubriendo, pero sabiendo al mismo tiempo que no se puede exigir una total claridad y solución definitiva desde el principio. El único modo es vivirlo, como desafío y realización progresiva, asumiendo las exigencias de este proceso.

A la incomprendión y riesgo de este proceso están ligados algunos de sus defectos fundamentales:

1. *La huida de la historia hacia el refugio de lo trascendente*. Es una tentación fácil para el hombre religioso.
2. *Absolutizar nuestras situaciones y convertirnos en fanáticos de nuestras propias experiencias*. La auténtica experiencia religiosa lleva a la superación de las ideas propias y de las posiciones propias en una continuidad fundamentada en lo Absoluto.

2.2.2. Descubrimiento del "absoluto" como horizonte en nuestra realidad

Si la realidad se ofrece al hombre como portadora de sentido —por tanto, significativa de forma global y totalizante—, y si el hombre se siente personalmente llamado a entrar en relación con ella en el horizonte del encuentro siempre enriquecedor, es porque en la realidad se descubre *un plus de significación*. Nunca la realidad es neutra para el hombre.

El término más preciso para expresar este plus de significado es: "lo Absoluto". Aparece como centro de referencia de toda realidad natural y humana. Esta centralidad aporta al ser humano la experiencia de limitación y finitud. Pero también posibilita que ese Absoluto se convierta en una realidad de carácter global y, por último, lo que le permite ser objeto de deseo para el hombre. Este descubrimiento de lo Absoluto sitúa al hombre ante unas perspectivas nuevas e importantes.

1. *Fundamenta y posibilita la capacidad simbólica del hombre*, en cuanto le permite ver un significado oculto a la mera observación externa, detrás y dentro de las cosas.

2. Posibilita también el poder trascenderse a sí mismo: es decir, verse a sí mismo “desde fuera”.
3. El descubrimiento de lo Absoluto favorece también una *comprensión pluridimensional de la realidad natural y humana*.
4. Finalmente, desde este horizonte de lo Absoluto, *el hombre descubre y experimenta la sagrada condición humana*.

Lo absoluto en mi proceso personal.— Adentrarse en la propia existencia es descubrirse en una dialéctica de limitación y posibilidad al mismo tiempo; y por ello, abierto a la aceptación de un sentido como cimiento de la propia realidad. En este camino de profundización, o adentramiento en el propio yo, se sitúan toda una serie de planteamientos que pueden desvelar la presencia de Dios en la vida: pregunta por el sentido de la vida; la insatisfacción fundamental; pregunta por la autenticidad o la alienación; sentido y experiencia interna de la alegría, la esperanza, la felicidad, la paz, la libertad... presentes en el vivir cotidiano.

La responsabilidad ética de saberse responsable ante el otro.— Toda experiencia de responsabilidad ética se hace posible gracias al “encuentro”. Desde este descubrimiento se da lugar a que exista entre los hombres una “solidaridad frente a lo humano amenazado”.

La esperanza.— El hombre existe proyectando constantemente su propio ser hacia el futuro: el hombre se realiza a sí mismo en sus proyectos, y todo proyecto contiene como dimensión esencial la esperanza. Ciertamente, no todos los proyectos de futuro tienen la misma significación: hay esperanzas concretas, cotidianas y objetivas, pero en este punto nos referimos a un “estado de esperanza” vital prolongada. Esta dialéctica entre lo que se es y lo que se espera, convierte a la esperanza en pista para la trascendencia.

La verdad como exigencia absoluta.— Esa verdad abarca al hombre. Es una verdad existencial que le ataña en su totalidad, proyectándole hacia el futuro. El hombre percibe esta verdad en el horizonte de la vida; por eso, ante ella está siempre en actitud de búsqueda, constatando a diario la propia limitación.

Para el hombre religioso, esta verdad absoluta es Dios. Por ello, cuando el hombre religioso se sitúa ante la verdad, entra en un camino o vía donde es posible acceder a la experiencia de la trascendencia y del Misterio.

La muerte y el misterio del hombre.— Sin duda alguna, la muerte es el fenómeno donde la impotencia del hombre frente al misterio de la existencia es más grande y más profunda. Esta experiencia hace surgir con mayor fuerza el carácter trascendente del hombre. La imposibilidad de considerarla, simplemente como un fenómeno biológico, es la indicación más clara de que el hombre no es solo un ser biológico, comprensible y explicable con base en las causas generales que gobiernan a las especies de los vivientes.

2.2.3. Notas esenciales de la experiencia religiosa

La experiencia religiosa es extremadamente compleja y diferenciada. Sin embargo, podemos indicar algunas notas esenciales:

• **Integrante.** Todos los aspectos más importantes de la experiencia religiosa se hallan jerárquicamente integrados en el hombre. Entre las características de esta nota podemos indicar que en ella existen las componentes:

- *Voluntaria*: es el acto de libertad que establece la relación con la que aceptamos nuestra condición de criaturas.
- *Intelectual*, pues culmina en la idea de Dios como verdad, a la que la inteligencia se adhiere, y con relación a ella, el hombre encuentra la verdad sobre el propio ser en respuesta de adoración humilde.
- *Afectiva*: este acto en el que me encuentro totalmente empeñado debe despertar en mí, en los momentos más profundos y genuinos, sentimientos de adoración, alabanza, alegría y deseo de encuentro con el Infinito.
- *Activa*: puesto que es un empeño que debe manifestarse en una actividad concreta que se traduce en acciones precisas; y.,
- *Comunitaria*, puesto que cuanto más nos entregamos a Dios, más descubrimos el misterio de una llamada que se dirige a todos los

hombres, de un modo tan personal como el que nos viene hecho a nosotros.

- **Es la experiencia del sacro.** De lo Absoluto, considerado como Dios o como el Otro, que al mismo tiempo es el Tipo absoluto de ser, un misterio que no descubriremos jamás. Tal misterio es comprendido como *trascendente e inmanente* (paradoja esencial de la religión), es decir, la presencia del trascendente dentro del ser humano. Así, pues, el movimiento fundamental y necesario del ser religioso será tomar conciencia de esa exigencia e invitación a abandonarse a esa presencia.
- **De lo dicho se deduce que la experiencia religiosa es una experiencia mediatisada.** La presencia de Dios no es directa, si por ello entendemos que el contacto puro de una persona espiritual con otra también espiritual. Se trata de una presencia a través de los signos.
- **La experiencia religiosa se caracteriza por ser esencialmente dinámica.** El acto de donación y de búsqueda es inagotable y resurge continuamente. Surge de una aspiración que podríamos catalogar como infinita, puesto que la distancia que separa al hombre de Dios es infinita, al tiempo que Dios es inagotable.
- **Desde esa dinamicidad.** El hombre está condicionado por el *crecimiento en calidad de la experiencia fundamental*. Por tanto, hemos de indicar que existen también avances psicológicos diversos, condicionados por la calidad diversa de la experiencia fundamental, y más o menos evolucionados según una mayor o menor madurez alcanzada en el desarrollo armónico de las diferentes componentes del carácter.
- No existiría adhesión a un Absoluto sin **una previa experiencia de insatisfacción y de inquietud radical en el corazón del hombre.** El fin de la actividad religiosa es siempre el alcanzar un «estado» de garantía, de liberación y de paz.

Resumiendo: El objeto inicial de la experiencia religiosa es el Divino, la Potencia, el Valor absoluto, trascendente y al mismo tiempo inmanente. Tiende siempre a la búsqueda y contacto ulterior, abierto cada vez más a un diálogo

que pone de relieve el elemento personal. Al mismo tiempo, aparecen los intermediarios o mediadores del valor religioso, estableciéndose una relación personal, específica o experiencia vital totalizante y original.

Los caracteres específicos de la experiencia religiosa en su originalidad son:

1. El hombre es receptivo-acogedor, frente a la potencia del Valor absoluto, que se manifiesta como fundamento último trascendente;
2. Toca el YO profundo del hombre, el núcleo más íntimo de la existencia humana;
3. Todo el hombre se ve implicado en la acogida y en la respuesta;
4. La experiencia tiene un carácter objetivo en tanto en cuanto el hombre se encuentra ante el Otro como una realidad distinta e independiente de cualquiera otra. Es una experiencia vital en la que el sujeto es regulado por el objeto y adecuado a dicho objeto;
5. El objeto de la experiencia religiosa es un valor real, perteneciente al orden de la existencia. Dios no es el ideal moral de la humanidad, sino el fundamento real de la existencia;
6. La trascendencia divina no aparece como una realidad alienante para el hombre, sino como la condición de su hacerse y de su plenitud; y,
7. El sentimiento religioso es un pozo inagotable. Ninguna ciencia humana puede agotar la riqueza de esta experiencia; e incluso las mismas ciencias religiosas, a pesar de todo, terminan deteniéndose fuera de la experiencia religiosa ya que su núcleo escapa a toda objetivación.

Continuemos con la revisión del tema sobre la madurez religiosa.

2.3. La madurez religiosa

La madurez es un concepto de la psicología que, a su vez, lo ha tomado de las ciencias de la naturaleza. Caben tres acepciones del concepto:

Definición, en tres puntos:

1. La coherencia entre las capacidades poseídas y los frutos dados. El adulto que se ha desarrollado paralelamente en el orden humano y en el orden religioso ofrece un equilibrio.
2. Un grado de desarrollo posible, alcanzado por un individuo que crece progresivamente hacia el ideal. Se es maduro no por haber llegado al término del camino, sino por haber recorrido el espacio justo que se requería hasta el momento presente.
3. Es la meta máxima del desarrollo. Nunca se alcanza. Se va realizando parcialmente en la propia existencia.
 - La madurez religiosa constituye solo un punto ideal de referencia para las conductas religiosas y no una definición estática o punto de llegada identificable con el logro de la edad adulta. No se puede fijar un momento cronológico o estado concreto en que se alcance la madurez. No coincide con una edad concreta ni con una conducta determinada; es, más bien, una situación del individuo que solo se alcanza cuando existe verdadera armonía en su interior, armonía que se dará si domina libre y responsablemente sus instintos e inquietudes y proyecta toda su existencia hacia lo sublime y trascendente.
 - Aparece como un esfuerzo para dar significado a la propia existencia ante las interrogantes que se le presentan al hombre en las diversas etapas de la vida. Esta conducta sigue los ritmos evolutivos del hombre. La búsqueda de significado está presente, de modo diverso, en las distintas etapas de la vida: en el niño, en el adolescente, en el joven y en el adulto. No obstante, el momento en que esa conducta alcanza la madurez no es fácilmente delimitable. Al hablar de "madurez religiosa", debemos entender el punto de llegada ideal hacia el que tiende la evolución religiosa del hombre. Y esta tendencia se da aun cuando un sujeto no asuma esta búsqueda de orientación como un quehacer a realizar de forma consciente.
 - La búsqueda de sentido y el logro de la madurez son tareas personales, pero dependen en gran parte de las condiciones sociales y culturales en que se desarrolla la experiencia humana. Para el estudio de la estructura



psicológica de la religiosidad madura, lo que nos interesa de verdad es descubrir el elemento psicológico que posibilite la religiosidad madura.

¿Cuál es este elemento? G.W. Allport apunta que el único elemento a tener en cuenta son los sentimientos. Define el sentimiento religioso maduro como: “una disposición formada a través de la experiencia, para responder favorablemente [...] a los principios conceptuales que el individuo considera de importancia suprema en su vida personal y en la naturaleza de las cosas”. La madurez es así atribuida a un “control directivo” de la conducta desde los valores religiosos. Para A. Vergote el elemento estructurante de la madurez religiosa es la actitud religiosa, que supone el paso de las experiencias inmediatas, sueltas e intuitivas, a una forma de ser o de estar ante Alguien o Algo. La define como “una disposición favorable o desfavorable que se expresa con palabras o comportamientos”.

Si queremos describir la actitud religiosa más en detalle, nos fijaremos en lo siguiente:

1. Es una conducta total, que integra una pluralidad de funciones y procesos (afectivos, cognoscitivos y volitivos) que se desarrollan en contacto con el ambiente;
2. Está en relación intencional con un objeto dado, en cuanto expresa un juicio de valor sobre ese objeto;
3. Se refleja en el propio comportamiento aun a nivel emocional, afectivo y práctico;
4. Es observable, pues se expresa en comportamientos controlados y medidos, aunque no se agote en ellos.

- **La actitud religiosa se distingue de la opinión y las creencias religiosas.**

Estas solo expresan aspectos superficiales de la experiencia religiosa y, en cuanto están disociadas de las estructuras básicas de la personalidad, son incapaces de transformar al sujeto y al ambiente. La actitud, en cambio, parece subrayar la existencia de un significado complejo de la experiencia religiosa, tal como lo vive el creyente “desde adentro”.

Le invito a complementar sus conocimientos, leyendo los temas:

2.3.1. Características de la madurez religiosa

La madurez religiosa presenta una serie de características específicas que vamos a describir a continuación:

- **Globalmente diferenciada.**— La religiosidad madura engloba una serie de comportamientos y aspectos de la personalidad muy variados, referidos no solo al campo de lo religioso, sino a todas las dimensiones de la personalidad. Dado su carácter de principio organizador, la madurez religiosa es capaz de ofrecer un significado unitario, sin deteriorar la autonomía de los distintos factores.
- **Integrada.**— Desde la madurez religiosa, el individuo lleva a cabo una selección y reorganización constante de sus intereses y comportamientos, rechazando aquellas formas de religiosidad puramente impulsivas, afectivas o intuitivas. Desde su racionalidad llega a una integración de todos los elementos de la personalidad. El carácter integrador se extiende también en el tiempo: una religiosidad madura es aquella que integra en la actual actitud también la pasada historia religiosa y psíquica del sujeto. Esta integración del pasado, para que sea tal, debe aparecer como acogida y aceptación de todos los acontecimientos.
- **Totalizante.**— Una personalidad madura se expresa como tal “en la medida en que se hace rasgo de la personalidad, es decir, valor absoluto”. La religiosidad se presenta como una conducta compleja en la cual vienen integrados todos los niveles y las fases de la misma.
- **Autónoma y motivacional.**— La religiosidad del individuo, cuando ha alcanzado la madurez, aparece con una total autonomía. Este aspecto de su persona domina sobre otros niveles de la conducta; asimismo, se mantiene al margen de los condicionamientos, sean de carácter psíquico o social. Esa relación autónoma aparece, al mismo tiempo, como motivación de la actuación del hombre. La religiosidad madura no puede ya constituir solo una “respuesta” a los interrogantes del hombre; sino que aparece como fuente motivacional del comportamiento.

- **Operativa.**— Una religiosidad madura estimula conductas coherentes en todos los sectores de la vida. La religión ayuda a madurar porque reconoce la libertad del hombre y exige elecciones responsables.
- **Dinámica.**— Es esta, quizá, la más importante de todas las características. La madurez religiosa no coincide siempre con el logro de una edad adulta, pues sigue ritmos y lógicas que no son los del desarrollo cronológico. Una religiosidad madura no viene fijada en estructuras definitivamente concluidas. Permanece siempre como una tarea abierta para el individuo; se halla siempre a la búsqueda de mejores y más satisfactorias respuestas y acepta abiertamente el riesgo de la búsqueda de verdades más importantes. Esta dinamicidad se manifiesta en un esfuerzo continuado de confrontación con la historia y con la propia experiencia.
- **Evolutiva.**— La madurez religiosa se logra poco a poco. La reestructuración interior que se realiza es muy profunda, y por eso no es de extrañar que el cambio aparezca acompañado de una crisis. Esa crisis puede remover los principios sentados hasta ese momento, creando confusión. Pero esa crisis no es una pérdida; la persona religiosa, por medio de esa reestructuración, llega a una mejor comprensión de la vida.

2.3.2. La madurez religiosa y el sentido de la vida

La pregunta por el sentido de la vida recibe también una respuesta en la religión. Precisamente la experiencia de lo trascendente (ahí se encuentra el núcleo de la experiencia religiosa) trae consigo una respuesta a los grandes interrogantes que el hombre se ha planteado desde siempre. La respuesta que la religión aporta a esas magnas cuestiones puede resumirse en la palabra “trascendencia”. Ciertamente, no es este un concepto puramente religioso. Pero, solamente la religión puede usar con plenitud de sentido la palabra trascendencia. En ella, en efecto, la totalidad de la vida humana individual y colectiva encuentra su culminación en un doble sentido.

1. El creyente sabe que toda realidad, todo acontecimiento, el tiempo y el espacio están anunciando al Absoluto que habita en ellos. Si, por un lado, la religión revela las realidades como relativas, no por ello las desvaloriza. Por

el contrario, sin mengua de esta relatividad, las valora como grávidas de Absoluto y en ese sentido las trasciende.

2. El hombre religioso espera en otra vida, en un “cielo nuevo y una tierra nueva”, donde los aspectos negativos de la vida sean recuperados.

Enfrentados a las zonas oscuras de la vida —y en especial frente a la muerte— los diversos humanismos se encuentran en precario. Aunque sin desvelar radicalmente su misterio, únicamente la religión está en condiciones de encontrarles un sentido.

Afirmado lo anterior, hay que dejar claro que, aunque la religión da a la vida humana un sentido global, no priva a esta de su autonomía. El mundo se despliega según sus propias leyes y se desarrolla según mecanismos que le son propios. Por su parte, el hombre experimenta esta orientación de su vida como algo no impuesto sino propuesto; que en modo alguno le coacciona en sus facultades, antes al contrario, le llama e invita para que, libre y responsablemente, responda acogiendo y colaborando.

Las características que definen al hombre maduro son:

- **Realismo.** La persona que ha alcanzado la religiosidad madura se muestra más realista ante las cosas y también con más aplomo. Es más tolerante y paciente con las limitaciones propias y ajenas. Los contratiempos no le alteran con facilidad y recupera rápidamente la serenidad. Sus reacciones son proporcionadas a la situación y sus juicios objetivos.
- **Firmeza interior.** Es, asimismo, una persona que escucha, comprende y se manifiesta oportunamente con sinceridad. Y a pesar de su firmeza interior, no tiene ninguna rigidez moral ni religiosa. No se deja impulsar, sin más, por urgencias interiores y exteriores. Al contrario, dispone de tiempo y espacio interior y crea una atmósfera de paz en torno suyo, como si actuara más interior que exteriormente. No hace alarde de su religiosidad ante los demás, pero si uno le va conociendo, se da cuenta de que su contacto con Dios gravita mucho en las actitudes cotidianas. Da importancia a sus expresiones de fe y necesita intercomunicarse en el plano de las inquietudes religiosas.



- **Intercomunión.** Como vive a un nivel interior y alimenta su actividad externa desde una zona más íntima de su existencia, siente la necesidad de intercomunicarse con otros que viven la misma experiencia para poder expresar lo que le pasa y ayudar al crecimiento de esta nueva vida. Necesita compartir los ritos sagrados, las expresiones y los grupos propios.
- **Vida interior.** El hombre de religiosidad madura tiene una fuerte vida interior y su continua referencia a lo trascendental le permite encuadrar todos los acontecimientos en un cuadro más general. En su vida, lo eterno e invisible está siempre presente como lo más importante, como lo que le permite colocar los acontecimientos en su justo lugar. Desde ahí vive la vida como en una *unidad*, como si la pluralidad de cosas que le rodea se unificara desde su propia interioridad.
- **Escala de valores.** El hombre maduro también posee una escala de valores en equilibrio. La religiosidad madura es un estado en que la vida emocional se estabiliza, donde la paz permite que los impactos que producen los acontecimientos sobre la vida emocional no alteren su equilibrio. Hasta los hechos más insignificantes se estiman desde una dimensión trascendente.

En definitiva, como había hecho observar W. James, una religiosidad madura produce en la experiencia del individuo un sentido lleno de alegría, entusiasmo, libertad interior y amistad universal que provienen de la convicción profunda de la presencia transformante del radicalmente otro.

Para seguir leyendo:

Una vez que ha revisado los contenidos principales de esta unidad, le invito a que profundice más en el tema. De entre la abundante bibliografía sobre la temática tratada, se anotan algunas lecturas (optativas) que le serán de utilidad para desarrollar las actividades de aprendizaje evaluadas: [La actitud religiosa del hombre.](#)



Actividades de aprendizaje recomendadas

En esta unidad se ha realizado un estudio introductorio a la experiencia humana y religiosa, por ello le invito a reforzar su aprendizaje realizando las siguientes actividades que le ayudarán a comprender de mejor manera los conocimientos adquiridos en esta unidad:

1. Podría realizar un cuadro sintético-esquemático de los niveles de la experiencia sensorial y relacionarlo con otro cuadro de la experiencia religiosa: concomitancias y diferencias más notables.
2. La experiencia religiosa ha de estar enraizada en la vida: características y riesgos que conlleva.
3. El Absoluto puede ser el gran interrogante existencial. Exprese en pocas líneas su propia reflexión sobre las grandes preguntas del hombre y la experiencia de relación con el Absoluto.
4. Resuma en un cuadro esquemático las notas esenciales de la experiencia religiosa.
5. En un cuadro sintético sobre la madurez religiosa, ha de exponer en tres columnas: las notas definidoras de la madurez, las características en las que se encarna y las consecuencias que se expresan en el hombre maduro.
6. Realice la autoevaluación para comprobar sus conocimientos.



Autoevaluación 2

Señale la respuesta correcta para la siguiente afirmación:

1. () Experiencia religiosa es aquel tipo de experiencia que pone en contacto con lo que es aparentemente real.
2. () La experiencia religiosa es aquella que entra en contacto con el misterio, entendiendo por misterio “ese ámbito de la realidad que tiene una superioridad absoluta y una completa trascendencia, y cuya

condición de realidad es tal que afecta íntima, total y definitivamente al sujeto que entra en contacto con él”.

3. () Si la realidad se ofrece al hombre como portadora de sentido —por tanto, significativa de forma global y totalizante—, y si el hombre se siente personalmente llamado a entrar en relación con ella en el horizonte del encuentro siempre enriquecedor, es porque en la realidad se descubre *un plus de significación*. Nunca la realidad es neutra para el hombre. El término más preciso para expresar este plus de significado es: “lo Absoluto”.
4. () Todos los aspectos más importantes de la experiencia religiosa se hallan jerárquicamente integrados en el hombre. Entre las características de esta nota podemos indicar las siguientes: *voluntaria, intelectual, afectiva, activa y comunitaria*.
5. () La madurez religiosa constituye solo un punto ideal de referencia para las conductas religiosas y no una definición estática o punto de llegada identificable con el logro de la edad adulta. Coincide con una edad concreta y una conducta determinada.
6. () De acuerdo a características, la madurez religiosa es globalmente diferenciada, integrada, totalizante, autónoma y motivacional, operativa, dinámica y evolutiva.
7. () De acuerdo con W. James, una religiosidad madura produce en la experiencia del individuo un sentido lleno de alegría, entusiasmo, libertad interior y amistad universal, que provienen de la convicción profunda de la presencia transformante del radicalmente otro.
8. () Experiencia es la dimensión parcial de la conciencia personal, vivida y reflexionada a la vez, en activa y pasiva apertura al mundo, a los otros, a la totalidad del ser que hace de fondo y al Absoluto.

9. () Experiencia religiosa es el complejo de sentimientos y reacciones interiores, que surgen de las naturales, en su relación con lo que percibe como Primero, Sumo y Último.
10. () Por experiencia religiosa entendemos el contacto y la relación personal con la dimensión última de la realidad, la cual se revela a su vez como el fin de todo lo que existe.

[Ir al solucionario](#)

Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas

Semana 3

Unidad 3. La religión y el hecho religioso

No son pocas las personas que vinculan a la palabra “religión” algo así como una doctrina o un sistema primitivo de conocimiento, que después se compara en un mismo plano con la ciencia moderna. Cuando de ese modo se considera la religión como un sistema de conocimiento, en el que se da respuesta a las mismas preguntas que la ciencia intenta responder, el resultado es que entre religión y ciencia se establece una relación de concurrencia, en la que los sistemas cognoscitivos concurrentes se combaten mutuamente y se excluyen de necesidad. Porque, mientras la ciencia procede de acuerdo con el supuesto de que solo pueden ser conocidos unos procesos intramundanos, que a su vez descansan exclusivamente en condiciones y causas intramundanas, la religión admite, por el contrario, que existe una realidad suprasensible y supramundana, que de tal modo influye en el acontecer intramundano que de hecho, configura la realidad natural, humana y social. La relación de concurrencia entre esos dos sistemas cognoscitivos, que son la religión y la ciencia, proporciona asimismo una explicación simple de la secularización: el sistema primitivo de conocimiento humano que suele vincularse con la “religión” viene suplantado por el sistema más progresista de la “ciencia”.

Esta concepción representa, sin embargo, un falso enfoque racionalista de la religión, que fácilmente puede advertirse tan pronto como se adquiere un sencillo conocimiento de la realidad pluridimensional de la religión. Ello puede deberse a la propia experiencia o bien a la experiencia que la historia misma nos ha transmitido.

3.1. Religión o religiones

Cuando se habla de “religiones”, parece que damos a entender que existe un concepto general de “religiones”, en torno al cual se pueden reunir todas las formas particulares de religión. Sin embargo, toda tentativa por llegar a una definición satisfactoria y aceptable ha resultado infructuosa. Sabemos vagamente lo que queremos decir cuando hablamos de religión –como cuando hablamos de arte–, pero cuando queremos ser más precisos, algo se nos escapa. Podemos establecer una comparación en el campo de las ideas; analizar, con más o menos precisión, la idea cristiana de Dios y compararla con la misma idea en otras religiones. Pero nos moveremos siempre en el campo de lo abstracto, pues hemos separado la idea de la experiencia viva que la originó.

Continuemos con el aprendizaje mediante la revisión de los temas:

3.1.1. La religión

La realidad histórica nos ofrece no “una religión”, sino “muchas religiones”. Esta pluralidad y diversificación ha recibido diferentes explicaciones; algunas de ellas tan sorprendentes como la que la atribuye al influjo de los planetas (R. Bacon). La explicación acertada discurre, evidentemente, por otros cauces: la infinitud de religiones que podemos hallar en la historia humana son debidas a factores culturales, geográficos, sociales, temporales y hasta económicos.

Razones para explicar la multiplicidad de religiones:

1. Hay que partir de la infinitud de la divinidad y de la finitud del hombre en todas sus vertientes, también en su capacidad cognoscitiva. El hombre

sabe que, respecto de Dios, su concepto nunca es totalmente adecuado. Es consciente que conoce algo de Dios, que su conocimiento natural de Dios es incompleto, imperfecto, pero no del todo falso. La diversidad de religiones refleja la incapacidad del hombre para llegar al conocimiento claro y perfecto de Dios por medio del conocimiento racional; por ello, su inteligencia recurre a la analogía para expresarlo.

Por tanto, un principal factor de diferenciación de las religiones se asienta en el primer elemento de las creencias religiosas: el racional. Como la religión se fundamenta en el conocimiento de Dios y en el reconocimiento de la dependencia del hombre respecto de Él, lo racional puede ser y, de hecho, es causa no solo de diferenciación, sino también de errores y deformaciones. De ahí que existan conceptos politeístas, panteístas o impersonales de la divinidad; y que en algunos casos en que esta divinidad sea incluso concebida como cruel y arbitraria.

2. Otra de las causas de la pluralidad de las religiones es el factor volitivo-afectivo. Las creencias y prácticas religiosas pueden ser deformadas por la voluntad y el mal uso de la libertad.

Así se explica la irreligiosidad práctica, la rebeldía orgullosa frente a la divinidad y el antiteísmo militantes, así como la divinización de realidades humanas y de obras del hombre (idolatría) o el intento de manipular la omnipotencia de Dios en orden a obtener cosas y beneficios terrenos (magia).

3. El hombre es a la vez inteligencia y voluntad, con sus circunstancias.

Evidentemente, lo religioso, tanto personal como institucional, está sometido al influjo de elementos contingentes, circunstanciales; no puede evadirse de los condicionamientos culturales, geográficos, económicos, socioculturales, entre otros. La incidencia del entorno es también causa de mutaciones y diversificación, más o menos profundas y duraderas, de lo religioso, al menos en cuanto a varios de sus aspectos.

4. Además, no puede silenciarse la voz, las enseñanzas y personalidad de los fundadores de varias formas religiosas: Buda, Jaina, Confucio, Lao-tisé, Zoroastro, Mahoma, Moisés, etc., ni tampoco la de los iniciadores de numerosas sectas y grupos desgajados del movimiento religioso originario.

Resulta indiscutible que una personalidad profunda y definida, tanto de signo positivo como negativo, aglutina en torno a sí y de su doctrina a un grupo de personas, capaz de sobrevivir con existencia autónoma tras la muerte del iniciador.

a. Etimología y notas definidoras

Si nos fijamos en la etimología de la palabra latina *religio*, todavía está por decidir si deriva de *relegere*, “observar algo atenta y cuidadosamente”, de tal modo que la persona se esmerezca en el cumplimiento de sus deberes frente a poderes superiores; o si se deriva de *religare*, con la connotación de “atar” o “hacer dependiente”. Se puede advertir en la primera interpretación el elemento externo de la religión, más que la disposición interna del hombre, mientras que en la segunda se pone el acento sobre la ligazón personal interna del hombre al Ser Superior. En uno y otro caso, la explicación etimológica resulta insuficiente, por dejar en penumbra el fenómeno en cuestión, con sus aspectos subjetivos y objetivos.

Para penetrar en la esencia, en el contenido mismo de la religión, es más adecuado hacer un análisis de la conciencia religiosa. Esta nos dice que, partiendo de la experiencia espiritual en el medio y mundo circundante, se crea una esfera propia caracterizada por la presencia de una serie de relaciones que vinculan activa y pasivamente al hombre con poderes supramundanos. Estas relaciones se apoyan en la convicción del hombre de estar en dependencia de poderes superiores a los que debe veneración y servicio, hasta el punto de que ellos decidirán su salvación o ruina.

Definición de religión: Es la relación entre el hombre y la fuerza sobrehumana en la que aquél cree y de la que se siente dependiente.

De acuerdo con este análisis, en esta definición podemos distinguir tres elementos que nos parecen fundamentales en toda religión:

1. La convicción o creencia de la existencia de una fuerza sobrehumana.

2. El reconocimiento existencial de la dependencia respecto a esta fuerza.

3. El esfuerzo de ordenar la propia vida, en una doble dimensión individual y social, de acuerdo con las exigencias que le impone su dependencia del poder sobrehumano.

Resulta fácil comprender que la religión implica y compromete tanto el aspecto subjetivo como el objetivo. De modo que, por una parte, exige del hombre una actitud indigente y dependiente de la fuerza sobrehumana, con las consiguientes consecuencias prácticas para la vida. Por otra parte, se manifiesta como la suma de creencias, ritos, etc., mediante los cuales el hombre expresa su convicción religiosa y posibilita formas de transmisión. Por naturaleza, el hombre es espiritual y corporal: necesita, pues, dar cauces de expresión a toda su complejidad interior. Pero, también es un individuo social, que necesita compartir su interioridad con sus semejantes.

Continuando el análisis de la actitud religiosa del hombre –aspecto subjetivo, por lo tanto–, encontramos en su comportamiento un doble sentimiento.

- De distancia, ante la esencial diferencia entre el hombre y el ser sobrehumano. Es el sentimiento de lo tremendo, ante la majestad del ser divino que se impone irremediablemente al hombre. Ante este poder tremendo, el hombre experimenta el sentimiento de su propia nulidad, de no ser más que una criatura. Es como un “poder terrible” que irrumpen la existencia interior del hombre, en lo más hondo de su santuario, sin que pueda demostrarse racionalmente.
- De atracción, como resultante del contacto, de la “religación” del hombre con este poder divino, protector del hombre. Este se siente más seguro, más confiado ante la proximidad de lo divino, lo que le fascina.

San Agustín es uno de los autores que mejor ha expresado este sentimiento de distancia, de nulidad, de anonadamiento ante el “Ser tremendo”, y al mismo tiempo de atracción y confianza ante el “Ser fascinador”.

La conciencia religiosa nos dice que es todo el hombre el que está implicado en el compromiso religioso. Un compromiso que presupone un reconocimiento previo —captado por intuición— de la dependencia absoluta con relación al ser sobrehumano. Este reconocimiento no tiene por qué presentarse siempre ante el alma de forma inmediata y estremecedora. Puede llegar por un camino lento y fatigoso, cuajado de obstáculos y en semitintieblas, hasta que el espíritu del hombre se encuentra en un estado de ánimo e intuición que le remite totalmente a la realidad de lo trascendente y exige la adhesión y entrega confiada del hombre en toda su totalidad.

b. Visiones inadecuadas de la religión

Cualquier otra concepción que no tenga en cuenta esta realidad bipolar de la religión, estará abocada a una visión falsa de la religión. De ahí la imagen falsa que de la religión presenta el *racionalismo*, que ve solo el sentimiento y su emoción como componente fundamental del acto religioso, dejando en segundo plano la realidad sobrehumana, trascendente, causa de la vivencia religiosa. Solo necesitamos avanzar un paso más para encontrarnos con la *visión atea* de la religión, en la que no queda sitio para un mundo trascendente diferente del humano. Falta, pues, el presupuesto originario, tanto de la palabra como del contenido que se la atribuye normalmente; no hay posibilidad real de dependencia del hombre de un ser divino trascendente.

Lo mismo puede afirmarse de la *visión panteísta* con todas sus múltiples ramificaciones, y también de la *visión monista* que, por diferentes caminos, llega siempre a la meta en que se proclamará la esencial unidad (monos) del Absoluto, sin diferencias que puedan dejar lugar a la radical distinción entre hombre y Principio sobrehumano.

La religión, negada esta distinción y trascendencia, no puede concebirse sino como una suma de normas morales. Kant no tiene inconveniente en proclamar con toda claridad que “todo lo que el hombre cree poder hacer, además de observar una buena conducta, para ser grato a los ojos de Dios, es pura manía religiosa”.

Hoy es un dato aceptado que, hasta donde alcanzan nuestros conocimientos, no ha existido un pueblo sin religión. Este es un hecho que de por sí nos habla del carácter íntimo, inseparable de la religión y el hombre. No se trata de una especial predisposición de algunos hombres, ni de una cultura determinada o de una época. Lo que nos conduce a pensar que el carácter religioso es una nota esencial del alma humana.

Pero, ¿qué decir del ateísmo? No es nuestro cometido analizar aquí la problemática en torno al fenómeno del ateísmo contemporáneo. K. Jaspers nos dice que “La estructura espiritual del hombre es tal, que el absoluto es para él un lugar donde debe ineludiblemente colocar algo, sea que lo haga solo práctica e inconscientemente (con validez para su vida), o que lo haga también reflexivamente (con validez para su conciencia). Debe colocar algo allí (psicológicamente no puede dejar de hacerlo), aunque sea la nada, aunque sea la tesis de que no existe ningún absoluto. Con razón se ha dicho de ateos fanáticos que adoran a su No-Dios”.

M Scheler lo expresa de una manera tajante: “Hay una ley esencial: todo espíritu finito cree o en Dios o en un ídolo... La no creencia en Dios, o mejor, la alucinación persistente que lleva a poner un bien similar en lugar de Dios (sea el estado, el arte, una mujer, el dinero, saber, etc.) o a tratarlo como si fuera Dios, tiene siempre una causa especial en la vida del hombre”. El hombre, a pesar de su grandeza, se inclina siempre ante algo o ante alguien.

3.1.2. El origen de la religión

Rastrear el proceso histórico que el fenómeno religioso ha seguido a lo largo de la historia (conocida) del hombre, es una tarea ardua pero factible. A lo largo de unas épocas, mejor o peor conocidas, y de un espacio tan extenso como la presencia misma del hombre, se pueden detectar actitudes en el hombre que manifiestan la presencia de los elementos componentes de lo que hemos llamado *religión*.

Otra cosa es dar con la raíz misma de estas creencias, encontrar el origen mismo de la religión. Nuestros antepasados del siglo XIX y principios del XX creyeron haber encontrado algo en la ciencia y en el progreso evolutivo, un sustituto para la religión, pues creían que por muy importante que hubiera sido en la historia de la humanidad, no ha dejado de ser un fantasma. El hombre, pensaban, se ha pasado siglos enteros persiguiendo y arriesgando su vida detrás de una ilusión creada por él mismo.

a. Ideas racionalistas y evolucionistas acerca del origen de la religión

Sin pretensión de exponer aquí, de modo completo, el pensamiento de estas dos escuelas sobre el origen de la religión, vamos a delinejar algunas directrices que sirven a nuestro propósito. El éxito adquirido por las doctrinas racionalistas y evolucionistas en la segunda mitad del siglo XIX, condujo a la tentación de interpretar el material histórico-religioso en forma tal que se adaptara a las exigencias de un sistema evolutivo preelaborado. La religión se convirtió en un producto más, a veces secundario, de la evolución humana.

El *racionalismo* negaba la existencia del mundo suprasensible. El *evolucionismo* creyó dar respuesta al porqué, desde tiempos remotos, las convicciones religiosas, sentimientos, cultos y formas de vida religiosa acompañaban al hombre, como individuo y como ser social. Su respuesta implicaba la abolición de todo elemento trascendental.

Con el evolucionismo concordaba alegremente el *materialismo ateo*. Se pretendía explicar cómo la religión, “producto” de la evolución, al igual que las demás formas de desarrollo humano, había encontrado su existencia y camino lentamente a partir de un estado arreligioso o prerreeligioso de la humanidad. El origen de la religión no está en el más allá, si no en el más acá. Solo la peculiar manera de ser del hombre explica la presencia de un Ser Supremo inexistente, y la dependencia del hombre respecto de este Ser Supremo.

Para Feuerbach, el origen de la religión hay que buscarlo en la creación humana, al trasladar a un mundo superior, lo que se le presenta como valioso, pero imposible de alcanzar aquí. El hombre encuentra a su dios, o sus dioses, objetivando sus deseos de felicidad, de inmortalidad, etc. La creencia en la supervivencia no es más que una expresión de su vanidad, de su ansia insaciable de vivir. La realidad trágica es que, objetivando sus deseos, lo que hace es crear un mundo inexistente fuera de sí. Solo existe, dice él, lo sensible y lo perceptible, lo que puede ser comprobado experimentalmente y es “científicamente” demostrable.

Estas ideas son expuestas en su libro *Das Wesen des Christentums* (que fue traducido al castellano bajo el título de *La esencia del cristianismo*), se convirtieron en el alimento intelectual para muchos hombres de finales del XIX y principios del XX, tales como Nietzsche, Haekel, Wundt, etc., todos ellos concordes en poner el origen de la religión y de las ideas religiosas en los instintos del hombre, para con ellas dar posibilidad de cumplimiento a todos los deseos y aspiraciones irrealizables.

Por su parte, Ch. Darwin y sus seguidores ven el origen de la religión, en último término, en la ampliación a escala cósmica del sentimiento biológico de la vida. Otros se fijaron en elementos adyacentes, pero lo importante para todos era liberar a la religión de todo elemento ajeno al hombre, de toda relación con un objeto divino trascendente.

Finalmente, no faltaron quienes se fijaron más en el aspecto social del hombre y de la religión, exagerando notoriamente la función social de esta, que consistiría exclusivamente en una función de la sociedad humana. Así, para Durkheim, padre de la sociología científica, el elemento único e independiente de la realidad sociológica e histórica es el grupo social. La religión no es, sino el reflejo de esa sociedad, la fuerza que mantiene y agudiza el sentimiento de la común pertenencia y el espíritu colectivo del grupo.

Con todo ello se pretendía presentar la religión como algo “razonable”, normal dentro del marco de una sociedad primitiva, ignorante e imperfecta, rechazando todo lo que supusiera cabida de lo sobrehumano. A lo sumo se le concedía a la religión un único valor de “utilidad”. La religión no era más que un testimonio de la debilidad y del miedo, de la ayuda que el hombre indigente necesitaba. Con el progreso y la evolución de las ciencias se suprimiría.

b. La religión y la experiencia religiosa irracional

La reacción energética ante estas posturas no se hizo esperar. En 1917, apenas acalladas las voces de la Primera Guerra Mundial, Rudolf Otto publicaba su famosa obra: *Lo santo*. No estudiaba las ideas abstractas sobre Dios y la Religión, sino la experiencia religiosa del hombre y sus diversas mentalidades. Dejando de lado el aspecto especulativo y racional de la religión, Otto pone el acento sobre el aspecto irracional de la experiencia religiosa. Se trataba del Dios “vivo”, personal, intuido, vivido, presentado o adivinado. Quería demostrar que los argumentos de razón del materialismo ateo no podían refutar la validez objetiva de la religión, puesto que esta constituye un fenómeno de índole propia, experimentado y percibido como valor autónomo por la disposición religiosa y por el sentimiento.

Dios irrumpió en el hombre como un “poder terrible”, imposible de demostrar racionalmente. Ante este fenómeno, captado por intuición, el hombre se siente anonadado. La religión –relación entre el espíritu finito y

el Absoluto— es anterior a toda experiencia religiosa. El sentimiento de espanto ante lo absoluto, lo sagrado, el *mysterium tremendum*, ante la majestad de lo divino, se impone irremediablemente al hombre. Simultáneamente, se da en él la otra experiencia fascinadora: el *mysterium fascinans*, por el que se siente atraído hacia el Absoluto.

Todas estas experiencias son “numinosas”, provocadas por la irrupción de la potencia divina. Lo santo, lo numinoso, se presenta como lo totalmente Otro; una realidad totalmente distinta de las realidades naturales que permanece inexpresable. De este modo, concluye que la religión está profundamente arraigada en el corazón mismo del hombre, en su espíritu y en su ánimo. No se trata de una ilusión vana, sino de algo perteneciente a la constitución misma del hombre.

La elaboración de Otto tuvo el mérito de incidir sobre el carácter connatural de lo religioso en el hombre, independientemente de todo conocimiento razonable. Se trata de una captación por intuición, no racional.

Max Scheler llegó a la misma conclusión, si bien, por otro camino: autonomía e independencia de la religión respecto de las ideas filosófico-racionales. Scheler propugna que todo acto religioso subjetivo exige un acto recíproco y contrario, una respuesta a Dios. Así, como la percepción y el mundo exterior se condicionan mutuamente, así también el acto religioso y la realidad divina trascendente. Plantearse el problema del origen de la religión es, para Max Scheler, tan absurdo como plantearse el problema del origen del lenguaje y de la razón: “Así como el hombre se constituye en hombre con la posesión de la palabra y de la razón, así también la relación del hombre con lo divino a través del acto religioso y de la revelación es constitutiva de la esencia del hombre”.

c. La etnología y el origen de la religión

Quedaba todavía abierto el gran interrogante: ¿es el hombre el creador del objeto religioso para su propia vivencia religiosa? ¿O, le ha sido entregado? Aquí es donde entra en escena la etnología histórica. Gracias a ella ha quedado manifiesto que, cuanto más se profundiza en el material histórico-

religioso primitivo, más lejos nos encontramos de las tesis evolucionistas y materialistas. La idea de un Ser Supremo no es producto de evolución alguna. Se encuentra con toda precisión no solo en los pueblos etnológicamente más antiguos, sino en todos los pueblos.

La afinidad cultural, religiosa, etc., entre pueblos primitivos, hoy dispersos por los más recónditos parajes, no puede explicarse sino partiendo de una serie de elementos básicos coincidentes. Pues si se quiere suponer que tales pueblos adquirieron o recibieron aquellos conocimientos religiosos en una época anterior, tal suposición toparía con muy serias dificultades. Pero, para creer que los han recibido de los pueblos vecinos, hay que demostrar primero que estos pueblos dispusieron de las ideas correspondientes sobre un gran Ser Supremo y demás concepciones religiosas.

Los estudios de la etnología histórica nos llevan así hasta las antigüedades, que podemos considerar como los albores de la humanidad, donde nos encontramos con la creencia en el Ser Supremo. Ahí acaba la tarea propia de la etnología y de la historia religiosa. Naturalmente, de nuevo surge la pregunta: ¿de dónde vino esa creencia primigenia en Dios? Lo seguro es que aquellos hombres primitivos no se la inventaron por sí mismos.

Ellos solo dicen que la recibieron de sus antepasados, quienes les transmitieron —como tantas cosas— su fe en un Ser Supremo. Pero, y sus antepasados, ¿cómo llegaron a esta idea?, ¿podemos considerar válido el recurso a la comprensión de la casualidad, en virtud de la cual hasta los más antiguos hombres podían elevarse por sí mismos al conocimiento de la Causa Primera, de un Ser, supremo y creador del mundo?

La situación real, tal como hoy la conocemos, nos sugiere que aquellos primitivos representantes de la humanidad, además de esta comprensión de los nexos causales y de la capacidad de inferir la existencia de un Ser Supremo a partir de las cosas del mundo, contaron con un factor distinto: ¿Una autorrevelación de Dios a los hombres? La ciencia ha empezado a ocuparse de esta cuestión, y no parece imposible que el hecho de una revelación originaria a los hombres quedaría, sino comprobada por la

investigación natural, sí podría aceptarse como bastante probable. Basta pasearse por las mitologías de las distintas religiones para admitir que tal suposición es razonable.

3.1.3. Teorías sobre el origen de la religión

Durante todo el siglo XIX se extendió una obsesión entre los fenomenólogos e historiadores de la religión: encontrar “la primera religión”, el eslabón perdido que permitiese hallar la cadena que enlazara las religiones más modernas con aquellas más primitivas y, esencialmente, con “la religión original”. Esta obsesión propició una enorme cantidad de teorías en un proceso bastante complicado: las teorías se deben compaginar con otras procedentes propiamente de las ciencias de la religión, que a su vez están influenciadas por algunos presupuestos o características comunes que no debemos olvidar:

- La herencia de la época del racionalismo y de la ilustración: 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, todo lo que signifique “sobrenatural” queda descalificado, como incompatible con la absoluta independencia de la razón humana.
- El esquema “positivista” de interpretación de la historia propuesto por A. Comte en su *Filosofía positivista*, en donde 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 por la ciencia. La tercera característica común a todas las teorías puede definirse como “la obsesión por los orígenes” del hecho religioso. En efecto, si el hecho religioso es un producto cultural 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 periodo de la ciencia de las religiones, al mismo tiempo que explicaciones de la naturaleza del hecho religioso, constituyen otros tantos intentos de descubrir su origen, para llegar al momento de su aparición.
- El rasgo más común y característico de todas las explicaciones, que abarcan la segunda mitad del siglo XIX y los primeros del XX, quizás 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 en dos perspectivas: teorías del *progreso* o *de la degeneración*.

- Todas las teorías se caracterizan por utilizar un método común: el “comparativista”, término con el que los fenomenólogos actuales de la religión designan el empleo incorrecto del método comparativo. En efecto, la comparación es un momento necesario del método fenomenológico para el estudio de la religión, pero debe partir del reconocimiento de la especialidad de los conjuntos a los que pertenecen los rasgos comparados y de la previa situación histórica y cultural de los mismos.

Todos los reproches sobre los primeros intentos de fenomenología se refieren a la utilización e interpretación que ofrecen de los datos positivos manejados. Pero es indudable que la obra de aquellos representantes de la ciencia de las religiones supuso una aportación muy valiosa. De los historiadores y teorías de la religión del siglo XIX se han beneficiado los fenomenólogos del siglo XX. Aquellos abrieron el camino para las ciencias de la religión, de las que la fenomenología actual es deudora.

Las principales teorías sobre el origen de la religión intentaremos condensarlas del modo más sucinto posible (más profundas y amplias explicaciones pueden ser halladas en cualquiera de los manuales indicados en la bibliografía).

- **Teoría infraestructural** (Marx y Engels): la religión nace de la sociedad y en la sociedad oprimida, y es una infraestructura provisional en el particular orden del proceso de producción.
Por tanto, depende de la exigencia de autoconsolarse por parte de las clases oprimidas y para encontrar una legitimación y plausibilidad ideológica por parte de los opresores. Desaparecerá cuando se transformen las actuales modalidades de impostación del proceso de producción.
- **Teoría animista** (E. Tylor, *Cultura primitiva*): la religión nace como modalidad de respuesta a los fenómenos de animación de las cosas por parte de los

espíritus. Esto deriva del hecho que el hombre primitivo no ha logrado distinguir entre subjetivo y objetivo, imaginario y real, lo onírico de lo vivido con plena conciencia. La continuidad entre los dos espacios viene realizada a través de la atribución de existencia de espíritus que animan y dan vida a todas las cosas.

- **Teoría mágica** (J.G. Frazer, *La rama dorada*): la religión deriva de la magia, esta es la primera forma de pensamiento y de expresión de poder por parte del hombre primitivo que se explicaría incluso con relación a la voluntad de la divinidad. Sin embargo, al constatar la separación entre efecto y causa, él llega a concebir la presencia de seres más fuertes que dan origen a figuras divinas a quienes el hombre intentará hacer propicias o reconciliarse con ellas. "La religión consiste en dos elementos, uno teórico y otro práctico; es decir, una creencia en poderes superiores al hombre, y un intento de hacerlas propicias o de agradarlas".
- **Teoría totémica.** Es defendida por diversos autores, pero Durkheim (cf. *Las formas elementales de la vida religiosa*) es su mayor exponente. El totemismo sería la expresión original de la religión, fruto de la forma social. La sociedad sería variable independiente de la que procederá la variable religiosa. Nace para garantizar la sociedad (clan) de la disgregación y encuentra en el Tótem su símbolo principal, que viene sacralizado para estar más allá de las vicisitudes y las contingencias del cotidiano y de la individualidad.
- **Teoría psicoanalítica** (S. Freud, *Tótem y Tabú*): la religión nace del inconsciente como perspectiva de recuperación de la idea del padre. Del remordimiento nace el deseo de expiación (constitución de dos tabús: asesinato del símbolo del padre y prohibición del incesto), pero también como exigencia de sublimación hasta convertir en dios el símbolo del padre (Freud) o el arquetipo más alto con características numinosas (Jung). De este modo, la religión (neurosis obsesiva de la humanidad) se habría originado en la conciencia de la fatal impotencia del hombre y de la consecuente necesidad de protección.
- **Teoría funcionalista** (B. Malinowski, Radcliffe Brown): la religión nace como proceso de sacralización y sublimación del complejo de normas y valores que dan las últimas respuestas y el significado decisivo a la existencia o

que permiten la trascendencia de la situación de límite humano (histórico, biológico o cultural). La religión, por tanto, es la respuesta a los contextos concretos en los que se experimentan formas diversas de sufrimiento que evidencian los límites de la vida de los hombres.

- **Teoría relacional.** La percepción difusa nos dice que los hombres se conciben a sí mismos y a la divinidad como existentes, aunque cualitativamente diferentes (Trascendencia) y no diferenciados (Inmanencia), y las condiciones de llegar a relacionarse recíprocamente. En realidad, han llegado a entrar en contacto gracias a la concesión por parte de Dios de la salvación y la revelación (propuesta), aceptada por el hombre (respuesta) que genera la experiencia interior e influencia la vida social. Es la teoría que asumimos para explicar todo el proceso religioso.

Todos los reproches sobre los primeros intentos de fenomenología se refieren a la utilización e interpretación que ofrecen de los datos positivos manejados. Pero es indudable que la obra de aquellos representantes de la ciencia de las religiones supuso una aportación muy valiosa. Concluyendo: de los historiadores y teorías de la religión del siglo XIX se han beneficiado los fenomenólogos del siglo XX. Ellos abrieron el camino para las ciencias de la religión, de las que la fenomenología es una. No todas las teorías son aceptables hoy en la fenomenología, pero sí existen algunos resultados positivos:

1. 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 siglos anteriores. 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.
2. Segundo resultado importante: 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. No todos fueron establecidos con suficiente rigor científico, pero se ve un proceso de mejora. En este apartado conviene aludir expresamente a las numerosas colecciones de textos y tradiciones religiosas que se han dado a conocer.

3. Se ha asistido 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.
4. 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 probada la tesis de la existencia de un estadio arreligioso de la humanidad.

3.1.4. Tipología de las religiones

Las tipologías religiosas son ciertamente numerosas y conviene tomar conciencia de que ninguna de ellas puede resultar adecuada para abrazar al conjunto, ya que no existe un criterio suficientemente omnicomprensivo para la clasificación de todas las formas religiosas.

Sin embargo, multiplicando los criterios y los puntos de vista para intentar lograr una clasificación, se han 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, las formas religiosas pueden 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 primeras, el sujeto de la religión es fundamentalmente el pueblo, la nación o, en todo caso, una comunidad. En ellas, el sujeto obtiene la salvación como miembro de dicha comunidad, pues, al mismo tiempo que la comunidad natural, también lo es salvífica. Los dioses de este tipo de

religiones son los dioses de la nación. Por ello, no suele existir un espíritu misionero en ellas. Históricamente, puede observarse una tendencia a la universalización, o al menos a asumir ciertos rasgos de la religiosidad universal como la representación del propio Dios como Dios universal, pero ello es debido a que la religión ha pasado a ser considerada como la “religión querida por Dios para toda la humanidad”.

Las religiones universales personalizan la relación religiosa y de esta forma la separan de la pertenencia a un determinado grupo. La divinidad de las religiones universales es una divinidad para todos los hombres. Por este motivo, suelen tener un espíritu proselitista 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 los misterios.

• **Religiones de orientación mística y religiones proféticas.**— Es una segunda división, frecuente en las tipologías de la religión a partir de Söderblom. El criterio definitivo para el establecimiento de esta división no es el personal o no personal de la representación de lo divino, sino la forma de representar la relación del Absoluto con el que el hombre entra en contacto, y el “mundo” en el que vive.

- La *religión mística* concibe el Absoluto frente a lo relativo, el mundo y la vida intramundana. Todas estas realidades aparecen como carentes de valor, hasta el punto de que el reconocimiento de lo Absoluto pasa por la negación práctica de todo lo mundano. El objetivo que la religiosidad mística propone al hombre es la unión en el Absoluto como única realidad en la que el sujeto puede 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 propone como meta una relación con Dios representada de tal modo que, lejos de exigir la pérdida de los elementos personales, estos

adquieren las posibilidades más elevadas para su plena realización en la relación con la divinidad.

Estas dos formas de religiosidad influyen en el conjunto de las manifestaciones religiosas, desde la representación de lo divino hasta las formas de oración y organización comunitaria. Las religiosidades místicas suelen representarse 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 la idea de la unión estática. Las religiones proféticas 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.

Continuemos con la revisión del siguiente tema sobre el hecho religioso.

3.2. El hecho religioso

Una lectura de la historia no llega a registrar ninguna estirpe humana sin fe en la Trascendencia, como raíz última y como horizonte global de la vida. Se impone el hecho religioso como una constante de la historia del mundo, sin excepción de épocas ni culturas: desde el Paleolítico Superior pueden rastrearse indicios de esta presencia condicionada y condicionante del proceso histórico. Acompaña al ser humano como signo de su racionalidad, reflejado en símbolos, tradiciones, rituales, creencias, códigos, tabúes, calendarios...

El hecho religioso se expresa en una gran variedad de formas que reflejan la historia humana, según las diferentes épocas, culturas y situaciones. Pero también contiene una indudable unidad que nos permite identificar fenómenos aparentemente muy diferentes como formas o manifestaciones de un hecho humano idéntico.



La primera característica del fenómeno religioso es su “complejidad”, originada por la variedad de formas que reviste y por la riqueza de aspectos de cada una de estas formas.

Figura 1

Espacio sagrado



Nota. Vélez, P., 2024.

Continuemos con el aprendizaje mediante la revisión de los temas:

3.2.1. El hombre ante lo Sagrado

Lo primero que salta a la vista al observador del hecho religioso son dos espacios vitales en los que el sujeto religioso se mueve de manera diferente: por una parte, está el mundo de la vida ordinaria; por otra, el mundo aparte de personas, objetos y símbolos de la vida religiosa. En el primero, el sujeto se mueve con espontaneidad; en el segundo, con cierto estupor. Para designar este segundo ámbito de la religión utilizamos el término clásico de lo sagrado.

Lo sagrado designa el universo 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 la realidad en la que se inscriben aquellos elementos. Tal orden de realidad no existe separado del hecho religioso como un aparte del mismo. Sin referencia a ese orden de realidad, ninguno de los elementos del hecho religioso sería religioso. Una

persona, objeto, acto, etc., será religioso en la medida en que diga relación con lo sagrado, en la medida en que pueda ser introducida en el orden de lo sagrado.



Definición: No es una realidad distinta de la profana, sino que lo sagrado es la misma realidad natural en cuanto apela a una presencia ontológicamente Última.

Podríamos compararlo metafóricamente con un espacio distinto, en el que se entra a través de una puerta invisible, no por desplazamiento local, sino por la interpellación de Algo a Alguien supremo que se hace presente. Con lo sagrado no aludimos, entonces, al término de la actitud religiosa, ni a los elementos subjetivos que esta comporta, ni a las acciones en que se expresa, sino a un clima o atmósfera distinta en el que todas estas cosas aparecen inmersas durante la vivencia religiosa.

No es una zona acotada de la realidad, sino una forma peculiar de ser y de aparecer el hombre y la realidad en su conjunto, que surge cuando aparece lo religioso. El hombre religioso, en cambio, en un preciso momento se siente sobrecogido por las fuerzas secretas que se revelan (en ese árbol, montaña... por su vejez secular, por la impávida fortaleza con que se resiste a los elementos naturales), y de entrada queda suspenso al verse él también afectado por esas mismas fuerzas superiores. Se encuentra en un ámbito sagrado.

Debido a esta realidad, el hombre asume dos modos de estar en el mundo, según se encuentre en un ámbito sagrado o profano. Esta dualidad se manifiesta, por ejemplo, en la vivencia del espacio- tiempo: para el hombre religioso hay espacios sagrados, "fuertes", significativos. Lugares de encuentro entre dos mundos, con características propias y distintas y espacios neutros. Lo mismo ocurre con la vivencia del tiempo: hay tiempos sagrados y tiempos profanos.

El paso que pueden dar las cosas desde un comportamiento neutro a un comportamiento religioso ha sido calificado por M. Eliade como “ruptura de nivel” que permita al hombre el acceso, a través de un umbral que rompe la homogeneidad de la realidad, a un orden de ser diferente y definitivo. Y esta ruptura de nivel es la que da lugar a la constitución de lo sagrado como un mundo específico en relación con lo profano.

Lo invito a que revise el [Anexo 1](#) para que conozca Cinco datos a tener en cuenta para comprender las características de lo sagrado

3.2.2. El Misterio, realidad que determina el ámbito sagrado

Con este término designamos en este primer momento esa realidad anterior y superior al hombre, que aparece en su espacio vital cuando este se introduce en el ámbito de lo sagrado, y que le fuerza a una reorganización del conjunto de su mundo y de su vida. Y sin embargo, esa existencia del Misterio es indemostrable, porque el hombre religioso no puede recurrir a ninguna prueba racional para demostrar a otros una presencia que se le impone con absoluta independencia de su esfuerzo por conseguirla, ni puede recurrir a explicaciones científicas para dar cuenta de su naturaleza. Es el innominable. Vamos ahora a describir las 10 características objetivas con que ese Misterio se presenta a la conciencia religiosa.

1. **Real.** El Misterio no es una invención del hombre religioso para explicar lo humanamente inexplicable, está ahí y se impone indiscutiblemente, cuando quiere, con todo el peso de su existencia, irreductible a la conciencia subjetiva religiosa.
2. **Trascendente.** El Misterio carece en nuestro mundo de un punto de comparación para explicar su ser y de un medio técnico para controlar su acción. Por eso, algunos autores se refieren a él con la expresión de lo totalmente Otro, lo absolutamente distinto de todo lo conocido y desconocido.
3. **Activo.** La presencia inmanente del Misterio en nuestro mundo no es meramente pasiva, sino que se presenta dotada de un poder dinámico y una fuerza eficaz que da razón del ser y del obrar de todos los demás seres

existentes. Algunos autores han colocado esa potencia activa, en el centro de todo el mundo de lo sagrado.

4. **Valioso.** En efecto, el Misterio es una realidad sumamente valiosa: vale por sí misma y confiere valor a todo lo que existe.
5. **Inmanente.** Sin perder su trascendencia, el Misterio es inmanente a todo, haciéndose presente en el fondo subjetivo del hombre mismo.
6. **Comprometedor.** Su fuerza poderosa no anula la libertad del hombre o provoca su reacción de forma mecánica. Por el contrario, respetando la libertad del hombre, solicita su respuesta y promueve su compromiso voluntario en orden a secundar la acción del Misterio en este mundo.
7. **Gratis.** El Misterio vale por lo que es, no por lo que procura o promete al hombre. No es manipulable por el hombre, ni para despejar sus incógnitas ni para satisfacer sus deseos. Por eso lo llamamos gratuito.
8. **Personal.** Muchas representaciones del Misterio o de lo divino han adoptado históricamente formas inanimadas de elementos de la creación: astros, montañas, ríos, árboles, animales, etc. Este hecho, sin embargo, no se opone al carácter personal que atribuimos al Misterio. La razón está en que lo importante no es la atribución a la divinidad de las propiedades espirituales, sino la calidad de relación que el Misterio establece a través de la mediación de una imagen cualquiera.

Esta relación es auténticamente interpersonal desde el momento en que el Misterio deja sentir su presencia en el hombre religioso, actuando sobre él y su entorno, interpelando sus actitudes, suscitando su respuesta, provocando su opción. Todas estas dimensiones son propias de una relación intersubjetiva.

9. **Silencioso.** La estructura personal que ofrece el Misterio no obsta a la experiencia religiosa de su silencio. Incluso en el cristianismo, la divinidad ha sido caracterizada como Palabra o Verbo. Y, sin embargo, el silencio de Dios no ha dejado de ser acusado, sobre todo en la actualidad, dando origen a multitud de corrientes de opinión: el deísmo, la secularización, incluso el ateísmo o la muerte de Dios: si Dios calla, quizás se deba a que no existe o a que ya ha muerto.

10. La inaccesibilidad del Misterio. Su otredad y trascendencia dan lugar a dos rasgos que lo caracterizan:

a. Su superioridad absoluta o completa trascendencia

Hace imposible una descripción exacta de la realidad del Misterio. Pero disponemos de un camino para precisar la evocación del Misterio sin riesgo para su condición trascendente: la descripción de la huella que su intervención deja en la vida del hombre. No son dos rasgos o atributos, sino dos componentes de la reacción del sujeto ante la presencia de lo numinoso, divino o el Misterio.

- **La experiencia de lo tremendo** consiste en un “sentimiento”, que se sitúa en la línea de los sentimientos de lo tremendo: es el desconcierto y el sentimiento de “sobrecogimiento” ante lo “totalmente Otro”, que lejos de dejarse captar por las categorías del pensamiento, las trasciende y abarca totalmente.
- **La experiencia de lo fascinante.** Su presencia no sólo anonada, desconcierta y aterra al sujeto, sino que le maravilla y fascina al mismo tiempo. Por eso se siente irresistiblemente atraído y cautivado por esa presencia que le anonada y le otorga paz y confianza.

b. Realidad que afecta íntima y definitivamente al sujeto

Por tratarse de una realidad absolutamente trascendente, su presencia no puede tener otro origen que una iniciativa suya totalmente gratuita, pero que afecta al sujeto religioso de forma incondicional en lo más íntimo de su ser.

3.2.3. El sujeto religioso y su actitud

Para que exista religión no basta que el Misterio aparezca en la vida del hombre. A esta presencia debe seguir una respuesta del sujeto humano. Y puede hacerlo de distintos modos: huyendo desesperado de esa realidad sobrecogedora, o viviéndola como invasión de la propia autonomía. Las

actitudes religiosas están compuestas de estos dos rasgos aparentemente opuestos: reconocimiento del Misterio y búsqueda de la propia salvación en él. El primero de estos rasgos responde al carácter trascendente de la realidad que esta actitud tiene como término, a saber, el Misterio. El segundo, a su condición de realidad que interviene en la vida del hombre afectándole de manera incondicional. Vamos a describir las siguientes actitudes religiosas:

- **Reconocimiento.**— Ante la realidad trascendente del Misterio, que se hace presente cuando quiere, el hombre no tiene otra posibilidad de reacción que el reconocimiento «Reconocer el Misterio», en cuanto actitud subjetiva del hombre religioso, supone:
 - Constatar su presencia evidente: el Misterio “está ahí” realmente, anterior y superior a todas las demás criaturas existentes y presentes a la conciencia;
 - Aceptar su alteridad trascendente: el Misterio es distinto al hombre y su mundo;
 - Acoger su irrupción absolutamente libre: el Misterio está presente con independencia de mi consideración y revela su acción por propia iniciativa, al margen de mi voluntad; y,
 - Renunciar a todo intento de dominio: el hombre carece de medios intelectuales para explicar la naturaleza del Misterio y de medios mecánicos para controlar su acción en nuestro mundo.
- **Estupor.**— La absoluta originalidad o novedad que caracteriza al Misterio es el estímulo que justifica esta actitud de admiración ante su presencia. Si, por ventura, el sujeto religioso intenta comprender el Misterio por comparación con su mundo conocido, en seguida comprueba su incapacidad y desemboca en el asombro por no encontrar en su entorno nada semejante a esa realidad suprema. Es sólo comparable consigo mismo.
- **Temor.**— Ese estupor del sujeto religioso, que queda atónito ante la presencia del Misterio, revierte inmediatamente sobre sí mismo en forma

de temor. Dos atributos del Misterio despiertan sendos tipos de temor religioso:

- En el orden del ser, la divinidad no debe su existencia a nada ni a nadie, por lo que se convierte en fuente y origen de todos los demás seres. El hombre religioso percibe enseguida la dependencia absoluta que le ata al Misterio, y en consecuencia nota su condición de criatura, su propia contingencia, su caducidad vital: es el “temor existencial”.
- En el orden del obrar la divinidad se presenta dotada de una augusta santidad, ante la cual el hombre descubre su debilidad moral y toma conciencia de su condición de pecador. Y no es que el hombre se acuse con estas palabras de transgresiones concretas contra determinadas leyes de un código moral, sino que se siente afectado globalmente por su condición histórica, inclinada al mal, y aspira a romper con ella para participar en la superior dignidad del Misterio. Este es el “temor ético”, que muy bien podría asimilarse a la vergüenza.

• **Fascinación.** — El Misterio, precisamente por su perfección infinita, aparece a la conciencia religiosa como el Sumo bien, y por tanto, como el fin último. A partir de estos atributos, la reacción del hombre puede seguir estos dos caminos:

- La presencia del Misterio ilumina la propia condición humana, débil, caduca, finita y hasta históricamente degradada. Pero esta constatación no desemboca en la desesperación, sino que se abre a un movimiento de abandono y entrega confiada en manos de esa realidad suprema, a la que se percibe incondicionalmente inclinada en nuestro favor. Más aún, el hombre se siente estimulado a superar libremente su propia situación calamitosa o imperfecta, imitando los modelos aparecidos en las hierofanías. A este proceso de superación de sí mismo llamaremos “trascendimiento” o “conversión”
- En la comunión con la realidad, sumamente valiosa por sí misma que es el Misterio, la actitud religiosa de trascendimiento encuentra su objetivo último, su motivo, su fuerza y su garantía de acierto. En efecto, si la conciencia religiosa empuja al hombre a salir de sí mismo y a superarse

no es para quedarse suspenso en el vacío, sino para unirse con Aquel ser fascinante que es depositario de toda felicidad; él es además quien potencia ese movimiento de superación que está más allá de las fuerzas humanas y quien garantiza su éxito.

- **Salvación.**— Trascenderse a sí mismo y unirse al Misterio componen las dos fases correlativas de un mismo movimiento de fascinación, que en casi todas las religiones ha recibido el nombre genérico de “salvación”. Es una actitud que aúna dos rasgos: primero, reconocimiento del Misterio; segundo, búsqueda de la propia salvación en él.

El hecho de que el término de la actitud religiosa sea el Misterio, hace que ante esa realidad, el hombre deba comportarse de una forma nueva en comparación con las actitudes que adopta frente a las realidades del mundo. Para que la realidad suprema aparezca en el horizonte del hombre, este debe consentir a ella como suprema y, para ello, dejar de considerarse el centro. En la actitud religiosa el hombre debe descentrarse en beneficio del Misterio. Su reconocimiento exige una actitud de abandono y entrega confiada en manos del Misterio. Esto comporta tres elementos:

- *Toma de conciencia de una situación de mal* de la que la salvación viene a liberar.
 - *Concesión al hombre de una perfección plena y definitiva.* No se trata de la concesión de bienes materiales que el hombre puede lograr por su actividad. Es una transformación total de su ser. Salvación sería el paso de una forma de ser a otra.
 - *Esta salvación religiosa tiene como agente a un ser superior al hombre.*
- **Actitud simbólica.**— La última reacción que provoca en el sujeto religioso la manifestación del Misterio en las hierofanías es la reacción simbólica. El hombre no se limita a experimentar la presencia benéfica de la realidad trascendente en su vida, sino que además, la celebra con todos los medios al alcance de su mano: la palabra, el rito, las artes plásticas, el comportamiento, etc. Esta reacción convierte a la persona religiosa en

creador de nuevos símbolos expresivos, a través de los cuales entiende que se perpetúa la presencia de la divinidad y que se actualizan sus poderes en el mundo. Al ponerse en contacto con estos símbolos, el hombre religioso participa nuevamente de la acción favorable de la divinidad. Este tema será objeto de un tratamiento más extenso más adelante.

Resumiendo los elementos de la actitud religiosa, diremos que, a la aparición del Misterio en su vida, el sujeto religioso responde reconociendo ese Misterio en una actitud de confiado abandono, esperando y buscando en ese reconocimiento su perfección y salvación última y definitiva.

3.2.4. Mediaciones en que se hace presente el Misterio

Hasta ahora, la religión ha aparecido como una relación interior del hombre con una realidad invisible. Tal relación, por lo que de ella hemos dicho, tendría lugar en lo más íntimo del sujeto y sólo afectaría a su conciencia. Para que esta relación con el Misterio pueda desarrollarse, será necesario que el Misterio se haga presente en el espacio temporal. A esta necesidad vienen a responder las mediaciones objetivas del *Misterio*. Por eso, en todas las religiones existen una serie de realidades que la fenomenología denomina las *hierofanías*: manifestaciones del Misterio.

La existencia de las hierofanías es un hecho fácilmente observable en todas las religiones. En todas existe una multitud de realidades ambientales a través de las cuales el sujeto ha reconocido la presencia de la Realidad Suprema. Tales han sido el cielo, los astros, la tierra y los fenómenos naturales, los acontecimientos de la historia, las mismas personas y sus obras. Además de muy numerosas, esas realidades son muy variadas.

En la historia de las religiones, las hierofanías han sufrido transformaciones importantes. Uno de los rasgos esenciales de las hierofanías es el no presentarse como entidades aisladas, sino como constelaciones o conjuntos



de realidades mutuamente relacionadas, y muestran una correspondencia estrecha con la situación cultural y social del hombre o del pueblo que las viven.

• **Estructura de la hierofanía.**— Es simbólico-paradójica, pero no contradictoria. La paradoja se produce por la coincidencia en una misma realidad de lo sagrado y lo profano. No hay contradicción porque, en las auténticas hierofanías, ninguno de los dos términos se convierte en el otro: ni el Misterio se objetiva, ni el objeto profano se transforma en el Misterio.

• **Funciones.**— Todas las hierofanías cumplen dos cometidos esenciales respecto del hombre religioso:

- *Función de remitencia*: designa la capacidad que tiene toda mediación hierofánica de remitir al hombre religioso al objeto-término de la intención religiosa.
- *Función de presencialización*: hace relación a la cualidad del objeto hierofánico de servir como “lugar” de presencia del misterio. Pero, el símbolo hierofánico no se confunde con el misterio.

• **Morfología.**— Los símbolos hierofánicos son multiformes, pero revisten tres cualidades fundamentales:

- *Variedad*: toda realidad que tenga que ver con el hombre puede quedar transfigurada en símbolo hierofánico.
- *Variabilidad*: las hierofanías brotan, se transforman, debilitan y pueden desaparecer.
- *Complejidad*: las diversas manifestaciones hierofánicas de una religión aparecen articuladas y organizadas en un sistema o complejo hierofánico. Este debe presentar un grado suficiente de coherencia interna y de racionalidad.

• **Tipología.**— Las hierofanías no se presentan como realidades aisladas sino bajo la forma de “constelaciones” o conjunto de realidades mutuamente relacionadas. Estas constelaciones forman tres grupos que caracterizan a las grandes familias de religiones:

• **Simbología naturalística.**— Tiene como lugar hierofánico principal la naturaleza, cielo y astros o tierra y fecundidad; la mediación se realiza en elementos de la naturaleza que se agrupan en constelaciones hierofánicas o contextos significativos.

- El **cielo** tiene una especial significación religiosa porque expresa la inaccesibilidad, la trascendencia, la dinamicidad del Misterio.
- Los **lugares** en los que experimenta la irrupción de la divinidad, por la que esta comparte el espacio de los hombres, quedan sacralizados en todas las religiones y se constituyen en un centro focal en referencia al cual se ordena todo el espacio circundante. En ellos se erigen los altares y se construyen los templos para eterno memorial del suceso.
- Los **astros**, sobre todo el sol y la luna, cuyo simbolismo está ligado a las fuerzas telúricas que rigen rítmicamente los procesos vitales de la naturaleza vegetal, animal y humana marcando la recurrencia de los días, los meses y los años.
- El **agua** ha quedado divinizada por las religiones de manera ambivalente: como origen de la vida y de la muerte.
- El **fuego**, por sus propiedades de luz y de calor, por sus efectos de destrucción y purificación, ha sido considerado en muchas religiones como una especial teofanía, signo de la presencia divina, don de Dios a los hombres o fruto del hurto de un personaje mítico (Prometeo), expresión de la cólera divina, medio de consagración y objeto de culto, encarnación de los demonios o de los dioses lares, etc.
- El **aire**, por su sutileza inaprensible simboliza el carácter trascendente e inefable de la divinidad, sin definición y sin cuerpo; en su impetuosidad huracanada se manifiesta el poder de Dios, incontrolable por el hombre; en la respiración es signo del principio vital o del espíritu que procede de Dios.
- La **tierra** representa simultáneamente el seno matriz y nutritivo para todos los seres vivos. De ahí su espontáneo simbolismo de la feminidad y, más específicamente, de la maternidad, según esta ecuación: Tierra-madre- mujer, como portadoras de poderes vitales instintivos, despóticos y sujetos a ciclos de alternancia. Pero al mismo tiempo que

útero materno para los vivos, la tierra es fosa para los muertos; de ahí su simbolismo patético que apela a la experiencia irrecusable de la muerte.

- El **árbol**. Su sentido religioso se desprende del análisis de su simbolismo espontáneo, haciendo de él uno de los lugares sagrados. La altura mayestática del árbol lo convierte en sede preferida de la divinidad; su forma enhiesta y su desarrollo ligado al ciclo cósmico de la vida (semilla-flor-fruto).
 - Los **animales**. En las religiones de los pueblos cazadores o ganaderos sobresale la sacralización de los animales. La afinidad de naturaleza entre animales y hombres, la dependencia que el hombre padece de la fauna marítima o terrestre para su propia subsistencia, la creencia en la transmigración de las almas humanas a cuerpos de animales, etc., son otros tantos factores que han llevado al hombre a considerar a determinados animales como lugares de la presencia de fuerzas sobrenaturales y a darles culto bajo representaciones zoomorfas.
- **Simbología historicista.**— La historia y los acontecimientos en que se realiza la historia de un pueblo se constituye en mediación hierofánica. Toda ella aparece como un complejo hierofánico y se constituye en “historia sagrada” e historia salvífica.
- Todos los momentos del tiempo que marquen especialmente la evolución cíclica de la naturaleza y la marcha de la historia humana sugieren espontáneamente la intervención de fuerzas misteriosas; por eso quedan sacralizados en casi todas las religiones: la noche con sus poderes ocultos, la alborada con el despertar de la actividad, la primavera con la renovación de la naturaleza, el nacimiento y la muerte con sus aniversarios, el día de la independencia nacional, etc.
 - Por eso, en todas las religiones se dan fechas importantes en las que el creyente entiende que la divinidad interviene en el presente repitiendo su actuación primordial o anticipando su actuación definitiva. Estas fechas son las *fiestas*.

- **Simbología personalista.**— La misma persona humana, sus funciones y acciones más importantes. La esfera de la vida personal, unas veces sublime y otras errática, y las actividades humanas no podían por menos de presentarse ante la atónita conciencia religiosa como campos de manifestación de la oculta presencia del Misterio. El hombre religioso, como siempre, ha visto hierofanía en lo que él mismo es o hace.

3.2.5. Expresiones del hombre religioso tras estas experiencias

En íntima conexión con las mediaciones en que el Misterio se hace presente al hombre se sitúan las expresiones de todo tipo en que el hombre manifiesta — viviendo y realizando— su actitud interior de acatamiento y adoración de ese Misterio. De aquí surgirán las expresiones que prestan densidad histórica a esa actitud interna:

- La manifestación de ese reconocimiento en la dimensión espacial del hombre hará surgir por necesidad unos lugares sagrados en los que concreta específicamente su interior de sentirse afectado por lo divino.
- La necesidad de distenderse en la duración temporal llevará al hombre religioso a distinguir unos tiempos sagrados.
- También surgirá la experiencia con componente racional, dando lugar a la doctrina religiosa, el dogma y la teología.
- El sentimiento humano se traducirá en fervor y emoción religiosa por la presencia trascendente.
- El carácter comunitario del sujeto hará surgir la expresión comunitaria de la actitud religiosa que determinará el nacimiento de la Iglesia, secta, fraternidad o formas distintas de comunidad religiosa. La condición finita y corporal del sujeto le llevará a desgranar en actos concretos esa actitud religiosa. Así surgirán la oración, el sacrificio, el ayuno, la limosna, la peregrinación, y las casi innumerables acciones concretas en que cada sujeto religioso expresa el reconocimiento del Misterio.

Para seguir leyendo:

Una vez que ha revisado los contenidos principales de esta unidad, le invito a que profundice más en el tema. De entre la abundante bibliografía sobre la temática tratada, se anotan algunas lecturas (optativas) que le serán de utilidad para desarrollar las actividades de aprendizaje evaluadas:

[Lo Sagrado como orden y ámbito de realidad.](#)

Para profundizar sobre el tema, se le sugiere consultar la siguiente bibliografía complementaria: Sánchez Nogales, J. L. (2003). *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretariado Trinitario, pp. 337-361.



Actividades de aprendizaje recomendadas

En esta unidad se ha realizado un estudio introductorio a la filosofía y fenomenología de la religión, por ello le invito a reforzar su aprendizaje realizando las siguientes actividades que le ayudarán a comprender de mejor manera los conocimientos adquiridos en esta unidad:

1. ¿Podría indicar alguna otra razón que explicara la multiplicidad de las religiones?
2. Cuadro sintético de las teorías sobre el origen de la religión: autores, obras y teorías.
3. Tipología de las religiones: explique cada tipo y sus divisiones.
4. Lo sagrado: explique con su vocabulario las 5 notas para comprenderlo.
5. Resuma las 4 actitudes necesarias para adentrarse en el ámbito de lo sagrado.
6. Explique brevemente las 10 cualidades del Misterio.
7. ¿Sería capaz de recordar las seis actitudes del sujeto religioso ante el Misterio?
8. ¿Sería capaz de expresar en pocas palabras qué son las hierofanías: morfología y tipología de las mismas en la historia de las religiones?

9. Realice la autoevaluación para comprobar sus conocimientos.



Autoevaluación 3



Señale la respuesta correcta para la siguiente afirmación:

1. () La conciencia religiosa nos dice que es la divinidad la que está implicada en el compromiso religioso. Un compromiso que presupone un reconocimiento previo –captado por intuición– de la dependencia absoluta con relación al ser humano. Este reconocimiento no tiene por qué presentarse siempre ante el alma de forma inmediata y estremecedora.
2. () El *racionalismo* nos presenta una imagen verdadera de la religión, en la que el sentimiento y su emoción como componente fundamental del acto religioso, dejando en primer plano la realidad sobrehumana trascendente, causa de la vivencia religiosa.
3. () Nuestros antepasados del siglo XIX y principios del XX creyeron haber encontrado en la ciencia y el progreso evolutivo un sustituto para la religión, pues creían que por muy importante que hubiera sido en la historia de la humanidad, no ha dejado de ser un fantasma. El hombre, pensaban, se ha pasado siglos enteros persiguiendo y arriesgando su vida detrás de una ilusión creada por él mismo.
4. La religión nace como modalidad de respuesta a los fenómenos de animación de las cosas por parte de los espíritus. Esto deriva del hecho de que el hombre primitivo no ha logrado distinguir entre subjetivo y objetivo, imaginario y real, lo onírico de lo vivido con plena conciencia. La continuidad entre los dos espacios viene realizada a través de la atribución de existencia de espíritus que animan y dan vida a todas las cosas.
 - a. Teoría infraestructural
 - b. Teoría animista
 - c. Teoría mágica

5. La religión deriva de la magia: esta es la primera forma de pensamiento y de expresión de poder por parte del hombre primitivo, que se explicaría incluso en relación a la voluntad de la divinidad. Sin embargo, al constatar la separación entre efecto y causa, él llega a concebir la presencia de seres más fuertes que dan origen a figuras divinas a quienes el hombre intentará hacer propicias o reconciliarse con ellas. “La religión consiste en dos elementos, uno teórico y otro práctico; es decir, una creencia en poderes superiores al hombre, y un intento de hacerlas propicias o de agradarlas”.
- a. Teoría infraestructural
 - b. Teoría animista
 - c. Teoría mágica
6. La religión nace del inconsciente como perspectiva de recuperación de la idea del padre. Del remordimiento nace el deseo de expiación (constitución de dos tabús: asesinato del símbolo del padre y prohibición del incesto), pero también como exigencia de sublimación hasta convertir en dios el símbolo del padre (Freud) o el arquetipo más alto con características numinosas (Jung). De este modo, la religión (neurosis obsesiva de la humanidad) se habría originado en la conciencia de la fatal impotencia del hombre y de la consecuente necesidad de protección.
- a. Teoría psicoanalítica
 - b. Teoría funcionalista
 - c. Teoría relacional
7. La religión nace como proceso de sacralización y sublimación del complejo de normas y valores, que dan las últimas respuestas y el significado decisivo a la existencia o que permiten la trascendencia de la situación de límite humano (histórico, biológico o cultural). La religión, por tanto, es la respuesta a los contextos concretos en los que



se experimentan formas diversas de sufrimiento que evidencian los límites de la vida de los hombres.

- a. Teoría funcionalista
 - b. Teoría infraestructural
 - c. Teoría psicoanalítica
8. () El hecho religioso se expresa en una gran variedad de formas que reflejan la historia humana, según las diferentes épocas, culturas y situaciones. Pero también contiene una indudable unidad que nos permite identificar fenómenos aparentemente muy diferentes como formas o manifestaciones de un hecho humano idéntico.
9. () Lo numinoso es la sobreabundancia que tiene lo sagrado sobre la realidad.
10. El misterio es oscuro, no puede ser naturalmente penetrado y, sin embargo, irradia una luz desde su oscuridad que puede iluminar el enigma. Es revelado al hombre. El hombre lo percibe y lo siente como experiencia viva en variedad de formas, que siempre apuntan a esa realidad que se revela y se esconde, y que se encuentra en el núcleo de toda manifestación numinosa.
- a. Mysterium
 - b. Tremendum
 - c. Mirium

[Ir al solucionario](#)



Semana 4

Unidad 4. El misterio

El sujeto humano siempre está a la búsqueda de una plenitud y perfección que coincidan plenamente. Todo esto denota una apertura del ser humano finito hacia lo infinito y absoluto, una ruptura en la *psyché* humana que ninguna realidad parcial puede llegar a colmar. Bajo esta luz se podría definir la religión como la tensión del sujeto humano hacia su *horizonte último*, aunque sea jerárquicamente variado. Y conectada con la aspiración al Último está la tensión *unificadora* propia de la disposición religiosa. A la experiencia de fragmentación y de desidia que conforma la existencia, el hombre responde con una exigencia profunda de integración y unificación. La tensión religiosa busca una respuesta para este interrogante.

Después de la obra de Otto, el Misterio viene caracterizado bajo el término “lo santo”, que 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 la que escribe, llevan a Otto a subrayar 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, Otto establece su análisis del Misterio desde una perspectiva preferentemente psicológica, analizando el “eco subjetivo” que su aparición provoca en el hombre.

El concepto Misterio no es meramente convertible con lo sagrado. El Misterio es el objeto de la actitud religiosa. Si existe “lo sagrado” es por su contacto con el Misterio. Finalmente, Misterio, no es una forma primitiva o “amorfa” de divinidad, del que evolucionaron posteriormente los diversos “dioses”, sino lo que tienen en común todas las formas posibles del objeto-término de la actitud religiosa: todas las divinidades de las diferentes religiones históricas.

En esta unidad vamos a intentar desarrollar tres temas: el Misterio y la experiencia religiosa que hace brotar. El segundo versará sobre las distintas comprensiones del Misterio y su concepción como divinidad en las distintas religiones. El tercer tema intentará “localizar” y “temporalizar” los dos temas precedentes.

4.1. Misterio y actitud religiosa

4.1.1. El “misterio” eje central de todas las religiones

Continuemos con el aprendizaje mediante la revisión del siguiente módulo didáctico.

[El Misterio, eje central de todas las religiones](#)

Le invito a complementar sus conocimientos, leyendo los otros subtemas:

4.1.2. La actitud religiosa: respuesta del hombre

Para que la Realidad Suprema aparezca, sin perder su condición de suprema, el hombre debe renunciar a hacer de ella objeto de sus actos y debe establecer una relación en la que admite que el centro de la misma no es él, sino esa Realidad Suprema. Para ello, el hombre debe literalmente descentrarse, salir de sí...

Definición: la actitud religiosa es una disposición fundamentalmente personal; creada en el sujeto por la aparición del Misterio; y, se expresa en experiencias, conducta y actos religiosos concretos, cuyo término es el propio Misterio, como realidad absolutamente suprema.

a. La estructura formal de la actitud religiosa

El Misterio no se identifica con lo sagrado. No equivale a Dios. Ni es un estadio primitivo de la actitud religiosa. No hay un momento' de actitud religiosa hacia el Misterio que, por evolución, trae un momento' de lo sagrado o de Dios. Más bien podríamos hablar que el Misterio es el factor común o la intersección de las diversas actitudes religiosas o religiones, lo que conforma su núcleo y su motor.

¿Cómo han llegado casi todos los pueblos a la experiencia religiosa? A través de la naturaleza y de la historia, verdaderos ámbitos de lo sagrado. Pero la adquisición de esa esfera sagrada o de esos elementos misteriosos requieren un proceso, una evolución temporal, una serie de momentos' o fases' de la actitud religiosa, que además tienen un marcado carácter subjetivo: es cada persona la que tiene que experimentarlos por sí misma, de una manera personal e intransferible. Estos momentos son:

- El momento del reconocimiento.
- El momento del estupor.
- El momento del temor.
- El momento de la fascinación.
- El intento de simbolizarlo.

En esta relación, el sujeto religioso debe salir de sí mismo y trascender, no solo el conjunto de las realidades del mundo, sino a sí mismo. Para ello son necesarios unos momentos sucesivos.

Momento extático o de reconocimiento: *relación asimétrica y preparación del sujeto.* La Realidad Suprema o Misterio se revela ante el hombre religioso con la condición de "no estar ahí a la mano". Es la actitud que fundamenta la "relación religiosa". En ella, el sujeto humano admite que esa realidad es de una categoría ontológica superior y que no puede, en ningún caso, dominarla.

Por tanto, en la actitud religiosa (dado que el Misterio [objeto de la relación] no está al alcance del sujeto humano, sino en su "más allá"), no queda otra solución que adoptar una actitud de descentramiento del sujeto humano,

para hacer posible el “encuentro” con la realidad del Misterio sin que este sea “objetivado” o “cosificado”. La relación religiosa se puede considerar iniciada en una secuencia de tres dimensiones constitutivas:

- **Impresión de la realidad y “estupor”.** Una vez reconocido el Misterio, este causa estupor, porque es inalcanzable e inabordable para la capacidad de comprensión del hombre. No puede entenderlo (de lo contrario no sería un Misterio), ya que para entender o aprender/aprehender algo, debe encajar en los conocimientos previamente adquiridos, y ello es imposible porque se escapa a la comparación con todo lo conocido.

De esta manera, al Misterio se le reconoce un carácter sobrenatural (por encima de la naturaleza de las cosas), que es lo que causa este estupor. En el ejemplo antes mencionado del rayo, una vez reconocido como Misterio, es lógico que su imprevisibilidad, su vistosidad y el estruendo que le acompaña (el trueno) causan el estupor en el hombre religioso que lo observa.

- Es el momento en el que el misterio se impone al sujeto humano, haciéndose notar como un orden ontológico diferente de la realidad ordinaria.
 - a. Se impone por sí mismo al hombre religioso con evidencia incontrovertible y sin necesidad de afirmación desde otro ámbito de la realidad.
 - b. Su realidad solo es accesible desde la experiencia religiosa. No es accesible desde fuera de ella; por tanto, no se impone al hombre carente de experiencia religiosa.
- **“Temor” o conciencia de incapacidad humana de albergar tal realidad.** Por un lado, al atribuir al Misterio un origen sobrenatural, no está sujeto a las leyes de la Naturaleza, sino que es su origen y su creador (y por tanto dueño' de su final). En contraposición, el hombre religioso se siente pequeño', indefenso y totalmente dependiente del Misterio: no se puede sentir dueño de su propia existencia ni de su futuro.

Por otro, el Misterio está revestido de una superioridad moral, de una santidad que es inalcanzable para sus criaturas (el hombre). De esta forma, el hombre se siente moralmente inferior (pecador, diríamos nosotros) viviendo en un mundo imperfecto. Es lo que Platón indica en su mito de la caverna (el mundo perfecto de las ideas —de lo sagrado—, frente al mundo imperfecto de los hombres). Es también el concepto del pecado original (vivimos en un mundo de pecado cuyo origen no es Dios, sino el propio hombre). Por tanto, el hombre religioso siente temor, porque queriendo alcanzar la perfección del Misterio, teme no ser capaz de hacerlo.

- Ese estupor trae consigo el temor en el hombre religioso. Ese temor que acompaña al estupor, es de dos tipos: el sujeto religioso se reconoce a sí mismo incapaz de abarcar lo que se le revela.
 - a. No puede convertir “el Misterio” en objeto de su pensamiento, encerrándolo en un concepto.
 - b. No puede convertirlo en objeto poseído.
- **Posibilidad de reconocimiento y aceptación.** Brotan de la impresión de realidad que la manifestación del Misterio produce al sujeto humano, y de la conciencia de la inabarcabilidad de aquél. Ello implica, como se ha dicho anteriormente, un trascendimiento.

Momento salvífico: *fascinación y salvación*. De la relación con el Misterio se espera tanto la liberación de la imperfección radical del propio ser, como el perfeccionamiento sumo del mismo: en ello consiste la salvación religiosa. El hombre religioso, aunque sienta temor de no ser digno o de ser incapaz de alcanzar esa dignidad, el deseo y la fascinación están ahí. Precisamente al reconocer la dificultad, casi imposibilidad, de alcanzarlo, lo hace más fascinante y más deseable.

La salvación debe ser:

- “Total”: frente a ella, todas las demás experiencias salvíficas son parciales y relativas.

- “Última y definitiva”: afecta al hombre desde un orden de valor definitivo y tiene capacidad de dar sentido a la existencia del hombre.
- “Contradistinta”: es más que la suma de los bienes mundanos.
- “Embargante”: la salvación religiosa se recibe, en la vida humana e induce al agradecimiento, a la adoración; y, finalmente.
- “Gratuita”: recibida-vivida como un don que brota de la superabundancia del Misterio.

La actitud simbólica: Cuando el hombre religioso ha pasado por los momentos de la actitud religiosa (los ha aprehendido), siente la necesidad de expresar esa experiencia: lo hace a través de ritos, objetos, actitudes, representaciones artísticas, celebraciones, tradiciones, etcétera. Es la actitud simbólica hacia el Misterio.

Como todos los momentos de la actitud religiosa que hemos mencionado, tiene un fuerte componente subjetivo, de forma que un mismo símbolo (una procesión de Semana Santa, por ejemplo) no tiene el mismo significado para un creyente (que lo enmarca dentro de su propia actitud religiosa) que para un no creyente (que lo puede considerar como una mera representación folklórica).

Dimensión integral: *respectividad total*. La auténtica actitud religiosa adquiere un carácter de dimensión interpersonal.

- Es una *afección absoluta*: concierne totalmente al sujeto en el centro de su existencia.
- *Afecta al hombre en cuanto sujeto*: interpela, como una invitación, a una respuesta de libre aceptación y reconocimiento; y, finalmente.
- *Lo religia intersubjetivamente*: la relación religiosa adquiere el carácter de relación intersubjetiva.

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.

Esta actitud que afecta a la raíz de la persona: cuando se da, hace que todos sus actos, sentimientos... estén referidos al Misterio, y por ello, sean considerados como religiosos.



b. La actitud religiosa: “des-centramiento” y relación personal

La realidad del Misterio no es un objeto junto a otros objetos del mundo: se manifiesta en su absoluta trascendencia, como totalmente distinto y supremo al hombre mismo. Este carácter trascendente del Misterio, exige al hombre desenterrarse, salir de sí, inaugurar una actitud extática de reconocimiento de la absoluta supremacía del Misterio.



Lo que desencadena el acto religioso, no es la proyección de los deseos y necesidades del hombre, es la presencia de una realidad “totalmente otra” que toma la iniciativa, sale al encuentro del hombre y se le impone como la realidad suma. El segundo movimiento del acto religioso se produce cuando el hombre sale de sí, trascendiendo todas sus expectativas y proyecciones. En ese desentramiento, el hombre religioso reconoce a Dios como su centro.



- **La relación religiosa es:**

- Relación personal entre Dios y el hombre. Al analizar el fenómeno de la “trascendencia”, hemos encontrado dos elementos irreductibles:
- Respectividad, porque el hombre religioso, afectado por la presencia del Misterio, toma la decisión de entrar en relación vinculante con Aquel que le atrae.
- Trascendencia, porque dicha relación solo es posible en una actitud de desentramiento por parte del sujeto humano, que le lleva al reconocimiento y aceptación de la Suma trascendencia.

Estos elementos, de algún modo, son parte constitutiva de la relación personal y es lo que hace entender la categoría de encuentro y la relación religiosa. La relación es personal, porque en ella aparece una

"respectividad" entre los sujetos, que nunca rompe su alteridad; se desarrolla a través de una acción recíproca de los mismos y madura en la intimidad.



- **Carácter personal del misterio.** Ya hemos visto que el Misterio se hace presente en el encuentro y relación personal. Es más, su presencia es promesa de que tales relaciones tienen futuro y pueden alcanzar su consumación. En este acto revelador, el Misterio no elimina su trascendencia, al contrario, pues es Él quien en su libertad la manifiesta y ofrece al hombre para que, en un acto de descentramiento de su ser personal, la reconozca. Esto es tan determinante, que el hombre religioso siente que no le queda otra alternativa que reconocer su presencia en la suma alteridad si quiere verse realizado en su ser más íntimo y personal. Solo su reconocimiento y acogida permite identificarlo como un "tú", con el que se establece una relación personal con las características de respectividad, reciprocidad, intimidad y subjetividad.
- **El ser personal del hombre religioso.** Afectado en su centro más profundo, la relación religiosa es un acto supremo que despliega todas las facultades que le hacen ser persona. Es un hecho que el hombre es un ser finito; pero a la vez siente la llamada a una plenitud que se le escapa. Pues bien, solo en la relación con el Misterio, el hombre, a la vez que toma conciencia de su precariedad, entra en contacto con Aquel que le presta ayuda y le promete alcanzar su plenitud. En el encuentro, el sujeto religioso afronta su contradicción y adquiere la esperanza de alcanzar su máxima realización.

La presencia del Misterio es fruto de su libre iniciativa hacia el hombre. Pero también es verdad que solo el consentimiento libre de este hace posible la relación. La relación religiosa no aliena al hombre en su ser personal. Al contrario, descubre que solo en la relación con la Persona Suma puede desplegar todo su ser personal y recibir garantías de su realización propia y de todos sus encuentros personales.

- **La actitud religiosa y la búsqueda de la salvación.** Todo estudio científico de la religión debe tratar el tema de la salvación. Este tema

ofrece una visión optimista de la religión; además y principalmente, porque define el fin de la misma. Este fin viene propuesto de modo diverso en cada religión, y no podemos ignorar estas diferencias.

- La salvación religiosa es *trascendente*. No puede consumarse en plenitud dentro del tiempo histórico en el que el hombre desarrolla su existencia. Tampoco puede ser el resultado de los esfuerzos humanos por conseguirla.
- Por el contrario, esa salvación es esperada como *última y definitiva*. Irreversible y no expuesta a la frustración temporal, cuyo símbolo máximo es la muerte, y, por lo tanto, debe ser recibida como un don gratuito de la divinidad.
- La salvación *no consiste en la satisfacción de un deseo o una necesidad intramundana*. Tampoco en la suma acumulativa de todos nuestros deseos o necesidades satisfechas.
- Debe ser *integral o total*. Abarca todas las esferas que componen el hombre entero (espíritu y materia, ideas y sentimientos, conciencia de sí mismo y relaciones con los otros), y además debe ser diferente, de un orden distinto a los bienes conocidos ordinariamente, que dé la felicidad, no proporcionando haberes, sino proponiendo un sentido global a la existencia humana.
- Es *inmanente*. Esa salvación se inicia y desarrolla ya en la etapa histórica del hombre y muestra sus beneficios en este mundo. La salvación religiosa es al mismo tiempo don divino y tarea humana. El hombre no se limita a recibirla pasivamente, sino que además se compromete a secundarla en la medida de sus fuerzas.

4.1.3. La búsqueda de la salvación y las religiones; tres consideraciones

1. Las religiones han expresado de forma diferente la relación con el orden mundial en que se fragua. Tres formas concretas expresan esa relación.

- Bien, la huida de las cosas mundanas tenidas como pasajeras y vacías y, por tanto, la renuncia a las mismas para identificarse con el Absoluto.

- En el orden inverso está la comunión festiva con la vida, por la que la experiencia religiosa fomenta la vivencia espontánea de la naturaleza y de sus funciones vitales; y.,
- La transformación encarnada (entre las dos anteriores), por la que se mantiene la comunión con el mundo, pero de forma crítica y con el propósito de desarrollar todas sus posibilidades ocultas.

La distinta valoración de una de estas tres formas da lugar a religiones con acentos salvíficos diferentes.

- Algunas religiones son profundamente *cosmológicas*, en el sentido de que se preocupan ante todo por las relaciones de este mundo con el resto del cosmos. Las preocupaciones cosmológicas de la religión subrayan aquel aspecto de su credo religioso que intenta comprender el carácter fundamental del universo y que es incorporado en el mito y en los ritos. Estos presentan una orientación para la vida, un complejo de métodos de interpretación que modelan la comprensión que el hombre tiene de sí mismo.
- Otras son más “humanas”. Son llamadas religiones de salvación e implican una soteriología que contempla al hombre como un ser que se encuentra en una situación espiritual de peligro o de perdición de la que necesita ser salvado. Estas religiones proponen la salvación del hombre, tanto en la dimensión de una liberación del mal y sus consecuencias, como en el sentido de lograr alcanzar un estado perfecto de felicidad que trasciende el tiempo, el cambio y la muerte. La mayor parte de las consideradas *grandes religiones entran dentro del modelo salvífico*, en referencia al fin de la religión.

La salvación religiosa consiste en una realización y una felicidad no mensurables con aquellas que procuran al hombre los bienes y valores humanos. En la actitud religiosa, el hombre busca una realización total, última y definitiva, que le procure una felicidad absolutamente perfecta. La salvación religiosa es la consecuencia de este Bien sumo. Y, la actitud religiosa es actitud salvífica porque descubre ese Bien para el hombre y pone a este en camino hacia él.



La relación observada entre la salvación 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 embargo, que entre ellos no exista relación alguna.

2. Actitud religiosa y experiencia de salvación. La búsqueda de salvación es un elemento constitutivo de la actitud religiosa. Ella va irremisiblemente unida a la actitud de descentramiento. Dicho de otro modo, cuando el hombre entra en relación con el Sumo Bien, descubre su indigencia y estado de perdición y en un movimiento de salida de sí, busca salvarse estableciendo y consumando la relación con Aquel, que es fuente de todo ser, bondad y dignidad.

Si el Totalmente Otro no es comparable con ninguna realidad, ni es la suma de todas ellas, la salvación que brota de la relación que el hombre consciente con Él, tampoco es comparable con realizaciones parciales del hombre, ni es resultado de la suma de todas las realizaciones intramundanas de este. La realización total, última y definitiva del hombre, con la que está preñada la salvación religiosa, afecta al hombre en su totalidad y su ser más profundo.

3. El significado de la salvación. 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. Tipos de salvación y centros temáticos en que se apoya:

- La creencia en una continuación de la vida del hombre después de la muerte parece ser tan antigua como el hombre. 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”.

- Junto a la conciencia del parentesco y semejanza con la divinidad, existía también el anhelo por una vida con y en Dios, el anhelo por la divinización. En las religiones de salvación la idea de inmortalidad, expresión de la obtención de la salvación, no se reduce a una continuación de la vida del hombre después de su muerte, si no que lleva consigo la obtención de un género de vida enteramente diferente y determinada por la unión con lo divino.
- El carácter total, último y definitivo de la salvación religiosa se muestra también en la forma en que el hombre religioso representa la no consecución de la misma. La salvación tiene como contrario la “perdición” o la “condenación”, 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 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.

En todos los distintos tipos de salvación, la estructura fundamental parece ser una liberación del juego sin sentido y sin fin de las pasiones y deseos humanos, además de una esperanza de reconciliación y de integración en la divinidad. En las religiones, todos los intentos de eliminar el mal y de unirse a la divinidad, de una vez por todas, constituyen los caminos de la salvación. El logro final de este objetivo es la salvación misma.

4.2. El misterio, comprendido como divinidad

El hombre religioso se ha dado infinidad de representaciones de la divinidad a lo largo de la historia: desde una 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. Tenemos que renunciar a una clasificación exhaustiva. Intentaremos una descripción de las distintas concepciones de lo divino.

Se puede hablar de *Dios* o de *lo divino en un sentido indeterminado, confuso o impreciso*: Dios equivale al Absoluto, Fundamento, Valor. Pero no aparece si es algo distinto o indistinto, personal o impersonal. Así, más que el Ser Absoluto, parece lo absoluto de la Realidad Última. No sabemos qué es; puede ser comprendido como el Todo fundamentador; lo divino indeterminado de los griegos o el Numen neutro de los latinos. No sabemos si es Algo o Alguien, pero ya es fundamento de una experiencia religiosa. Por el mismo hecho de incluir radicalmente al hombre en una interpelación suprema ya es experiencia religiosa. Pero también hemos de decir que es el primer estadio, sujeto a imperfectas o unilaterales concepciones religiosas, lo que puede derivar en graves errores y desviaciones.

A nosotros quizás nos resulte más cómodo y adecuado el concepto de Dios, que es el de las religiones universales para las que Dios es Espíritu y Persona distinta. La experiencia y la reflexión religiosa han elaborado una idea coherente y perfecta sobre Dios, de forma que esta elaboración es la que casi siempre nos viene a la mente cuando escuchamos la palabra “Dios”, y a ella es a la que hacen referencia nuestras favorables o desfavorables reacciones psíquicas. Pero no por ello se debe decir que esta es la acepción lógicamente primigenia.

Continuemos con el aprendizaje mediante la revisión del tema referente a las distintas formas de comprensión de la divinidad.

4.2.1. Distintas formas de comprensión de la divinidad

No es posible realizar toda una tipología adecuada de todas las formas que han revestido esas representaciones. Pero resulta imprescindible recorrer al menos sus formas más importantes. Reconocemos que en todas las épocas



de la historia religiosa de la humanidad han coexistido las formas más puras y las más crasas desviaciones de lo religioso. Comenzaremos por las concepciones entre la casi totalidad de las poblaciones primitivas.

a. **La figura de la divinidad en las religiones preliterarias.**— Para concretar el significado de la expresión “primitiva” o “prelitterarias”, pueden seguirse varios caminos. Se podría intentar una clasificación de las mismas de acuerdo con los modos de vida: recolección, caza, agricultura, pastoreo, etc., y el sistema de organización social que los caracteriza. Pero, dado que pensamos limitarnos al estudio de una configuración de la divinidad presente en la mayor parte de las poblaciones primitivas, podemos contentarnos con precisar el contenido de esta expresión, indicando los rasgos que se reconocen generalmente en todas ellas.

- **La divinidad en estas religiosidades:** Hay que partir de la base de que la casuística de las religiones es enorme, por lo que los estudios suelen centrarse en “agrupaciones” y “familias” de estos pueblos primitivos y sus religiones. Asimismo, la denominación de religiones “primitivas” no está comúnmente aceptada y, por ejemplo, Sánchez Nogales (2009) prefiere el término de religiones “tradicionales”, en el sentido de que la tradición juega un importante papel en la religión de estos pueblos.
- La creencia de la mayor parte de los pueblos primitivos en un Ser Supremo, no debe ofuscar nuestra apreciación: debemos precisar cómo actúa esta creencia en la práctica, especialmente en el culto y en la vida diaria, porque ahí encontraremos las pautas para evaluar mejor la concepción de la divinidad. Las características más o menos comunes de la generalidad de estas religiones, de acuerdo con Sánchez Nogales, son:
 - Creencia en un único Ser Supremo.
 - Creencia en otras divinidades menores, que sirven de intermediarios o enviados entre el Ser supremo y los hombres.
 - El mundo ha sido creado por el Ser Supremo o un enviado suyo.
 - El hombre tiene componente material y espiritual.

- Creencia en el más allá, aunque no necesariamente en la inmortalidad individual o en la reencarnación.
- Veneración o culto por los antepasados.
- Actitudes religiosas: oración, sacrificios y ritos, individuales y colectivos.
- Práctica religiosa que, a veces, incluye elementos mágicos positivos.
- Sentido religioso en todos los aspectos de la vida cotidiana.
- Vida moral.

Por tanto, aunque puedan reconocer varias deidades, creen en un único Ser Supremo o Dios. Este, no siempre tiene un carácter personal (un nombre o apariencia concreta), pero frecuentemente tiene atributos de bondad paternal. Hay que tener en cuenta que en las religiones primitivas no interesa el cómo es ese Ser Supremo, sino el cómo se percibe, actúa o se vive.

No siempre se manifiesta el Ser Supremo por sí mismo, sino que puede utilizar otras deidades inferiores o dioses menores, de forma que directa o indirectamente está presente en toda la vida individual o colectiva de la comunidad.

Las características de este ser supremo son:

- Dios del destino o providencia.
- Creador del mundo.
- Espiritual, eterno, sin principio ni fin (ni es creado ni muere) y que actúa en la vida humana.
- Señor de toda la creación.
- Omnipotente, todo lo puede y a todo supera.
- Omnisciente, todo lo sabe.
- Omnipresente, está a la vez en todas partes y en ninguna en concreto.
- Encarna los valores supremos de bondad, misericordia, amor, justicia y santidad.
- Juez de las acciones humanas, ante quien se debe rendir cuentas.

- Responsable del orden moral, de las virtudes.
- Padre en el sentido político.
- Trascendente, impenetrable, inefable, inalcanzable.

Por tanto, podríamos hablar del Ser Supremo de las religiones primitivas como un concepto cercano al monoteísmo, pero que no lo es completamente, por cuanto también conlleva rasgos que lo alejan del monoteísmo clásico.

- El concepto de “dios ocioso”, creador del mundo, pero que ‘delega’ su gobierno a los dioses y espíritus inferiores que sirven de intermediarios entre el Ser Supremo y la creación.
- Rasgos antropomórficos y míticos más o menos evidentes.
- No es el centro de la experiencia religiosa, quedando frecuentemente relegado del culto, como un dios celeste y lejano.

Una comprensión adecuada debe tener en cuenta las múltiples figuras concretas que han ido apareciendo, de acuerdo con los diferentes contextos culturales en que se ha dado: ser celeste, madre, tierra o señor de los animales. En casi todas estas figuras se expresan, más o menos claramente, unos rasgos comunes en las configuraciones del Ser Supremo. Junto a todos estos rasgos, podríamos indicar la tendencia de esta figura al alejamiento, la pasividad... hasta convertirse prácticamente en un dios ocioso. Se dice que la actividad del Dios del cielo se limitó al inicio del tiempo cuando las cosas fueron creadas, y que ahora Él se ha retirado del mundo. En la mayor parte de los casos, efectivamente, Él no es objeto de un culto regular, siendo invocado solo en circunstancias excepcionales. Es cierto que los sacrificios y los actos de culto dirigidos al Dios Supremo son raros, pero también lo es que su nombre sigue siendo usado cotidianamente por la gente en los proverbios, enigmas y formas de saludo.

El paso a este 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. Este hecho ha impedido que en muchas de las sociedades primitivas se llegara

a desarrollar un verdadero monoteísmo. Para la mayoría de ellas, Dios era demasiado elevado o remoto para ser objeto popular de adoración. Ciertamente, la excelencia de lo divino, su superioridad y trascendencia se hacen presentes en el carácter de suprema que se atribuye a la realidad representada por esta figura. Esta misma grandeza y la inactividad de culto se explican, a veces, por la convicción que el hombre tiene de su absoluta bondad, que hace innecesario cualquier tipo de sacrificio.

b. **El politeísmo.**— El politeísmo propiamente dicho es un fenómeno históricamente reciente. De ordinario no se da entre poblaciones primitivas, sino que es característico de las grandes culturas (Japón, India, Irán antes de Zaratustra; culturas del Medio Oriente, Egipto, Grecia, Roma, pueblos germanos, aztecas y mayas). En la casi totalidad de los casos, se trata de poblaciones que poseen la escritura y una economía desarrollada, lo que parece indicar que el politeísmo corresponde a un nivel cultural determinado, si bien no podemos utilizar esta idea como principio general.

- **¿En qué consiste?** En muchas poblaciones primitivas, la figura del Ser Supremo va acompañada de una multitud de figuras intermedias que representan otros tantos poderes, capaces de influir sobre la vida del hombre y a los que este se dirige en las formas habituales de culto. Con el paso del tiempo, estas figuras intermedias, que representan poderes de la fecundidad, fenómenos atmosféricos o símbolos más o menos relacionados con las fuerzas vitales indebidamente deificados, terminan por relegar a la figura del Ser Supremo a una pasividad y ociosidad religiosa casi completa. Este sería el primer paso hacia las diferentes formas de politeísmo.

- **Características:**

- Son verdaderos dioses. Cumplen, por tanto, el principio de alteridad. Tienen su propia personalidad e identidad, con los que el hombre puede entrar en comunicación.
- La inmortalidad. Sin embargo, no implica que sean eternas (como en el monoteísmo o el dualismo) ya que, por ejemplo, muchos dioses

'nacen' de otros dioses. Podemos decir entonces que tienen principio pero no fin.

- La soberanía, majestad, potencia. Tienen potencia (poder) sobrenatural, lo que es signo de su dignidad y realeza. Pero no es omnipotencia: no puede haberla si hay más de un dios. Además, cada dios tiene su propia esfera de influencia, en la que es más poderoso que otros dioses, lo que no implica que carezcan de poder en cualquier otro ámbito.
- Poseen voluntad propia, aunque no es absoluta. Su voluntad no puede ser manipulada por el hombre (más allá de lo que el propio Dios le consienta), pero puede estar subordinada a la del dios-jefe del panteón.
- Su nombre, ámbito de actuación preferente y su puesto en la jerarquía del panteón están bien delimitados. Cada dios tiene su propio culto elaborado, sus propios templos, atributos y su propia manera de expresar la relación con los hombres.
- Su apariencia está perfectamente delimitada, generalmente tomada de la naturaleza. En este sentido, cada cultura ha adoptado su propio origen para esta forma: desde la antropomórfica para el panteón greco-romano, el zoomórfico para el panteón egipcio, o cosmomórfico, teriomórfico y dendromórfico. El panteón politeísta suele también repartirlos en ambos sexos.
- Cualidad divina trascendente. Poseen una cierta trascendencia: sobrepasan la naturaleza (realizan actos sobrenaturales) y el poder del hombre, sobre todo en su propio campo de actuación. Hay una trascendencia mayor de los dioses superiores del panteón politeísta, e incluso podemos hablar de una trascendencia del 'fondo divino'. Pero no podemos hablar de una trascendencia absoluta, a causa de las limitaciones de los propios dioses (incluyendo sus limitadas virtudes y cierta 'humanización' o personificación de sus caracteres).



◦ **¿Cuál es el origen del politeísmo; su sentido y valor religioso?** No es fácil situar con precisión el origen de esta forma de religiosidad.

- Parece suceder en las formas religiosas de las poblaciones primitivas.
- Es posible que los muchos dioses hayan aparecido gracias a la disagregación de la figura del Ser Supremo en sus diferentes atributos o aspectos.
- También es posible que sea la confederación de los varios dioses de distintas tribus, en orden e importancia con las mismas tribus. La tribu más importante aporta su divinidad, y las restantes harán lo mismo, de acuerdo a su importancia militar o económica. Así surgen los panteones divinos, donde existe un Dios más importante, rodeado de otros muchos dioses dedicados a tareas relacionadas con la vida del grupo humano.
- Finalmente, puede ser que alguna de estas figuras deificadas provenga del culto a los antepasados.

Podemos seguir proponiendo otras teorías, pero en su raíz última, la multiplicación de estas figuras se asentaría en la incapacidad humana para aprehender la esencia de la Trascendencia. Junto a esta confesión de incapacidad está la otra confesión de fe: el reconocimiento de la Trascendencia lleva inmediatamente al hombre a creer en la multiplicación de poderes capaces de responder a sus múltiples necesidades.

c. **El dualismo.**— 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. La expresión “dualismo religioso” constituye una forma peculiar de religión y se comporta, por tanto, una forma peculiar de experiencia o de actitud religiosa.

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 el Irán con el zoroastrismo y que aparece también en el orfismo; en los movimientos gnósticos; en el maniqueísmo y en algunas sectas medievales, como las de

los bogomilos y los cátaros. Dentro de esta misma tradición son muy numerosas las variedades del dualismo que incluso se oponen y combaten entre sí.

- **Descripción de los elementos esenciales del dualismo:**

- En general, la realidad se divide en dos ámbitos diferentes: el del bien y el del mal. El mundo bueno comprende tanto elementos visibles y materiales como invisibles; mientras que el mundo malo comprende todo aquello que se opone a la creación del Dios bueno. En otras formas de dualismo, el ámbito del mal equivale a material o visible, y el bueno es equivalente a espiritual.
- La divinidad, concebida como realidad primordial, más o menos personal, no es considerada autora y única dominadora del mundo y del hombre.
- El dominio sobre la creación se ve limitado por un adversario, a veces representado como complementario, que puede tener un origen indeterminado y haber sido producido por el creador o proceder indirectamente del mismo por emanación.
- Es esencial en estos sistemas la atribución a una realidad superior, una malignidad que la independiza de la divinidad creadora bondadosa, y conceder a esa divinidad una actividad creadora o un dominio sobre el mundo que limita positivamente el dominio de la anterior.

- **División de sus formas:**

1. *Dualismo no absoluto*. Aparece una realidad suprema (un “creador de base”) al que se añade la figura de un segundo creador, rival que limita su poder y tiene dominio sobre una zona de la realidad. Ejemplo: la religión de Zaratustra, en ella aparece claramente un Dios supremo, creador, bueno, santo y todopoderoso (Ahura-Mazda). Y junto a Él, una pareja de dioses gemelos (Spenta-

Mainyu y Angra-Mainyu: espíritu bueno y malo), que se disputan el dominio del mundo y de los hombres.

2. *Dualismo absoluto*. Perfectamente simétrico, en el que los dos principios están situados en el mismo nivel y opuestos de manera absoluta. A este tipo de dualismo se aproxima la tradición mazdeista posterior a Zaratustra: Ormuzd (Ahura-Mazda) sería el espíritu benéfico que se opone a Ahriman (Angra-Mainyu). Se trata de dos principios eternos e increados, que también son designados como luz y tiniebla, verdad y mentira.
3. *Según que el principio del mal sea o no objeto de culto*. En algunos dualismos, el principio malvado 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.

d. **El monismo.**— Las muchas representaciones de lo divino no han satisfecho plenamente al hombre religioso. Por eso, en los momentos de más claro politeísmo han surgido tendencias de reducción de todas esas figuras a alguna forma de unidad.

El primer movimiento está constituido por un esfuerzo de jerarquización de las figuras bajo la “autoridad” de un Dios supremo del panteón. El siguiente momento es una crítica a la multiplicación de las figuras. Finalmente, aparece la afirmación de “aquellos” que late bajo todas ellas.

◦ **Aparición del monismo**

- Cuando la conciencia afirma que la trascendencia está más allá de todas las posibles representaciones que el hombre religioso puede hacerse de ello.
 - La superación de las múltiples figuras lleva al hombre religioso a representarse la relación religiosa como un camino que tiende a la plena identificación con lo divino.
- **Presencia del monismo:** El monismo religioso ha estado presente en todos los estadios religiosos de la humanidad y en todas las formas conocidas de cultura, pero es indudable que las formas más

características de representación monista se hallan en el mundo oriental. Gracias a una doble influencia:

1. La tendencia de la especulación hindú de buscar la esencia de la esencia de cualquier manifestación y la unidad de toda pluralidad.
2. El deseo y necesidad de la espiritualidad hindú de llegar al pleno conocimiento. El conocimiento se transforma en sabiduría que ayuda en el camino hacia la identificación y coincidencia con el Absoluto, objetivo de salvación.

e. **El monoteísmo.**— Antes hemos hablado de la creencia en un Ser Supremo, pero esos fenómenos religiosos no se pueden identificar con los monoteísmos que aparecen en una época tardía de la historia y en un área cultural muy delimitada.

- **Contenido atribuido al término “monoteísmo”**

- Fe en un solo Dios. En esta definición intervienen tres términos, entendibles de formas diversas y que pueden dar lugar a distintos modelos de monoteísmo.
 1. *En el monoteísmo se trata de Dios* y el término de la actitud religiosa es Dios, término de la referencia al sujeto religioso.
 2. *Además, que ese Dios sea uno y único*. En esa unicidad de la representación de lo divino caben múltiples grados, lo que posibilita que haya múltiples formas de monoteísmo.
 3. *La actitud de reconocimiento de ese Dios único*. También aquí pueden darse diferentes grados de intensidad, de donde surgirían formas más o menos perfectas de monoteísmo.

- **Formas de monoteísmo**

1. Estaría constituida por todas aquellas manifestaciones religiosas que de alguna manera realizan las condiciones mínimas del monoteísmo anteriormente indicadas.

2. Estaría 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. Se acentúa el atributo de “unicidad” y la configuración de ese Dios es perfecta, dando lugar a la actitud de fe y absoluta confianza. Se trata de un monoteísmo polémico y frecuentemente revolucionario.

- **Rasgos esenciales de la divinidad y actitud religiosa**

- La unicidad de Dios junto al atributo de trascendencia: Dios único.
- Conjuga la afirmación de la trascendencia con la más viva relación *personal* con ella. Esta relación exige tres deberes principales:
 1. El mantenimiento del carácter absoluto de la relación: no hay otro Dios.
 2. El deber de reconocimiento de la universalidad de lo divino: todo está sometido al dominio de Dios y en la aceptación del carácter universal de Dios.
 3. Es la exclusión de cualquier otro poder como Dios.

4.2.2. La imagen de Dios en las religiones más extendidas

No es posible una “teología” amplia y extensa, ya que ello nos llevaría más allá de las pretensiones de esta materia, pero sí es conveniente poseer una idea esquemática de la imagen divina que impera en las religiones con mayor influjo en la humanidad actual.

- a. **La imagen de Dios en el judaísmo.**— Para comprender en toda su profundidad la imagen que Israel tiene de “Él” (Yahvé, Elohim,...) hemos de comprender que el judaísmo se construye en torno a una interpretación estrictamente monoteísta de los dos primeros mandamientos del Decálogo (Éx. 20:2-3). En ellos y por ellos, Israel confiesa que ha sido creado, salvado de la esclavitud y conducido a la Tierra Prometida y, finalmente, es posesión

del “Único Dios”: Israel confiesa su fe y, al mismo tiempo, confiesa su identidad.

- En forma positiva: “Yo, Yahvé, soy tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de la esclavitud”.
- En forma negativa: “No tendrás otros dioses delante de mí” (Éx. 20:3), excluye la existencia de cualquier otro Dios creador y redentor, fuera del Dios que adora

Israel, el creador del mundo y el redentor de Israel. Es un mandamiento que hay que cumplir siempre, incluso con el pensamiento. Excluye, pues, el politeísmo, el dualismo y la Trinidad de los cristianos. Excluye la existencia de cualquier absoluto junto a Dios, tanto los ídolos antiguos como los modernos, dinero, poder político, etc. Excluye igualmente considerar un ser o una entidad como intermediario entre Dios y el hombre, pues es otra forma de idolatría. Por lo tanto, el judaísmo ha rechazado la idea cristiana de un mediador divino entre Dios y los hombres. Excluye que Dios sea inmanente a la naturaleza o parte de ella. No está sujeto a las leyes de la naturaleza, sino que es su creador. No está afectado por los hechos

de los hombres, si no que es él quien determina estos hechos y la historia de los hombres y de las naciones. Todo cuanto sucede manifiesta parte de la decisión divina o su plan para el mundo.

Por su parte, la *Shemá* comienza con la confesión de la unicidad de Dios: “Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, el Señor es uno. Amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas...”.

- Uno, *ejad*: Es un atributo lleno de sentidos, cuyas diversas facetas exponen los rabinos en sus enseñanzas.
 1. Dios es el único. Hay que entenderlo en el segundo sentido: Dios es único y no hay nadie semejante a Él.
 2. Dios es el único real, el exclusivo, no hay ninguno junto a Él.
 3. Dios es solo, no hay otros dioses.

4. Dios es el *primero* y todo ser, toda vida, comienza con Él. No hay realidad antes que él, ni poder sobre él ni otra fuente de vida.
5. Dios es *eterno* y en Él no hay lugar pasado o futuro, antes y después.
6. Dios es *el mismo*, el Ser que es a la vez allí y aquí, naturaleza e historia, amor y poder, cerca y lejos, conocido y desconocido.
7. Dios es *totalidad e indivisibilidad* en sentido metafísico. No está parte aquí y parte allí, él está todo aquí y todo allí, está todo en todas partes.

Pero uno no es simple negación de la pluralidad. No se le aplica a Dios como opuesto a pluralidad, en el sentido de primero de una serie homogénea, pues Dios está por encima del tiempo y el espacio y no forma parte de ninguna serie; uno y múltiple son categorías de cantidad y, en cuanto tales, no aplicables a Dios.

Hay una doble exigencia: presentar a Dios de forma trascendente, no manipulable, y, por otra parte, como Dios cercano. La Biblia ofrece ambas facetas de la divinidad.

- b. **La imagen de Dios en el islam.**— El Corán es la base fundamental del Islam. Para entender la imagen divina nos serviremos del mismo Corán, donde hallaremos los marcos del ser-hacer de Allah.

- **La identidad de Allah**

1. La palabra base en la que está consignada la identidad divina es *Rahma*. Este término contiene un sentido muy físico: las vísceras, el sentir profundo corpóreo. Desde el punto de vista del lenguaje coránico, alude a la bondad visceral, a la bondad total, no razonada ni calculada. La traducción de este lenguaje dentro de la simbología bíblica lleva a las categorías de *paternidad* o *maternidad* de Dios; términos desconocidos en el Corán, quizás por motivos de carácter cultural-religiosos, tales como el rechazo de una fenomenología fisiológica de Dios o la suposición de una descendencia divina.

2. La segunda palabra que atraviesa de forma diversa la tradición cultural religiosa islámica es *tawhid*, término consagrado por su naturaleza abstracta, útil para tematizar la unicidad y la unidad de Dios, mediante un proceso purgativo de la concepción de Dios —Él no es como los ídolos— y un proceso de absolutización de Él: Él, es él solo, el Señor.

3. La tercera palabra es *Rabb* (el Señor), que expresa, no, una cualidad ontológica, sino sobre todo el fundamento divino de la relación con el hombre: el *Rabb* posibilita subsistir al *abd* (siervo, "el sometido"); porque Dios es *Rabb*, el hombre es dignamente el "siervo del Señor". El siervo no define al hombre, sino el sentido de su existir por Dios; por eso, los actos del siervo le posibilitan situarse ante Dios.

El Relacionado (Dios) es determinante en el definirse del hombre, que es el relacionante. Desde este punto de vista, la relación es un proceso consecutivo. Tanto que podríamos decir que el interrogante existencial del hombre es precedido por el acontecimiento de la relación, que lo define incluso antes de que se ponga a buscar su definición. En este contexto antropológico debemos tomar en consideración dos términos fundamentales del lenguaje islámico:

- Imán, que incluye el sentido de "fiarse", "apoyarse", "anclarse"; "confiarse", "ponerse a resguardo". Por tanto, resulta que el hombre es aquel que se confía a Dios.
- El otro concepto es islam, encierra el significado de "abandonarse", "rendirse" (además de "someterse"). Por tanto, resulta que el hombre es aquel que se entrega a Dios.
- **Los atributos de Dios**

- **Dios, señor y creador, uno y único.** Dios único (*wâhid*), Uno en sí mismo (*ahad*). Es famosa La Sura 112, en contra de los cristianos.
- **Dios es el viviente, (*al-hayy*), supremo real (*al-haqq*), misericordioso (*al-rahmân*).** Estos tres nombres divinos son, por excelencia, sinónimos de *Allâh*. Particularmente, *al-rahman* es considerado como un nombre propio de Dios.



- **Omnipotente y cercano.** La continua afirmación de la Omnipotencia magnifica la sublimidad de Dios con relación a toda criatura. Para ello se pone el acento en Dios Creador absoluto y sobre los grandes atributos de la Ciencia divina: Dios Omnisciente conoce, ve y entiende todo. La Omnipotencia, lejos de oponerse, se traduce en Misericordia. Omnipotencia y misericordia serán los dos polos del actuar divino.
- **El Dios que habla o se revela.** "Habla", pero no se deja "ver".
Hablando se revela como Señor supremo, creador y juez. Su palabra es eficaz.

- **Actitud islámica para obtener la salvación** se expresa en:

- *Adoración y temor de Dios.* Es la actitud fundamental. La adoración es alabanza, es inclinación y portadora de certeza. El hombre es el siervo de Dios y también su adorador.
- *Sumisión y abandono en Dios.* Adorar a Dios no es servirlo con una obediencia puramente exterior, sino someterse a Él con la confianza absoluta de que Él es el Garante. Sumisión total a Dios: es el significado mismo de la palabra Islam; los *muslimûm* son aquellos que se someten a Dios, de quien esperan toda ayuda.
- *En la presencia de Dios.* Una fe musulmana tenderá a vivir los propios actos de adoración, de total sumisión y de abandono, con la conciencia de estar siempre en Su presencia.

c. **El concepto de Dios en el hinduismo.** -- El concepto de Dios se refleja en los textos sagrados de las distintas etapas del desarrollo del Hinduismo. El hinduismo ha sufrido muchas variaciones a lo largo de la historia. Además, no hay un único hinduismo, no hay una doctrina unitariamente coherente ni comúnmente aceptada respecto al misterio o la divinidad. Podemos, en todo caso, distinguir las siguientes fases o etapas (aunque divergentes, a veces son coetáneas y conviven sin aparente contradicción para el hombre religioso hindú):

Proto Hinduismo.— Poco se sabe de la época pre-védica, aunque sí podemos afirmar que era iconolatría, en la que destaca una divinidad masculina de tres rostros, con cuernos y en postura yóguica (podría ser un dios de la fertilidad vegetal precursora de Siva), al que se tributaba un culto fálico pero sin templos. Algunos de sus rasgos se suponen que pervivieron en las etapas posteriores.

Hinduismo védico

- **Fase politeísta.** El hombre védico y primitivo, como muchos otros pueblos de la antigüedad, ante fenómenos misteriosos y aparentemente inexplicables, comenzó a interpretarlos como fuerzas divinas y a ofrecerles sacrificios. Esta etapa, que podríamos denominar arcaica, comienza en el 1500 a. C. y tiene una apariencia fenomenológica politeísta. Sin embargo, en el Veda se da una transición desde el antropomorfismo politeísta hasta el monismo teológico estricto.

Los dioses védicos son antropomorfos, muy numerosos y de difícil clasificación y jerarquización, posiblemente porque se perciben desde su funcionalidad más que desde su ser. En todo caso, no hay un dios supremo, sino que los dioses parecen agruparse alrededor de 33 dioses principales, 11 del cielo, 11 de la zona intermedia y 11 de la tierra.

El culto o la religiosidad en cada momento se dirige solo a uno de los dioses del panteón (el titular de la función deseada), como si en ese momento fuera el único dios existente, en lo que Müller ha denominado henoteísmo o tendencia hacia el monismo, sobre todo con la búsqueda de un 'fondo divino', un poder común y único de la divinidad.

Es una tendencia monista: La Realidad es única, aunque los sabios la llamaron con nombres diferentes. En otras palabras: la diversidad de dioses no es otra cosa que diversos nombres y formas distintas de una misma realidad divina. Los dioses védicos son muchos, pero cada uno es invocado y honrado como dios supremo.

- **Fase monista.** La respuesta a esa inquietud de unificación observada al final del período anterior (¿quién es el autor y fundamento último de toda la realidad?), surge en los libros sagrados de Upanishads, donde aparece el concepto filosófico y místico del Brahman, el Absoluto, el Trascendente. Brahman es la realidad a partir de la cual todas las demás realidades han “crecido”. Todas las demás criaturas tienen su origen en Brahman.

Pero no deja de haber una dualidad entre un Dios personal (Isvara) y un Absoluto impersonal, como disolución monista (Brahman). Como recoge Sánchez Nogales, “dos son en verdad las formas del Brahman: el formado y el no formado, el mortal y el inmortal, el inmóvil y el movedizo, el existente y el trascendente”. Cada escuela de la teología hinduista toma una postura diferente respecto a estas dos interpretaciones extremas del Brahma. Las Upanishads son textos religiosos, místicos y filosóficos, que especulan sobre la naturaleza del Brahman, su relación con el cosmos y el mundo de los hombres. Una definición de Brahman no es tan importante como la experiencia de Brahman o el conocimiento contemplativo de Brahman: la *Brahma-vidya*.

Quien conoce al Brahman, supera la *avidya*, la ignorancia del *maya*, de la apariencia de las cosas. El verdadero Brahmin es el hombre que reconoce al Brahman como la verdadera realidad y no las apariencias.

El hombre upanishádico está impresionado por la multiplicidad y transitoriedad de las cosas visibles y llega a la conclusión de que debía haber algún fundamento absoluto, que llamó Brahman, es decir, la realidad a partir de la que todas las demás realidades han “crecido”. Brahman es “auto-existente”, el que “existe por sí”. Todas las demás criaturas tienen su origen en Brahman. En consecuencia, se define a Brahman como la “Realidad de la realidad”, “Conciencia y felicidad”, “Realidad, Conciencia, Infinitud”.

- **Dios personal.** Bhagavad Gita es el libro del “dios encarnado” y encierra el tercer estadio de profundización en la búsqueda de Dios. El Brahman

de los Upanishad era un Dios adaptado a los sabios que han renunciado al mundo, pero no puede satisfacer las necesidades religiosas de la gente corriente. Por tanto, la búsqueda de Dios continuó. La respuesta de esta búsqueda se encuentra en el (500-200 a. C.).

- El Dios de Bhagavad es un Dios personal; creador, amoroso y salvador del hombre, de la cadena del karma; la plenitud de todas las cualidades buenas y la ausencia de las malas. El Dios personal es el fundamento de todo lo que es Absoluto. Sin Dios no hay Absoluto. Esta es la gran revolución de Bhagavad.

d. **El concepto de Dios en el budismo. --budismo.**— El budismo, tras la muerte de Buda, fue dando lentos pasos hasta convertirse en una religión devocional. En su primera etapa era a-teo. Pero, pronto comenzó un desarrollo teológico-piadoso: comienza negando a Dios y termina convirtiéndose en un culto que extrañamente se asemeja a una religión. La práctica bídica de los monjes no era adecuada para los laicos budistas, quienes fueron propiciando una religiosidad más piadosa.

- Cuatro formulaciones o fases guían este proceso:

1. *Sin afirmación de la divinidad.* "Sin" quiere decir que Buda era un maestro ascético de liberación. Interrogado por la existencia de *deva* (seres sobrehumanos), siempre rechazó dar una respuesta: no era de interés, ya que no ayudaba a la salvación; aún peor: la esperanza puesta en estas intervenciones era un fracaso.
2. *Con la afirmación de Dios.* Al sentir un vacío de dependencia, algunos budistas más píos han buscado alguna cosa donde agarrar este sentimiento natural de dirigirse a algo para ser completado. Cuando muere Buda, los laicos litigan por obtener sus cenizas. Siete ciudades se las reparten; sin embargo, los que no las consiguen tienen otras que dicen proceder de Buda. Las masas budistas, que no habían vivido con Buda, quieren saber algo de su Maestro. Así, a los 200 años comienzan a aparecer las "vidas legendarias" o "vidas adornadas".

Se trenza así todo un amplio tejido de prodigios, lo que da lugar a un culto en los lugares en donde se han desarrollado los principales momentos de la vida de Buda, que poco a poco se convierten en lugares de peregrinación para los fieles budistas. El culto comienza a expresarse en: 1.^º, Monumentos y peregrinaciones hacia los lugares con reliquias; 2.^º, Himnos de alabanza a Buda y Bodhisattva: Señor que mira a los otros más inferiores (Ava-lokita- isvara); 3.^º, Oraciones con petición: uno se dirige a Buda no con una petición explícita, sino en espera de que Buda le ayude; 4.^º, Liturgias procesionales; 5.^º, Estatuas.

3. *Ultra-afirmación de Dios.* Comienza una hermenéutica que da lugar a una primera “teología”. La ley del constante devenir propicia la idea de que al lado del nuestro hay otros mundos y existen otras eras, además de la nuestra, que no han conocido la salvación ni a Buda. Por tanto, sería injusto si cada mundo y era no tuvieran un Buda y su salvación. Como estos son muchos budas y demasiados proyectos de salvación, debe existir un proyecto único de salvación, existiendo apariciones de la misma Realidad Suprema en los distintos mundos y tiempos. Para realizar esta proyección universal, Buda ha de tener tres naturalezas: en su existencia terrena tuvo un cuerpo mutable y material; después de gozo. Finalmente, su naturaleza universal y atemporal es la Ley que “ilumina” a todos. Lo importante y esencial de Buda no es su persona sino su mensaje.
4. *Religión fiducial.* La línea basada en la filantropía (la santificación ayudando a los demás en la práctica) da lugar a un personalismo: si hago algo por otro es porque pienso que existe el otro además de yo. La idea de mutua ayuda da lugar a la figura del Bodhisattva. De este modo, el Buda no está lejos de nosotros, sino que se encuentra cercano por medio de estos Bodhisattvas. En algunos países se habla de un Buda acompañado de dos Bodhisattvas. La distinción es porque Buda, el Supremísimo, se ha marchado ya, ha

desaparecido, pero nos quedan dos Bodhisattvas que se ocupan de nosotros para ayudarnos.

Por un personalismo comprensible, se construye todo un complejo de realidad en torno a estos Budas y Bodhisattvas, entronizados en paraísos o tierras, situados en una tierra pura y llena de felicidad, en donde se encuentran acompañados de acólitos, lo que da lugar a un cierto panteón teísta.

Todos estos Bodhisattvas descienden de tanto en tanto a la tierra para iluminar, ya que Buda no puede venir. El fiel profesa una fe en este Buda y Bodhisattvas que quieren ayudarle. Y por eso, se dirige a ellos con invocaciones tales como: *Namu-Amida-Butsu* o “me inclino ante Buda”, en una actitud de respeto y adoración profunda y absoluta. Fe y petición están dentro de este Namu.

Para seguir leyendo:

Una vez que ha revisado los contenidos principales de esta unidad, le invito a que profundice más en el tema. De entre la abundante bibliografía sobre la temática tratada, se anotan algunas lecturas (optativas) que le serán de utilidad para desarrollar las actividades de aprendizaje evaluadas: [La figura del ser supremo.](#)

Para profundizar sobre el tema, se le sugiere consultar la siguiente bibliografía complementaria: Sánchez Nogales, J. L. (2003). *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretariado Trinitario, pp. 363-406; pp. 469-586.



Actividades de aprendizaje recomendadas

En esta unidad se ha realizado un estudio introductorio a El Misterio; por ello, le invito a reforzar su aprendizaje realizando las siguientes actividades que le ayudarán a comprender de mejor manera los conocimientos adquiridos en esta unidad:

1. Características diferenciadoras del Misterio en su dimensión trascendente. Explicite cada una de las cuatro características de esa dimensión trascendente.
2. Los momentos de la actitud religiosa. ¿Podría enunciarlos y definirlos con su propio vocabulario?
3. La actitud salvífica. Exprese con sus palabras la exigencia del descentramiento como necesidad de la obtención de la salvación.
4. Características y lugar del Ser Supremo en las religiones primitivas. ¿Podríamos hablar de monoteísmo?
5. Las características de la divinidad en las religiones politeístas: enumere y defina cada una de ellas.
6. El dualismo religioso: características y formas del dualismo en la historia de las religiones.
7. El monismo religioso: explique en qué consiste y dónde se aprecia con mayor claridad.
8. ¿Qué es el monoteísmo y las actitudes que exige? Explique cada una de esas actitudes.
9. Realice un cuadro comparativo de los rasgos de la divinidad en las religiones monoteístas. Explique las consecuencias en la espiritualidad de cada religión.
10. Evolución de la imagen de la divinidad en las religiones místicas. ¿Qué tipo de religiosidad aparece en cada una de sus etapas?



Resultado de aprendizaje 2:

Comprende, relaciona y diferencia la experiencia humana y religiosa.

Mediante este resultado de aprendizaje, usted profundiza en la comprensión de la experiencia humana y su dimensión religiosa, reconociendo cómo las vivencias cotidianas pueden adquirir significados trascendentales. La experiencia humana abarca todas las vivencias y emociones que forman parte de la existencia diaria, mientras que la experiencia religiosa se refiere a momentos en los que estas vivencias se interpretan como encuentros con lo divino o lo sagrado. Al comprender y diferenciar estas experiencias, se facilita una apreciación más profunda de cómo las creencias y prácticas religiosas emergen de la vivencia humana y cómo, a su vez, influyen en la percepción y comprensión de la vida.

Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas

Recuerde revisar de manera paralela los contenidos con las actividades de aprendizaje recomendadas y actividades de aprendizaje evaluadas.



Semana 5

Unidad 4. El misterio

Se suele sostener que la fe o creencia religiosa se basa en la aceptación de las verdades de la revelación y no en la razón. Esto nos lleva a preguntarnos si es razonable aceptar tales afirmaciones como verdades reveladas. Una respuesta que se ha dado históricamente a esta pregunta es que es razonable siempre y cuando exista una buena razón para asociar esas afirmaciones con intervenciones divinas genuinas como los milagros. Sin embargo, hay respuestas que consideran implausible o critican este punto de vista, esta es, la fe considerada como la aceptación de verdades basadas en la revelación y contrarias a la evidencia de la propia experiencia.

Bajo esta premisa, en las siguientes semanas:

1. Estudiaremos el Misterio, su naturaleza, su puesto en las religiones, su relación con la actitud religiosa, la comprensión de este como divinidad, en especial la imagen de Dios en las religiones más extendidas.
2. Examinaremos la noción de lo Sagrado y su relación con el tiempo y el espacio y la presencia del Misterio.
3. Indagaremos en lo que significa la revelación divina y la respuesta religiosa del hombre a dicha revelación en los textos sagrados de las diferentes religiones, en la expresión de la fe (lenguaje, símbolos, mitos...) y en la expresión ritual (ritos, sacrificios, oración...).

Antes de iniciar el estudio de estos temas, es recomendable que reflexione durante unos minutos las siguientes preguntas:

- ¿Cómo definiría usted el Misterio?
- ¿Cuál es la imagen que tiene de Dios?, ¿considera usted que dicha imagen tiene elementos comunes con la imagen de Dios que hay en otras religiones?
- ¿Piensa usted que la verdad de la revelación se basa en la fe o creencia religiosa o en la razón?, ¿es correcto mantener creencias excepto cuando están totalmente respaldadas por la evidencia?
- ¿Qué características de la revelación divina considera que son comunes en los distintos textos sagrados, en la expresión de la fe y en la expresión de los rituales?
- ¿La fe es irracional?, ¿Es razonable, en religión, ir más allá de la evidencia en aquello que creemos?
- ¿Cuáles son las razones que le han llevado a su conclusión?

Anote sus respuestas y confróntelas posteriormente con los contenidos aprendidos en esta unidad. Una vez haya respondido a las preguntas anteriores, le animo a que revise los contenidos de las unidades 4 y 5 de la guía didáctica, así como las actividades recomendadas de aprendizaje. Le

recomiendo que anote los principales conceptos que se presentan en las unidades a estudiarse y mediante un esquema con las respuestas que ha dado a las preguntas que abren esta temática.

4.3. Espacio y tiempo sagrados: la presencia del misterio

El espacio y el tiempo humanos no son homogéneos, sino que están cargados de densidades diferentes, según lo que haya sucedido en ellos. Lugares y fechas que se van impregnando de significaciones precisas; ámbitos y momentos que suscitan exaltación o recogimiento y que transmiten la memoria de los acontecimientos y valores más significativos de la propia vida y de una determinada tradición.

Si se dan hierofanías y epifanías del Misterio, es porque el universo es significativo para el hombre. Toda la vida y experiencias del hombre tienen una arquitectura sostenida por determinados lugares, personas o encuentros, y determinados momentos en el tiempo. No se trata de meros puntos de referencia que sirven al sujeto para ordenar sus experiencias: los lugares, las personas, los momentos... dan forma y originalidad a cada una y al conjunto de las experiencias del individuo, al tiempo que van descubriendo que él mismo está dentro de un todo, en el que hay un orden. Este universo ordenado plantea al sujeto humano la necesidad de sentirse parte integrante de él.

El hecho religioso, en tanto que experiencia del hombre, solo es asequible y expresable dentro del orden en el que se expresa el hombre. Toda representación del Misterio, como todo lenguaje sobre "lo Sagrado", quedan siempre circunscritos en categorías espaciotemporales.

Le invito a complementar sus conocimientos, leyendo los temas:

4.3.1. El espacio sagrado

Toda cultura y toda religión tratan de convertir el caos en cosmos, es decir, en orden y sentido. De ahí que cada una de ellas remita a un centro del mundo específico: Jerusalén, Meca, Benarés. Estos movimientos geográficos son otros tantos símbolos de movimientos internos hacia el Absoluto.

- Si nos atenemos al concepto de hierofanía como “localización de lo sagrado”, nos encontramos con dos formas fundamentales de estas en el espacio.
 - La *hierofanía celeste*: revelación de “lo Sagrado” desde lo alto en un lugar del espacio. A partir de ese momento, el espacio queda sacralizado porque la hierofanía le da sentido, le otorga un orden. A partir de ese momento, ese lugar hierofánico queda constituido como “eje del mundo”, y todo el universo queda ordenado por ese eje-, canal de comunicación entre cielo y tierra.
 - La *hierofanía cosmobiológica*: revelación de la experiencia de la vida, por la que el hombre se vive solidario con todo el universo. El espacio sagrado queda ordenado por relación a un “centro”, en el que se halla un símbolo de la vida.
- Ninguna religión concreta es exclusivamente celeste o cosmobiológica. Podríamos afirmar que, en todas las religiones, el espacio sagrado tiene un “eje de comunicación” con la divinidad, y a la vez, ese eje tendrá un “sentido” de “centro al que todo queda referido”. Ese centro y eje por excelencia del espacio sagrado es el santuario.
- El *Santuario* representa el mundo ordenado como “microcosmos”, un mundo en pequeño. La erección o construcción de un santuario consagra un territorio, cuyas diversas partes quedan ordenadas y orientadas por referencia al santuario (la kaaba para el Islam, o el Templo para la Tierra de Israel). El santuario puede haberse erigido en ese lugar determinado porque allí se ha producido una hierofanía. Otras veces se recurre a narrar una hierofanía para explicar el porqué de la presencia del santuario. Pero,

siempre y en todo santuario, aparece más o menos clara la idea de “centro y eje del universo”.

- El espacio sagrado no es una extensión, sino “un lugar” en el que el hombre ha descubierto un Poder. A partir de ese momento, ese espacio sagrado podría definirse como “lugar para el culto” al Poder experimentado allí. Esto explica por qué el hombre se agarra con obstinada persistencia a los lugares donde una vez tomó postura.
- Ese lugar, que viene distinguido porque se demuestra que es sagrado, en principio pudo ser un lugar cualquiera. El hombre no añade nada a su naturaleza: la posición misteriosa de un lugar, o su aspecto terrible, son suficientes. En la práctica de las religiones encontramos que han sido casi siempre preferidos como lugares santos, bosques o cuevas, rocas o montañas.
- Un dato muy común en las religiones es que el bosque cerrado o la selva asumen un carácter numinoso, por el miedo que el primitivo sentía ante los lugares donde residen las Potencias. Otro tanto ocurre ante una gruta profunda excavada en la montaña, bajo rocas amenazadoras, obra de fuerzas naturales extrañas al hombre. Esta impresión, el sentimiento de la potencia o de la divinidad, presentes en ciertos lugares, solo es posible en un mundo que el hombre no ha reducido o privado de poder. Por tanto, el lugar no es sagrado a causa del santuario; la santidad del lugar ha hecho surgir el santuario.
- El santuario natural es, pues, el más antiguo de todos los que la humanidad conoce, y entre sus distintas ubicaciones, la más primitiva fue ciertamente la gruta, donde el hombre prehistórico tenía, a un mismo tiempo, alojamiento y lugar de regeneración. Pronto, a la caverna se fueron añadiendo santuarios artificiales y el hombre construyó una casa para el Poder.

La presencia del Poder y la santidad del lugar otorgan una nota de distinción: en el espacio infinito hay un “lugar libre” que libera y permite el asilo; el lugar es prohibido a los no iniciados; también la periferia del santuario es inviolable: no se puede combatir cerca, no se puede cazar el animal herido ni puede ser perseguido el que se ha refugiado en ese espacio.

- Esencialmente, casa y templo son una misma cosa. Ambas pueden existir gracias al Poder que allí habita. Es una unidad orgánica constituida por la Potencia inhabitante. La sacralidad de la Presencia trascendente se amplía al hábitat general, haciendo que sea sagrada toda la colonia, poblado o ciudad. Por el contrario, alrededor de esas poblaciones y sus tierras cultivadas, se encuentra el espacio de las potencias demoníacas, la zona del caos. Al establecer una colonia o una ciudad, primero se orientaba el conjunto para acomodarlo al orden del mundo.

e. El espacio sagrado: significado común en las religiones.— Estos espacios existen en todas las religiones. Suelen estar dedicados a la divinidad y apartados de actividades ordinarias y profanas. Son suelos sagrados; lugares consagrados, en los que el hombre religioso se comporta de modo diferente a como lo hace en lugares profanos. Su importancia se apoya en que allí ha acontecido una teofanía o ha sucedido algo importante para la historia de esa tradición, ya sea a su fundador, a algún otro personaje relevante posterior o a la misma comunidad.

Significados contenidos en los diferentes lugares sagrados de las religiones

1. Son lugares para la divinidad. Su sacralidad los distingue de la profanidad de otros lugares, porque en ella habita la divinidad.
2. El comportamiento en tal lugar debe estar marcado por una pureza y reverencia especial, distinta a cualquier otra conducta profana.
3. No es sagrado solo porque esté ligado en el pasado a algún santo o dios, ni tampoco porque exprese algún memorial, sino principalmente porque es la habitación de Dios.
4. Los lugares sagrados son significativos no solo porque existan donaciones y ofrendas en honor de la divinidad, sino que son objetos dotados de poder



divino por un dios o relacionados estrechamente con un dios; o porque contienen ídolos de imágenes que representan a Dios o a la divinidad.

5. Más específicamente, es en los lugares sagrados donde la divinidad se manifiesta y entra en comunión y comunicación con el mundo y el hombre. Al abrir la comunicación, la divinidad posibilita que el hombre pueda pasar de un modo de ser (profano) al sagrado.
6. Esta ruptura en la heterogeneidad del espacio profano crea un centro mediante el cual se establece la comunicación con la divinidad.
7. Por esa razón, los lugares sagrados se convierten para el hombre en el centro del mundo.

Continuemos con el aprendizaje mediante la revisión del [anexo 2](#), en donde conocerá acerca de los diferentes espacios sagrados de las religiones.

4.3.2. El tiempo sagrado: la santificación del tiempo

El hombre religioso es consciente de la distinción entre los intervalos de un tiempo sagrado, el tiempo de las festividades (generalmente periódico) y la duración temporal ordinaria en la que tienen lugar los sucesos y actos sin significado religioso. Las religiones pautan con unos ritmos precisos el transcurrir humano, ofreciendo diferentes tipos de ritos y festividades, que van jalando toda una vida. En el calendario anual de cada religión se halla condensada la historia de esa tradición. De algún modo, cada año contiene la totalidad de su propia historia de salvación. A escala menor, cada semana y cada día repiten condensadamente el ciclo anual.

Si el espacio sagrado es la integración del espacio físico del hombre en un ámbito con características trascendentales, el tiempo sagrado será la integración en el Gran Tiempo, matriz del tiempo actual, que quedó separado del primero por una ruptura de nivel. Esa ruptura puede restañarse mediante el rito.

El tiempo sagrado puede definirse por dos características diferenciadoras del tiempo profano: 1.^a es el tiempo de los orígenes, el Gran Tiempo; 2.^a es el tiempo reversible.

La celebración ritual y festiva se apoya en dos elementos fundamentales:

- Un *arquetipo*: modelo o figura impersonal, cuyo papel consiste en ser sujeto y paradigma. No es un personaje, sino una imagen que sirve de hilo conductor del relato (mito). Este relato muestra el acontecimiento arquetípico, que es un acontecimiento histórico pasado, pero que se convierte en expresión de una estructura actual de existencia y de valor universal.
- La *acción ritual* o recreación del mito por medio del relato. Escenificación del mito que aporta la conciencia de una estructura universal y siempre actual. La celebración se desarrolla en el tiempo, pero tiene en sí un fondo de eternidad ahistórica.

Para comprender más acerca de esta interesante temática le invito a revisar el [anexo 3. La sacralidad del tiempo en las religiones y su variación cultural.](#)

Una vez revisados los contenidos principales de esta unidad, le invito a que profundice en el tema. Le sugiero, para ello, la siguiente bibliografía complementaria que le ayudará a afianzar mejor los conocimientos.

- Melloni Ribas, J. (2003). *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*. Bilbao: Sal Terrae, pp. 151-183.
- Rodríguez Carmona, A. (2001). *La religión judía. Historia y teología*. Madrid: BAC, pp. 643-694.
- Guerra Gómez, M. (1999). *Historia de las religiones*. Madrid: BAC.
- Sánchez Nogales, J. L. (2003). *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretariado Trinitario.

También le invito a revisar la bibliografía básica sobre el tema de: [El espacio y tiempo sagrados. MARTÍN VELASCO, J. \(2006\)Introducción a la fenomenología de la religión. Ed. Madrid: Editorial Trotta.](#)



Actividades de aprendizaje recomendadas

En esta unidad se ha realizado un estudio introductorio El Misterio, por ello le invito a reforzar su aprendizaje realizando las siguientes actividades que le ayudarán a comprender de mejor manera los conocimientos adquiridos en esta unidad:

1. Trate de dar una definición lo más precisa posible de “espacios” y “tiempos” sagrados.
2. Cualidades de los “espacios sagrados” en las religiones monoteístas y místicas: compare las cualidades, semejanzas y diferencias si las hubiere.
3. Santificación del tiempo: ritmos vitales, semanales y anuales. Características similares y diferenciadoras en las religiones:
 - Primitivas.
 - Profético-monoteístas.
 - Místicas.
4. Diferencias que aprecia entre el tiempo mítico-sagrado, el sagrado-lineal y el sagrado-cíclico. Consecuencias para la espiritualidad de cada tipo de religiones.
5. Le invito a reforzar sus conocimientos, participando en la siguiente autoevaluación.



Autoevaluación 4

Señale la respuesta correcta para la siguiente afirmación:

1. () Un espacio es sagrado solo porque está ligado en el pasado a algún santo o dios.
2. () El carácter penúltimo de la salvación religiosa se muestra también en la forma en que el hombre religioso representa la no consecución de la misma.

3. () El mito revela una historia sagrada, que es reactualizada mediante las acciones simbólicas y los gestos (ritos).
4. () La búsqueda de salvación es un elemento constitutivo de la actitud religiosa.
5. () El espacio sagrado no es una extensión, sino “un lugar” en el que el hombre ha descubierto un poder. A partir de ese momento, ese espacio sagrado podría definirse como “lugar para el culto” al poder experimentado allí. Esto explica por qué el hombre se agarra con obstinada persistencia a los lugares donde una vez tomó postura.
6. En algunos dualismos, el principio malvado 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.
- a. Según que el principio del mal sea o no objeto de culto.
 - b. Dualismo absoluto
 - c. Dualismo no absoluto
7. () El tiempo sagrado es un estado y un periodo, a la vez pasado, presente, y futuro... Todo tiempo es susceptible de convertirse en un tiempo sagrado; en cualquier momento, las fechas pueden transmutarse en eternidad.
8. () Si el espacio sagrado es la integración del espacio físico de la divinidad en un ámbito con características trascendentes, el tiempo sagrado será la integración en el gran tiempo, subsidiaria del tiempo actual, que quedó separado del primero por una ruptura de nivel. Esa ruptura puede restañarse mediante el rito.
9. () El hombre religioso se ha dado una cantidad finita de representaciones de la divinidad a lo largo de la historia, desde una 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.



10. () El santuario natural es, pues, el más antiguo de todos los que la humanidad conoce, y entre sus distintas ubicaciones, la más primitiva fue ciertamente la gruta, donde el hombre prehistórico tenía, al mismo tiempo, alojamiento y lugar de regeneración. Pronto, a la caverna se fueron añadiendo santuarios artificiales y el hombre construyó una casa para el poder.

[Ir al solucionario](#)

Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas



Semana 6

Unidad 5. Revelación divina y respuesta religiosa del hombre

La divinidad, como realidad suprema, no puede ser convertida en objeto de propiedad ni en instrumento al servicio de las necesidades y caprichos humanos. La disposición y la experiencia religiosa están marcadas por la aspiración y nostalgia hacia lo Trascendente, sin embargo, también debemos reseñar que están marcadas por una presencia reflejada y luminosa. Aunque el Trascendente sea profundamente diverso y “otro”, los hombres religiosos advierten su sombra y lo buscan en lo cercano, con la persuasión de su presencia en el mundo. De hecho, el hombre religioso cree en una multiplicidad de manifestaciones de lo Divino en la escena mundana. Y, desde su humana pobreza, intenta responder a lo percibido. La religión se convierte, pues, en una respuesta del hombre a esa Divinidad que percibe, que se le ha acercado. Desde ese momento, el hombre adopta un nuevo lenguaje, se expresa en categorías mítico-rituales, y asume comportamientos morales y organizativos con los que pretende expresar su nuevo modo de vivir.

5.1. Revelación y textos sagrados

Continuemos con el aprendizaje mediante la revisión de los temas:



5.1.1. La revelación (o manifestación de la divinidad): fuente de toda religión

Desde el punto de vista de la experiencia religiosa, la palabra o signo de la divinidad adviene en un segundo momento. Le precede el Silencio. A la manifestación de este Silencio le llamamos revelación. Y aquí es donde surge el problema, porque al verterse en una palabra humana, queda condicionada por el receptor cultural y psíquico que la recibe. La revelación no puede acontecer más que condicionadamente. Por otro lado, esta revelación deja solo pasar una pequeña brecha de luz de la Luz total que sigue velada. Esa Palabra es solo una pequeña articulación de sonido en el Silencio matricial que la engendra. Sin embargo, por las paradojas de lo Inefable, ese breve sonido contiene el Todo.

El término “revelación”, que en su origen es una categoría cristiana, ha sido aplicado en los últimos tiempos a muchas religiones no cristianas. Suele estar referido a un hecho religioso, que manifiesta de algún modo la voluntad divina y que se encontraría en el origen de la religión de que se trate, o sería la base de su mensaje espiritual. En este sentido, la idea de revelación procede de la fenomenología religiosa, pero también puede tener su fundamento en un dato de la fe cristiana: no ha habido nunca un tiempo en el que Dios no haya hablado a la humanidad, y le haya dicho en alguna manera su deber.

a. Revelación y religión

Antes de adentrarnos en el universo de la revelación-religión, es necesario que tomemos en consideración tres elementos que subyacen y configuran todo el proceso.

1. Cualquier religión implica la existencia de una determinada cultura, donde las palabras tejen una red de significados en forma de relatos (mitos), fórmulas de fe (dogmas), normas y preceptos (código moral). Ahora bien, si toda religión está condicionada por las palabras que le proporciona su cultura, también ella, a su vez, transforma las palabras que recibe, fecundando así su propia cultura. La influencia, pues, se da en ambas direcciones. Todo ello afecta de un modo radical a la noción



de revelación, la cual, de un modo u otro, está presente en todas las religiones.

2. Detrás de cualquier noción de revelación subyacen diferentes concepciones sobre Dios y de la relación entre lo natural y lo sobrenatural, provenientes de la situación temporal y geográfica, económica y organizativa, en la que se desarrolla la cultura. Ejemplo: un grupo nómada tiene una economía, una realidad geográfica, etc., muy diferente al grupo sedentario.

- Si Dios es concebido únicamente como un Ser trascendente, el acento de la revelación estará puesto sobre la libertad y gratuitud de Su iniciativa al manifestarse. De ahí la importancia que tiene la Tradición en las religiones monoteístas.
- En cambio, en las religiones que están más decantadas por una concepción inmanente de Dios, la revelación no estará tan asociada a la iniciativa del Totalmente Otro, sino a un trabajo de transparentación de esa realidad, siempre presente en el cosmos y en el hombre. Cuanto mayor sea la transparentación, tanto más nítida será la manifestación de ese fondo de lo real.

3. La Revelación es la que garantiza, en cada religión, que sus palabras no sean consideradas meras construcciones humanas, si no destellos-hierofanías-mediaciones de la Realidad y la Verdad divinas.

- Estos “destellos” acaban vertiéndose en “Palabras primordiales”, que primero fueron orales y luego se fijaron por escrito. Ello da origen a unos Relatos fundantes, vinculados a sus antepasados o personajes religiosos fundadores. A partir de ellos se va gestando la Tradición, que no es solo la transmisión de ese Núcleo fundante, sino también el depósito de experiencia e interpretación que cada generación añade a ese legado.
- Cada religión, pues, transmite un modo de revelación, fruto de una determinada noción y relación con la Realidad Última. Esta especificidad queda reflejada en los Núcleos originantes de cada religión. Posteriormente, la revelación se vierte en textos. Tales

textos son convertidos en Escrituras Sagradas: contienen los relatos y los modelos ejemplares “de toda especie de ser y de hacer” del grupo humano que los venera. De ahí que se hable de *relatos fundantes*.

b. La revelación en algunas religiones más importantes

J Schmitz parte de la idea de “experiencias de iluminación por las que a una persona se le desvela una realidad abarcante e incondicionada”. El autor habla de un tipo de “religión revelada”, en el que incluye el judaísmo, el cristianismo, el islam, la religión védico- brahamánica del hinduismo, el mazdeísmo iránico y “determinadas formas de budismo”. La obra de Schmitz es un manual de teología cristiana, lo cual hace más llamativo que adopte la experiencia y no la historia de la salvación como punto de partida.

Revisemos en el [anexo 4](#) cómo han sido las revelaciones en las diferentes religiones del mundo.

5.1.2. Textos sagrados o escrituras sagradas en las religiones

Un Texto Sagrado es la bibliografía de base sobre la cual se sustenta una religión. Para los fieles, los Libros Sagrados son considerados de inspiración divina. Estos textos pueden ser histórico-legendarios, sapienciales o prescriptivos, cuando no oraculares y proféticos. En cualquier caso, la interpretación de la Literatura Sagrada puede ser tan variada como la misma diversidad religiosa, así como las controversias entre creyentes y no creyentes.

Con frecuencia, los Textos Sagrados tienen una importancia significativa en la historia de una cultura, ya sea desde el punto de vista histórico o meramente literario. Muchas religiones

y movimientos espirituales creen que sus libros sagrados (o Escrituras) son la Palabra de Dios, y muchas veces creen que los textos son totalmente divinos;



o que su origen es debido a la inspiración divina. Por esa razón, escriben los nombres de las escrituras sagradas con mayúsculas para demostrar respeto o preservar su tradición.

a. Los textos sagrados del judaísmo

El Libro de la Torá habría estado lista en las postrimerías del siglo V o principios del IV; y los libros de los Profetas a finales del s. III. También habría estado concluido un tercer grupo, al que los rabinos llamaron más tarde “Escritos”. Como sabemos, los judíos crearon un término para denominar el conjunto que surgió entonces. Se sirvieron de la letra inicial de cada una de las tres partes mencionadas (Torah, Nebiim y Ketubim) y acuñaron el acrónimo Tanak: nombre judío para los libros que nosotros llamamos “Antiguo Testamento”. Comprende la:

- *Torah* (enseñanza, ley) o Pentateuco.
- *Nebiim o profetas* (Josué, jueces, Samuel, Isaías, Jeremías, Ezequiel y los 12 profetas menores).
- *Ketubim o hagiógrafos* (Salmos, Job, Proverbios, Rut, Cantar, Eclesiastés, Lamentaciones, Ester, Daniel, Esdras, Nehemías y Crónicas).

Los tres grupos constituyen el “Libro”, comprendiendo los escritos “canónicos” o normativos. Tienen el nombre de Sagrada Escritura, porque tiene a Dios por autor. En ellos se expresa la palabra y voluntad de Dios: de forma totalmente directa en la Torá. De ese modo aparece con fuerza creciente, junto al culto sacrificial, el “culto de la palabra”. Tras un tiempo de compartir ritualidad con los sacrificios, terminará siendo la única forma litúrgica que permanezca tras la desaparición del Templo.

La Torá oral: Para los fariseos, junto a la Ley escrita, existe una Torá oral, no escrita en los primeros tiempos, que transmite oral y sucesivamente las interpretaciones de la anterior. Es una explicación y complemento de la

Torá escrita, tarea de los rabinos y sus escuelas. Con el tiempo, la Torá oral terminó por ser también escrita. Así figura en las colecciones enunciadas a continuación:



1. Mishnah (repetir, estudiar o elaborar una doctrina) o ley oral:
compilación de la doctrina tradicional judía postbíblica en 63 tratados.
Pertenece a los años 70-200 d. C. La Mishnah era el sistema de
enseñanza y aprendizaje en la transmisión oral. En ella estaríamos
ante una Torá que Dios reveló a Moisés en el Sinaí para que se
transmitiera oralmente de generación en generación. Lo específico de
esta representación es que la Misnah precede paralelamente a la Torá
y directamente desde Moisés. Es una colección de fuentes, un manual
escolar, estructurado con criterios pedagógicos, y un código legal.

El texto de la Misnah está distribuido en párrafos numerados,
generalmente de breve extensión. Los párrafos se agrupan en
capítulos, también pequeños. Los capítulos hacen referencia a los 63
tratados, y los tratados se estructuran en seis órdenes o temas
principales: agricultura, fiestas, mujeres, daños, sacrificios y purezas.

Respecto a la naturaleza teológica de la Mishnah, el judaísmo rabínico
la ha considerado Torá. De ahí su autoridad, su canonización y su alto
rango a la par de la Torá escrita. Para expresarnos con precisión,
habremos de decir que el judaísmo rabínico es el judaísmo de la doble
Torá. Pero la Mishnah ni siquiera imita el lenguaje sagrado de los libros
bíblicos; tampoco atribuye su autoría a ningún personaje relevante del
AT, ni invocará ninguna especial revelación del Espíritu ni penetración
de secretos divinos. Y aún más, conscientemente evita aparecer como
un comentario de la Torá escrita, ni intenta apoyar su halajá (camino a
seguir), en la autoridad de aquella.

2. *Talmud*. Es la obra de las escuelas rabínicas de Babilonia (terminado
hacia el s. VII) y Palestina (ultimado hacia el s. V). Es un ingente
trabajo intergeneracional de comentario sobre la Mishnah. Se realiza
mediante la Guemará = añadidura, redactada frecuentemente en

dialectos arameos. El conjunto compuesto por Mishná y Guemará constituye el Talmud (estudio, doctrina), gigantesco comentario de la Mishnah que nos ha sido transmitido en dos versiones muy diferentes: el Talmud palestinense y el jerosolomítano (200-400). El segundo comenta solo 39 tratados de la Misnah. El Talmud babilónico (200-650) comenta 37 tratados, pero triplica en extensión al anterior. Este enseña cómo debe adaptarse el judaísmo a los distintos ambientes de la Diáspora, respetando la legitimidad de las autoridades gobernantes.

Por lo que se refiere al contenido, podemos distinguir dos géneros: halajá (camino a seguir), la ley religiosa con las normativas legales que obligan en lo religioso y en lo civil. Son capitales las prescripciones sobre el sábado, la pureza y los alimentos, todo detallado según la interpretación farisaica. Pero también encontramos la haggadah (narración, predicación) en una misma página: relatos, parábolas, datos astronómicos, anatómicos o medicinales. Parece un informe enciclopédico en el que se registran muchas opiniones contrapuestas sobre la ley o sobre otros temas. Más parece una biblioteca nacional del judaísmo babilónico.

Las innumerables prescripciones contenidas en la Torá, Misnah o Talmud (y que por supuesto exceden los libros de la Torá de Moisés) deben ser consideradas como palabra de Dios revelada directa o indirectamente. Y como permanece para siempre, hay que observar absolutamente todo lo que en ella se contiene. Por supuesto, no han faltado entre los rabinos intentos para clasificar la masa de las 613 prescripciones, de los 248 preceptos y de las 365 prohibiciones. Al fin y al cabo, no todo vale igualmente para adultos y menores de edad, hombres o mujeres, judíos o no judíos.

- b. **Texto sagrado del islam:** El Corán es el libro sagrado por excelencia de todas las poblaciones musulmanas, que tiene como carácter esencial el haber sido “revelado” y transmitido por Dios a los hombres a través del Profeta. Por lo mismo, en la creencia islámica, el Libro tiene un origen

divino, y por ello detenta el honor de ser *al-kitâb*: la escritura o el libro por excelencia.

- Está dividido en 114 capítulos, llamados suras. A su vez, las suras están divididas en cerca de 6200 secciones o versículos llamados ayat (una transliteración lo ha convertido en “aleyas”), con el significado de “signos”.
- Tanto en Oriente como en Occidente se admite sin discrepancia la autenticidad sustancial del Corán, pero conviene notar la diferencia fundamental entre los eruditos musulmanes y los investigadores no musulmanes. Para los primeros, Mahoma es el mero transmisor de la palabra divina, y por eso, a las citas del Corán, hacen preceder fórmulas que indican ese origen divino. Para los eruditos no musulmanes, partiendo de la base de que Mahoma es el autor del Corán, y hallando en el texto numerosos pasajes idénticos o paralelos a otros de documentos más antiguos, se han dado a buscar las fuentes de donde Mahoma pudo sacar las doctrinas por él predicadas.
- La intermitencia de las comunicaciones divinas dio lugar a que el Corán tenga un carácter fragmentario. Se pasa de un argumento a otro según la Umma y las necesidades del momento, y es inútil buscar en el Corán una exposición sistemática del dogma o un código completo de derecho.

Puede conjeturarse que al principio de la predicación de Mahoma en la Mecca, cuando los oyentes eran pocos, cayeron en olvido algunas suras del Corán. Se cuenta que Mahoma solía repetir sus revelaciones hasta que el auditorio se las aprendía de coro. Es probable que Mahoma diera su forma definitiva a los versos con ocasión de su repetición o dictado. Por otra parte, no tenía dificultad en suprimir algunos o en alterar el contenido de otros. Poco a poco iba creciendo el número de versos, sin que pudiera ponerse tacha a Mahoma por la falta de orden en que quedaban.

- La sura *fâtihat* o *fâtîha* abre el Libro. Es una sura breve, la única que tiene forma de plegaria. Es la oración predilecta de los musulmanes, y ocurre con frecuencia en el ritual. Su traducción es: “En nombre de Allâh,

Clemente, Misericordioso. Loor a Allâh, Señor del universo, el Clemente, el Misericordioso, el Soberano del día del Juicio. A Ti adoramos, de Ti imploramos ayuda. Guiános por el camino recto, el camino de los que favoreces, no el de los que incurren en tu enojo ni el de los que se extravían”.



- Los musulmanes distinguen las suras con uno o más nombres particulares, tomados del asunto de la sura o de algunas de las palabras en ella contenidas. Estos nombres son adventicios y faltan en algunos Corazones antiguos, pero datan de los primeros tiempos, y ya San Juan Damasceno (+749/132) habla de la sura de “la Vaca”, y de “la Mesa”, nombres conservados hasta ahora, y aun de la “del Camello”, nombre que no se sabe a qué sura correspondía.
- En el Corán ven los musulmes la cifra de cuánto conviene saber en esta vida para llegar felizmente a la futura: es a la vez su libro de historia, su devocionario y la fuente de sus reglas de vida práctica. Su estilo sentencioso invita a la meditación de la omnipotencia de Allâh y de su gobierno del mundo. En él hallan los musulmanes conceptos fácilmente asimilables, que responden a sus necesidades religiosas y morales, y que, al darles la explicación del mecanismo de la vida presente y la esperanza de lo futuro, les prepara para afrontar serenamente los vaivenes de la existencia. El Corán tiene su parte en la vida diaria de todo musulmán y solemniza los momentos más importantes de su existencia, desde la cuna hasta el sepulcro. Naturalmente, se le ha dado gran importancia en la enseñanza, y hay fiestas familiares para celebrar los adelantos de los niños que se lo van aprendiendo de memoria.

c. **Las escrituras hindúes:** Los textos sagrados del vedismo hinduista son los Vedas, término sánscrito emparentado con ver, donde se expone el saber. Son colecciones-recopilación de himnos, oraciones, fórmulas, rituales, etc., exhalados por Brahma, que los sabios videntes conocieron por audición directa y que más tarde fueron transmitidos. Son cuatro colecciones:

- *Rig-Veda* (saber regio), o también *Veda de las alabanzas*. Está escrito entre los siglos XVI y X a. C. en védico, lengua arcaica. Se compone de

10.417 versos pertenecientes a 1028 himnos. Los himnos van dirigidos a varias divinidades.

- *Yajur-Veda*: Veda de las fórmulas sacrificiales. Está escrito entre los siglos VII y VI a. C., añade al anterior Veda los ritos puramente vinculados a los sacrificios.
- *Sama-Veda*: Veda de los cantos litúrgicos. Escrito poco después, tratándose de una reordenación del material del Rig-veda (solo 78 versos son diferentes), conteniendo las salmodias utilizadas por el sacerdote cantor para acompañar la ofrenda del soma.
- *Atharva-Veda*: Veda de las fórmulas mágicas. Escrito hacia el siglo VI, recoge 731 himnos de fórmulas y conjuros diversos utilizados para ahuyentar a los malos espíritus, para conseguir larga vida, éxito en el juego, en el amor y en la prosperidad. También contiene prácticas medicinales de los *atharvanes* o magos sacerdotes.

La espiritualidad de este grupo podría centrarse en dos grandes temas: la alabanza y el sacrificio. La alabanza forma la parte más sobresaliente del Rig-Veda. Resulta evidente, desde todos los puntos de vista, que los himnos védicos no son ni simple poesía naturalista ni retórica artificial y rebuscada, sino cantos litúrgicos de forma y contenido religioso.

- Durante la época de compilación de los últimos Vedas (s. VI a. C.), comienza a surgir una nueva exégesis del saber religioso y que dará lugar a una serie de comentarios teológicos en prosa que terminan de formar el denominado **Ciclo Védico**. Está compuesto por:
- *Las glosas brahmánicas: Las Brahmana*. Es un amplio conjunto de escritos en prosa consagrados esencialmente a la descripción de las modalidades del sacrificio, así como a la explicación de su mecanismo retributivo.
- *Los textos del bosque: Los aranyaka*. Así designados porque sus elementos mágicos convertían en peligroso su estudio en ciudades y aldeas; prescriben una adoración simbólica y describen varias meditaciones en sustitución de un sacrificio auténtico. Son textos de transición que señalan el paso del ritualismo de las Brahmana al intelectualismo de las Upanishad.

- **Las sesiones:** *Las Upanishads*. Son los textos más célebres. En ellos, la ideología sacrificial se abre hacia una especie de mística especulativa teosófico-esotérica sobre los ritos. Son más de cien textos, pero solo los 13 más importantes se consideran revelados. Fueron compuestos entre el 700 y el 500 a. C., los antiguos en prosa, los más modernos en verso. El resto de las Upanishads menores no son reconocidas como canónicas.

Hay, además, un segundo corpus hinduista. Si el primer grupo de textos sagrados llega hasta las Upanishads, reconocidas como reveladas a los sabios y santos antiguos, todo lo que viene después es *smriti* = tradición. En esta “Tradición” se distinguen media docena de tradiciones. Sin embargo, vamos a reducir todo el contexto a tres: un ámbito más reflexivo-filosófico (*Darsana*); otro más mitológico (*Purana*) y otro más épico (*Itihasa*).

- **Darsana:** Es el ámbito de la reflexión, mediante seis caminos enderezados al conocimiento de las cosas. Todos estos sistemas están relacionados entre sí. Son los siguientes: Vedânta, Sâmkhya, Nyaya, Yoga, Mimansa, Vaisesika, y todos tienen algunos elementos comunes:

1. Autoridad de las sagradas Escrituras hindúes.
2. Necesidad de admitir a un ser espiritual.
3. La materia está en continuo proceso evolutivo (apariencia-permanencia-desaparición).
4. Todo efecto debe estar en la causa: No conciben la creación ex nihilo.

- **Purana: Narraciones mitológicas.** Se trata de *historias antiguas* (ss. III-II a. C.) o textos auxiliares del canon hinduista, atribuidos a Vyasa, compilador de himnos védicos, que recogen el saber antiguo sobre la creación y destrucción del universo, el tiempo, la genealogía y dinastías de dioses y héroes. Las narraciones se dividen en 18 mayores y otras tantas menores, con abundante material mitológico. Constituyen una vasta y confusa literatura (desarrollada a lo largo del primer milenio de nuestra Era), que trata de toda clase de temas, con una predilección

particular por la cosmogonía y la descripción de las edades del mundo, la creación del universo y los ciclos cósmicos, recogiendo asimismo los avatares, así como su significado. Exponen detalladamente la biografía de estos dioses y las modalidades de su culto.

Tales leyendas darán luego origen a la fundación de las sectas: krishnaísmo, *vaisnavismo* (o Vishnuísmo) *shivismo* (o Shivaísmo), compatibles entre sí, como es propio de religiones sin autoridad central.

- **Itihasa: Poemas épico-sacros** (ss. IV-III a. C.). Entre ellos destacan el *Ramayana* (Gestas de Rama), cuyo manuscrito más antiguo data del año 1020 de la era cristiana. Consta de 48.000 versos, que la tradición atribuye al sabio *Valmiki*. Comprende siete libros que giran en torno a su héroe: Rama, tomado más tarde (no en el libro) como uno de los avatares de Vishnú y como héroe nacional y arquetipo de todas las virtudes hinduistas. Y otro poema es el *Mahabharata* que significa (gran combate de los Bharatas), descendientes de Bharata. Esta epopeya, compuesta de más de 90.000 estrofas de dos a cuatro versos, tuvo su configuración entre el siglo VI. a. C., y el IV d. C. son las más extensas de la literatura universal y contiene, además, muchos elementos religiosos. Aunque carece de la autoridad de los Vedas, como escritura canónica del hinduismo, se la incluye entre las escrituras auxiliares, por lo que se la conoce como el quinto Veda.
 - El sexto canto del *Mahabharata* contiene el más famoso episodio de la epopeya: el célebre poema conocido como la *Bhagavad Gita* (*Cántico del Señor*), algo así como el evangelio de los hindúes. El libro se compone de 18 capítulos. Los 6 primeros hablan sobre la esencia del hombre y su realización; 7-12 expresan los caminos de la salvación (la triple disciplina de la acción, conocimiento y amor); 13-17 están dedicados a la salvación. El último es un resumen general.
- d. **Las escrituras budistas:** Entre los discípulos de Buda nació el deseo de poseer la doctrina por escrito, especialmente cuando se comenzó a difundir el budismo y a surgir los cismas. La doctrina escrita fue uno de los temas discutidos en el “Concilio de Pataliputra” en tiempos del rey Asoka. Existen

textos antiguos, según una tradición septentrional, escritos en sánscrito, pero incompletos. Faltaba la redacción definitiva.

Hacia el siglo I a. C., según la tradición meridional, se presentó una lista de libros canónicos escritos en pali y redactados en Ceylan. La lengua *pali* era uno de los dialectos del nordeste de la India, importado luego a la isla del Sur. Buda predicó en el dialecto de Magadha, pero ordenó que cada uno aprendiese la doctrina en su propia lengua.

El canon pali representa la más auténtica enseñanza del budismo y por ello es admitido casi por todas las escuelas (el pali se considera lengua sagrada). Se trata en total de 30 libros, con una extensión cuatro veces mayor que la Biblia. El número de libros aumenta o disminuye según las escuelas búdicas. Son considerados como sagrados, ya que contienen la doctrina de Buda. La tradición oral es la garantía de autenticidad. Muchas de las secciones más antiguas comienzan con estas palabras: "Así lo he oído". Frecuentemente, mediante la transposición histórica, la doctrina copiada se pone en labios de Buda. Pronto, y debido a las diversas interpretaciones personales, el único criterio de objetividad fue la correspondencia con la doctrina del canon escrito.

Este canon ha sido dividido en tres grandes secciones o Pitaka (cestos: aludiendo al material en el que se escribieron las primeras redacciones):

1. *Vinaya Pitaka*: primera sección que contiene el código disciplinar. Es el cesto de la conducta justa y bien establecida. Contiene la casuística monacal y la disciplina regular. Hay 227 reglas negativas, prescripciones positivas y un epílogo.
2. *Sutta Pitaka*: sección doctrinal. Es la parte dogmática. Contiene historias de Buda y cinco colecciones de discursos: Dīgha Nikāya: 34 sermones largos de Buda; Majjhima Nikāya: 152 textos de duración media; Samyutta Nikāya: 7762 textos breves unidos; Anguttara Nikāya: 9557 discursos graduales y progresivos que responden a cuestiones; Khuddaka Nikāya: 15 capítulos no todos breves, pero menos

autorizados, en los que encontramos 15 textos de aforismos, sentencias, nacimientos precedentes de Buda.

3. *Abhidhamma Pitaka*: Comentarios o complementos de la doctrina. Esta parte tiene menos autoridad. Tiene el valor de ser una colección muy elaborada de textos, aunque no se sabe dónde comienza ni dónde acaba.

El orden de los libros de las tres secciones no es cronológico, sino que su ordenación es temática, pero se puede apreciar que existen varios períodos en la formación del canon, así como repeticiones y partes incompletas. Se suelen distinguir 4 estadios: el más primitivo reflejaría la enseñanza escueta y filosófica de Buda. El segundo estadio correspondería a la formación de la vida monástica, por eso abundan las secciones disciplinares. Otro período, ya más alejado de los orígenes, tiene un carácter moralizante, de tendencia religiosa, por lo que se nota la presencia de una gran masa de fieles. Por fin, la etapa de leyendas y escritos apócrifos, y a ella corresponderían los últimos capítulos del Khuddaka. Los comentarios del tercer cesto pertenecen a una etapa muy posterior.

- **Autoridad de la escritura.** Cuanto más corto es un texto, mayor probabilidad existe de su autenticidad. Los textos versificados son siempre los más antiguos. Lo que Buda dijo es siempre útil. La Escritura es completa y el texto, una vez canonizado, liga a los budistas: "Es palabra de Buda", y todo lo que ha dicho Buda está bien dicho. Su certeza es infalible y permanente. Cuanto más se adentra en el proceso de liberación, la palabra de Buda es menos criticada. Se acepta sin necesidad de pruebas. Para entender algo del Canon es necesario tener fe.

- **Buda no es un dios**, pero ha demostrado con la validez de su doctrina que es un experto. Habla de lo que ha visto, por eso habla con una certeza intuitiva y vital. Los demás maestros son ciegos: él los ve de modo excelente. Buda se describe completamente por lo que ha visto, por eso es infalible y Revelador: aquel que conoce por experiencia directa lo que revela, convirtiéndose en fuente última de todo conocimiento y salvación. Por otra parte, Buda no ha revelado más que

una parte de su inmensa ciencia. El mismo Buda puso una comparación al preguntar en Kosambi si había más hojas en su mano o en los árboles, pues paralelamente su conocimiento no revelado supera en número y valor a lo que ha revelado. No lo ha revelado, porque no son útiles para el camino santo.

- **Buda no exige una fe ciega.** La fe es lo último y debe ser sometida a prueba. No se debe creer ciegamente, sino poner a prueba lo que creemos. Él mismo les dice que no crean sin verificar sus enseñanzas; no se puede creer, sino después de haberlo vivido. En este proceso se plantea el problema de la palabra transmitida. El problema de la transmisión y su fidelidad fue ya previsto por Buda. La regla para asegurar la ortodoxia, pues también en el budismo hay herejías, es ver si tal determinada doctrina está presente en el cuerpo de verdades presentadas por Buda. Se debe convocar asamblea de todos los monjes del lugar, donde se propondrán las cuestiones en litigio; se hará votación y si el resultado no está claro, se recurre al consejo provincial. El Concilio está sobre el individuo y todos deben aceptar las decisiones del Concilio.
- **Tres son los fundamentos de la exégesis bídica:** 1.º *El hombre busca la verdad*, pero esa búsqueda debe realizarse de forma inteligente: el contenido de la Escritura debe ser estudiado y reflexionado antes de aceptarlo. Es, por tanto, una búsqueda vital. 2.º *Debe ser, además, tradicional*: se trata de hacer “experiencia” de la verdad; no basta oír al maestro, debemos tener presentes las pruebas de los otros, la tradición. 3.º *Pensar que Buda es el primer refugio*. Me salvo, mediante la fe en Buda, fuente del verdadero conocimiento.

Continuemos con la revisión del siguiente tema sobre la expresión de la Fe: lenguaje, símbolos, mitos...

5.2. La expresión de la fe: lenguaje, símbolos, mitos...

Todas las religiones reivindican un cierto *conocimiento* del Misterio, de su fin y objeto. En cuanto es conocido, el Trascendente viene nombrado y descrito por medio de la palabra, que como realidad intermedia entre el hombre y lo divino tiene un papel fundamental en todas las religiones. Sin que todas las tradiciones otorguen la misma densidad mística a su lengua original, sí encontramos en todas ellas una veneración por la expresión lingüística de la misma. El mensaje revelado ha quedado de tal modo vinculado a un lenguaje primordial que parece que traducirlo conlleva la posibilidad de hacerle perder esa resonancia fundacional. Cada significado está asociado a su propia sonoridad, de modo que traducir la palabra significa cambiar su sonido y, con ello, perder su fuerza original. De ahí que traducir sea casi sinónimo de profanar.

La liturgia es el lugar y momento en el que tales textos adquieren toda su solemnidad. En ella reciben su sacralidad originaria al ser proclamados como palabra de Dios. De ahí la resistencia a incorporar en la propia liturgia textos que procedan de otras tradiciones.

Y es que las palabras tienen la capacidad de crear campos de conciencia muy diversos. La elección de los textos que han de introducirse en la liturgia es fundamental, ya que, al ser proclamados en ceremonias y festividades que se celebran de año en año, van configurando la sensibilidad y la imaginación religiosa de sus fieles. Al ser moldeada, la experiencia religiosa va quedando vinculada a tales palabras. Los ritos y los textos sagrados canalizan y van dando forma a la propia experiencia religiosa. Y así, a lo largo de una vida y de las diversas generaciones, las palabras (con su sonido y su significado precisos) se van cargando de connotaciones. Su repetición persistente las va densificando, de modo que a través del tiempo, las narraciones, las diferentes palabras clave y los cantos que las contienen, se van cargando de tal modo de vivencias y experiencias que, con solo pronunciarlos, en un instante se hacen presentes las resonancias que han ido acumulando.

Le invito a complementar sus conocimientos, leyendo los temas:



5.2.1. El lenguaje religioso

El lenguaje es el modo de expresión humana. Junto al lenguaje humano, para comunicarse con otros seres humanos, existe el lenguaje religioso: para hablar con Dios y para hablar de Dios. En el lenguaje religioso intervienen todos los términos del lenguaje humano. Pero todos estos elementos son religiosos si la referencia a la trascendencia los transfigura en símbolos y si surgen de un hombre establecido en la respectividad afectante con esa trascendencia. Por eso lo decisivo en el lenguaje religioso no son los términos que utiliza el sujeto, sino la actitud de trascendimiento de la que surgen.

Lo importante para la constitución del lenguaje religioso es que el sujeto se haya establecido en la relación afectiva con el Misterio. Desde esa relación, el lenguaje religioso expresa las dimensiones, situaciones y actitudes que lentamente van transformando la constitución del hombre religioso.

a. **Características del lenguaje religioso:** Las dos grandes características que confieren su especificidad al lenguaje religioso son:

1. **Su condición simbólica.** El lenguaje religioso se refiere a realidades sujetas a la imposibilidad de una comprobación empírica o de tipo científico. Inevitablemente, el lenguaje religioso tiene que ser un lenguaje simbólico. Es decir, tiene que servirse de realidades tangibles para hablar de lo intangible, de lo visible para hablar de lo invisible.

- La relación religiosa tiene como término una realidad que no puede ser nunca objeto directo del pensamiento ni de ninguna otra facultad humana. Por eso ningún acto humano puede captarla y no cabe un lenguaje que la describa ni que haga afirmaciones directas sobre ella. El hombre no podrá, por tanto, expresar su presencia y los rasgos de la Misma más que recurriendo a mediaciones o realidades naturales en las que descubra y exprese la presencia de la realidad trascendente que transfigura esas realidades mundanas y las convierte en símbolos.

- Estas realidades-mediaciones simbólicas son muy variadas: la naturaleza y sus fenómenos, la historia y sus acontecimientos, el hombre, su cuerpo y su vida toda. Pero todas estas realidades, cuando son utilizadas como expresiones religiosas, coinciden en remitir al hombre más allá de él mismo, hacia la realidad invisible que a través de ellas se hace presente, sin dejar de ser invisible.
- Por esta misma proyección, el lenguaje religioso se pronuncia “con temor y temblor” y es, por ello, lenguaje balbuciente.



2. **La implicación personal.** Una segunda característica común a todas las formas de lenguaje religioso es su inscripción en un horizonte personal. Esta inscripción comporta dos aspectos:

- El primero: todas las expresiones del lenguaje religioso han de realizarse desde el interior de la relación del hombre con la realidad trascendente; desde la respectividad efectiva con ella.
- Segundo: en todas estas expresiones, el sujeto se halla autoimplicado en ellas. Dicho en otros términos: las expresiones religiosas implican una relación con lo divino que hace que el Dios en general pase a ser “mi Dios”.
- En todas ellas, Dios deja de ser un nombre común para pasar a ser un nombre propio. Y todas estas expresiones no son tan solo afirmaciones sobre lo divino, sino expresiones de mi reconocimiento de esa realidad divina.
- Todas las fórmulas del lenguaje religioso, todas las expresiones religiosas son de alguna manera “autoimplicativas”. En el terreno religioso, quien expresa algo está diciendo en realidad “lo que le pasa a él mismo”.

b. **Expresiones del lenguaje religioso:** En todos los tiempos, el hombre religioso ha pensado en su Dios y le ha hablado. Pero, también ha pensado sobre su Dios, ha hablado sobre Él y lo ha anunciado a los demás. La variedad de formas y de estratos del lenguaje religioso es grande. Podemos

intentar establecer una clasificación, desde las situaciones más sencillas a las más complejas y racionales.

- **Deja hablar a Dios.** El primer momento de expresión religiosa consiste, más que en un hablar del hombre, en dejar hablar a la presencia inundante que ha irrumpido en él. Ahí aparecen confusamente mezcladas la “evidencia” de una superioridad absoluta, la convicción de la íntima dependencia, la conciencia de la propia limitación ante su grandeza y la seguridad de encontrar en ella la tan ansiada salvación.

En este primer momento del lenguaje religioso, la compleja situación existencial de “invasión” del sujeto humano por la realidad trascendente se expresa de múltiples formas. La primera es la exclamación. Confusamente, pero con la más viva inmediatez y la más densa riqueza, resuenan en la voz de la alabanza religiosa la adoración, la esperanza, la confianza, es decir, los aspectos fundamentales de la actitud religiosa.

- **Hablar a Dios.** Inmediatamente ligada a ellas aparece una segunda categoría de expresiones: el sujeto, que ha tomado conciencia de la situación en que se encuentra y se recupera ante la presencia de la trascendencia, se hace eco de la interpellación que le dirige.

El hombre religioso que comenzó por dejar hablar a Dios en él, habla ahora a Dios con la única palabra que responde a la situación en que se encuentra: la de *invocación*, la *súplica*, la *peticIÓN de auxilio*. A este nivel pertenecen expresiones tan típicamente religiosas como: “Señor, ven en nuestro auxilio”, y las innumerables formas de invocación que desgranan, de acuerdo con las diferentes situaciones humanas, la presencia reconocida y aceptada del Misterio. Tras haber dejado hablar a Dios en él, el hombre se atreve, con temor, a hablar a su Dios.

- **Hablar del mundo y de la historia desde Dios.** El tercer nivel del lenguaje religioso surge de la necesidad de reinterpretar la propia vida y el mundo desde la experiencia transformante de ese encuentro. Es el momento de la transfiguración simbólica del mundo y de la historia. El sujeto religioso habla aquí “del” mundo y de la historia, pero habla “desde” Dios. Esta

originalidad transfigura el significado de ambos y los convierte en teofánicos.

- **Hablar de Dios desde la relación con Dios.** Por último, el sujeto religioso intentará hacerse cargo de lo ocurrido en esa experiencia religiosa cargada de luz, al mismo tiempo que cegadora. De ahí surgirán las formulaciones más propiamente asertivas del lenguaje religioso teológico, cuya función es nueva dentro del conjunto de la actitud religiosa. Cuando el teólogo afirma: "Dios es el creador de todo", su intención primera no es la invocación ni la alabanza. En esta afirmación expresa él su intención de inscribir el término de la actitud religiosa en un sistema de pensamiento que le permita organizar la realidad. En este nivel, el hombre habla de Dios, pero, para que su palabra sea religiosa, debe hablar desde la relación con Dios.

5.2.2. La expresión simbólica de la experiencia religiosa

Signo, señal y símbolo se distinguen claramente si se tienen en cuenta los significados. El signo es la materialidad perceptible (vino, agua, pan) para ser investida de significado. La señal es el signo "reabsorbido" en una función significante (la flecha como señal de tráfico) de algo directo y práctico. El símbolo se produce cuando un signo es investido de significados no concretos (el fuego significa purificación, oblación o destrucción), de diferente nivel y apuntando a referentes pertenecientes a planos que superan el de la praxis cotidiana. Para comprender bien su complejidad significativa es necesario tener en cuenta dos grandes marcos.

1. **Marco cultural.** Todas las experiencias de relación con el Misterio no son aislables del marco cultural en que se produjeron. Es decir, si bien estamos tratando de unas experiencias que trascienden cualquier ámbito de lo humano, el que los trascienden no significa que lo anulen, porque las culturas y el psiquismo humano son los ineludibles receptáculos, mediante los cuales lo Trascendente irrumpre y se manifiesta. Las interpretaciones que cada

religión da de las experiencias místicas no son arbitrarias, sino que están condicionadas por el medio cultural en el que acontecen.

- La simbología cultural se nutre de los elementos naturales que le permiten al hombre sobrevivir. Sobre ellos se superpone la simbología religiosa, en tanto que implica un grado más de elaboración y de sutileza por encima 1) de la realidad primaria, y 2) de la utilidad cultural.
- La repetición sucesiva de estas experiencias, siempre particular e inevitablemente interpretadas, va moldeando nuestra percepción de la realidad. De ahí los fuertes vínculos que existen entre cultura y religión: las culturas ofrecen los marcos interpretativos de las experiencias religiosas, y estas, a su vez, dan a sus respectivas culturas su contenido más profundo. Incluso puede llegar a afirmarse que toda religión vehicula una cultura y que toda cultura vehicula una religión.

2. Marco temporal. Por otro lado, si en las sociedades estáticas (las preindustriales), los símbolos tendían a ser perennes, en las sociedades dinámicas (industriales y postindustriales) el carácter técnico y la relación utilitaria con las cosas y con los mismos valores fundamentales de la vida los hace rápidamente consumibles y cambiantes. Ello provocó el paso de las mitologías estáticas a las ideologías dinámicas y hace que la pedagogía y la vehiculación de la experiencia religiosa deban ser radicalmente diferentes.

- En la medida en que los símbolos religiosos parten de los elementos de supervivencia de un determinado grupo humano, son significativos y eficaces. Cuando cambian los medios de subsistencia, necesariamente han de cambiar los símbolos religiosos, para que puedan seguir haciendo de puente con la Realidad Suprema y, al mismo tiempo, conecten con la sensibilidad primaria de la cultura en cuestión.
- La relación entre los símbolos religiosos y la cultura se empieza a quebrar con la aparición de la sociedad industrial. Las culturas modernas, al sustituir la simbología y la mitología por las ideologías y el lenguaje técnico-científico, dejan al ámbito de lo religioso sin su lenguaje primario.

- Esta simbolización cultural de la experiencia religiosa configura esencialmente el interior de las personas. Las religiones, en tanto que "relecturas" culturales del contacto con lo Inefable, son las que dan forma a esas mismas experiencias.

a. Funciones y leyes internas del símbolo en las religiones

- **Funciones:** El símbolo ejerce una función capital en todas las religiones: las realidades del mundo divino son regularmente conocidos por mediación de realidades sensibles. El símbolo tiene dos dimensiones concurrentes como signo de reconocimiento: primera, el símbolo hace referencia a una *ruptura*. Ello es posible gracias a la doble polaridad del símbolo. Segunda, es *bipolar*, pues conjuga lo visible y lo invisible. La función del símbolo no consiste, pues, solo en establecer un vínculo entre ciertos grupos de hombres, sino más ampliamente, en expresar unas *relaciones entre el hombre y el ámbito de lo sagrado*. En resumen:

- El símbolo es en primer lugar un *educador en lo invisible*. El símbolo representa la cara oculta de las cosas del mundo y del hombre y obligan a un aprendizaje del más allá.
- Es *transformador de energía*. Obliga a un trabajo sobre sí mismo, cobra vida y compromete al hombre religioso a un ejercicio de solidaridades que lo transforman, proyectándolo de fuera adentro (símbolos cósmicos), y de dentro afuera (símbolos oníricos).
- El símbolo se convierte entonces en operador de una alianza. Une los fragmentos del mundo con el Otro (lo Absoluto e incondicionado). En ese instante, la experiencia del símbolo se transforma en religiosa.
- Por ello, el símbolo puede convertirse en *promotor de oración*.

- **Leyes internas:** La doble función esencial del símbolo es "presencializar" el Misterio y remitirlo a Él. Esta misión no podrá ser realizada si la naturaleza del símbolo no se mantiene en un status "de puente", entre lo temporal y lo eterno. Tres son las leyes a las que debe atenerse la estructura del símbolo, sin fallo en ninguna de ellas, para no ver invalidada su naturaleza y la posibilidad de cumplir su función:



- *Ley de estructura simbólica.* En el símbolo se realiza un doble movimiento.
 1. La transsignificación de la realidad natural (empírica u objetiva), de modo que deja de significarse a sí misma para posibilitar un algo más allá de ella. Es una función de remitencia.
 2. Revelación de la realidad trascendente, que mediante el significado del signo se hace opacamente transparente en la forma empírica de la realidad simbólica. Es una función de *presencialización* del símbolo.
 - *Ley de equidistancia simbólica.* La actividad simbólica debe mantenerse a igual distancia de dos extremos.
 1. El subjetivismo: al ser el hombre quien “hace” la mediación y elige el símbolo, podría llegar a convertir el símbolo en mero signo convencional.
 2. El objetivismo supranaturalista: el símbolo convertiría al Misterio en ídolo, al hacerlo perder su realidad trascendente y transformarlo en “algo” del mundo.
 - *Ley de concomitancia simbólica.* El encuentro con el Misterio no es posible, sino en la mediación del símbolo, dada la inabarcabilidad de la realidad trascendente. La expresión simbólica no es el medio del sujeto humano para expresar una experiencia previa o inmediata. Por el contrario, la expresión simbólica es un elemento concomitante de la experiencia y de la actitud religiosa. Por eso, la expresión y la experiencia religiosa se dan unidas en el encuentro religioso. El símbolo nace en ese encuentro.
- b. **Origen y tipos de símbolos:** En cuanto a su origen, se pueden distinguir los símbolos “conscientes” y los “inconscientes”. Los primeros son más convencionales y pueden ser obra de un experto o artista que acierte a

plasmar un ideario o ideal, pero estos símbolos suelen tener menos densidad de significado.

- Los símbolos inconscientes surgidos pueden ser: “colectivos” (la mayoría de los símbolos religiosos, existenciales o nacionales) o “individuales” (oníricos, poéticos, ideológicos o místicos). Estos son más sugerentes para el grupo, por provenir de la vida impersonalmente inconsciente del autor.
- Todos son “monosémicos” (un solo significado) o “polisémicos” (muchos significados). Estos suelen pertenecer a la categoría de los “inconscientes” y, quizás por ello, siempre tienen una constelación de significados simultáneos, además del directo.

Hay símbolos polisémicos de distinta configuración.

- *Noéticos*: signos revestidos con varios significados de diverso nivel, cuya función es condensar las expresiones filosóficas (sustancia, forma, bien).
 - *Práxicos*: son los que reúnen una serie de sentidos complejos cuyos referentes son hechos y situaciones políticas, históricas, económicas.
 - *Estéticos y literarios*: serían las grandes formaciones artísticas catalizadoras de mensajes universales, concretados en personajes o tramas.
- La condición material del signo es variada.
- De *figuración zoológica*, animales que a la sensibilidad inconsciente de los pueblos indican algo fuera de lo normal, a la vez temible o grandioso.
 - También, *algunas partes del cuerpo humano* se han adoptado como signos simbólicos (corazón, manos, falo).
 - Figuras humanas (padre, madre, ancestro).
 - Algunos vegetales, sobre todo los básicos para la alimentación de la tribu o materiales nobles y preciosos.

- Según la estructura del símbolo, pueden darse diversos modos de asociación interna de sus significados, según sean complementarios o antitéticos, de implicación múltiple o simple.
 1. Vinculación dual, simple y complementaria: cuando el signo constela dos significados análogos, asociados en una analogía simple (manantial: vida y saber profundo).
 2. Vinculación dual antinómica de implicación múltiple: expresa dos significados contrarios con connotaciones diferentes y opuestas entre sí (antorcha: iluminación e incendio, con otra serie de significados de cada uno de los dos).
 3. Vinculación plural complementaria, de implicación simple, que asocia significados convergentes (corazón: amor, valor, intimidad, vitalidad); o la vinculación antitética que asocia significados opuestos, pero también en una sola línea (espada: poder, venganza, guerra, ejecución de la justicia).
 4. Vinculación plural cíclica de implicación múltiple: propiamente dialéctica y puede representarse como un mandala que asocia toda una radiación de significados en todas direcciones y que permanecen interrelacionados entre sí también sectorialmente.

Por su procedencia cultural, podemos indicar algunos tipos simbólicos:

- *Simbología teísta*. Hay todo un conjunto de símbolos que conforman un complejo religioso alrededor de la figura del “Dios del cielo”. No resaltamos esta figura por su semejanza con nuestra idea de Dios. Los miembros de esas sociedades tradicionales, pertenecientes a culturas muy diversas y distantes, distinguen tal figura y la oponen a las demás figuras de Seres Supremos. Este conjunto de símbolos, alrededor de la figura del Dios del Cielo, manifiestan una trascendencia de naturaleza esencialmente ética, omnisciente. La omnisciencia está en la presencia de Dios, experimentada en la conciencia y dirigiendo y juzgando la conducta humana.
- *Simbología cosmobiológica*. Es una simbología en la que se experimenta a la vez la unidad y la multiplicidad y, dominándolo todo, la condición

biológica, a la que el hombre se siente sometido y en la que participa. Esta simbología se da en todas las culturas primitivas, pero donde domina de forma característica es en las civilizaciones agrarias, debido a las experiencias base centradas en el binomio tierra-mujer. La mujer trabaja la tierra y la hace fértil; ambas son fecundas y están unidas por una condición común: la vida, que viene de la tierra y de la mujer, y está sujeta a ciclos de alternancia continua entre vida y muerte.

- *Simbología de la Madre*. Tal vez la más compleja, naturista y profunda. Hay infinidad de símbolos que expresan este arquetipo. A su vez, la Madre es el símbolo de la raíz y de los condicionamientos biológicos del hombre. Lo común a todos estos símbolos es “la vida” en sentido biológico, desarrollada en ciclos y cambios periódicos.

c. Características generales de la simbología religiosa

Todo símbolo “tiende más allá de sí mismo”. Pero, los símbolos religiosos, además de referirse a fenómenos naturales determinados y reales, tienden a “otra cosa” de naturaleza trascendente. Lo sagrado “habla” o se “revela” a través de los símbolos. El simbolismo religioso es multivalente, y debido a ese carácter, el simbolismo religioso puede reunir las diversas significaciones en un todo integrado, en un sistema. Vamos a proponer los caracteres generales del simbolismo religioso, siguiendo las pautas de Mircea Eliade

Tabla 2*Características generales de la simbología religiosa*

| CARACTERÍSTICA | SIGNIFICADO |
|--|--|
| Tienen una lógica. | Los símbolos no representan algo de forma aleatoria o arbitraria, sino que tienen relación con la forma, la función o las características del propio símbolo. Así, es lógico que el agua o las vestiduras blancas simbolicen la pureza. |
| Conservan estructura. una | Esa lógica interna hace que pervivan en el tiempo y sean comunes a otras culturas y religiones. Así, el agua o el fuego son símbolos universales de purificación. |
| Son polivalentes. | <p>Un mismo símbolo puede representar varios significados que, además, no son evidentes a la simple percepción sensorial de los símbolos, sino que necesitan una reelaboración mental.</p> <p>Los diferentes significados son solidarios entre sí, por cuanto participan de la lógica interna del símbolo. El agua es símbolo de pureza, también de vida y de saciar la sed.</p> |
| Poseen una función unificadora. | Esa misma polivalencia permite aunar en un mismo símbolo varios significados, de forma que entre ellos forman un sistema = Bautismo cristiano: agua que lava, pureza del bautizado, renacimiento a una nueva vida tras la inmersión bautismal. |
| Ponen de manifiesto modalidades escondidas. | Los símbolos, al ser percibidos de forma sensorial, nos ayudan a comprender conceptos extrasensoriales más complejos (no perceptibles por los sentidos). De otro modo permanecerían ocultos esos significados. |
| Tienen un valor existencial para el hombre. | La simbología religiosa hunde sus raíces en la tradición cultural del grupo y en sus sentimientos religiosos, logrando una integración casi perfecta con el sistema de valores del individuo y de la comunidad. |
| Apuntan a una realidad distinta del plano profano. | El simbolismo religioso sirve de nexo entre el mundo material (lo profano) y el mundo espiritual (lo sagrado), sólo perceptible para quienes conocen la “clave” de significación para establecer la conexión entre ambos mundos. |

Nota. Adaptado de El estudio de la religión (p. 61), por Diez de Velasco, F. (2012), Editorial Trotta. Disponible en [El estudio de la religión](#)



5.2.3. La expresión mítica: expresión de las creencias



Para una mejor comprensión de la temática, le invito a revisar el siguiente módulo didáctico:



[La expresión mítica expresión de las creencias](#)



Para complementar el tema, se le sugiere leer el tema relacionado con:



5.2.4. Elaboraciones filosófico-teológicas: los fundadores y la tradición



Si el mito representa una forma de conocimiento elemental y al mismo tiempo sistemático en las religiones, un nivel más elaborado de conocimiento sistemático se halla presente en las **filosofías religiosas** y en las **teologías**, que tienden a desarrollarse desde el mito. En los más elevados sistemas filosóficos y teológicos de la tradición hinduista, budista, islámica o cristiana, como en los proverbios y en las máximas sapienciales de las sociedades menos evolucionadas, el hombre religioso escruta continuamente el misterio del Último, hacia el que se siente atraído y del que depende, y se esfuerza por expresarlo y figurarlo en fórmulas diferenciadas.



Entre las formas de lenguaje religioso merecen un puesto privilegiado las **fórmulas significativas** y las expresiones emblemáticas de una formación religiosa particular. También en este campo se puede entrever el fruto de una cierta tendencia común en los hombres religiosos. Son bien conocidas las fórmulas Anicca-Dukkha-Anatta del budismo, los cinco pilares de la fe islámica, los 10 mandamientos del A. Testamento o la tríada fe-esperanza-caridad del N. Testamento.



Todo este conjunto de expresiones o fórmulas tienen normalmente una particular referencia a una serie de seres o personajes que, por su actividad como mediadores entre los dos mundos, pasan a ser el puente o trámite de contacto entre las dos esferas. Se trata de personas cuyos caracteres pueden ser distintos en el ámbito de los diversos grupos, e incluso dentro de un mismo grupo (sacerdotes, profetas, monjes, gurúes, maestros o jefes religiosos y políticos), hombres que «saben y que poseen», los cuales muchas veces tienden a reunirse en una casta.

Más elevada, en esta misma categoría de los mediadores entre lo divino y lo humano, se eleva la figura del **Fundador** (Maestro o Profeta), a veces en contradicción con las estructuras tradicionales de la religión y otras veces en directa relación, que a menudo está al origen de religiones nuevas o más simplemente de movimientos de renovación, de sincretismo o de reforma. En casi todos ellos se tiende a indicar una manifestación o unción del Divino.

Finalmente, aparece el fenómeno de la “Tradición”, como producto de la interacción de diferentes causas: la revelación, la experiencia religiosa, la fuerza expresiva y comunicadora de los fundadores y, muy en especial, las condiciones del grupo religioso.

Toda tradición está constituida por un polo estático y un polo dinámico. El polo estático es el que mantiene la primacía de los orígenes. Así, por ejemplo, la Constitución Dei Verbum de la Iglesia Católica afirma: “Lo que enseñaron los Apóstoles encierra todo lo necesario para que el pueblo de Dios viva santamente y aumente su fe”. Y unas líneas más adelante, el documento da paso al polo dinámico: “Esta Tradición, que deriva de los Apóstoles, progresará en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo”, es decir, con la aportación de este Espíritu en cada generación.

Lo que sucede a gran escala en cada religión, sucede también en escala menor en el interior de cada una de ellas, de modo que las diferentes escuelas, corrientes o agrupaciones tienen su propio texto identitario. Con frecuencia, lo que el fundador consideró un texto abierto y dinámico, la generación posterior lo fija por temor a diluir las referencias fundantes. Se trata de dar un voto de

confianza a quienes delimitan ese espacio de revelación. Pero, al mismo tiempo, se hace necesaria la incorporación de nuevos textos que interpreten el mensaje original según cada situación. Este legado es el que constituye la riqueza de cada tradición.

Desde otro punto de vista, todas las religiones conocen dos tipos de tradiciones: la exterior, que se transmite por canales institucionales, y la interior (o mística), que se transmite en pequeños círculos, de maestro a discípulo. A su vez, la tradición mística presenta dos corrientes en casi todas las religiones: la afectivo-devocional y la cognitivo-especulativa. Sirva esto a modo de indicación, pues no podemos ni debemos desarrollar todo el proceso de las distintas tradiciones religiosas, ya que nos llevaría hacia grandes espacios que no podemos desarrollar en este momento.

Para seguir leyendo:

Una vez que ha revisado los contenidos principales de esta unidad, le invito a que profundice más en el tema. De entre la abundante bibliografía sobre la temática tratada, se anotan algunas lecturas (optativas) que le serán de utilidad para desarrollar las actividades de aprendizaje evaluadas.

Para la revelación y textos sagrados:

[Los escritos sagrados en las religiones del mundo.](#)

[La absoluta trascendencia del Misterio atestiguada por las tradiciones religiosas.](#)

Para profundizar en el tema de expresión de la fe, se le recomienda tener en cuenta la siguiente bibliografía complementaria.

- Sánchez Nogales, J. L. (2003). *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretariado Trinitario, pp. 407-434.
- Melloni Ribas, J. (2003). *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*. Bilbao: Sal Terrae, pp. 74-88.
- Cencillo, L. (1998). *Los mitos. Sus mundos y su verdad*. Madrid: BAC.

- Dhavamony, M. (1973). *Phenomenology of religion*. Roma: PUG.
- Martín Velasco, J. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta.



Actividades de aprendizaje recomendadas

En esta unidad se ha realizado un estudio introductorio a la Revelación divina y respuesta religiosa del hombre, por ello le invito a reforzar su aprendizaje realizando las siguientes actividades que le ayudarán a comprender de mejor manera los conocimientos adquiridos en esta unidad:

1. La revelación en las religiones: ¿Qué tipo de revelación considera que existe en las religiones que no son cristianas?
2. Importancia de la revelación para las religiones y características propias de la revelación en las mayores religiones: realice un cuadro sintético y explique lo que considere más significativo.
3. Los textos sagrados: ¿Podría hacer un cuadro con los nombres de los textos sagrados de cada religión, su historia, su significado, importancia y actualidad de los mismos?
4. Características definidoras del lenguaje religioso. Implicaciones para nuestra situación cristiana actual.
5. Niveles del lenguaje religioso y consecuencias para los distintos tipos de oración en las religiones.
6. La expresión simbólica: explique la relación entre la expresión simbólica y la cultura en que se expresa cada religión.
7. Realice un cuadro de las características generales de la simbología y exprese con su propio vocabulario el significado de cada una de esas notas o características.
8. ¿Qué es un mito? Características generales de los mitos: enuncie y explique cada uno. Tipos de mitos que podemos hallar en las religiones.





Unidad 5. Revelación divina y respuesta religiosa del hombre

5.3. La expresión ritual: ritos, sacrificios, oración...

Si existe una dimensión religiosa en el hombre, colmada de contenidos y de experiencias específicas, es lógico esperar que junto a la especificidad de las visiones religiosas individuales haya algunos elementos constantes de prácticas y ritos individuales y colectivos, espontáneos o institucionalizados, en los que se exprese y encuadre la vida religiosa.

Se trata de la cara visible y pública de la religión. Generalmente, se halla formada por estructuras fijas o regulares, las cuales reflejan el genio y la cultura de cada pueblo. Este es el sector más extrínseco de la religión y el más sujeto a las transformaciones de la historia, donde las tradiciones acumuladas pueden resecarse y alejarse de la realidad de la vida, y al dejar de responder a la religiosidad personal pueden decaer y ser abandonadas o persistir solo como puras formas sociales y culturales.

Por tanto, es necesario tener en cuenta la posibilidad de una cierta divergencia entre la experiencia religiosa individual y su expresión externa o, más en general, entre la práctica religiosa personal y las formas institucionales de la religión. Esta divergencia puede oscilar hasta alcanzar un punto de ruptura. De aquí la posibilidad no solo de reformas religiosas, sino también de crisis religiosas.

Y puesto que existe una analogía y una coincidencia fundamental de actitudes y experiencias religiosas en la humanidad, es obvio que tendrán que existir también analogías y afinidades entre las formas o expresiones de la religión. De hecho, así ocurre. Los primeros pasos de la ciencia sobre las religiones se dieron bajo la consigna de la comparación, descubriendo por todas partes semejanzas y convergencias.

En la siguiente tabla se indican diferentes significados de la ritualidad religiosa:

Tabla 3
Significados de la ritualidad religiosa

| SIGNIFICADO | DESARROLLO |
|--------------------------------|---|
| | Con el resto de la comunidad: cohesión. Con la Divinidad, con la Trascendencia: |
| Intercomunicación | <ul style="list-style-type: none">• Para atraer la Divinidad al mundo sensible.• Para elevar los actos humanos hacia la Divinidad, para vivificarlos y potenciarlos. |
| Afirmación del creyente | De pertenencia. Sobrecogimiento y solemnidad. Sitúa al creyente en un nuevo estado existencial. |
| Utilidad pragmática | El rito como algo eficaz en sí mismo. Sin perder en exceso la objetividad ni la implicación subjetiva. |
| Representación de la Divinidad | Representación de los actos de la Divinidad. Emular o imitar los actos de la Divinidad en la historia. Recuerdo del acercamiento de la Divinidad: volverla a tener presente. |
| Celebración | Alegría y ánimo reverente hacia el Misterio. Ocio: alejamiento de la productividad laboral. |
| Reconocimiento de la Divinidad | Como Divinidad actuante. Se afirma la relación del hombre con la Divinidad. |

Nota. Adaptado Diez de Velasco, F. (2012). El estudio de la religión (pp. 87-96). Editorial Trotta, S.A. Disponible en [El estudio de la religión](#)

5.3.1. La expresión religiosa ritual (continuación)

Observe el siguiente módulo didáctico donde se exponen consideraciones para una correcta interpretación de esta temática:

[La expresión religiosa ritual](#)

Continuemos con el aprendizaje mediante la revisión de los temas de

- a. **Triple finalidad del rito:** La religión en acto se manifiesta principalmente por medio del rito. Si bien la recitación de la creencia pueda formar parte del rito e incluso constituir un rito por sí misma, la creencia religiosa sirve para explicar el significado del rito e interpreta el mismo dirigiendo la vitalidad de la representación ritual. No se trata de prioridad en el tiempo. Aunque se haya podido dar la posibilidad de haber existido ritos sin mitos, en el comportamiento humano que conocemos los ritos y los mitos van siempre unidos.

El rito deriva de la naturaleza psicofísica del hombre y es realizado para integrarse en el mundo del Trascendente. Estas tres dimensiones aparecen especialmente significativas en las llamadas “crisis vitales”. Todos los ritos se llevan a cabo con ocasión de lo que reconocemos como momentos críticos en la vida del individuo, de la sociedad o la naturaleza. La finalidad del rito es:

1. Salir al encuentro de cualquier crisis individual, para integrar a la persona en el nuevo status, de acuerdo con las normas vigentes dentro de la comunidad. Se trata, por tanto, de una doble finalidad: individual y social.
2. Asegurar que el paso de estado —por ejemplo, de guerrero a jefe de tribu— se haga de acuerdo con la tradición y en consonancia con la voluntad de los seres sobrenaturales primordiales. En todo caso, se puede decir que todos los ritos tienden a efectuar esa transformación.
3. También la naturaleza requiere una cierta atención ritual con miras a asegurarse que su fertilidad y orden no disminuyan. En comisión con ella, también la comunidad de las gentes necesita vincularse

periódicamente a valores y costumbres de su propia cultura a través de las advertencias míticas, simbólicas y de la exhortación a aplicar los valores religiosos adaptados a los problemas y actividades de la vida de cada día.

b. **Crisis vitales y tipos de ritos:** Cada rito tiene un significado y una utilidad específica. Visto desde otro punto de vista, cada situación importante en la vida de una persona, para cada crisis vital, hay un rito adecuado. En los siguientes apartados se indican diferentes tipologías de ritos junto a su utilidad o los casos en los que se emplea.

◦ **Ritos estacionales:** Están relacionados con el paso cíclico del tiempo. Suelen tener un carácter colectivo, ya que estos ciclos afectan a toda la comunidad. El rito se establece y es necesario para que estos ciclos sean favorables, de forma que las fuerzas sobrenaturales benignas se impongan sobre las malignas. Podemos subdividirlos en:

▪ **Relacionados con las cosechas.** Se realizan en los momentos importantes de la cosecha: siembra, recolección, para asegurar la fertilidad de la tierra, la bondad del clima y la ayuda de los seres espirituales.

▪ **Relacionados con la astronomía.** Pretenden asegurar el “buen funcionamiento” de los ciclos del día y la noche, las estaciones, las fases lunares, los eclipses o las posiciones de los planetas. Hay partes de esos ciclos que se asocian al maligno (por ejemplo el invierno, que se relaciona con la muerte y la escasez), que un rito adecuado debe asegurar que es vencido por la parte siguiente, benigna (en el ejemplo anterior, la primavera, que se asocia al renacimiento y la abundancia).

◦ **Ritos no estacionales:** Se llevan a cabo cuando se produce una crisis vital, en la que la intervención de las fuerzas sobrenaturales se considera necesaria. Pueden tener tanto carácter individual como colectivo. Incluso cuando es de carácter individual (un nacimiento, por ejemplo), puede conllevar la participación en el rito de toda la comunidad o grupo.

El rito pretende fortalecer la relación entre el individuo o el grupo y los seres sobrenaturales, para así obtener su favor en el paso por esa crisis vital y "ascender" en el camino de la salvación (fin último de toda religión).

Podemos distinguir los siguientes casos:

- **Ritos apotropaicos.** Son ritos defensivos para apartar de sí un elemento maligno o peligroso.
- **Ritos eliminatorios.** Poseen el carácter de un sacrificio y tienen como fin eliminar un elemento negativo (como el pecado en el caso del chivo expiatorio).
- **Ritos de nacimiento, transición o paso.** Como el bautismo o la circuncisión, pero también el matrimonio, en la enfermedad y la muerte. Pretenden asegurar que el paso a una nueva fase de la vida sea positivo y sea acompañado por la presencia de los seres sobrenaturales.

El rito del **nacimiento** tiene un carácter especial, ya que:

- El niño proviene del más allá, con una intervención directa de lo Sagrado (que le da la vida), lo que lo convierte en algo sagrado y objeto de veneración.
- Desde la concepción, hasta un tiempo después del nacimiento, la madre es objeto de especial protección y ciertos tabúes, que garantizan la salud de madre e hijo (una mera necesidad de supervivencia de la especie) mediante una protección "sagrada".
- El padre ha de garantizar su paternidad mediante los ritos adecuados.
- Días después del nacimiento, el niño es presentado a los dioses (o sus representaciones o a las autoridades religiosas o antepasados que los representan) mediante un rito especial, que enfatiza el carácter trascendente de su vida y el inicio de su proceso de salvación.
- **Ritos de iniciación:** Simbolizan un nuevo nacimiento o renacimiento (muchos de los ritos de nacimiento, transición o paso tienen también un marcado carácter iniciático). Especial importancia tiene el que se lleva a

cabo al principio o final de la adolescencia, que marca el paso al individuo de pleno derecho en la vida civil y religiosa de la comunidad.

- *El primer significado es el de muerte-resurrección.* Paso de "las cosas de niños", mediante unas pruebas de resistencia, ayunos, corte de los cabellos, mutilaciones del cuerpo, circuncisión y un prolongado periodo de aislamiento. La separación con su pasado ha de ser absoluta.
- *El tema del renacer marca la entrada en un nuevo modo de existir,* es decir, en el sacro. Las pruebas de fortaleza ofrecen un importante significado religioso, puesto que mediante ellas los jóvenes se convierten en aptos para entrar en la comunidad sagrada y enfrentarse al misterio. Este renacer significa un proceso para asumir un nuevo rol dentro de la comunidad religiosa y un cambio existencial fundamental en la vida del individuo. Se trata de *morir a la condición de niño para renacer para la sociedad, para la vida de adulto.* Frecuentemente estos ritos son acompañados por un banquete sagrado y por la *investidura de emblemas, vestiduras u otros objetos simbólicos.*
- Durante el tiempo de preparación e iniciación vienen comunicados al neófito los conocimientos sagrados. Los neófitos son *iniciados en los mitos y sagrados misterios*, instituidos por los mismos dioses o héroes culturales. En otras palabras, mediante esos ritos al neófito se le integra en la forma de vida de los seres sobrenaturales. Este conocimiento les revela el verdadero significado de su existencia religiosa y de sus nuevos derechos y privilegios.
- También implica *la revelación del misterio del sexo y por medio de él de la vida misma.*

Hay otra serie de ritos de iniciación que se refieren a *la entrada en una fraternidad o en una sociedad secreta.*

Y otra, que se realiza cuando una persona asume las responsabilidades de una vocación de tipo místico: sacerdote, chamán, jefe. También el paso a un sacerdocio, jefatura, entronización de un rey o el ingreso en un grupo de carácter místico o secreto conlleva o puede conllevar un determinado rito de iniciación.

En civilizaciones primitivas se relacionaba también con el comienzo de la caza, la vida militar o el matrimonio.

• **Ritos de matrimonio:** La iniciación hace a los muchachos y muchachas ritualmente aptos para el matrimonio. El matrimonio es considerado como un estado santo.

- Una de las finalidades de estos ritos es la fecundidad de la mujer. Para repeler las fuerzas maléficas, que podrían atentar contra esta fecundidad, se realizan ceremonias para asegurar que tendrá descendencia masculina, etc.
- El otro tipo de ceremonias se ordenan a evitar que la pareja caiga bajo el influjo de poderes sobrenaturales negativos: los contrayentes permanecen escondidos y se les impone un periodo de silencio; la novia se cubre con un velo, etc.
- Aparte de esto, se practican lustraciones y baños, abstenciones, giros en torno al hogar. Para establecer y afirmar el vínculo se juntan las manos de los contrayentes; se les atan las rodillas, etc.

• **Ritos de muerte:** La muerte del individuo es el final de su vida terrena, y necesita de un rito especial para prepararlo hacia su existencia trascendente y salvación. Cada religión tiene su propia concepción de este último y definitivo paso y lo que le espera al individuo en el “más allá”, pero podemos significar algunas características más o menos comunes:

- Como en los ritos de iniciación, hay una idea de muerte para resucitar en una existencia “totalmente otra”, o para reencarnarse en este mundo con otra identidad (no necesariamente humana). Nos encontramos de nuevo con las purificaciones llevadas a cabo con el cadáver, así como toda una serie de ceremonias a las que deberán entregarse los familiares más

cercanos; la casa en que habitó; los últimos objetos con los que tuvo contacto.

- La idea de una vida nueva, luminosa, triunfante exige que el cadáver sea preparado y purificado para este tránsito, lo que puede conllevar lavarlo, embalsamarlo, purificarlo en el fuego, vestirlo con ropas blancas o recién lavadas, desecarlo al sol, enterrarlo en determinada postura, etcétera. Se trata en todo caso de facilitar esa resurrección o reencarnación.
- La familia, su casa, sus objetos personales (su ajuar funerario) pueden ser objeto de ritos especiales. Es el caso de los hindúes que quemaban a la esposa junto a su marido difunto o los faraones que eran enterrados con sus esclavos y su tesoro. Pero también es el caso de las oraciones, plegarias o sacrificios hechos por los familiares para solicitar la benevolencia de la divinidad con el difunto.

5.3.2. Los ritos más complejos: los sacrificios

Expresión clásica y tradicional de la vida religiosa son el sacrificio y la oblación, que pueden ir desde la inmolación cruenta, a la ofrenda de las primicias del campo o la oblación simbólica (por ejemplo flores, perfumes, dinero) o espiritual de sí mismo. De esta manera se expresan el reconocimiento de la existencia y la importancia del mundo trascendente, y la intención y la voluntad de entrar en relación con ello.

La vida del universo, tanto del individuo como de la unidad social, no puede avanzar si no viene nutrida y estimulada por los ritos, que la relacionan con las potencias cósmicas y divinas.

Entre todos estos ritos, el sacrificio ocupa un puesto central, porque con él la persona religiosa no sólo hace un ofrecimiento de sí mismo a la divinidad por medio de un don, sino que se establece una más estrecha comunión y comunicación entre la persona y la divinidad por medio de la ofrenda consagrada.



Definición: Sacrificio es “hacer algo sagrado”; introducir una realidad profana en el ámbito sagrado mediante una consagración, para que exprese mi deseo de unión y ofrenda a la divinidad.

- El término sacrificio, procede del concepto latino *Sacrificium*, que significa literalmente *sacrum facere* o “hacer algo sagrado”: introducir en el ámbito de lo sagrado una realidad profana, es decir, consagrirla. Pero en seguida se observa que, todo sacrificio supone una consagración de un objeto o animal, mediante el cual se pretende realizar, expresar y fortalecer la relación del oferente con la divinidad a quien va ofrecido.
- Desde esta primera aproximación nos introducimos en la triple dimensión de la acción sacrificial: expresar la relación del sujeto religioso con la divinidad mediante la entrega a la divinidad; experiencia de la distancia en relación con la misma (expiación); intención de unión íntima con ella (comunión sacrificial). Pero lo propio de esta expresión es el papel central que en ella desempeña la víctima, en la que se expresa visiblemente la intención del sujeto.

a. **Distintas formas de sacrificios:** La historia religiosa de la humanidad ha sido prolífica en formas sacrificiales. Para no alargarnos demasiado, y tomando en consideración las pruebas etnológico-arqueológicas, vamos a concretarnos en las tres más extendidas:

- **Ofrecimiento de dones:** Es la primera y más elemental. 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*. Esta forma de expresarse, ha hecho ver el sacrificio como 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 la fórmula “*do ut des*” no debe entenderse en sentido económico-jurídico. Dar 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. 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.

- **Sacrificio y expiación:** Es quizá la más compleja por la multiplicidad de formas que reviste y la multiplicidad de elementos que cada una de ellas comporta. El objeto de estos sacrificios es una víctima que va a ser destruida. Como en el caso anterior, esta víctima remplaza a quien la sacrifica, 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 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 aparece el sentido 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.
 - Pero hay otro camino por el que el pecado se ha unido al sacrificio: los misterios. A través de una reflexión sobre la condición humana abocada a la muerte, han llegado las religiones del área mediterránea a la idea de un pecado, causa de los males del hombre, y han convertido el rito mítérico, fundido más tarde con el rito sacrificial, en un rito liberador del pecado de naturaleza.
 - El cambio sufrido se halla supeditado a una concepción más individualizada de la salvación. Mientras en el mundo primitivo, la religión manifestaba la integración del hombre en el cosmos, en esta otra forma, el individuo es consciente de su responsabilidad personal. Este individualismo hace de la actitud religiosa, no una comunión con el grupo de creyentes, sino una apropiación particular de los medios que procuran la propia salvación.
- **El sacrificio de comunión:** También en este se dan los elementos esenciales: un objeto en el que el sujeto religioso expresa su intención

de relación con lo divino. Pero en ese objeto se manifiesta un nuevo aspecto de esta relación: la comunión-unión con la realidad divina como término de esa relación. O. James ha descrito dos grandes tipos de sacrificio de comunión:

- *Cuando la comunidad come con la divinidad.* La comunidad humana participa con la divinidad 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 una parte del animal sacrificado, como la sangre o la grasa, y de esta forma participa del vínculo que une a los invitados al banquete.
- *Comunión mística.* La comunidad se alimenta de la divinidad. El animal sacrificado representa al mismo Dios, 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.

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 expresamente el carácter social de la actitud religiosa y el valor socialmente cohesivo que el hombre religioso atribuye a su relación con la divinidad.

Continuemos revisando los temas sobre La expresión ritual: ritos, sacrificios, oración...

5.3.3. La oración

La disposición religiosa se expresa esencialmente mediante una búsqueda de relación hacia el Invisible, el Trascendente y Último, y esta búsqueda alcanza su fórmula más sencilla y concreta en la oración, entendida como sentido general del espíritu hacia el Absoluto.

Es la primera forma expresiva de la religión; el movimiento primero del alma religiosa, en cuanto que tiende a salir de lo empírico y entrar en contacto con la Realidad Suprema.

En las formas de religión con estructura teística, la oración tiende espontáneamente a expresarse dentro de una relación dialogal y coloquial.

En aquellas con estructura *monística* (Hinduismo advaitico, Budismo, Taoísmo) se constata generalmente una elevación o bajada hacia el Absoluto. En estas mismas religiones no es raro encontrar casos en los que el orante, a pesar de la doctrina del sistema religioso, se dirija al Otro como a un Tú personal, lo que viene a demostrar que la relación personal es congénita al hombre en su dinamismo religioso. En el Budismo, la oración aparece comúnmente en la forma de invocación. Más rica y variopinta aparece en el Hinduismo teístico y popular y en las así llamadas religiones etnológicas.

En los grandes místicos de todas las religiones asume formas de ardor y de elevación incomparables.

En las *religiones fundadas* (Judaísmo, Cristianismo, Islam) la oración asume la forma de un diálogo fundamental. Y en general, se deja a la espontaneidad del individuo y a las circunstancias.

Además de ser una expresión individual, de por sí la oración es también un acto colectivo, familiar o tribal, consecuencia de la proyección social de la tendencia religiosa. Por tanto, el hombre religioso (y el grupo) puede rezar:

- Con todo su ser, cuerpo y alma, con gestos, ritmos y danzas: habla, canta, invoca, suplica, implora, aplaca, alaba, da gracias, bendice, calla o pide.
- Existen fórmulas fijas o estereotipadas, invocaciones improvisadas o celebraciones periódicas. En ellas se vierten los temores y deseos, las esperanzas y las desilusiones.
- Existen también medios modos externos de oración: postraciones, ritmos, coronas, ruedas, máscaras, sonidos, abluciones, etc. Se puede decir que la oración es un elemento integrante del fenómeno religioso.

Notas identificativas:

1. Las fórmulas de oración que conocemos pertenecen prácticamente a todas las religiones de que tenemos noticia. 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 de manera inmediata y primaria. 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.
2. Expresan 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.
3. En la oración cobra voz, aliento, gesto y vida humana el hecho misterio de la presencia del Absoluto, y por eso la oración es uno de los testimonios más elocuentes de la una y múltiple condición del hombre.
4. Es una relación asimétrica. Se exprese como se exprese, existe siempre un sentido de dependencia. Y este elemento la distingue de la fórmula o acto mágico. Esta relación asimétrica es una relación de comunicación, puesto que por más trascendente que se considera a la divinidad, con la oración se opera una comunicación. Se trata de un encuentro.
5. En la oración se suplican bendiciones y favores materiales o espirituales; se reconoce que la divinidad es el Soberano Dispensador de tales dones y que es omnípotente y libre de otorgarlos. En todos los casos de oración, la actitud de fondo es el de la disponibilidad y confianza en la guía del Espíritu, que creó y gobierna al hombre y el cosmos.
 - a. **Triple tipología de las oraciones:** El grito de la oración, junto con los gestos simbólicos de ascensión: ojos levantados al cielo, manos elevadas a lo alto, es la espontánea expresión de la conciencia de la distancia y de la diferencia que separa al hombre de la divinidad.

En él vemos expresarse de manera inmediata la actitud de transcendimiento. Pero este gesto exterior responde a una actitud interior que la realiza más propiamente: la actitud de entera confianza. El hombre podría desesperar en las situaciones de graves peligros, cuando le

amenazan males contra los que se siente inerme. El grito de la oración pidiendo auxilio es la expresión de su fundamental confianza en que la vida, a pesar de la radical finitud humana, está regida por alguien que está más allá de esa finitud.



- **Oración de petición:** La característica principal es que acentúa la realidad del sujeto orante y de sus necesidades. En la auténtica oración de petición se revela un sentido hondamente religioso de la existencia humana y potencia del Otro. Este sentido tiene tres características básicas:

- Actitud de confianza al afrontar la existencia. La vida tiene sentido porque alguien se lo ha dado;
- Actitud de esperanza básica. La persona se reconoce criatura y lo espera todo de su creador y sustentador;
- Actitud de fe. Creencia en la existencia de una instancia última que garantiza el valor y el sentido último de la realidad.

Las oraciones de petición tienen casi todas ellas el mismo esquema básico: petición de perdón; petición de ayuda; ofrecimiento de la propia vida; invocación escatológica. Y los tipos básicos de la oración de petición son:

1. Oración de paz. Siendo petición es signo de gratuidad;
2. Oración de entrega;
3. Oración de amor. En ella también van unidas petición y ofrenda;
4. Oración de confianza;
5. Oración de abandono;
6. Oración de petición de perdón; y,
7. Oración de petición de auxilio.

- **Oración de alabanza-acción de gracias:** Se afirma que esta oración realiza plenamente la esencia de la actitud religiosa, por las mismas características que la definen y en las que se expresa el encuentro en

entrega, confianza y acción de gracias. Esquema de la oración de alabanza:

1. *Momento de alabanza.* Se destaca la grandeza de Dios y surge un canto espontáneo como reacción de admiración ante Dios. Se trata de una oración jubilosa, llena de alegría y tiende a tener un matiz comunitario.
2. *Momento de adoración.* La adoración es la actitud del hombre que, vista la grandeza de Dios, se descubre débil y pecador. La conducta religiosa, que se da, ha tenido dos expresiones: la *proskynesis* o arrodillarse ante Dios y la *adoratio* o inclinarse ante Dios y besar el suelo ante su presencia. El descubrimiento de Dios en la adoración se constituye en el más fuerte impedimento para cualquier forma de idolatría histórica o mundana. El hombre religioso que ha descubierto la oración de alabanza no se postrará ante nada ni ante nadie que no sea el misterio de Dios. La oración de alabanza, en este momento de adoración, relativiza toda realidad y todo poder intramundano e intrahistórico, sólo hay un absoluto adorable: Dios.
3. *Momento de bendición.* Se realiza en dos vertientes: a) El hombre reconoce su propia vida como un don de la divinidad; b) El hombre habla bien o bendice el misterio de Dios por la palabra buena, gratuita y creadora, que ha recibido de aquel.
4. *Momento de glorificación.* El orante ya ha percibido la cercanía a su vida de la gloria de Dios, que le da consistencia y sentido, y responde devolviendo a Dios esa gloria en nombre propio y de toda la creación.
5. *Momento de acción de gracias.* El orante traduce su alabanza en palabras y gestos de acción de gracias.

◦ **La oración místico-contemplativa:** Se caracteriza por la acentuación del polo teológico de la relación religiosa. Es una actitud de entrega y amor.

▪ **Rasgos:** Los rasgos propios de esta oración son: Actitud viva de relación con Dios (excluye, por tanto, la meditación filosófica);

finalidad espiritual; acentuación extrema de Dios como absoluto; aspiración a la experiencia de Dios y «Unión mística».

- **Etapas generales:** Son cinco: descubrimiento del propio yo en su pequeñez; movimiento de purificación progresiva del mundo interior; recepción de una iluminación divina; bajo esa luz, se descubre una nueva dimensión de la propia existencia: el absoluto; y, quinta etapa, la consumación de la entrega confiada a Dios.
- **Tránsitos:** En la oración místico-contemplativa se producen unos tránsitos en la percepción que el orante tiene de la divinidad: Dios deja de ser un interlocutor y es percibido como fuente de la propia vida. Hay un paso desde el diálogo-encuentro hasta el amor-abandono. Desaparece todo lo que no es el absoluto.

La experiencia de la inmanencia y trascendencia de Dios es acentuada en grados diversos según las distintas religiones.

5.3.4. Prácticas ascéticas y peregrinaciones

Las prácticas ascéticas se hallan en casi todas las formaciones religiosas: es la determinación de alcanzar al Trascendente, librándose de la prisión de las cosas de la tierra, para lo cual se apoya en técnicas o *prácticas abstencionistas* o específicamente ascéticas que pueden llegar a alcanzar tensiones dolorosas.

En las grandes religiones, la práctica de los ideales ascetas da lugar generalmente a *formas de vida monástica solitaria*, con varios grados de participación en ella.

Frecuentemente, en la profesión de vida ascética se da la práctica de «la meditación», que a menudo llega a convertirse en apasionada concentración interior hasta lograr alcanzar en algunos casos la experiencia del Absoluto interior.

Para quienes no sienten el impulso de darse «profesionalmente» a una forma de vida ascética, el lograr alcanzar el Fin último es posible gracias a la observancia de prescripciones éticas fundamentales.

De la culpa y trasgresión se puede liberar a menudo con la práctica de la «confesión de los pecados», gracias a la cual el culpable viene purificado y reintegrado en el orden.

Igualmente, típico del comportamiento religioso, en el que se expresa la tensión entre lo humano y lo sobrehumano, entre lo cotidiano y lo eterno, se encuentra la “peregrinación” hacia lugares o metas, donde el Más Allá refleja de modo particular su presencia en la tierra. Podríamos definir «peregrinación» como la marcha de una persona o toda una comunidad a un lugar sagrado, situado a una cierta distancia, donde se venera a un santo, una imagen o una hierofanía del Misterio.

El hombre peregrina hacia la eternidad, pero va haciéndolo mediante un viaje hacia los lugares en los que se entra más fácilmente en contacto con lo sagrado. La peregrinación es un fenómeno casi universal de la fenomenología religiosa. El peregrino encuentra lo sobrenatural en un lugar determinado.

- La peregrinación en distintas religiones:

- La peregrinación a la Mecca: De suma importancia para todos los musulmanes, ya que forma parte de los 5 pilares esenciales.
- Las peregrinaciones hindúes al Chardaham Yatra o peregrinación a las fuentes del Ganges y de sus afluentes; peregrinación a ciudades santas (Benarés, Rishikesh), o la Kumbhamela, donde se celebra la gran reunión en las riberas del Ganges y el Yamuna, donde según la leyenda emerge a la superficie el mítico río de la sabiduría (el Saraswati). Allí, los fieles se liberan de sus pecados y rezan para escapar del ciclo de reencarnaciones.
- Las peregrinaciones judías y cristianas a Jerusalén, Roma o Santiago de Compostela.
- Peregrinaciones budistas a los lugares relacionados especialmente con la vida de Buda, etc.

5.3.5. Comportamiento ético e institución religiosa

a. **La ética:** Además de las anteriores expresiones, con las que la actitud religiosa se expresa ante el Misterio, encontramos manifestaciones religiosas en el comportamiento con el mundo, consigo mismo y con los demás. A este tipo de comportamientos lo denominamos “ética”.

Definición: Esquema de valores de una persona para actuar de acuerdo a sus creencias más profundas. Una acción humana no cíltica determinada por la presencia del Misterio y valorada por su relación con él.

Para el hombre religioso, la ética es ciertamente una forma de expresión de su experiencia religiosa. Se trata de un servicio del hombre a la divinidad, aunque el objeto directo de dicho servicio sea la propia persona, la sociedad o la naturaleza. Dos elementos pueden explicar esta relación entre sacralidad y eticidad.

- La fe en la divinidad comporta la convicción de que esta es responsable del orden moral. Más aún, el orden moral y jurídico tienen origen divino. La divinidad no solo juzga, premia o castiga las buenas o malas acciones, sino que incluso “decide” acerca de la bondad o maldad de las mismas. El hombre ha de someterse a esta exigencia u obligación moral que la relación con la divinidad le impone.
- El carácter totalizante de la experiencia religiosa alcanza y afecta al hombre en todas las dimensiones por las que se expresa su vida. Por consiguiente, la acción y los valores a los que la acción se ajusta no pueden quedar fuera de la relación religiosa. De ahí que, toda tradición religiosa comporte también una “doctrina moral”.

La raíz más importante de esta relación –entre lo religioso y lo ético– está en el carácter totalizador que tiene la relación entre lo divino y el hombre religioso. Por su propia naturaleza, la religión se dirige a todo el hombre e

impregna también, por tanto, todo el actuar de quien se convierte en ella. Esto explica que cada religión comporte también un código de normas por las cuales se han de regir los fieles en su actuar.

La religión incluye la ética, porque la existencia religiosa o apertura al Valor Supremo es un impulso dinámico, que lleva a obrar conforme a ese Valor, el cual atrae e induce a conductas de mejoramiento y perfección humana. Este hecho aparece en casi todas las religiones y sobre todo en las llamadas históricas.

Aunque los rasgos comunes de las diversas formas religiosas inducen a muchas coincidencias en las respectivas doctrinas éticas y sus códigos morales, sin embargo, por esa relación directa entre código ético y experiencia religiosa nuclear, cada tradición religiosa ostenta un "estilo" o "talante moral" específico.

La ética no es, como puede a veces pensarse erróneamente, un conjunto más o menos legalista de normas, sino un impulso que vertebría y da unidad y sentido a toda la conducta humana. Aunque, finalmente, esa ética termine configurada en una serie de leyes o normas mediante las cuales se configura la actuación acorde de toda la Institución religiosa o Comunidad. Esta ética y su posterior normativización son producto de la institucionalización o fijación de la actividad religiosa.

- b. **La Institución religiosa:** Su raíz es la socialidad humana, la tendencia del hombre por su natural constitución a vivir en comunidad y a cristalizar esta convivencia en instituciones.

La Institución es, por tanto, la condensación de la experiencia religiosa en magnitudes sociales, dotadas de sus propias normas, que establecen relaciones con otras organizaciones sociales basadas en otros tipos de motivación: familia, etnia, estado.

La comunidad religiosa, por consiguiente, es un grupo humano en el que la relación con el Misterio es el valor superior y el lazo más fuerte entre sus diversos miembros. La actitud religiosa contiene un aspecto social, con el que se expresa la relación con el Misterio. Más aún, dicho aspecto social aparece normalmente emanado de la misma vivencia religiosa.

La dimensión comunitaria de la religión es imprescindible, porque el hombre es un ser intrínsecamente social. En su nivel más profundo el "yo" se hace en la comunidad. En el orden operativo, los objetivos se alcanzan en la colaboración interhumana. En efecto, la historia de las religiones hace ver claramente que, aunque la experiencia religiosa sea una vivencia personal, sin embargo, el destinatario y depositario de la misma es la comunidad, que la asimila y garantiza su validez. El hombre está inmerso en determinada sociedad, participa de la cultura de sus coetáneos y les transmite una fe que necesariamente han de vivir en comunidad de hermanos.

Definición: Se llama institución religiosa a "toda estructura organizativa que tiende a satisfacer a exigencias o funciones de carácter religioso mediante un sistema, relativamente estable, de relaciones, valores y funciones".

Tipología de las instituciones religiosas: Las estructuras sociales en las que se desarrolla un grupo religioso determinado tienen también una gran incidencia en la evolución institucional de la religiosidad. Vamos a analizar esta incidencia en dos tipos de sociedad.

En las sociedades de estructura simple, como las sociedades primitivas y preindustriales, los valores religiosos forman parte del único sistema de significados últimos que tiene el grupo. Son aceptados por el conjunto y se transmiten como algo perteneciente al patrimonio cultural.

En las sociedades de estructura compleja, en las que coexisten diversas estructuras ideológicas y sociales, el desarrollo institucional de la religión recibe una impronta diversa. De ser un fenómeno espiritual difuso, la religión se convierte en presencia organizada, con valores y creencias propios, que se traducen en expresiones culturales y en influjo social.

- La comunión entre promotores y discípulos. Son grupos que viven su experiencia religiosa de una forma todavía naciente. Están fuertemente motivados por la experiencia religiosa, sin una gran preocupación por la institución. Estos grupos “vivenciales” son animados por los promotores.
- Los grupos particulares dentro de las formaciones más amplias son grupos religiosos que están encuadrados dentro de una religión amplia, casi siempre bien integrada, pero a veces en desacuerdo con la organización central o con aspectos importantes de su doctrina o práctica. En este contexto nacieron varias religiones: el budismo respecto al brahmanismo, el protestantismo respecto a la Iglesia católica.
- La Iglesia representa la organización en la que el grado de institucionalización llega al máximo, al mismo tiempo que alcanza una abertura máxima al universalismo. Permite, en general, muchas articulaciones en su interior, que, sin embargo, están atentamente controladas e integradas en el sistema normativo general. La característica suya es la presencia de un cuadro dirigente que administra la vida del grupo de forma autoritaria.

Para seguir leyendo:

Una vez que ha revisado los contenidos principales de esta unidad, le invito a que profundice más en el tema. De entre la abundante bibliografía sobre la temática tratada, se anotan algunas lecturas (optativas) que le serán de utilidad para desarrollar las actividades de aprendizaje evaluadas.

[Las expresiones de la actitud religiosa en el nivel de la acción.](#)

Para profundizar este tema, se le sugiere la siguiente bibliografía complementaria:

- Sánchez Nogales, J. L. (2003). Filosofía y fenomenología de la religión. Salamanca: Secretariado Trinitario, pp. 422-468.
- Martini, E. (ed.) (2004). La oración. Lo que dicen las religiones. Bilbao: Mensajero.



Actividades de aprendizaje recomendadas

En esta unidad se ha realizado un estudio introductorio a la Revelación divina y respuesta religiosa del hombre, por ello le invito a reforzar su aprendizaje realizando las siguientes actividades que le ayudarán a comprender de mejor manera los conocimientos adquiridos en esta unidad:

1. Configure un doble cuadro: uno con los significados de la ritualidad religiosa; otro con los ritos para cada situación vital.
2. Los sacrificios: Resumen del significado de sacrificio; formas de sacrificios y tipología de los mismos en la religión cristiana.
3. La oración: configure en un cuadro-esquema: 1.º Las características de esa experiencia-actitud religiosa; 2.º Esquema de los tipos de oración; 3.º Actitudes y momentos de cada uno de los tipos de oración; 4.ª Los tiempos de la oración en las religiones más universales.
4. Realice un cuadro-glosario con los términos de las distintas religiones y su significado que considere necesario recordar para explicar mejor la unidad.
5. Realice la autoevaluación para comprobar sus conocimientos.



Autoevaluación 5

Señale la respuesta correcta para la siguiente afirmación:

1. () La liturgia es el lugar y momento en el que tales textos adquieren toda su solemnidad. En ella reciben su sacralidad originaria al ser

proclamados como palabra de Dios. De ahí la resistencia a incorporar en la propia liturgia textos que procedan de otras tradiciones.

2. () Solo desde la modernidad, el hombre religioso ha pensado en su Dios y le ha hablado. También ha pensado sobre su Dios, ha hablado sobre Él y lo ha anunciado a los demás. La variedad de formas y de estratos del lenguaje religioso es limitada.
3. () El mito es la afirmación de una verdad más alta e importante, de una realidad primordial, que sigue siendo considerada como modelo y fundamento de la vida primitiva. El mito cuenta una historia sagrada, relacionada con el misterio, ocurrida al principio de los tiempos y que explica cómo una realidad ha venido a la existencia.
4. () Signo, señal y símbolo se distinguen claramente si se tienen en cuenta los significados. El signo es la materialidad perceptible (vino, agua, pan,...) para ser investida de significado. La señal es el signo "reabsorbido" en una función significante (la flecha como señal de tráfico) de algo directo y práctico. El símbolo se produce cuando un signo es investido de significados no concretos (el fuego significa purificación, oblación o destrucción), de diferente nivel, y apuntando a referentes pertenecientes a planos que superan el de la praxis cotidiana.
5. () En el cristianismo la revelación es una revelación trinitaria: no está ligada a unos textos, sino a la autocomunicación de la trinidad económica, mientras que el misterio trinitario inmanente queda velado para nosotros.
6. () Una característica común a todas las formas de lenguaje religioso es su inscripción en un horizonte personal. Dios deja de ser un nombre común para pasar a ser un nombre propio. Y todas las expresiones no son tan solo afirmaciones sobre lo divino, sino expresiones de mi reconocimiento de esa realidad divina.



7. () El momento final de expresión religiosa consiste, más que en un hablar del hombre, en dejar hablar a la presencia inundante que ha irrumpido en él. Ahí aparecen confusamente mezcladas la "evidencia" de una superioridad absoluta, la convicción de la íntima dependencia, la conciencia de la propia limitación ante su grandeza y la seguridad de encontrar en ella la tan ansiada redención.
8. () Todas las tradiciones otorgan la misma densidad mística a su lengua original, en todas ellas hay una veneración por la expresión lingüística de la misma. El mensaje revelado queda vinculado a un lenguaje primordial, que parece que traducirlo conlleva la posibilidad de hacerle perder esa resonancia fundacional. Cada significado está asociado a su propia sonoridad, de modo que traducir la palabra significa cambiar su sonido y, con ello, perder su fuerza original. De ahí que traducir sea casi sinónimo de profanar.
9. () El hombre religioso cree en una multiplicidad de manifestaciones de lo divino en la escena mundana. Y, desde su humana pobreza, intenta responder a lo percibido.
10. () El símbolo ejerce una función secundaria en todas las religiones, las realidades del mundo divino son regularmente conocidas por mediación de realidades sensibles.

[Ir al solucionario](#)



Resultado de aprendizaje 1 y 2:

- Identifica las circunstancias del origen del hecho religioso.
- Comprende, relaciona y diferencia la experiencia humana y religiosa.

Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas



Semana 8

Actividades finales del bimestre

Repaso general de contenidos

Estimada (o) estudiante, para la preparación de sus evaluaciones presenciales, a más de revisar cada uno de los temas descritos, sugiero, considere las siguientes recomendaciones:

- Resolver o volver a revisar cada una de las autoevaluaciones planteadas en el primer bimestre.
- Analizar las respuestas correctas de las evaluaciones parciales en línea 1 y 2.
- Resolver las actividades de aprendizaje recomendadas.
- Reconocer fechas y autores mediante un organizador gráfico al leer la guía didáctica.

Para el día de la evaluación, tome en cuenta:

- Demostrar puntualidad, es conveniente llegar al menos con 15 minutos de anticipación para ubicar el aula de su evaluación.
- Llevar la cédula de ciudadanía (es un requisito indispensable, sin ella no puede rendir las evaluaciones).
- No olvidar la tablet bien cargada y el cargador, lápiz 2B, esferográfico azul, borrador y demás materiales para que no tenga que solicitarlos a sus compañeros (por si tiene que realizar una evaluación física).

- Leer con atención las instrucciones del examen y desarrollarlo con gran sentido de responsabilidad y ética.

Se le desea el mejor de los éxitos. Confíe en sus capacidades, ya que son ellas las que le permitirán conseguir sus objetivos.





Segundo bimestre



Resultado de aprendizaje 3:

Explica con ejemplos diferentes espacios, tiempos y expresiones religiosas.

Mediante este resultado de aprendizaje, usted desarrolla la capacidad de explicar cómo las expresiones religiosas varían según los contextos espaciales y temporales. Reconocerá cómo las prácticas y creencias se manifiestan de diferentes maneras en diversos lugares y épocas, adaptándose a las culturas y circunstancias. Por ejemplo, podrá comparar rituales como la Misa en el cristianismo, las oraciones en la mezquita en el Islam o el yajña en el hinduismo, entendiendo cómo cada uno refleja un espacio y tiempo particular, y cómo estas expresiones religiosas sirven para conectar a los individuos con lo divino en distintas tradiciones.

Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas

Recuerde revisar de manera paralela los contenidos con las actividades de aprendizaje recomendadas y actividades de aprendizaje evaluadas.



Semana 9

Uno de los debates más trascendentales que se dan tanto en la filosofía de la religión como en individuos y grupos sociales es el referido a la existencia o no de un ser supremo divino, Dios, y sus posibles efectos en la naturaleza humana y sus acciones. Hay argumentos a favor y en contra de la creencia de que existe

Dios, de que si el universo fue diseñado o no, de que si hay o no un propósito moral oculto en el universo, de que si nuestras acciones diseñadas por un ser totalmente benevolente y omnipotente son buenas o no. Algunos de los argumentos que se han dado son de carácter cosmológico, teleológico, moral o basados en la experiencia religiosa.

Bajo esta premisa, en las siguientes semanas:

1. Estudiaremos el concepto de Dios, especialmente desde las respuestas que nos dan el teísmo clásico y la teología del ser perfecto, a fin de examinar aspectos relativos a la creación, el conocimiento de él y la adoración.
2. Examinaremos los argumentos a favor de la existencia de Dios, especialmente aquellos de carácter cosmológico, teleológico, moral o basados en la experiencia religiosa, y reflexionaremos si importa o no considerar estos argumentos.
3. Indagaremos en lo que significa el ocultamiento divino y la naturaleza de la fe, así abordaremos cuestiones como las objeciones que se dan a la noción de ocultamiento, la necesidad de tener una distancia epistémica, el llamado de la fe o la naturaleza y características de las creencias religiosas.
4. Analizaremos el problema del mal, reflexionando sobre si su naturaleza es teleológica, causal o fortuita, o si se debe a un “gobernador” moral del universo y consideraremos los problemas que surgen tanto del mal natural como de la moral (p. ej., el libre albedrío, los males horribles...) por creer en una deidad totalmente benevolente y omnipotente, para ello veremos las respuestas que nos dan Epicuro, los escépticos o la teología natural.

Antes de iniciar el estudio de estos temas, es recomendable que reflexione durante unos minutos las siguientes preguntas:

- ¿Cómo definiría usted a Dios?
- ¿Argumentaría a favor o en contra de la creencia de Dios?, ¿cómo sería su argumentación para defender su punto de vista?
- Si una persona en su vida no ha experimentado lo que parece ser una realidad divina numinosa, ¿es evidencia de que no existe tal ser divino?

- Si una creencia religiosa distinta a la tuya (teísta, budista, hindú...) le realiza o motiva más para alcanzar algunas de sus metas, ¿debería ser razón suficiente para adoptar dicha cosmovisión religiosa o una secular?
- Si no hay un mejor mundo posible ahora, ¿se sigue que no puede haberlo?
- ¿Considera usted que los animales no humanos no deben sufrir ningún mal? En caso de que su respuesta sea afirmativa, ¿tendría usted alguna obligación de buscar reducir ese sufrimiento vigilando el mundo natural?
- Algunos teístas apelan a la existencia de la libertad como uno de los motivos para esperar que el mundo contenga el mal. ¿Cree que la libertad es un bien básico (bueno por sí mismo), o solo es bueno si se utiliza para producir estados de cosas buenos?
- ¿Qué impacto tendría en su vida personal el punto de vista de una persona sobre el bien y el mal discutido aquí?
- ¿Cuáles son las razones que le han llevado a su conclusión?

Anote sus respuestas y confróntelas posteriormente con los contenidos aprendidos en esta unidad. Una vez haya respondido a las preguntas anteriores, le animo a que revise los contenidos de las unidades 6, 7, 8 y 9 de la guía didáctica, así como las actividades recomendadas de aprendizaje. Le recomiendo que anote los principales conceptos que se presentan en las unidades a estudiarse y mediante un esquema con las respuestas que ha dado a las preguntas que abren esta temática.

Unidad 6. El concepto de Dios

6.1. Teísmo clásico

Las religiones difieren ampliamente en sus concepciones de la naturaleza de Dios. Algunas religiones conciben a Dios como un ser que trajo el mundo a la existencia, pero que desde entonces lo ha dejado a su suerte, mientras que otras conciben a Dios como participando activamente en el mundo de los asuntos humanos, respondiendo a las oraciones, realizando milagros y hablando a la humanidad. Algunas religiones consideran a Dios como una unidad, mientras que otras consideran que Dios es trino (es decir, tres personas en un ser). Algunas religiones consideran que Dios se encarnó en

forma humana, mientras que otras retroceden horrorizadas ante tal sugerencia. Algunas religiones sostienen que hay un solo Dios, mientras que otras religiones son politeístas y postulan muchos dioses, cada uno con su propia jurisdicción. Algunas religiones conciben a Dios como un ser sobrenatural, una entidad que es distinta del cosmos, mientras que otras identifican a Dios con la totalidad de todo lo que existe.

En lugar de considerar cada una de estas diversas concepciones de Dios, limitaremos nuestra atención a lo que los filósofos de la religión llaman ‘monoteísmo clásico’ y dejaremos otras perspectivas religiosas, como las que se encuentran en el budismo, el taoísmo y el politeísmo, por ejemplo. Los monoteístas clásicos se distinguen tanto de los henoteístas (que sostienen que hay muchos dioses, uno de los cuales es supremo) como de los panteístas (que identifica a Dios con el mundo). También se distinguen de los deístas. Los teístas consideran a Dios como algo personal y como participante en una relación continua con la humanidad. Toman a Dios para tener conocimiento, ejercer el libre albedrío y entablar relaciones con los individuos y las comunidades. De hecho, los teístas suelen considerar que la afirmación de que somos hechos a imagen de Dios (Génesis 1:27) implica que nuestra personalidad es un reflejo de la propia personalidad de Dios. Los deístas, por el contrario, conciben a Dios en términos bastante más impersonales: como un ingeniero cósmico que creó el mundo, pero que no tiene una relación permanente con él.

Nos centraremos en el monoteísmo clásico (en lo sucesivo simplemente “teísmo”) no porque otras concepciones de Dios y la realidad última carezcan de interés filosófico, sino porque el teísmo ha dominado la filosofía de la religión en el mundo occidental. El teísmo se encuentra en el corazón de las religiones abrahámicas del judaísmo, el cristianismo y el islam, y también se puede encontrar en ciertas ramas del hinduismo. Muchos de los filósofos más destacados han sido teístas; comprensiblemente, se han centrado su atención en la naturaleza de Dios como se entiende dentro de sus tradiciones religiosas. Una razón más para el énfasis en el teísmo dentro de la filosofía de la religión es que los críticos a menudo han acusado que el concepto teísta de Dios es incoherente y que le atribuye propiedades que ningún ser podría tener.

En este sentido, comparan el concepto teísta de Dios con el concepto de círculo cuadrado: ninguno de los conceptos, afirman, podría tener instancias. Esta acusación plantea un desafío fundamental al teísmo, porque si se puede sostener, se seguiría que el Dios del teísmo no solo no existe, sino *que no podría existir*. Por esta razón, muchas discusiones sobre si Dios existe comienzan con las preguntas sobre el análisis del concepto de Dios.

6.2. Teología del ser perfecto

¿Cómo vamos a decidir qué propiedades atribuir al Dios del teísmo? Esta pregunta parece que debería tener una respuesta sencilla, porque las tradiciones religiosas están repletas de afirmaciones sobre la naturaleza de Dios. ¿Por qué no podemos simplemente consultar las escrituras del (digamos) judaísmo, cristianismo o islam para determinar qué propiedades le atribuye el teísmo (o, más precisamente, una variante particular del mismo) a Dios?

Pero aunque la mayoría de los filósofos de la religión estarían de acuerdo en que cualquier análisis del concepto de Dios debe estar anclado a los textos religiosos de alguna manera, pocos piensan que podemos simplemente «leer» las propiedades de Dios de las páginas de las sagradas escrituras. Los textos religiosos rara vez se escriben para abordar preocupaciones filosóficas y, por lo general, carecen de la precisión requerida para el análisis filosófico. Por ejemplo, el Evangelio de Mateo informa que Jesús dijo que nada es imposible para Dios, pero en ninguna parte aborda la cuestión de si Dios puede hacer una piedra que ni siquiera Dios pueda levantar.

Los filósofos de la religión responden al silencio de las Escrituras de diversas formas. Algunos argumentan que nuestro conocimiento de la naturaleza de Dios depende únicamente de la revelación y, como resultado, las preguntas sobre la naturaleza de Dios que no están resueltas por las Escrituras son preguntas que no pueden responderse. Quienes pertenecen a esta tradición a menudo enfatizan la trascendencia de lo divino, argumentando que Dios es fundamentalmente incognoscible. Otros filósofos de la religión sostienen que



la razón puede proporcionar al menos una idea de la naturaleza de Dios. Este enfoque se conoce como teología natural, “natural”, porque apela a nuestras capacidades naturales de razonamiento.

Una de las tradiciones más influyentes dentro de la teología natural comienza con la idea de que Dios debe ser perfecto en todos los aspectos, porque un ser imperfecto no sería digno de nuestra adoración en la forma en que Dios es (y debe ser). Habiendo establecido la perfección de Dios, estos teóricos intentan desarrollar una explicación sustantiva de la naturaleza de Dios, argumentando que la perfección requiere –o, según el caso, no requiere– la posesión de ciertas propiedades. Por ejemplo, argumentan que Dios debe ser omnipotente (capaz de hacer cualquier cosa), porque el poder es una perfección (una “propiedad que hace el bien”) y, por lo tanto, un ser que no sea omnipotente no sería perfecto. Este enfoque, conocido como “Teología del Ser Perfecto”, tiene sus raíces en San Agustín y la antigua tradición filosófica griega, pero está más estrechamente asociado con el filósofo medieval San Anselmo (1033-1109), cuya famosa prueba ontológica de la existencia de Dios parte de la suposición de que el concepto de Dios es el concepto de un ser que posee todas las perfecciones. (El argumento ontológico intenta establecer la existencia de Dios a partir del hecho de que el concepto de Dios es el concepto de un ser “que no puede concebirse nada más grande”. Si Dios no existe en la realidad, continúa el argumento, se deduce que podría haber un ser que fuera más grande que Dios, porque un ser que existe en realidad es más grande que uno que existe solo «en el entendimiento», es decir, como un concepto.) Por esta razón, la Teología del Ser Perfecto es a veces referido como “teología anselmiana”.

La Teología del Ser Perfecto ha tenido un impacto profundo en la filosofía contemporánea de la religión, y hay pocas discusiones sobre el concepto de Dios que no estén influenciadas por él de una forma u otra. Sin embargo, el enfoque también está abierto a una serie de objeciones serias –de hecho, fatales–.

Fundamentalmente, no está claro si la noción de un ser supremamente perfecto es coherente. Hablar de «un x perfecto» es ciertamente inteligible para algunos casos de x. Aunque ni un círculo perfecto ni una superficie perfectamente lisa pueden existir en el mundo físico; estos conceptos son perfectamente inteligibles, porque sabemos exactamente lo que se necesitaría para que hubiera un círculo perfecto o una superficie perfectamente lisa. Pero hay otros conceptos para los que hablar de «un x perfecto» es de dudosa inteligibilidad. ¿Qué haría falta para ser un libro perfecto?, ¿una verdura perfecta?, ¿un solo de jazz perfecto? Así como es dudoso que la noción de perfección tenga una compra genuina cuando se aplica a estos dominios, también uno podría dudar si la noción tiene una compra genuina cuando se aplica a la categoría de «ser». ¿Qué se necesitaría precisamente para que un ser fuera perfecto?

Los defensores de la teología del ser perfecto responden a esta pregunta argumentando que ciertas propiedades, como el poder y el conocimiento, son intrínsecamente valiosas. Poseer estas propiedades, afirman, aumentan la excelencia de un ser, sin importar qué tipo de ser sea. Por lo tanto, las criaturas que poseen menos de estas propiedades, o las poseen en menor grado, son menos excelentes (menos perfectas) que las criaturas que poseen más de estas propiedades o las poseen en mayor grado. Un ser máximamente perfecto sería, por tanto, un ser que poseyera todas las propiedades de «hacer bien» y las tuviera en la mayor medida posible.

Varios aspectos de esta imagen pueden parecer insatisfactorios. (Ciertamente, parecen insatisfactorios). Por un lado, la idea de que la excelencia de un ser depende del grado en que sea poderoso o conocedor parece extraño. Después de todo, normalmente no consideramos que la excelencia de los seres humanos dependa de su poder o conocimiento. Sé más que mi sobrino de 6 años, y ciertamente, puedo hacer más de lo que él puede, pero seguramente eso no me hace más «excelente» que él. Además, incluso si el poder y el conocimiento confieren excelencia a quienes los poseen, ¿por qué suponer que tienen algún límite? ¿Por qué no suponer que para cada ser poderoso y conocedor, hay —o al menos podría haber— otro ser

que es más poderoso y conocedor que el primero? Y si ese fuera el caso, la noción misma de un ser perfecto sería incoherente, incluso si el poder y el conocimiento fueran propiedades que hacen bien.

Por supuesto, los Teólogos del Ser Perfecto no necesitan considerar el poder y el conocimiento como propiedades que hacen bien (aunque, para que conste, normalmente lo hacen), pero si estas propiedades no son buenas, ¿qué propiedades son? La teología del ser perfecto proporciona una guía útil sobre la naturaleza de Dios, solo si tenemos la capacidad de discernir si tener una determinada propiedad contribuye al bienestar de un ser excelente, y no está nada claro que lo hagamos. Considere la propiedad de la simplicidad. Algunos teólogos del Ser Perfecto argumentan que Dios debe ser simple sobre la base de que la simplicidad es una propiedad que hace el bien. Pero, ¿por qué suponer que los seres simples son objetivamente más excelentes que los complejos y no al revés? La Teología del Ser Perfecto presupone una concepción optimista de nuestra capacidad para comprender los caminos de Dios, una concepción que parecería estar en desacuerdo con la actitud pesimista que los teísta adoptan a menudo cuando se enfrentan a la pregunta de por qué Dios permite el mal (ver unidad 9).

Pero si no podemos apelar a la noción de un ser perfecto para fundamentar nuestro análisis del concepto de Dios, ¿cómo debemos proceder? ¿Cómo debemos determinar qué propiedades asignar al Dios del teísmo?

Dudo que haya una respuesta completamente general a esta pregunta. En lugar de adoptar un método único para resolver preguntas sobre el concepto de Dios (como lo hace la Teología del Ser Perfecto), tal vez no tengamos otra opción que salir del paso, reflexionando críticamente sobre los diversos atributos que se le atribuyen a Dios a la luz de los supuestos teológicos y filosóficos. Así que hagamos precisamente eso, enfocando nuestra atención

en tres de las propiedades centrales que los teístas asignan a Dios: ser el creador del mundo, ser omnisciente (u «omnisciente») y ser el objeto apropiado de nuestra adoración.

Continuemos con el aprendizaje mediante la revisión de los temas:

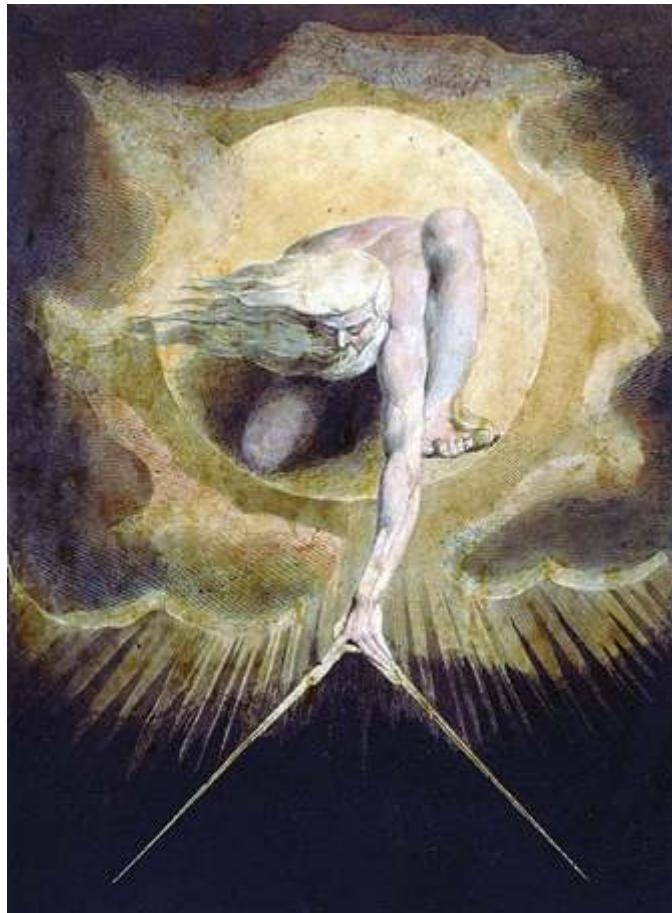
6.3. Creación

La concepción de Dios como creador se encuentra en el corazón mismo del teísmo clásico. Muchos lectores estarán familiarizados con los primeros versículos del libro del Génesis, según los cuales Dios creó los cielos y la tierra (ver figura 2). Pero, ¿qué incluye precisamente “los cielos y la tierra”? ¿Incluye tiempo? ¿Incluye entidades abstractas como números? ¿Incluye las leyes de la moralidad? El autor de Génesis simplemente no lo dice.



Figura 2

The Ancient of Days setting a Compass to the Earth



Nota. William Blake, *The Ancient of Days setting a Compass to the Earth* (El anciano de los días mide la Tierra con un compás), frontispicio de la copia K de *Europa una profecía*, 1821. The William Blake Archive / Fitzwilliam Museum, Universidad de Cambridge, Reino Unido tomado de *El Anciano de los Días - Urizen midiendo el mundo material. Ilustración del frontispicio del libro "Europe. To Prophecy."* Dibujo de William Blake (1757-1827) [Ilustración], por William Blake, s.f., [Meisterdrucke](#), CC BY 4.0.

La reflexión filosófica sobre estas cuestiones comienza con una distinción entre dos tipos de hechos: hechos contingentes y hechos necesarios. Los hechos contingentes se denominan así porque, aunque se obtienen, es posible que no se hayan obtenido. El hecho de que esté leyendo esta obra es casi con

seguridad contingente, ya que hay muchas otras cosas que podría haber hecho con su tiempo. Por el contrario, los hechos necesarios se denominan así porque es imposible que no se hayan obtenido. Muchos filósofos han sostenido que los hechos matemáticos son necesarios. La suma de uno y dos no resulta simplemente ser tres, sino que no hay forma de que pudiera haber sido otra cosa que tres

Los teístas suelen tomar la actividad creativa de Dios para abarcar todos los hechos contingentes, como los que se refieren a la existencia de tejones, bailarinas y el Puente de Brooklyn. Por supuesto, los teístas no niegan (o al menos no tienen por qué) negar que las fuerzas evolutivas jugaron un papel en el origen de los tejones; que se requieren condiciones culturales distintivas para la existencia de bailarinas; o que el puente de Brooklyn fue construido por ingenieros humanos. Su afirmación es solo que la actividad creativa de Dios sustenta la existencia de tejones, bailarinas y el Puente de Brooklyn en el sentido de que Dios es responsable de las partículas fundamentales que pueblan el universo físico y las leyes que gobiernan su comportamiento y, sin estas partículas y leyes, tejones, bailarinas y puentes no serían posibles. Pero, ¿qué pasa con aquellos elementos de la realidad que son necesarios, como los hechos matemáticos? ¿Es Dios también responsable de estos rasgos de la realidad?

Muchos teístas han pensado que no. Como ven las cosas, el hecho de que los electrones tengan una carga negativa depende de la actividad creativa de Dios, mientras que el hecho de que siete sea un número primo no lo es. Pero aunque esta es la opinión generalizada, también hay voces influyentes de disensión. El filósofo y matemático René Descartes (1596-1650), por ejemplo, sostuvo que incluso los hechos matemáticos dependen de Dios. Considerar tales hechos como independientes de Dios, afirmó Descartes, sería considerar a Dios “como si fuera [los dioses romanos] Júpiter o Saturno”, es decir, como nada más que una especie de “superhombre”. Descartes admitió que no podemos concebir una situación en la que la suma de uno y dos no sea tres, pero consideró esto como nada más que una manifestación de la limitación humana en lugar de cualquier tipo de percepción de un ámbito de necesidad que pudiera constreñir a Dios

Los hechos matemáticos no son el único tipo de hechos que plantean preguntas difíciles sobre el alcance del poder creativo de Dios. Los hechos morales también lo hacen. ¿Deberían los teístas considerar la moralidad como independiente de Dios, o deberían, en cambio, considerar que los hechos morales dependen de Dios en la forma en que lo hacen los hechos físicos? Hay objeciones a ambas posiciones. Por un lado, los teístas suelen ser reacios a considerar los hechos morales como independientes del poder creativo de Dios, porque les preocupa que adoptar esa posición infrinja la soberanía de Dios. Por otro lado, los teístas son reacios a considerar los hechos morales como dependientes del poder creativo de Dios, porque si las leyes de la moralidad dependen de Dios, entonces está presumiblemente dentro del poder de Dios alterarlas, así como presumiblemente está dentro del poder de Dios alterar la ley. Leyes de la física. Pero —así corre la preocupación— seguramente las leyes de la moralidad no pueden ser alteradas, ni siquiera por Dios

Este desafío se conoce como el dilema de Eutifrón, ya que fue articulado por primera vez por Platón en su diálogo “Eutifrón”. Algunos teístas sostienen que uno u otro de los dos cuernos de este dilema no son tan agudos como podría parecer; otros argumentan que es posible encontrar un camino entre ellos, y que los hechos morales pueden depender de Dios sin ser contingentes. En resumen, si la moralidad debe incluirse en el alcance del orden creado sigue siendo una cuestión controvertida

Habiendo considerado ciertos aspectos del “qué” de la creación, dirijamos nuestra atención al “cómo” de la creación. ¿Cómo pudo Dios haber creado el universo?

Al abordar esta pregunta, es natural comenzar por reflexionar sobre la construcción de bienes materiales, como pasteles, kayaks y kimonos. Sin embargo, no hace falta pensar mucho para darse cuenta de que la creación de tales bienes proporciona un modelo pobre para la creación del mundo por parte de Dios. Por un lado, creamos artefactos físicos modificando la materia, mientras que los teístas creen que Dios creó el mundo de la nada, *ex nihilo*, como dice la frase latina. Un segundo contraste es que la construcción de

artefactos físicos requiere mover el cuerpo de alguna manera, mientras que los teístas normalmente niegan que Dios tenga un cuerpo. (Algunos teístas consideran el mundo como el cuerpo de Dios, pero ese punto de vista no ayuda aquí dado que nuestra pregunta es cómo Dios pudo haber hecho el mundo en primer lugar)

Sin embargo, existen otros modelos a los que podríamos apelar al intentar comprender la creación divina. La creatividad humana no se limita a la construcción de bienes materiales, sino que incluye sinfonías, pruebas matemáticas y mundos ficticios. Así como JRR Tolkien dio vida a la Tierra Media y sus habitantes con un acto de imaginación, así también —podría argumentar el teísta— el mundo real fue creado por un acto de la imaginación divina. ¿Podría la creación de mundos de ficción proporcionar un modelo mejor para comprender la actividad creativa de Dios que el que proporciona la construcción de artefactos físicos?

Quizás, pero los teístas deberían tener cuidado de no llevar demasiado lejos el modelo de ficción, ya que existen importantes contrastes entre los mundos de ficción y el mundo real.

Fundamentalmente, el mundo real está poblado por entidades que son agentes genuinos por derecho propio, mientras que eso no es cierto en los mundos ficticios. Por supuesto, los mundos ficticios contienen agentes, pero su agencia es una especie de agencia degenerada. Según la narrativa de Tolkien, Gandolf tiene el poder de provocar cosas en la Tierra Media, pero sus poderes son totalmente parásitos de las decisiones de Tolkien. (Los novelistas a veces describen a sus personajes como si tuvieran vida propia, pero por supuesto hablan en sentido figurado). Por el contrario, el teísta ve la relación entre Dios y los agentes humanos de manera bastante diferente. No somos simplemente personajes en el guion de Dios, sino agentes independientes que pueden afectar y, a su vez, ser afectados por las acciones de Dios. De modo que ni la creación de bienes materiales ni la creación de mundos ficticios proporcionan un modelo plenamente satisfactorio de cómo Dios pudo haber creado el mundo. Los teístas todavía tienen trabajo por hacer para dar cuenta del “cómo” de la creación

Una última pregunta sobre la actividad creativa de Dios se refiere a la razón de Dios para crear el mundo. Este es el *porqué* de la creación. La creación humana suele estar impulsada por la necesidad y el deseo. Construimos casas para mantenernos calientes y secos; plantamos cultivos para alimentarnos, y hacemos ejercicio para mantenernos saludables. ¿Creó Dios el mundo para satisfacer alguna necesidad o para satisfacer algún deseo? Según un hadiz islámico, cuando el profeta David preguntó por el propósito de la creación, Alá respondió: "Yo era un tesoro escondido y deseaba ser conocido". Pero la sugerencia de que Dios tenía deseos que solo podían satisfacerse mediante la creación ha parecido herética a muchos teístas. Dios, afirman muchos teístas, está completo en sí mismo; Dios no necesita nada de nosotros. Pero si la creación no fue motivada por la necesidad, ¿qué la motivó?

Una de las respuestas más interesantes a esta pregunta se encuentra en la tradición hindú. Reflexionando sobre los motivos de Dios para crear el mundo, los autores del Brahma Sutra (II.1.33) sugieren que Brahma (el Dios creador) modeló el mundo mediante un acto de *līlā*, un término que normalmente se traduce como 'juego' o 'deporte'. En su comentario sobre este pasaje, el filósofo del siglo XII Ramanuja sugirió que la actividad creativa de Brahma podría compararse con la actividad de un rey que participa en un juego "sin otra razón que para divertirse". La creación del mundo por parte de Dios fue, sugiere Ramanuja, puramente espontánea y sin propósito, un acto que no fue motivado por el intento de satisfacer ninguna necesidad o satisfacer ningún deseo. Dejaré que consideren los méritos de esta explicación para la creación, o de hecho, cualquier otra explicación que se les ocurra.

Continuemos con la revisión de los temas sobre el conocimiento y la adoración

6.4. Conocimiento

Además de concebir a Dios como un creador, los teístas también conciben a Dios como omnisciente. Hay dos fuentes para este compromiso. Una es la conocida idea anselmiana de que el conocimiento es una perfección, donde eso implica que Dios debe ser insuperable en conocimiento, y que a su vez

considera que se requiere que Dios debe saberlo todo. La segunda razón para pensar que Dios debe ser omnisciente se deriva de los textos religiosos, ya que las escrituras de muchas religiones monoteístas sugieren que Dios es omnisciente. Por ejemplo, el Corán dice: "No tienes necesidad de hablar en voz alta; porque tiene conocimiento de todo lo secreto y todo lo oculto. [...] Dios tiene conocimiento de todas las cosas"

La doctrina de la omnisciencia plantea dos cuestiones. El primero se refiere a su contenido: ¿qué significa exactamente decir que Dios es omnisciente? La segunda pregunta se refiere a la coherencia de la afirmación de que Dios es omnisciente con otras afirmaciones que los teístas podrían querer hacer, como la afirmación de que los seres humanos tienen libre albedrío. Estas preguntas no son ajenas, para el teísta que descubre que cierta concepción de la omnisciencia es inconsistente con otras visiones que ella misma podría considerar tener una razón para revisar esa concepción de la omnisciencia

En la comprensión más sencilla de la omnisciencia, Dios es omnisciente si y solo si es el caso de que, para cada proposición verdadera P , Dios sabe que P es verdadera; y para cada proposición falsa P , Dios sabe que P es falsa. ¿Podría Dios ser omnisciente en este sentido?

Una razón para pensar que no implica proposiciones que describen ciertos aspectos de la experiencia humana. ¿Podría Dios saber lo que es sentirse avergonzado? ¿Luchar contra la tentación? ¿Experimentar frustración, incertidumbre o ignorancia? El conocimiento del tipo relevante parece requerir precisamente el tipo de perspectiva limitada y defectuosa que no estaría disponible para Dios. Irónicamente, es precisamente la perfección de Dios la que amenaza con hacer que ciertas formas de conocimiento, es decir, el conocimiento de estados que involucran imperfección, sean divinamente inaccesibles. (Las versiones del teísmo, como el cristianismo, que consideran que Dios se encarnó en forma humana pueden tener los recursos para responder a esta objeción, pero la doctrina de la encarnación plantea sus propios enigmas filosóficos)

Un segundo desafío a la idea de que Dios puede ser omnisciente se refiere a la libertad humana. Supongamos que mañana usted decide libremente sacar a pasear a su perro. De ello se desprende que ahora existe una propuesta real en el sentido de que mañana usted sacará a su perro a pasear. Las propuestas de este tipo se conocen como contingentes futuros. Por lo tanto, si Dios es omnisciente, y si la omnisciencia requiere el conocimiento de todas las proposiciones verdaderas, Dios ahora sabe que mañana usted sacará a su perro a pasear. Pero, según el argumento, si Dios ahora sabe que usted va a llevar a su perro a pasear, entonces no puede hacerlo libremente, porque si esta decisión fuera libre, entonces podría abstenerse de tomarla, pero si pudiera hacerlo. Si lo hace, podrá demostrar que Dios tiene una creencia falsa. Sin embargo, no puede demostrar que Dios tiene una creencia falsa, porque eso estaría en desacuerdo con el hecho de que Dios es omnisciente, y esencialmente así. Este argumento se generaliza a cualquier acto libre futuro —cualquier «contingente futuro»— para generar un dilema para el teísta: o Dios no es omnisciente o la acción genuinamente libre no es posible. Dado que pocos teístas están dispuestos a negar la posibilidad del libre albedrío, el argumento amenaza con forzarlos a rechazar la omnisciencia de Dios.

Este es uno de los argumentos más discutidos en la filosofía de la religión. No podemos considerar cada una de las diversas respuestas que se le han dado, sino que restringiremos nuestra atención a dos de las más interesantes.

La primera respuesta está en desacuerdo con el supuesto de que hay proposiciones sobre contingentes futuros. De acuerdo con esta línea de pensamiento, si el futuro está genuinamente abierto, es decir, si ahora es posible llevar a su perro a pasear mañana y también puede abstenerse de llevárselo a pasear, entonces, no es el caso de que ahora exista una verdadera propuesta en el sentido de que mañana sacará a su perro a pasear. Y si no existe tal proposición, entonces no hay nada que un ser omnisciente sepa (o de hecho deje de saber). Solo cuando realmente usted saca a su perro a pasear es cuando surge la propuesta relevante.

Evaluar los méritos de este argumento nos obligaría a explorar la naturaleza de las proposiciones, y ese es un proyecto para otra ocasión. Lo que podemos decir aquí es que incluso si esta respuesta es filosóficamente defendible, puede que no sobreviva al escrutinio teológico. Si los contingentes futuros caen fuera del alcance del conocimiento de Dios, entonces la creación era una apuesta enorme, porque Dios no sabía qué harían los seres humanos con su capacidad de libre albedrío. Sin embargo, normalmente no se piensa en el Dios del teísmo como un jugador de dados (para hacerse eco del famoso comentario de Einstein)

Una segunda respuesta al desafío de los contingentes futuros se refiere a las suposiciones que hace sobre la relación de Dios con el tiempo. Al presentar el desafío asumimos que Dios está ubicado en el tiempo de la forma en que nosotros lo estamos. En otras palabras, asumimos que algunos eventos ocurren en el presente de Dios, otros ocurren en el pasado de Dios y otros ocurren en el futuro de Dios. Muchos teístas han argumentado que este punto de vista es erróneo y que la relación de Dios con el tiempo es completamente diferente a la nuestra. En las palabras del filósofo Boecio (c.475-526 d. C), la eternidad de Dios consiste en la "posesión completa de una vida sin fin disfrutado como un todo simultáneo"

La opinión de que Dios existe «fuera» del tiempo se conoce como atemporalismo. Según el atemporalista, las propiedades de Dios no están indexadas a tiempos particulares en la forma en que lo están nuestras propiedades. Tenemos propiedades en momentos particulares, por ejemplo, tienes la propiedad de estar dormido en algunos momentos pero no en otros, pero el atemporalista niega que Dios tenga propiedades en momentos particulares. Desde este punto de vista, Dios no tiene más historia o futuro que las entidades abstractas como los números. Así como es incoherente preguntar cuánto tiempo ha existido el número ocho o preguntarse cuánto tiempo seguirá existiendo, también el atemporalista piensa que tales preguntas son incoherentes cuando se las formula a Dios

¿Cómo podría soportar el atemporalismo el desafío de los contingentes futuros? La idea es la siguiente. Supongamos que, de hecho, usted saca a pasear a su perro mañana. Este evento ocurre en el futuro en relación con su perspectiva temporal actual, pero no es —ni lo fue nunca— «futuro» en relación con la perspectiva de Dios, porque Dios no tiene tal perspectiva. Dios solo es consciente de las relaciones temporales entre los eventos en términos absolutos. Dios es consciente del orden en el que ocurren varios eventos; por ejemplo, Dios sabe que saca a su perro a pasear el día después de leer este párrafo, pero en la imagen atemporalista, Dios no reconoce que este evento ocurrió en el pasado o en el futuro. Volviendo

a la analogía que presentamos anteriormente en el capítulo, el conocimiento de Dios de la estructura temporal de nuestros asuntos es similar a nuestro conocimiento de la estructura temporal de la Tierra Media de Tolkien

La concepción atemporal de Dios puede resolver la tensión entre la omnisciencia de Dios y el libre albedrío, pero enfrenta una serie de desafíos por derecho propio. Algunos teóricos han argumentado que en sí mismo amenaza la omnisciencia de Dios, porque parece haber ciertas cosas que solo una criatura ubicada temporalmente puede saber. ¿Podría un Dios atemporal saber qué hora es ahora? Muchos han argumentado que no, sobre la base de que uno puede captar afirmaciones indexadas temporalmente (como «ahora son las 9 am») solo si uno está en el tiempo y, por hipótesis, un Dios atemporal no está en el tiempo

Esta objeción al atemporalismo está lejos de ser decisiva; de hecho, hay dos respuestas plausibles. Por un lado, el atemporalista podría simplemente aceptar que Dios no sabe qué hora es ahora. Adoptar esta respuesta implicaría renunciar a la omnisciencia de Dios (estrictamente hablando), pero no de una manera que sea religiosamente problemática. (Después de todo, ¿qué perdería exactamente el teísta al admitir que Dios no conoce el tiempo actual?) Una segunda respuesta sería negar que haya hechos, genuinamente indicios, (como hechos sobre qué hora es ahora). Ciertamente, hay *representaciones* indexadas del tiempo, pero eso no implica que haya hechos claramente indexados sobre el tiempo. Podría decirse que cualquier hecho que pueda representarse de forma indexada también se puede representar de forma no

indexada. Suponga, por ejemplo, que se pregunta usted mismo, “¿Qué hora es ahora?” El 1 de enero de 2018. Podría decirse que este hecho se refleja en la proposición no indexada: «El 1 de enero de 2018, se preguntó: «¿Qué hora es ahora?», e incluso un Dios atemporal

podría conocer esa proposición. En otras palabras, el atemporalista podría admitir que, aunque Dios no dispone de ciertas formas de representar los hechos temporales, no hay hechos temporales que estén fuera del alcance de Dios

Una segunda objeción al atemporalismo es bastante más seria. La objeción en cuestión es que el atemporalismo es difícil de reconciliar con la afirmación de que Dios es personal. Como ha dicho la filósofa Grace Jantzen, «un Dios atemporal e inmutable no podría ser personal porque no podría crear o responder, percibir o actuar, pensar, recordar o hacer ninguna de las otras cosas que hacen las personas y que requieren tiempo». Por supuesto, hay muchas tradiciones religiosas en las que se piensa en Dios de manera impersonal. Por ejemplo, hay elementos del pensamiento griego antiguo en los que Dios se considera más parecido a una fuerza impersonal que a un ser personal, y las concepciones impersonales de Dios también se pueden encontrar en ciertas ramas del hinduismo y el taoísmo. Pero las religiones monoteístas centrales —judaísmo, cristianismo e islam— están fuertemente comprometidas con la idea de que Dios es tanto un agente como un sujeto de experiencia, y no está nada claro cómo un Dios atemporal podría tener estos atributos

6.5. Adoración

Los teístas no solo consideran a Dios como el creador del mundo y como un ser de conocimiento, poder y bondad ilimitados, sino que también conciben a Dios como el objeto apropiado de nuestra adoración. De hecho, los teístas no solo sostienen que debemos adorar a Dios, ellos típicamente piensan que Dios debe ser el objeto exclusivo de nuestra adoración. Pero aunque la adoración es absolutamente fundamental para el teísmo, no ha recibido mucha atención por parte de los filósofos. Esto es algo sorprendente, porque la adoración plantea

muchas cuestiones filosóficas. ¿Por qué se nos puede pedir que adoremos a Dios? ¿Qué podría fundamentar nuestra obligación de adorar a Dios? De hecho, ¿qué es precisamente adorar a Dios?

Una de las discusiones más influyentes sobre la adoración se debe al filósofo James Rachels (1941-2003). Rachels sostiene que hay algo profundamente problemático en la idea de que debemos adorar a Dios. De hecho, sostiene que la adoración proporciona los materiales para una objeción a la existencia misma de Dios. Él argumenta lo siguiente:

- (1) Si algún ser es Dios, entonces ese ser debe ser un objeto apropiado de adoración.
- (2) Ningún ser podría ser un objeto apropiado de adoración, ya que la adoración requiere el abandono del rol de uno como agente moral autónomo.
- (3) Por tanto, no puede haber un Dios.

El punto de Rachels es que incluso si el mundo fue creado por un ser de bondad perfecta, poder ilimitado, etc., tal ser no calificaría como el Dios del teísmo porque no tendríamos la obligación de adorarlo; de hecho, lo haría. Ni siquiera sería *apropiado* que lo adoremos. El paso clave en el argumento es la premisa (2): la afirmación de que la adoración es incompatible con la agencia moral autónoma. ¿Qué debemos hacer con eso?

Algunos teístas podrían verse tentados por la opinión de que si la adoración requiere abandonar el papel de uno como agente moral, tanto peor para la agencia moral. Pero sospechamos que la mayoría de los teístas se resistirán a adoptar esa respuesta y buscarán reconciliar las demandas de la adoración con las de la agencia moral. ¿Es eso difícil de hacer? Rachels ciertamente piensa que sí: “El compromiso del adorador con Dios tiene prioridad sobre cualquier otro compromiso que pueda tener. Pero el primer compromiso de un agente moral es hacer lo que en su propio corazón cree que es correcto”. Él elabora sobre este punto invocando la historia de la “unión” de Isaac (Génesis 22), en la que Dios ordena a Abraham que sacrifique a su propio hijo Isaac (ver figura 3). Aunque Abraham no cumple con el sacrificio (en el último minuto

Dios le proporciona un carnero como sustituto de Isaac), Abraham es alabado por la tradición judeocristiana por su disposición a obedecer a Dios. Rachels niega que las acciones de Abraham fueran las de un agente moral autónomo, porque Abraham estaba dispuesto a hacer lo que Dios le ordenó a pesar de que esos mandatos estaban en desacuerdo con los dictados de su propia brújula moral

Figura 3
Sacrificio d'Isacco



Nota. Caravaggio, *Sacrificio d'Isacco* (Sacrificio de Isaac), 1603. Inventario 1890 no. 4659, Galería Uffizi, Italia tomado de *La ofrenda sacrificial autoinfligida* [Ilustración], por El Rincón de Blandón, s.f., [El Rincón de Blandón](#), CC BY 4.0.

¿Abraham realmente abdica de sus responsabilidades como agente moral? El teísta podría señalar que Abraham tuvo que evaluar la fuente de este mandato putativo: ¿Realmente derivó de Dios, o podría haber tenido otra fuente (como otro agente, o incluso su propia imaginación)? Y al hacer esta evaluación, el teísta podría continuar, Abraham necesitaba comprometer su capacidad de agencia moral. Por lo tanto, lejos de socavar el ejercicio de la agencia moral, la adoración en realidad puede requerir su despliegue

¿Es esta respuesta totalmente convincente? Ciertamente no creo que a Rachels le convenciera. Incluso si determinar la fuente de este supuesto mandato requirió que Abraham ejercitara su capacidad de deliberación moral, habiendo establecido que el mandato venía de Dios, las demandas de la adoración requerían que Abraham lo obedeciera, aunque este mandato estaba en desacuerdo con lo que él mismo tomó por estar en lo cierto. Es este hecho, diría Rachels, el que socava la agencia moral

Pero quizás haya una tensión aún más profunda entre las exigencias del culto y las de autonomía moral que la que acabamos de considerar. La tensión en cuestión se refiere a la autoconcepción que está implícita en cualquier acto de adoración. La adoración implica la afirmación de la grandeza de Dios y la relativa inutilidad de uno, y es precisamente esta actitud la que muchos consideran contraria a la dignidad humana. Por supuesto, el teísta sostiene que no hay ningún inconveniente en afirmar falta de valor relativo de uno con respecto a Dios, ya que bajo los puntos de vista teísta, una afirmación como esa refleja la verdadera naturaleza de las cosas: *somos relativamente inútiles cuando se nos compara con la majestad de Dios*

En este punto llegamos al límite de la discusión, porque no existe una perspectiva neutral desde la cual resolver esta disputa. El punto de vista de Rachels se resume en el rechazo de Federico Nietzsche a los valores teístas: “¡En Dios una declaración de hostilidad hacia la vida, la naturaleza y la voluntad de vivir! ¡En Dios la nada deificada, la voluntad de nada santificada!” El punto de vista del teísta lo expresa a su vez el salmista: “¿Qué es el hombre, para que tengas de él memoria, y el hijo del hombre, para que lo visites?» (Salmo 8: 4)



Actividad de aprendizaje recomendada

Estimado estudiante, le invito a desarrollar la siguiente actividad:

Realice la autoevaluación para comprobar sus conocimientos:



Autoevaluación 6

Señale la respuesta correcta para la siguiente afirmación:

1. () El atemporalista podría admitir que, aunque Dios dispone de ciertas formas de representar los hechos temporales, hay hechos temporales que estén fuera del alcance de Dios.
2. () Todas las religiones conciben a Dios como un ser sobrenatural, una entidad que es distinta del cosmos, y lo identifican con la totalidad de todo lo que existe.
3. () La concepción de Dios como creador se encuentra en el corazón mismo del deismo contemporáneo.
4. () El argumento ontológico intenta establecer la existencia de Dios, a partir del hecho de que el concepto de Dios es el concepto de un ser «que no puede concebirse nada más grande». Si Dios no existe en la realidad, podría haber un ser que fuera más grande que Dios, porque un ser que existe en realidad es más grande que uno que existe solo «en el entendimiento», es decir, como un concepto.
5. () Todo los filósofos, habiendo establecido la perfección de Dios, intentan desarrollar una explicación sustantiva de la naturaleza de Dios, argumentando que la perfección requiere —o, según el caso, no requiere— la posesión de ciertas propiedades: argumentan que Dios debe ser omnípotente (capaz de hacer cualquier cosa), porque el poder es una perfección (una «propiedad que hace el bien») y, por lo tanto, un ser que no sea omnípotente no sería perfecto.
6. () Reflexionando sobre los motivos de Dios para crear el mundo, los autores del Brahma Sutra (II.1.33) sugieren que Brahma (el Dios creador) modeló el mundo mediante un acto de *lila*, un término que normalmente se traduce como «juego» o «deporte».



7. () Los teístas no solo consideran a Dios como el creador del mundo y como un ser de conocimiento, poder y bondad ilimitados, sino que también conciben a Dios como el objeto apropiado de nuestra adoración.
8. () El punto de vista del teísta lo expresa a su vez el salmista: «¿Qué es el hombre, para que tengas de él memoria, y el hijo del hombre, para que lo visites?» (Salmo 8: 4).
9. () La opinión de que Dios existe «fuera» del tiempo se conoce como atemporalismo.
10. () Los teístas son reacios a considerar los hechos morales como independientes del poder creativo de Dios, porque si las leyes de la moralidad dependen de Dios, entonces está presumiblemente dentro del poder de Dios alterarlas, así como presumiblemente está dentro del poder de Dios alterar las leyes de la física.

[Ir al solucionario](#)

Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas



Semana 10

Unidad 7. Argumentos a favor de la existencia de Dios

7.1. Las ambiciones de la teología natural

Aunque las autoridades religiosas a menudo alaban los méritos de la fe, para muchas personas la prueba es lo fundamental cuando se trata de cuestiones de fe. Cuando se le preguntó qué diría si lo encontraran cara a cara con Dios en la otra vida, se dice que Bertrand Russell respondió: «¡No hay suficiente evidencia de Dios! ¡No hay pruebas suficientes!».



¿Es posible probar que Dios existe? Ciertamente, no hay escasez de argumentos que pretenden establecer la existencia de Dios. Algunos argumentos intentan mostrar que la existencia de Dios se deriva de la naturaleza de la conciencia; otros intentan mostrar que la existencia de Dios se deriva de hechos sobre moralidad, y otros intentan mostrar que la existencia de Dios se deriva de informes de milagros. De hecho, un argumento famoso a favor de la existencia de Dios, el argumento ontológico, intenta mostrar que la existencia de Dios se deriva del concepto mismo de Dios.

No intentaremos examinar todos los argumentos que se han ofrecido a favor del teísmo, sino que nos centraremos en solo tres de los argumentos más influyentes: el argumento cosmológico, el argumento del diseño y el argumento de la experiencia religiosa. Pero antes de examinar estos argumentos, primero debemos considerar la empresa misma para intentar establecer la existencia de Dios. ¿Qué debemos esperar de un argumento a favor de la existencia de Dios?, ¿qué se necesitaría para que tal argumento tuviera éxito?

El intento de justificar las afirmaciones sobre la naturaleza y la existencia de Dios sobre la base de verdades comúnmente aceptadas se conocen como teología natural. (La teología natural se contrasta con la teología revelada: la última apela al contenido de la revelación, mientras que la primera apela solo a lo que puede establecerse independientemente de la revelación.) Los defensores de la teología natural han tratado tradicionalmente de proporcionar una prueba demostrativa de la existencia de Dios, donde una prueba es demostrativa si no deja lugar a dudas racionales. Este enfoque se puede encontrar en la obra de Tomás de Aquino, porque los argumentos a favor de la existencia de Dios que da Tomás de Aquino se presentan con premisas que parecerán evidentemente verdaderas a todos los individuos racionales y que, si son verdaderas, implican que Dios existe. Por lo tanto, para socavar los argumentos de Tomás de Aquino, solo se necesita mostrar que las premisas de sus argumentos pueden ser rechazadas racionalmente o que no implican que Dios existe.

Aunque algunos teístas todavía respaldan los objetivos tradicionales de la teología natural, la mayoría de los teístas asumen ahora que un argumento a favor de la existencia de Dios puede tener éxito sin ser demostrativo. Los teístas contemporáneos no requieren típicamente que las premisas de un buen argumento a favor de la existencia de Dios deban parecer evidentemente verdaderas a todos los individuos racionales, ni requieren que estas premisas impliquen que Dios existe. En cambio, generalmente ven un argumento a favor de la existencia de Dios como exitoso, siempre que sus premisas sean generalmente convincentes, y sean tales que hagan que sea razonable pensar que Dios existe (o al menos aumentan significativamente la probabilidad de la existencia de Dios). En estos aspectos, los argumentos a favor de la existencia de Dios pueden compararse con los argumentos que se encuentran en la ciencia y la ley. Por lo general, los científicos y los abogados no pretenden probar sus afirmaciones más allá de cualquier sombra de duda, si no que solo pretenden demostrar que esas afirmaciones son «probables», o quizás «más allá de toda duda razonable». De manera similar, uno podría pensar que un argumento a favor de la existencia de Dios tiene éxito si muestra que la existencia de Dios es «probable», o «más allá de toda duda razonable». La pregunta es si existen tales argumentos.

7.2. Argumentos cosmológicos

Para conocer más acerca del tema, lo invito a revisar el siguiente módulo didáctico:

[Argumentos cosmológicos](#)

Le invito a complementar sus conocimientos, leyendo los temas:

7.3. Argumentos teleológicos o de diseño

Aunque los argumentos cosmológicos continúan atrayendo la atención filosófica, son los argumentos del diseño —o más bien, una versión particular del argumento del diseño— lo que ocupa un lugar central en la filosofía contemporánea de la religión. Los argumentos de diseño, también conocidos

como “argumentos teleológicos” (de *telos*, la palabra griega para “diseño” o “propósito”), han aparecido en la discusión filosófica desde la época de los antiguos griegos. De hecho, se puede encontrar una versión particularmente elocuente del argumento sobre *la naturaleza de los dioses* de Cicerón, en la que Cicerón pone las siguientes palabras en boca de un filósofo estoico:

Cuando vemos algo movido por una maquinaria, como un arenero o un reloj o muchas otras cosas por el estilo, no dudamos que estos inventos son obra de la razón; por tanto, cuando contemplamos todo el compás del cielo moviéndose con revoluciones de maravillosa velocidad y ejecutando con perfecta regularidad los cambios anuales de las estaciones con absoluta seguridad y protección para todas las cosas, ¿cómo podemos dudar de que todo esto se efectúa no meramente por la razón, sino por una razón trascendente y divina?

El portavoz estoico de Cicerón continúa afirmando que no es solo el orden celestial lo que apunta a la existencia de un arquitecto divino, sino que varias formas de orden biológico también son evidencia del diseño cósmico.

Cuán hábil y exacta es la disposición de las diversas partes [de los cuerpos de los animales], qué maravillosa es la estructura de las extremidades. Porque todos los órganos [...] están formados y colocados de tal manera que ninguno de ellos es superfluo o innecesario para la preservación de la vida.

Aunque las versiones biológicas del argumento del diseño siguieron siendo populares hasta bien entrado el siglo XIX, sus perspectivas recibieron un golpe fatal en 1859 con la publicación de *El origen de las especies* de Charles Darwin. Lo que sugirió Darwin —y el desarrollo posterior de la ciencia evolutiva lo ha confirmado— es que es posible explicar tanto la complejidad de los organismos como el hecho de que a menudo se adaptan bien a sus entornos sin apelar al diseño inteligente.

Pero la desaparición de las versiones biológicas del argumento del diseño no marcó la desaparición del argumento del diseño como tal, y en las últimas décadas el argumento ha experimentado un notable renacimiento. Los



defensores contemporáneos del argumento del diseño apelan no a los tipos de estructura estudiados en las ciencias biológicas, sino a las formas más fundamentales de estructura que caracterizan al cosmos como un todo.

Algunos teóricos se centran en el hecho de que el mundo exhibe regularidades temporales, en otras palabras, que existen leyes de la naturaleza. Considere el hecho de que el agua hierva a 100 grados centígrados al nivel del mar. Esta ley se celebró hace un siglo, se mantiene ahora, y esperamos que continúe vigente, pase lo que pase. El hecho de que el mundo exhiba regularidades temporales de esta manera es algo que clama por una explicación. ¿Por qué el universo no es completamente anárquico, y no exhibe regularidad temporal alguna? Los defensores del argumento del diseño señalan que la ciencia en sí misma no puede explicar por qué existen leyes de la naturaleza; en el mejor de los casos, la ciencia puede explicar algunas leyes de la naturaleza apelando a otras leyes más fundamentales. En otras palabras, para explicar por qué la naturaleza exhibe regularidades debemos mirar más allá de la ciencia; en particular —sostienen los defensores del argumento del diseño— debemos apelar a la actividad de un diseñador inteligente (en otras palabras, Dios).

Aunque esta versión del argumento del diseño merece una atención seria, la dejaremos a un lado para examinar una versión del argumento del diseño que se centra no en la existencia de leyes de la naturaleza como tales, sino en el hecho de que las leyes de la naturaleza, junto con varias constantes fundamentales, parecen estar ‘afinadas’ para la vida. Si estas leyes y constantes fundamentales hubieran sido ligeramente diferentes, entonces la vida inteligente no habría ocurrido. Considere, por ejemplo, la constante cosmológica, simbolizada por la letra griega Λ , que juega un papel crucial en la teoría de la relatividad general. Si Λ tuviera un valor que fuera incluso ligeramente diferente de su valor real, entonces el espacio se habría expandido a tal velocidad que los objetos no exhibirían la estabilidad que tienen, o el universo se habría derrumbado sobre sí mismo inmediatamente después del Big Bang. En otras palabras, Λ necesitaba tener casi exactamente el valor que realmente tiene para que el mundo exhiba el tipo de estabilidad que parece ser necesaria para la vida inteligente. De hecho, se ha sugerido que las posibilidades de tener este valor son de una entre un billón de billones de

billones de billones. Muchas de las otras constantes físicas fundamentales, por ejemplo, la masa del protón, la masa del neutrón, la velocidad de la luz, la constante gravitacional newtoniana, también caen dentro de los límites muy estrechos que parecen ser necesarios para el surgimiento de inteligencia y vida. Muchos teóricos sostienen que estos hechos, lo que podríamos llamar “hechos de ajuste fino”, son evidencia de la existencia de un arquitecto divino. Por razones obvias, esto se conoce como la versión de *ajuste fino* del argumento cosmológico

Como analogía, considere el *Cuento de los tiradores expertos*. Supongamos que el comandante del campo de prisioneros en el que se encuentra internado ha ordenado que usted sea ejecutado por pelotón de fusilamiento. Le llevan al centro del campamento, y aunque doce tiradores expertos le disparan 1.000 balas cada uno, sobrevive, ileso. ¿Qué debería concluir? Podría, por supuesto, concluir que tuvo una suerte increíble, y que no existe una explicación racional de por qué ha sobrevivido. Sin embargo, seguramente es más razonable para usted concluir que el evento fue organizado, y que —por razones desconocidas para usted— el comandante ordenó a los guardias que lo extrañen. De manera similar, el defensor del argumento del ajuste fino sostiene que, aunque se podría concluir que tenemos la increíble suerte de vivir en un universo en el que las constantes fundamentales caen dentro de los límites que se requieren para la vida inteligente, seguramente es más racional concluir que los hechos de ajuste fino se obtienen precisamente porque el universo ha sido diseñado para asegurar (o al menos permitir) el surgimiento de vida inteligente.

Cuatro afirmaciones sustentan el argumento del ajuste fino. La primera afirmación es que es necesario explicar los hechos de ajuste fino. La segunda afirmación es que estos hechos carecen de una explicación científica. La tercera afirmación es que una apelación al diseño inteligente proporcionaría una buena explicación para los hechos de ajuste. Y la cuarta afirmación es que una apelación a la actividad creativa de Dios proporcionaría una mejor explicación de los hechos de ajuste fino que las explicaciones que apelan a otras formas de diseño inteligente. Se puede considerar que cada afirmación se centra en una brecha en forma de Dios: primero se establece la existencia de una brecha explicativa genuina; luego se argumenta que este vacío no

puede ser llenado por la ciencia; luego se argumenta que puede ser llenado por un diseñador; finalmente, se sostiene que este diseñador es Dios. Consideraremos cada uno de estos pasos por turno.

Algunos han argumentado que los hechos de ajuste fino no representan un desafío explicativo genuino, y que el único fenómeno que se explica aquí no son los hechos de ajuste fino en sí, sino por qué encontramos estos hechos sorprendentes. Después de todo —continúa esta línea de pensamiento—, no es de extrañar que se obtengan los hechos del ajuste fino, porque si no se obtienen, no estaríamos aquí para plantear el tipo de preguntas que se encuentran detrás del argumento del ajuste fino.

Esta objeción me parece equivocada. Ciertamente, es cierto que nuestra existencia implica que se han cumplido las condiciones previas para la vida inteligente. Pero de esto difícilmente se sigue que la obtención de los hechos de ajuste fino fuera en sí misma necesaria, o que no sea de ninguna manera sorprendente. (Compare: es necesariamente el caso de que, si he desayunado hoy, he comido hoy, pero no es el caso de que mi comida de hoy fuera necesaria). Recuerde el *Cuento de los tiradores expertos*. Ciertamente, es cierto que el protagonista en el centro de esta historia no puede reflexionar sobre las razones de su supervivencia a menos que de hecho sobreviva (esto es lo que se conoce como un “efecto de selección observacional”), pero eso no significa que su supervivencia sea alguna menos sorprendente o con necesidad de explicación. Asimismo, el hecho de que nuestra existencia presupone los mismos hechos que se investigan no demuestra en modo alguno que esos hechos no requieran explicación.

Concedamos, entonces, que los hechos precisos requieren explicación. ¿Puede la ciencia dar la explicación necesaria? Muchos físicos y filósofos sostienen que sí. La respuesta más influyente aquí apela a la hipótesis de muchos mundos o multiverso. La idea básica es esta. La existencia de un mundo finamente sintonizado sería sorprendente dada la suposición de que solo hay un universo, pero puede que no sea sorprendente si nuestro universo es solo uno de un vasto (quizás infinito) número de universos, cada uno de los cuales exhiben variación en los valores de las constantes físicas básicas. Si la

hipótesis del multiverso fuera correcta, entonces — continúa esta línea de pensamiento— tendríamos una explicación puramente científica para los hechos de ajuste fino. Aunque la gran mayoría de los universos no soportan la vida, ocasionalmente las constantes fundamentales son tales que la vida inteligente se

vuelve posible. Nuestro mundo resulta ser un mundo así. Podríamos comparar el escenario del multiverso con un escenario en el que los tiradores expertos no disparan a un solo prisionero, sino que disparan a un vasto (tal vez infinito) número de prisioneros. En tal escenario, se podría esperar que, aunque la inmensa mayoría de los prisioneros mueran, ocasionalmente alguien sobrevive y, por supuesto, solo los sobrevivientes están en condiciones de reflexionar sobre su suerte.

Tenga en cuenta que la hipótesis del multiverso no aumenta la probabilidad de que este universo en particular sea apto para la vida. En cambio, al representar este universo como meramente uno de una multitud de universos, intenta hacer que este hecho sea menos misterioso y, por lo tanto, menos necesitado del tipo de explicación que ofrece el argumento de ajuste fino. El astrónomo Martin Rees sugiere una analogía con una tienda de ropa “lista para usar”: “si la tienda tiene un gran stock, no nos sorprende encontrar un traje que nos quede bien. Del mismo modo, si nuestro universo se selecciona de un multiverso, sus características aparentemente diseñadas o perfeccionadas no serían sorprendentes”.

¿Sería sorprendente que sea este universo el que esté afinado para la vida? No, porque lo único que tiene de especial este universo es que contiene vida inteligente y, por supuesto, este universo contiene vida inteligente solo porque los hechos de ajuste fino se obtienen en él.

La pregunta, por supuesto, es si la hipótesis del multiverso es cierta. Algunos se han sentido tentados a argumentar que la existencia misma de los hechos de afinación proporciona evidencia para la hipótesis del multiverso. Razonan que si este universo fuera el único de su tipo, entonces esos hechos serían sorprendentes, y, por lo tanto, es razonable concluir que este universo debe ser uno de muchos universos. Los críticos acusan que esta línea de

argumentación es culpable de lo que se llama la falacia del jugador inverso, que es la falacia de asumir que, debido a que un evento es poco probable, debe ser uno de una serie de eventos. (Un ejemplo: suponga que entra en un casino y ve a un jugador sacar un doble seis. Comete la falacia del jugador inverso si asume que debido a que es poco probable un doble seis, esa tirada debe haber sido solo una de las muchas tiradas que el jugador ha hecho.) Otros defensores de la hipótesis del multiverso apelan a la interpretación de los muchos mundos de la mecánica cuántica, argumentando que la existencia de muchos universos se deriva de la mejor explicación de los fenómenos cuánticos. El debate respecto a la interpretación apropiada de la mecánica cuántica está en curso, y no está claro cuál será el estado de la hipótesis del multiverso cuando se asiente el polvo. Quizás todo lo que se pueda decir en estos momentos es que las perspectivas de proporcionar una explicación científica de los hechos de afinación siguen siendo inciertas.

Pasemos ahora a la tercera de las cuatro afirmaciones en las que se basa el argumento del ajuste fino. ¿Una apelación al diseño inteligente proporcionaría una *buena* explicación de los hechos del ajuste fino? De hecho, ¿proporcionaría algún tipo de explicación de estos hechos?

Hay tres posibles motivos de duda. El primero se refiere a la oscuridad que rodea la noción de creación divina (véase la unidad 7). Nuestra propia agencia ciertamente no abarca la capacidad de alterar la estructura fundamental del mundo físico. Sin duda, existen seres posibles cuya capacidad para controlar la materia supera ampliamente la nuestra, pero no está nada claro que cualquier tipo de ser pueda alterar las leyes de la naturaleza o fijar los valores de las constantes físicas fundamentales. El teísta podría responder sugiriendo que la naturaleza de la actividad creadora de Dios es un misterio, pero esa respuesta sería poco convincente en este contexto, porque aquí estamos evaluando un argumento a favor de la existencia de Dios, cuya misma fuerza asume la legitimidad de apelar a la creatividad de Dios. ¿Cómo podría ser convincente ese argumento si no comprendemos cómo Dios pudo haber creado el mundo?

En segundo lugar, incluso si hay agentes que son capaces de alterar las constantes físicas fundamentales, podemos apelar a su actividad para explicar los hechos de ajuste fino solo si tenemos derecho a suponer que habrían estado motivados para crear un mundo finamente ajustado. Varios teóricos han argumentado que no tenemos derecho a hacer esa suposición. En palabras de Stephen Jay Gould, “Si la mente incorpórea existe (y me condenarán si conozco alguna fuente de evidencia científica a favor o en contra de tal idea), ¿debe preferir un universo que genere el estilo de nuestra tierra?” Vida, en lugar de un cosmos lleno de diprotones.». El filósofo J.J.C. Smart acuñó la frase «arrogancia psicocéntrica» para describir la suposición de que seres con la capacidad de crear un mundo como el nuestro querrían hacerlo. *Podríamos* estar motivados para crear un universo muy parecido al actual, pero ¿Por qué asumir que nuestras motivaciones serían compartidas por los tipos de criaturas con la capacidad de crear mundos?

A pesar de la popularidad de esta objeción, no hay razón para estar muy impresionado por ella. Por un lado, el defensor del argumento del ajuste fino no está comprometido con la afirmación de que cualquier creador, necesariamente, produciría un mundo que contenga seres humanos, o incluso que se vería obligado a crear un mundo que contenga vida inteligente de seres humanos de cualquier tipo. Más bien, el argumento solo requiere que la creación de vida inteligente sea algo que probablemente haga un creador de mundos, algo que no sería muy sorprendente que hiciera. Me parece que esta no es una suposición inverosímil. Después de todo, no es descabellado suponer que la inteligencia y los tipos de capacidades que hace posible —amistad, amor, creatividad— son bienes objetivos. Ciertamente, cualquiera que retroceda horrorizado ante la idea de que la vida inteligente pueda ser aniquilada por un holocausto nuclear, debería negar que el argumento del ajuste fino se basa en nada más que una arrogancia psicocéntrica.

Una tercera razón para dudar de que el ajuste de los hechos pueda justificar la hipótesis de un diseñador inteligente es mucho más importante. De hecho, considero esta objeción como una de las más profundas de toda la filosofía de la religión. La objeción tiene sus raíces en una pregunta formulada por David Hume: «¿Por qué no deberíamos suponer que un cuerpo animal está ordenado

y organizado originalmente, por sí mismo o por causas desconocidas, que suponer que una mente está ordenada de esa manera?» Podríamos poner el punto de Hume de esta manera: Piense en la realidad como conteniendo dos tipos de estructuras: estructura física y estructura mental. Los argumentos de diseño se centran en la estructura física e invocan la estructura de la mente de Dios para explicar la estructura del mundo físico. Como tal, tratan la estructura mental como un explicador inexplicable. Pero, —pregunta Hume—, ¿Por qué no deberíamos tratar la estructura física como un explicador inexplicable?, ¿tenemos alguna razón para pensar que los fenómenos mentales están inherentemente estructurados, mientras que los fenómenos físicos no lo están? En otras palabras, ¿tenemos alguna razón para pensar que la estructura física requiere una explicación de una manera que la estructura mental no? La respuesta de Hume, que me parece exactamente correcta, es que no lo hacemos. Pero si eso es correcto, entonces ningún argumento que asuma que la estructura mental es más fundamental que la estructura física (como lo hace el argumento del diseño) puede tener éxito

Pasemos, finalmente, a la cuarta afirmación que sustenta el argumento del ajuste fino y, de hecho, a cualquier versión del argumento del diseño. Suponiendo que el defensor del argumento pueda demostrar que el cosmos fue el resultado de la inteligencia creativa, ¿qué razón podría tener para identificar esa inteligencia con el Dios del teísmo?

Nuevamente, estamos en deuda con Hume por hacer vívido este desafío, ya que en sus *Diálogos sobre la religión natural*, Hume sugiere una serie de alternativas a la afirmación teísta de que el mundo fue creado por un solo ser de perfecta bondad y poder. Quizás, sugiere Hume, el mundo fue «el primer ensayo grosero de alguna deidad infantil, que luego lo abandonó, avergonzado de su pobre actuación». Quizás fue el trabajo de alguna «deidad obsoleta en su edad», o una «deidad inferior dependiente; y es objeto de burla de sus superiores». Quizás, agrega Hume, el mundo fue producido por un comité de arquitectos cósmicos. A la lista de Hume podemos agregar cualquier número de otras posibilidades. Quizás el mundo fue creado por una raza avanzada, que nos ha creado para la diversión de sus hijos. Quizás fue el resultado de un error en una supercomputadora que fue diseñada para producir desinfectantes

de uso industrial. Quizás seamos el resultado de una falla en algún tipo de fotocopiadora cósmica. El punto de mencionar estas propuestas no es defenderlas como relatos serios del origen del mundo, sino señalar que incluso si aceptamos que el mundo es el resultado del diseño inteligente, la hipótesis teísta es solo una de las muchas hipótesis que podría ser considerada. (También podríamos notar que muchas de estas hipótesis proporcionan explicaciones sencillas de por qué el mundo parece ser, en gran medida, indiferente a nuestro bienestar, y de hecho al bienestar de las criaturas sensibles en general, mientras que el teísmo lucha por explicar este hecho.).

Algunos defensores del argumento del diseño, como Richard Swinburne y William Lane Craig, argumentan que el teísmo es más simple que cualquiera de estas alternativas y, por lo tanto, es preferible porque la simplicidad de una hipótesis es una señal a su favor. Encuentro esta respuesta poco convincente. No solo está lejos de ser claro que el teísmo es más simple que sus rivales, el hecho es que hay muchas —quizás incontables— alternativas al teísmo. Entonces, incluso si la probabilidad inherente del teísmo fuera (digamos) un millón de veces mayor que la de cualquiera de sus rivales, todavía es mucho menos probable que el teísmo sea cierto, a que uno u otro de sus rivales lo sea.

Probablemente, una respuesta mucho mejor a la objeción de Hume es admitir que el argumento del diseño no lleva a uno hasta el Dios del teísmo, y que, en el mejor de los casos, solo puede establecer que el universo tuvo un arquitecto de algún tipo u otro. El caso para identificar a ese arquitecto con el Dios del teísmo, entonces, tendría que hacerse sobre bases independientes, involucrando (digamos) una apelación a otros argumentos para la existencia de Dios o el contenido de la revelación divina. Aunque esta versión del argumento del diseño es ciertamente menos ambicioso que muchas de las que se han propuesto, y su éxito no sería insignificante. La pregunta, por supuesto, es si incluso esta versión relativamente modesta del argumento puede superar las objeciones que hemos considerado.

Continuemos con la revisión del tema sobre el argumento de la experiencia religiosa.

7.4. El argumento de la experiencia religiosa

El filósofo y matemático francés Blaise Pascal (1623-1662; figura 4) tuvo poco tiempo para las supuestas pruebas de la existencia de Dios, quejándose de que son:

Tan alejadas del razonamiento de los hombres y suponen tantas otras cosas (tan embrolladas), que impresionan poco; y aunque sirviesen para algunos, solo servirían mientras ven

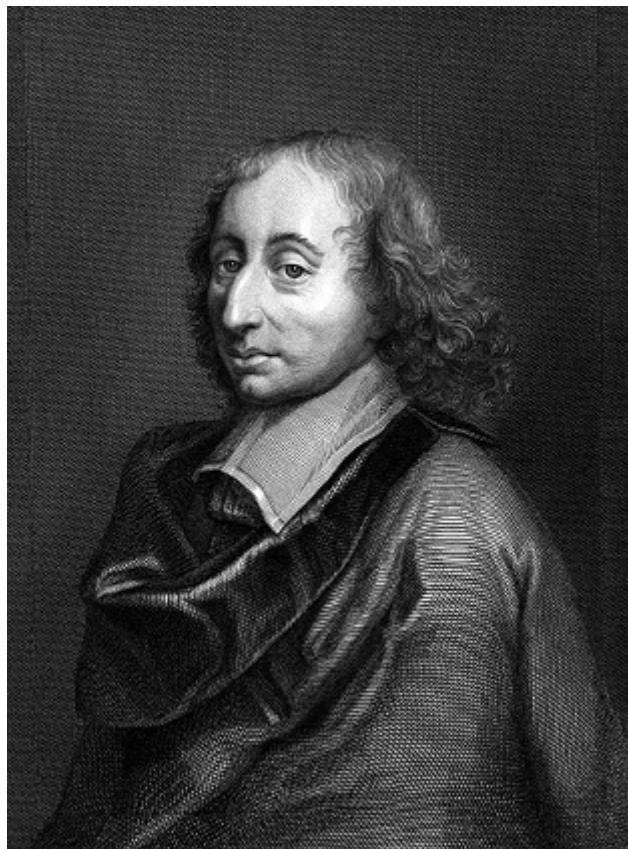
esta demostración, pero una hora más tarde ya temen haberse equivocado.

*Quod curiositate cognoverunt superbia amiserunt.*¹



Figura 4

Blaise Pascal



Nota. Delannoy, Blaise Pascal. Filósofo y matemático francés. Grabado. Mary Evans Picture Library, Londres tomado de *Blaise Pascal* [Ilustración], por Underwood Archives, s.f., [Fine Art America](#), CC BY 4.0.

¹ «Lo que adquirieron por medio de la curiosidad lo perdieron por obra del orgullo». San Agustín, *Sermones*, CXLI

Los comentarios de Pascal se dirigieron a las pruebas “metafísicas” de la existencia de Dios, como los argumentos cosmológicos y de diseño. Sin embargo, hay un argumento a favor de la existencia de Dios que no está alejado del razonamiento humano: el argumento de la experiencia religiosa

Las experiencias religiosas son comunes. Una encuesta reciente de Gallup y contrastada por el Pew Research Center a estadounidenses, encontró que casi la mitad de todos los encuestados (49 por ciento) afirmaron haber tenido un "momento de repentino conocimiento religioso o despertar". No es sorprendente que la proporción de personas que informaron sobre tales experiencias fuera mayor entre los que se identificaron como religiosos, pero incluso el 30 por ciento de los encuestados sin afiliación religiosa afirmó haber tenido experiencias religiosas. El propio Pascal parece haber tenido una experiencia religiosa. Después de su muerte, se descubrió un trozo de pergamino que había sido cosido en su abrigo, en el que estaba inscrito un registro de un evento que le había ocurrido la noche del 23 de noviembre de 1654, con las palabras "Fuego: Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de filósofos y eruditos"

Antes de pasar al argumento de la experiencia religiosa, necesitamos distinguir dos formas en las que se puede utilizar la frase "experiencia religiosa". En un sentido del término, una experiencia califica como religiosa solo si realmente ha puesto a uno en contacto con una realidad religiosa de algún tipo. Aunque algunos teóricos usan la frase 'experiencia religiosa' de esta manera, yo la uso en un sentido menos comprometido, según el cual una experiencia religiosa es una experiencia en la que uno parece haber estado en contacto con una realidad religiosa de algún tipo. En este sentido del término, la existencia de experiencias religiosas no requiere que exista efectivamente una realidad religiosa de ningún tipo

Hay varias formas de experiencia religiosa. Algunas experiencias religiosas involucran objetos ordinarios que adquieren un significado religioso, como cuando un edificio sagrado o un paisaje sublime provoca una sensación de realidad trascendente. Algunas experiencias religiosas involucran experiencias visuales o auditivas que parecen tener un origen religioso, como cuando uno ve una visión celestial o escucha lo que se considera la voz de Dios. Aunque las experiencias de este tipo plantean preguntas filosóficas interesantes, las discusiones sobre la experiencia religiosa dentro de la filosofía de la religión tienden a centrarse en una tercera clase de experiencias religiosas:

experiencias en las que Dios parece estar directamente presente para uno. La pregunta central aquí es si tales experiencias pueden generar razones para creer en Dios

El filósofo William Alston (1921-2009) argumentó que sí. En el corazón del caso de Alston está la afirmación de que existe una profunda similitud entre las experiencias religiosas y las experiencias perceptivas ordinarias, como las experiencias visuales de esta obra. Aquellos que tienen experiencias religiosas, afirma Alston, típicamente consideran que Dios ha sido presentado a su conciencia “genéricamente de la misma manera en que los objetos del entorno se presentan a la conciencia de uno en la percepción sensorial”. Alston continúa argumentando que las experiencias religiosas tienen el mismo estatus epistémico que las experiencias de percepción: son prima facie dignas de confianza, inocentes a menos que se demuestre su culpabilidad. Aunque los sentidos ocasionalmente nos engañan (consideremos sueños, ilusiones y alucinaciones), estamos justificados en tomar las experiencias que generan al pie de la letra a menos que tengamos razones para pensar que nos están engañando de alguna manera. De manera similar, argumenta Alston, tenemos justificación para tomar las experiencias religiosas al pie de la letra a menos que tengamos razones para pensar que nos están engañando de alguna manera. Y, argumenta, dado que no siempre tenemos razones para pensar que nos están engañando, se sigue que las experiencias religiosas a veces justifican la creencia en la existencia de Dios

Las objeciones a la posición de Alston se pueden dividir en dos clases. Un tipo de objeción sostiene que existen diferencias cruciales entre las experiencias religiosas y las experiencias perceptivas ordinarias, de modo que la experiencia religiosa no debe considerarse como una forma de experiencia perceptiva. Otro tipo de objeción sostiene que incluso si las experiencias religiosas califican como una especie de experiencia perceptiva, carecen del estatus epistémico del que disfrutan las experiencias perceptivas estándar. Comencemos con desafíos a la afirmación de que las experiencias religiosas podrían calificarse como perceptivas

Suponga que está en una fiesta y ve al presidente de Tayikistán servirse una copa de champán. Aunque la persona que ve es el presidente de Tayikistán, no lo ve como presidente de Tayikistán. Su experiencia es una experiencia del presidente de Tayikistán, pero no hay nada en su experiencia visual que revele la identidad del hombre que ve; su experiencia no le da una razón para creer que está mirando al presidente de Tayikistán. De manera similar, la objeción corre, incluso si su experiencia es una experiencia de Dios, no hay nada en su experiencia misma que revele la identidad de su objeto. Tu experiencia no es una experiencia de Dios como Dios. Para que su experiencia religiosa sea una experiencia de Dios como tal, continúa el argumento, necesitaría poder experimentar que Dios tiene esas propiedades que son esenciales para la naturaleza de Dios, como ser el creador del mundo. Pero —continúa la objeción— estas propiedades no son más perceptibles que la propiedad de ser el presidente de Tayikistán. Dado que el argumento de Alston requiere claramente la existencia de experiencias en las que se manifiesta en la experiencia misma que es una experiencia de Dios, el argumento falla

¿Qué debemos hacer con esta objeción? Ciertamente debemos conceder que muchas de las propiedades que los teístas consideran esenciales para la naturaleza de Dios no pueden experimentarse. No se puede experimentar a Dios como el creador del cosmos, ni se puede experimentar a Dios como ilimitado en conocimiento, poder y bondad. Pero la objeción pasa por alto el hecho de que Dios podría tener otras propiedades distintivas que quizás sean detectables por experiencia. Una y otra vez, quienes tienen experiencias religiosas describen el objeto de su experiencia como «santo», «asombroso» y «trascendente». Es de suponer que estos aspectos de sus experiencias religiosas, lo que Rudolf Otto describió como sus aspectos «nouménicos», son los que explican por qué tantas personas están convencidas de que sus experiencias son experiencias de Dios

Una segunda objeción —y más seria— a la opinión de que las experiencias religiosas podrían calificar como perceptivas se refiere al hecho de que la percepción implica una especie de sensibilidad causal a un objeto y sus propiedades. Si cambiara la orientación o el color de esta obra, su experiencia visual también cambiaría de manera predecible. Es esta sensibilidad causal la

que se encuentra en la base del papel probatorio de la percepción. Por lo tanto, si las experiencias religiosas son experiencias perceptivas, también debe exhibir este tipo de sensibilidad causal. Pero —continúa la objeción— no está claro cómo podrían exhibir sensibilidad causal dado que Dios no está ubicado espacialmente. Después de todo, otras entidades no espaciales, como los números y las proposiciones, no son posibles objetos de la experiencia perceptiva, en parte precisamente porque no podemos relacionarnos causalmente con ellas. Puede percibir representaciones de números (es decir, números), pero no puede percibir los números en sí

Alston niega que haya alguna dificultad real aquí, argumentando que debido a que Dios es el fundamento causal de todo lo que ocurre, se deduce que Dios puede causar experiencias religiosas. Sin embargo, no está claro si esta respuesta es completamente convincente, porque incluso si admitimos que Dios es el fundamento causal de todo lo que existe, la contribución causal de Dios a las experiencias religiosas podría no ser el tipo de contribución causal que requiere la causalidad. Condición en la percepción. Como ha señalado el filósofo Nick Zangwill, el Big Bang es en cierto sentido una causa de tus experiencias visuales actuales (si el Big Bang no hubiera ocurrido, entonces no existirías), pero difícilmente se consigue que puedas percibir el Big Bang. Explosión. El punto de Zangwill es que la percepción requiere más que una causa “si no fuera por” (No habría existido si no fuera por el Big Bang), y por lo tanto el hecho de que Dios podría ser una causa *si no fuera por* de las experiencias religiosas no demuestra que las experiencias religiosas puedan cumplir con la restricción causal de la percepción

Supongamos, aunque sólo sea por el bien del argumento, que las experiencias religiosas se califican como estados perceptivos. ¿Podrían heredar el estado epistémico de los estados perceptivos y, por lo tanto, justificar las creencias de la forma en que pueden hacerlo las experiencias perceptivas? Se han dado al menos tres razones para responder negativamente a esta pregunta

La primera razón se refiere a experiencias de ausencia de Dios. Algunos críticos argumentan que si las experiencias de la presencia de Dios proporcionan evidencia de la existencia de Dios, entonces las experiencias de



la ausencia de Dios (que posiblemente no son menos comunes) deberían, por paridad de razonamiento, proporcionar evidencia contra la existencia de Dios. Por lo tanto, sostiene esta objeción, la fuerza probatoria de las experiencias religiosas sería anulada por la fuerza probatoria de lo que podríamos llamar experiencias «areligiosas»

Esta objeción pasa por alto el hecho de que las experiencias de presencia normalmente no están a la par con las experiencias de ausencia. Descubrir a una amiga entre la multitud le da a uno una razón para pensar que ha llegado a la fiesta, pero no verla no le da a uno una razón para pensar que no ha aparecido. Por supuesto, existen condiciones en las que las experiencias de ausencia pueden justificar creencias. Si uno tuviera derecho a asumir que si su amigo estuviera presente, entonces la habría visto, entonces no verla podría proporcionarle una razón para pensar que ella está ausente. (Suponga que el grupo es pequeño y uno está seguro de que habría visto a su amiga si ella estuviera allí.) De manera similar, si uno tuviera derecho a asumir que si Dios existe, entonces habría experimentado a Dios, entonces las experiencias de Dios, la ausencia puede proporcionar una razón para pensar que Dios no existe. Pero, ¿tenemos derecho a esa suposición? Hay varias formas en que se podría defender tal suposición, pero está claro que tal defensa sería controvertida

Una segunda razón para negar que las experiencias religiosas tengan el mismo estatus epistémico que las experiencias perceptivas ordinarias implica la afirmación de que el estatus epistémico de la percepción depende de la comprensión de las condiciones bajo las cuales las experiencias perceptuales son dignas de confianza. Considere, nuevamente, la visión. No se necesita un título en ciencias de la visión para saber que la visión es más confiable en algunas condiciones (cuando la escena está adecuadamente iluminada; cuando uno está atento y alerta) que en otros (cuando la escena está mal iluminada; cuando uno está cansado o somnoliento). En otras palabras, tenemos cierta capacidad para distinguir los contextos en los que las experiencias visuales son confiables de aquellos en los que no son confiables. Pero, dice la objeción, no tenemos la capacidad correspondiente para distinguir los contextos en los que es probable que las experiencias religiosas

sean dignas de confianza de aquellos en los que es probable que no sean dignas de confianza, porque no sabemos qué condiciones afectan la fiabilidad de la experiencia religiosa

La naturaleza de este problema puede apreciarse considerando las experiencias inducidas por fármacos. Sabemos que no se puede confiar en las experiencias visuales inducidas por drogas, pero ¿qué pasa con las experiencias religiosas inducidas por drogas? ¿Son las experiencias religiosas que se desencadenan por la ingestión de psicodélicos menos confiables que las que ocurren en ausencia de drogas? ¿Cómo diría uno? Quizás las experiencias religiosas inducidas por drogas sean más confiables que las que ocurren en ausencia de drogas. Quizás el hecho de que una experiencia religiosa haya sido provocada por psicodélicos no tenga ningún impacto en su confiabilidad. Las respuestas a estas preguntas no solo son oscuras, sino que no está claro cómo se podría empezar a abordarlas. El problema fundamental aquí es que nuestra capacidad para distinguir experiencias confiables de las que no lo son depende de nuestra capacidad para ubicar experiencias dentro de la estructura causal del mundo y, por razones que ya hemos señalado, no está claro cómo las experiencias religiosas pueden ser tan graves

Consideremos un desafío final al argumento de la experiencia religiosa: el desafío del pluralismo religioso. Aunque las experiencias religiosas se pueden encontrar en todas las culturas, sus contenidos parecen diferir de manera fundamental de un contexto a otro. Como ha dicho el crítico Michael Martin, "las experiencias religiosas en una cultura a menudo entran en conflicto con las de otra. No se pueden aceptar todas como verídicas, pero no parece haber una manera de separar las experiencias verídicas del resto". La objeción admite que, si bien las experiencias religiosas podrían en principio justificar la creencia en la existencia de Dios, en la práctica no se puede plantear tal caso dada la falta de coherencia exhibida por la variedad de experiencias religiosas que realmente ocurren. Como analogía, considérese un mundo en el que las experiencias visuales de un grupo de personas estaban totalmente en desacuerdo con las de otro grupo, de modo que el acuerdo intersubjetivo sobre cómo describir los objetos de la vista era raro, si no totalmente ausente.

En un mundo así, uno podría dudar de que la experiencia visual sea una forma de contacto con un mundo objetivo e independiente de la mente, en oposición a un mero juego de impresiones subjetivas

Esta es sin duda una de las objeciones más poderosas al argumento de la experiencia religiosa. Algunos teóricos responden sugiriendo que el conflicto entre experiencias religiosas es meramente superficial y que, subyacente al evidente desacuerdo, hay un conjunto de contenidos centrales que son comunes a todas las experiencias religiosas. (Una analogía: los testigos presenciales de un robo pueden dar diferentes descripciones de lo que vestía el ladrón, pero todos podrían estar de acuerdo en que el ladrón era un hombre). Pero si hay un núcleo común a las experiencias religiosas, dar cuenta de su contenido está lejos de ser sencillo. Por ejemplo, algunos individuos describen sus experiencias religiosas en términos personales, afirmando haber comunicado con otra mente, mientras que otros describen sus experiencias en términos impersonales, afirmando haber alcanzado un estado de unión con el Absoluto. Es difícil ver qué contenido sustantivo pueden tener en común estos dos tipos de experiencias

No se puede negar que las experiencias religiosas brindan momentos de profundo significado y satisfacción para muchos. Para algunos, son una fuente de consuelo; para otros, les cambia la vida. Las consideraciones proporcionadas aquí de ninguna manera menosprecian el papel que juega la experiencia religiosa en la vida de fe, pero plantean preguntas sobre si tales experiencias pueden fundamentar un argumento convincente a favor de la existencia de Dios

7.5. ¿Importa?

Aunque ciertamente es posible encontrar personas inteligentes, bien informadas y reflexivas que consideren que uno o más de los argumentos a favor de la existencia de Dios son persuasivos, me inclino a estar de acuerdo con el veredicto de John Cottingham:

Parece poco probable que alguno de los argumentos a favor de la existencia de Dios pueda lograr convencer a cualquier investigador racional "frío", por así decirlo, de la manera

en que, digamos, una prueba geométrica en Euclides debe convencer a cualquier lector atento que siga cuidadosamente los axiomas y deducciones, o incluso en la forma en que una prueba de la solubilidad del oro en ácido clorhídrico debe ser aceptada por cualquier observador razonable que examine cuidadosamente la evidencia experimental.

Supongamos, aunque sólo sea por el bien del argumento, que no es posible establecer la existencia de Dios más allá de toda duda razonable. ¿Qué se seguiría de este hecho?

Algunos sostienen que el fracaso de la teología natural sería una catástrofe para el teísmo. Argumentan que si no es posible establecer la existencia de Dios, la respetabilidad intelectual del teísmo se vería socavada y la creencia en Dios se desenmascararía como irracional en el mejor de los casos y engañosa en el peor. Otros consideran el fracaso potencial de la teología natural con indiferencia, sosteniendo que la creencia religiosa debe ser independiente de las consideraciones de razón y racionalidad. Si es posible o no probar que Dios existe, afirman, la evidencia y el argumento son irrelevantes cuando se trata de cuestiones de fe. Un tercer grupo de teóricos ve el fracaso potencial de la teología natural como un motivo de celebración por parte de quienes tienen compromisos religiosos, ya que consideran la prueba como enemiga de la fe. Si se probara la existencia de Dios, argumentan, entonces no habría lugar para la fe, y la pérdida de la fe traería consigo la pérdida de mucho de lo más valioso en la vida religiosa. Dejaré que consideres cuál de estas tres posiciones es más atractiva.



Actividad de aprendizaje recomendada

Realice la siguiente actividad:

Continuemos con el aprendizaje mediante su participación en la autoevaluación a continuación:



Autoevaluación 7

Señale la respuesta correcta para la siguiente afirmación:

1. () Una experiencia religiosa es una experiencia en la que uno parece haber estado en contacto con una realidad religiosa de algún tipo.
2. () Muchas de las propiedades que los teístas consideran esenciales para la naturaleza de Dios no pueden experimentarse. No se puede experimentar a Dios como el creador del cosmos, ni se puede experimentar a Dios como ilimitado en conocimiento, poder y bondad.
3. () Algunos defensores del argumento del diseño, como Richard Swinburne y William Lane Craig, argumentan que el teísmo es más simple que cualquiera de sus alternativas y, por lo tanto, es preferible porque la simplicidad de una hipótesis es una señal a su favor.
4. () Aunque las experiencias religiosas se pueden encontrar en todas las culturas, sus contenidos parecen diferir de manera fundamental de un contexto a otro.
5. () Algunas experiencias religiosas involucran experiencias visuales o auditivas que parecen tener un origen religioso, como cuando uno ve una visión celestial o escucha lo que se considera la voz de Dios.
6. () El hecho de que nuestra existencia presuponga los mismos hechos que se investigan no demuestra en modo alguno que esos hechos no requieran explicación. Toda investigación requiere que los hechos precisos sean explicados.
7. () Los defensores de la teología natural han tratado tradicionalmente de proporcionar una prueba demostrativa de la existencia de Dios, donde una prueba es demostrativa si no deja lugar a dudas racionales.



8. () Los teístas contemporáneos generalmente ven un argumento a favor de la existencia de Dios como exitoso, siempre que sus premisas sean generalmente convincentes, y sean tales que hagan que sea razonable pensar que Dios existe (o al menos aumentan significativamente la probabilidad de la existencia de Dios).
9. () Algunas experiencias religiosas involucran experiencias en las que Dios parece estar directamente presente para uno.
10. () La versión *temporal* del argumento cosmológico, que a menudo se conoce como el 'argumento *kalām*' en honor a sus raíces árabes ('*kalām*' es el término árabe para 'palabra' o 'discurso'), se puede formular de la siguiente manera:

1. El universo comenzó a existir.
2. Todo lo que comienza a existir tiene una causa de su existencia.
3. El universo tiene una causa de su existencia. (De (1) y (2).)
4. Si el universo tiene una causa, entonces esa causa debe ser personal, es decir, debe ser Dios.
5. Por tanto, hay un Dios.

[Ir al solucionario](#)

Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas



Semana 11

Unidad 8. El ocultamiento divino y la naturaleza de la fe

8.1. La objeción del ocultamiento

Escribiendo hacia finales del siglo XIX, el filósofo alemán Frederick Nietzsche redactó la siguiente queja contra la religión:

Un dios que es omnisciente y todopoderoso y que ni siquiera se asegura de que sus criaturas comprendan sus intenciones, ¿podría ser un dios de bondad? Quién permite que persistan innumerables dudas y dubiedades, durante miles de años, como si la salvación de la humanidad no fuera afectada por ellas, y quien, por otro lado, ofrece espantosas consecuencias si se comete algún error en cuanto a la naturaleza de la verdad. [...] ¿No sería un dios cruel si poseyera la verdad y pudiera contemplar a la humanidad, atormentándose miserablemente por la verdad?

Los escritores religiosos llevan mucho tiempo desconcertados sobre las razones del silencio de Dios, pero Nietzsche consideraba el silencio de Dios como algo más que un desafío pastoral: lo veía como una objeción a la razonabilidad misma de la creencia religiosa.

Suponiendo, como siempre hacen los teístas, que Dios quiere ser reconocido y adorado, ¿por qué Dios no se manifiesta a sí mismo? Quizás, sugiere Nietzsche, Dios está “en silencio” porque Dios no existe.

En los últimos años, el desafío de Nietzsche ha sido desarrollado con fuerza por el filósofo J.L. Schellenberg, quien sostiene que el mismo hecho de que la evidencia de la existencia de Dios no sea concluyente es, en sí mismo, una razón poderosa para la incredulidad. El Dios del teísmo, argumenta, siempre estaría abierto a una relación personal con nosotros, y una condición previa para esa relación es creer que Dios existe. “Si existe un Dios perfectamente amoroso”, escribe, “nuestra situación será una en la que la existencia de Dios esté más allá de la incredulidad razonable para todos los que sean capaces de tener una relación personal con Dios”.

Algunos se inclinarán a rechazar el punto de partida de la objeción del ocultamiento, argumentando que hay una amplia evidencia de la existencia de Dios y, por lo tanto, que la existencia de Dios no está más allá de la incredulidad razonable. (Es posible que Pascal se sintiera tentado por este pensamiento: “Hay suficiente luz para los que desean ver, y suficiente oscuridad para los que tienen una disposición contraria”.) Pero sin duda existe

la falta de fe razonable. Como vimos en la Unidad 7, ningún argumento a favor de la existencia de Dios exige un asentimiento general, e incluso aquellos que afirman que hay argumentos sólidos a favor de la existencia de Dios a menudo no están de acuerdo sobre cuáles argumentos teístas son sólidos. Las apelaciones a la revelación no funcionan mejor, porque no hay consenso sobre qué escrituras tienen autoridad. Algunas personas consideran que la existencia de Dios está más allá de toda duda razonable, pero para muchos la existencia de Dios es un asunto de misterio y oscuridad. De hecho, el reconocimiento del ocultamiento de Dios es un tema destacado en los escritos de muchos teístas. En palabras del teólogo suizo

Karl Barth: "Que Dios sea, radica tan poco en el campo de nuestra supervisión y control espiritual como lo que Él es". Carecemos de la capacidad tanto para establecer su existencia como para definir su ser.

Los ateos tienen una explicación simple para el silencio de Dios. ¿Qué explicación pueden dar los teístas?

8.2. La necesidad de distancia epistémica

Algunas explicaciones del ocultamiento divino lo tratan como un estado de cosas puramente indeseables. Una versión de esta cuenta atribuye ocultamiento divino a nuestras deficiencias cognitivas; otra versión lo atribuye a los efectos del pecado. Dejaremos estas explicaciones a un lado aquí y consideraremos en su lugar aquellas que se enfocan en los beneficios que supuestamente se obtienen del ocultamiento divino.

Una propuesta en este sentido es que el ocultamiento divino es una condición previa para la agencia moral. Richard Swinburne (citado por Solari, p. 573) captura esta idea de la siguiente manera:

¿Por qué creer que existe un Dios? Contesto que suponer la existencia de Dios es explicar por qué existe el mundo; por qué existen las leyes científicas; por qué han evolucionado los animales y los seres humanos;

por qué estos últimos tienen la posibilidad de moldear sus caracteres y los de sus semejantes para el bien o para el mal, y de transformar el medio en que viven; por qué hemos recibido el mensaje documentado de la vida, muerte y resurrección de Cristo; por qué llevan los hombres siglos y siglos experimentando en apariencia el contacto con Dios y sintiéndose guiados por su mano, etc. De hecho, la hipótesis de la existencia de Dios confiere sentido a la totalidad de nuestra experiencia en una medida en que ninguna otra explicación puede hacerlo; esto es ya en sí mismo un fundamento para creer en su verdad".

Si la existencia de Dios fuera evidente para nosotros, argumenta Swinburne, entonces nuestras oportunidades para ejercer una libertad moral genuina se verían severamente restringidas, si no eliminadas por completo.

Esta propuesta puede cuestionarse desde varias direcciones. Por un lado, la idea de que la certeza religiosa no deja lugar a la tentación parece inverosímil, ya que aquellos teístas que consideran que la existencia de Dios está más allá de toda duda y, evidentemente, permanecen sujetos a la tentación. También se podría cuestionar la suposición de que la capacidad de experimentar la tentación es necesaria para una agencia moral genuina. Los teístas tienen una razón particular para cuestionar esta afirmación, que consideran a Dios como un agente moral, pero normalmente niegan que Dios esté sujeto a la tentación.

Una segunda respuesta a la objeción del ocultamiento se centra en la idea de que si la existencia de Dios fuera evidente para nosotros, cualquier relación que pudiéramos tener con Dios no sería auténtica. En lugar de abrazar una forma de vida religiosa por sí misma, la abrazaríamos inevitablemente por razones puramente instrumentales, tratando a Dios como un objeto a manipular para nuestros propios fines en lugar de como un ser con el que podríamos entrar en comunión espiritual.

Pero, ¿por qué precisamente considerar la existencia de Dios como evidente traería consigo una actitud coercitiva? Como señalamos anteriormente, algunos teístas consideran que la existencia de Dios está más allá de toda duda razonable, pero es inverosímil suponer que su actitud hacia Dios sea

necesariamente coercitiva. Los teístas a menudo comparan la relación de Dios con la humanidad con la relación que los padres tienen con sus hijos, pero pocos padres se esconden detrás de un velo de incertidumbre, esperando que sus hijos, no obstante, lleguen a creer en su existencia. En cambio, los padres suelen hacer todo lo que está a su alcance para manifestar su existencia e intenciones a sus hijos. ¿Por qué un buen Dios no haría lo mismo?

Continuemos con el aprendizaje mediante la revisión de los temas:

8.3. El llamado a la fe

Los dos intentos de justificar el ocultamiento de Dios que acabamos de considerar se centran en los inconvenientes, que se alega seguirían, si la existencia de Dios fuera evidente. Una

tercera respuesta se centra en los supuestos beneficios que podría pensarse que se derivan del propio ocultamiento divino. Creer en Dios —así dice esta línea de pensamiento— es más virtuoso cuando se basa en la fe, y si la existencia de Dios fuera evidente, no habría lugar para la fe, porque la fe solo puede florecer en un clima de incertidumbre y ambigüedad.

La evaluación de esta respuesta a la objeción del ocultamiento nos ocupará la mayor parte de este capítulo, ya que las cuestiones que plantea son algunas de las más fundamentales en la filosofía de la religión. Comencemos con uno que es quizás el más fundamental de todos: ¿Qué es exactamente la fe?

Mark Twain bromeó una vez que la fe es una cuestión de “creer lo que sabes que no es así”. Aunque pocos filósofos apoyarían la concepción de fe de Twain, la idea de que la fe es un tipo de creencia es ampliamente aceptada. Considere el siguiente pasaje de la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino:

En la fe, el intelecto asiente a algo, no por estar lo suficientemente movido por su objeto propio, sino por un acto de elección, por el cual se vuelve voluntariamente hacia un lado y no hacia el otro: y si esto va acompañado de duda y temor al lado contrario, habrá opinión; mientras que si hay certeza y no hay miedo del otro lado, habrá fe.

Llamemos al punto de vista de que la fe religiosa es una cuestión de creencia, «el punto de vista doxástico». (*Doxa* es la palabra griega que significa «creencia» u «opinión»).

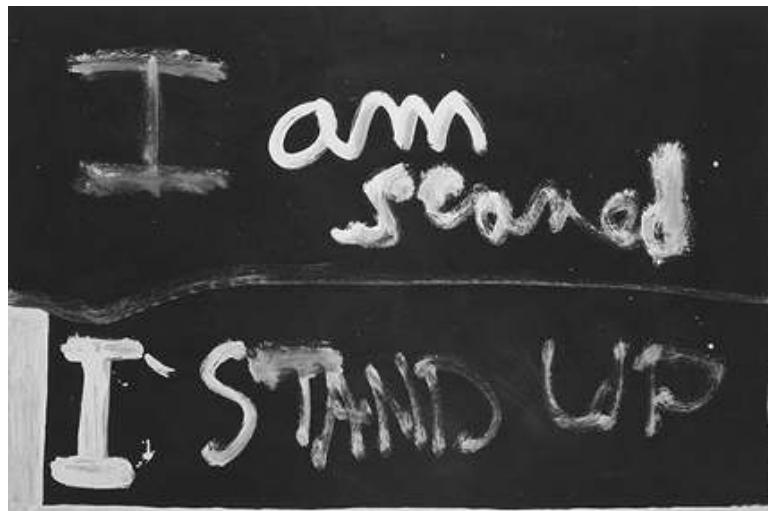
Aunque la visión doxástica ha sido influyente, está abierta a un desafío importante que involucra la idea de que la fe está sujeta a evaluación moral. Tener fe es algo por lo que uno puede ser alabado, mientras que la falta de fe es algo por lo que se puede culpar. Para que el relato doxástico haga justicia a las dimensiones morales de la fe, la formación de la fe —el «asentimiento intelectual», como dice Tomás de Aquino— necesitaría implicar un acto de elección. Pero la idea de que podemos elegir qué creer es profundamente problemática. La reina de *A través del espejo* de Lewis Carroll afirmó haber creído seis cosas imposibles antes del desayuno, pero pocos de nosotros podemos lograr esa hazaña; de hecho, pocos de nosotros podemos optar por creer incluso aquellas afirmaciones que consideramos preguntas abiertas. Considere un tema que su evidencia actual se deja sin resolver, como si hubiera vida inteligente en otros planetas. ¿Se vuelve hacia un lado u otro y adopta una respuesta en lugar de otra a través de un acto de elección? Lo dudo. Más bien, sospecho que una determinada respuesta simplemente le parece más plausible que otra. (Y si ninguna posición le parece plausible, simplemente suspenderá la creencia). Hay muchas cosas que uno puede hacer para influir en lo que cree; por ejemplo, puede optar por seguir una línea de investigación en lugar de otra, pero la creencia de que esto no parece estar bajo control voluntario. El asentimiento intelectual parece ser algo que nos sucede más que algo que *hacemos*. Pero si eso es correcto, entonces no es meritorio, y no somos más dignos de elogio (o culpa) por nuestras creencias que por la circulación de nuestra sangre o el buen funcionamiento de nuestros riñones.

Esto sugiere que en la medida en que la fe esté sujeta a una evaluación moral, no puede ser una cuestión de creencia. ¿Qué podría ser la fe, si no una especie de creencia? Se han propuesto varias alternativas. Algunos han sugerido que la fe es una especie de esperanza; otros que es una especie de preferencia. Quizás la alternativa más influyente a la visión doxástica identifica la fe con una forma de confianza (figura 5). Así entendido, uno puede tener fe en una

persona al decidir emplearla, y uno puede tener fe en una relación al decidir renunciar a ciertos bienes para mantenerla. De hecho, esta concepción de la fe—fe en más que fe que— seguramente debería resonar entre los miembros de las religiones abrahámicas, porque la fe de Abraham se centró en su voluntad de confiar en Dios más que en su creencia en la existencia de Dios.

Figura 5

Colin McCahon, scared (asustado), Auckland, 1976



Nota. Museo de Nueva Zelanda Te Papa Tongarewa, Wellington, 2008 tomado de *Anthony Byrt and Colin McCahon's 'I am scared'* [Ilustración], por Ours: [Treasures from Te Papa](#), 2018, CC BY 4.0.

¿Dónde dejan estas consideraciones la idea de que una apelación a la fe podría explicar por qué Dios pudo haber elegido permanecer «escondido»? En bastante mal estado, me parece, porque podría haber un amplio espacio para la fe religiosa (entendida aquí como una cuestión de confianza en Dios) sin que la existencia de Dios esté envuelta en ambigüedad e incertidumbre. La historia de Abraham ilustra este punto con una potencia particular, porque la (presunta) certeza de Abraham en la existencia de Dios no significa que su fe en Dios no haya sido puesta a prueba

8.4. Clifford y la ética de la creencia

Además de preguntarnos por qué Dios podría permitir el ocultamiento divino, también podemos considerar las implicaciones del ocultamiento divino para la ética de las creencias religiosas. Muchos han argumentado que, dada la ambigüedad que rodea la existencia de Dios, el teísmo es irresponsable, si no totalmente reprochable. Creer en Dios, argumentan, es burlar los deberes de uno como agente racional

Este desafío está asociado con el trabajo de los «nuevos ateos» como Richard Dawkins, Sam Harris y Christopher Hitchens, pero sus raíces se remontan a un artículo influyente de un inglés victoriano llamado W.K. Clifford (1845-1879) titulado “La ética de la creencia”. Clifford comienza su ensayo con la historia de un armador que envió su barco al mar a pesar de la falta de pruebas sobre su idoneidad para navegar. Según Clifford, el propietario fue culpable de la muerte de quienes perecieron cuando se hundió, porque no debería haber creído que su barco era apto para navegar. Clifford extrae una moraleja general de este cuento: es, dice, «un error siempre, en todas partes y para cualquiera, creer algo con pruebas insuficientes».

Aunque la creencia religiosa no se menciona en el ensayo de Clifford, era claramente su objetivo central

Hay mucho que recomendar la idea de que nuestras creencias deben guiarse por nuestra evidencia. Como ilustra el relato de Clifford sobre el propietario del barco, las creencias tienen consecuencias, y aquellos que no toman en cuenta la gama completa de pruebas que tienen a su disposición pueden ser culpables de negligencia. Pero, ¿significa eso que deberíamos abrazar el «dictum de Clifford», la afirmación de que «siempre, en todas partes y para cualquiera, está mal creer algo con pruebas insuficientes»? Y si es así, ¿significa eso que aquellos que creen en Dios violan sus deberes como agentes racionales?

Comencemos con la noción de «evidencia suficiente». A menos que podamos proporcionar un análisis razonable de evidencia suficiente, no podremos evaluar la máxima de Clifford. Desafortunadamente, proporcionar un análisis



de este tipo está lejos de ser sencillo. Una concepción de evidencia suficiente la equipara con el «testimonio de testigos presenciales», el tipo de evidencia que uno mismo ha reunido y que se toma para establecer la verdad de la afirmación relevante. El dicho de Clifford es sin duda inverosímil si se entiende en estos términos, ya que muchas afirmaciones científicas, históricas y geográficas están más allá de nuestra capacidad de evaluación. Creo que las ballenas y los hipopótamos tienen un antepasado común, que la Guerra Civil de Estados Unidos terminó en 1865 y que el Nilo es el río más largo del mundo, pero no he verificado ninguna de estas afirmaciones. En cambio, creo en estas proposiciones, y en muchas más similares, sobre la base del testimonio y la autoridad de expertos

Una concepción más plausible de evidencia suficiente la identifica con lo que es aceptado por individuos en una posición apropiada: «expertos», en una palabra. Entendido de esta manera, el dictum de Clifford preservaría nuestro derecho a creer en verdades científicas, históricas y geográficas del tipo considerado anteriormente. Sin embargo, como ha señalado el filósofo Peter van Inwagen, esta versión del dicho de Clifford tiene problemas en dominios en los que hay pocos expertos reconocidos, o al menos, dominios en los que los supuestos expertos no están de acuerdo (lo que equivale prácticamente a la misma cosa). Consideremos cualquier reclamo impugnado en ética, política o filosofía, como el reclamo de que la eutanasia debe ser despenalizada; que el capitalismo de libre mercado es propicio para el florecimiento humano; o que la conciencia es un proceso cerebral. Ninguna de estas afirmaciones cuenta con el consentimiento general entre quienes las han reflexionado. Así, si «evidencia suficiente» se equipara con evidencia que pone un asunto más allá de toda duda razonable, entonces la máxima de Clifford estaría en desacuerdo con nuestro derecho a creer en muchas de las proposiciones éticas, políticas y filosóficas que de hecho creemos. Pero este resultado es insostenible. Peor aún, la máxima de Clifford es sin duda contraproducente, ya que no hay consenso entre personas razonables sobre si debe ser aceptada. La prueba más allá de toda duda razonable es un objetivo loable, pero insistir en que sólo está permitido creer en aquellas afirmaciones que cumplen con esta norma es poner el listón demasiado alto

¿Dónde nos deja esto con respecto a las implicaciones del ocultamiento divino para la ética de la fe? A mi modo de ver, para demostrar que el teísmo es éticamente sospechoso, sería necesario demostrar que es claramente menos razonable que la creencia en los tipos de afirmaciones que son el foco de los desacuerdos éticos, políticos y filosóficos. ¿Puede hacerse tal caso? Quizás. Pero mi propia opinión es que aún no se ha hecho y no veo ninguna razón para suponer que se pueda hacer

8.5. James sobre las creencias religiosas

William James (1842-1910) proporcionó lo que muchos consideran una alternativa atractiva a la concepción de la ética de la creencia de Clifford. James señaló que tenemos dos objetivos cuando se trata de creer: no solo queremos evitar el error, también queremos obtener la verdad. Clifford se centró en el primero de estos objetivos y pasó por alto nuestro interés en adquirir creencias verdaderas. James compara la actitud de Clifford con la de un general que mantiene a sus soldados fuera de la batalla en lugar de arriesgarse a una sola herida

Por mi parte, también siento horror a dejarme engañar; pero creo que a un hombre le pueden ocurrir cosas peores en este mundo; por ello la exhortación de Clifford suena totalmente extravagante a mis oídos. Es como si un general informara a sus soldados de que es mejor evitar el combate indefinidamente antes que arriesgarse a sufrir una sola herida. No es así como se ganan las victorias, ya sean sobre los enemigos o sobre la naturaleza. Nuestros errores no son un asunto tan tremadamente solemne. En un mundo en el que podemos estar seguros de caer en ellos a pesar de todas las precauciones que tomemos, una cierta ligereza de corazón parece más sana que este exceso de ansiedad

James no solo proporcionó un diagnóstico de donde salió mal el relato de las creencias de Clifford, sino que también proporcionó una alternativa provocativa. James argumentó que existen ciertas condiciones en las que es legítimo que la creencia sobrepase la evidencia, y que las respuestas

emocionales —las “pasiones», como las llamaba James— desempeñen un papel en la fijación de la creencia. Primero, la proposición en cuestión debe ser «viva». En otras palabras, debe recomendarse a la persona como un candidato serio a la verdad. En segundo lugar, la proposición debe ser «trascendental», debe importar. En tercer lugar, debe ser una «opción forzada» —no debe haber una posibilidad genuina de suspender la creencia sobre el asunto en cuestión—. Cuando se cumplen estas condiciones, sostiene James, es completamente apropiado que las creencias de una persona superen sus pruebas. Además, sostiene que estas tres condiciones a menudo se cumplen en contextos religiosos, ya que las cuestiones religiosas son típicamente vivas, trascendentales y forzadas. No podemos, dice, escapar de ellos permaneciendo escépticos, porque «aunque evitamos el error de esa manera si la religión no es cierta, perdemos lo bueno si es verdad, tan ciertamente como si decidiéramos no creer»

James concibió la creencia como un asunto voluntario (de hecho, el ensayo en el que aparece su relato se titula «La voluntad de creer»), pero es posible aceptar gran parte de lo que dice sin comprometerse con ese punto de vista. En lugar de tomar a James como un relato de cuándo está permitido creer en la existencia de Dios, se podría leer en su lugar como un relato de cuándo es apropiado aceptar que Dios existe. ¿Cuál es la diferencia entre creencia y aceptación? En términos generales, creer en una proposición implica un respaldo categórico de su verdad, mientras que aceptarla implica sólo la voluntad de asumir su verdad para ciertos propósitos. Un científico podría aceptar una hipótesis sobre la causa de una enfermedad con el propósito de realizar un experimento; un detective podría aceptar una hipótesis sobre la identidad de un asesino a los efectos de llevar a cabo sus investigaciones. Tal vez ni el científico ni el detective afirmarían creer en sus respectivas hipótesis, pero sí utilizan estas hipótesis para guiar sus acciones. El cuadro de fe que nos presenta Santiago implica cierta vacilación. Así como el científico es consciente de que su hipótesis podría ser falsa y el detective se da cuenta de que su sospechoso podría resultar inocente, la persona de fe de James también procede con el entendimiento de que sus actitudes religiosas podrían resultar equivocadas

Esta concepción de la fe resuena en algunos, pero otros argumentan que no hace justicia a los rasgos distintivos de la fe religiosa. De hecho, hay dos puntos en los que la concepción de fe de Santiago ha sido objeto de críticas

Algunos argumentan que la concepción de fe de Santiago pasa por alto las dimensiones emocionales y existenciales de la fe religiosa. Quienes defienden esta posición a menudo apelan a los escritos del filósofo danés Søren Kierkegaard (1813-1855). Kierkegaard está de acuerdo con James en que la creencia religiosa rara vez se produce solo con argumentos, pero va más allá que James al enfatizar el papel que juega la pasión, o al menos *debería* jugar, en la vida religiosa. Kierkegaard objetó la idea de que la creencia religiosa debería basarse en una ponderación objetiva de la evidencia, porque es «precisamente en el análisis objetivo donde se pierde la infinita preocupación personal y apasionada que es la condición necesaria para la fe». La fe religiosa, argumenta Kierkegaard, debe implicar riesgo y lo que llamó «la pasión de la interioridad»:

La fe es la contradicción entre la infinita pasión de la interioridad y la incertidumbre objetiva. Si tengo el poder de aprehender objetivamente a Dios, quiere decir esto que no tengo fe; sin embargo, ya que me resulta imposible realizar tal cosa, es preciso que tenga fe. Si quiero permanecer en la fe debo constantemente asegurarme de que me afianzo firmemente a la objetiva incertidumbre, no debo dejar de recordarme que me hallo “por encima de una profundidad de 70000 brazas de agua” y que, por tanto, aún conservo la fe

Una objeción muy diferente al punto de vista de James es que no hace justicia a la certeza que se requiere para una fe religiosa genuina. Considere nuevamente el pasaje de Aquino discutido anteriormente, en el que Aquino contrasta la fe con la opinión. La opinión, dice Santo Tomás de Aquino, implica «duda y miedo del lado opuesto», mientras que la fe implica «certeza y no miedo al otro lado». Aquellos que comparten la concepción de la fe de Aquino como un compromiso seguro y firme con la verdad de ciertas proposiciones tienen motivos para distanciarse del relato de James

¿Qué debemos hacer con estas dos líneas de crítica? Sin duda, Kierkegaard tiene razón al señalar que existe una tensión entre la ponderación desinteresada de las pruebas y el compromiso apasionado. Al mismo tiempo, se podría argumentar que cuando se descuidan por completo las pruebas, la fe ya no es loable, sino que se convierte en una cuestión de irracionalidad, superstición y credulidad. Santo Tomás de Aquino, por su parte, seguramente tiene razón al enfatizar la centralidad de la certeza y la determinación en la vida de fe, pero uno podría preguntarse si estas actitudes son apropiadas dada la ambigüedad que rodea las cuestiones religiosas. Puede justificarse una convicción segura e inquebrantable cuando el caso de una afirmación es abrumador, pero se podría argumentar que la actitud de James de «aventura tentativa» es más apropiada cuando la evidencia es irregular, como parece ser con respecto a asuntos teológicos



Actividad de aprendizaje recomendada

Estimado estudiante, para reforzar sus conocimientos, desarrolle la siguiente actividad:

Realice la autoevaluación para comprobar sus conocimientos:



Autoevaluación 8

Señale la respuesta correcta para la siguiente afirmación:

1. () De acuerdo con Swinburne, si la existencia de Dios fuera evidente para nosotros, entonces nuestras oportunidades para ejercer una libertad moral genuina serían plenas.
2. () James concibió la creencia como un asunto voluntario, pero es posible aceptar gran parte de lo que dice sin comprometerse con ese punto de vista.
3. () El dictum de Clifford preservaría nuestro derecho a creer en verdades científicas, históricas y geográficas.

4. () Muchos han argumentado que, dada la ambigüedad que rodea la existencia de Dios, el teísmo es irresponsable, si no totalmente reprochable. Creer en Dios, argumentan, es burlar los deberes de uno como agente racional.
5. () Santo Tomás de Aquino tiene razón al enfatizar la centralidad de la certeza y la determinación en la vida de fe, pero uno podría preguntarse si estas actitudes son apropiadas dada la ambigüedad que rodea las cuestiones religiosas.
6. () El reconocimiento del ocultamiento de Dios es un tema destacado en los escritos de muchos ateos.
7. () Para que el relato doxástico haga justicia a las dimensiones morales de la fe, la formación de la fe no necesitaría implicar un acto de elección.
8. () Una tercera respuesta sobre el ocultamiento divino nos dice que creer en Dios es más virtuoso cuando se basa en la fe, y si la existencia de Dios fuera evidente, no habría lugar para la fe, porque la fe solo puede florecer en un clima de incertidumbre y ambigüedad.
9. () James argumentó que existen ciertas condiciones en las que es legítimo que la creencia sobrepase la evidencia, y que las respuestas emocionales desempeñen un papel en la fijación de la creencia.
10. () Kierkegaard no tiene razón al señalar que existe una tensión entre la ponderación desinteresada de las pruebas y el compromiso apasionado.

[Ir al solucionario](#)



Semana 12

Unidad 9. El problema del mal

9.1. El desafío de Epicuro

En *Los hermanos Karamazov*, Fyodor Dostoievski cuenta la historia de un niño de 8 años que hiere accidentalmente al perro de caza de un general. En represalia, el general ordena a sus perros que despedacen al niño en presencia de su madre. Ejemplos similares de sufrimiento y aflicción (“mal”, como se emplea el término en la filosofía de la religión) pueden multiplicarse sin límite aparente. Desde las atrocidades de la Alemania de Hitler hasta los campos de exterminio de Camboya, desde las guerras de bandas de México hasta las cámaras de tortura de Siria, ningún estudiante de historia puede ignorar los horrores que los seres humanos se han infligido unos a otros.

El mal plantea una serie de desafíos para el teísta. Un desafío es existencial. ¿Cómo podría el teísta encontrar sentido ante la aparente indiferencia de Dios hacia el dolor y el sufrimiento? Pero el desafío que nos interesa aquí es más teórico que existencial. El problema filosófico del mal es si el dolor, el sufrimiento y la aflicción pueden reconciliarse con la existencia misma de Dios. El filósofo griego antiguo Epicuro (341-270 a. C.) proporcionó una formulación concisa del problema.

¿Está Dios dispuesto a prevenir el mal, pero no puede? Entonces él no es omnípotente. ¿Él puede, pero no está dispuesto? Entonces es malévolos.
¿Es capaz y dispuesto?,

¿de dónde, pues, es el mal?, ¿no es capaz ni está dispuesto?, entonces,
¿por qué llamarlo Dios?

Los filósofos de la religión suelen distinguir entre dos versiones del «problema» del mal: el problema lógico del mal y el problema probatorio del mal. En términos generales, los defensores del problema lógico del mal



consideran que «el mal existe» es lógicamente incompatible con la proposición «Dios existe». Esta versión del problema del mal presenta uno de los desafíos más fuertes al teísmo, ya que pretende mostrar que aquellos que reconocen la existencia del mal deben negar que Dios existe, so pena de tener creencias inconsistentes. El problema probatorio del mal es menos ambicioso, pero no menos grave por eso. Los argumentos probatorios del mal no intentan mostrar que «el mal existe» es lógicamente incompatible con «Dios existe», sino que intentan mostrar solo que el mal, o al menos ciertos tipos de mal, proporcionan evidencia significativa contra la existencia de Dios.

En respuesta al (los) problema (s) del mal, algunos teístas rechazan la concepción tradicional de Dios. O conciben a Dios como indiferente al sufrimiento (y, por lo tanto, no están dispuestos a prevenir el mal), o conciben a Dios como limitado en poder y/o conocimiento (y, por lo tanto, incapaz de prevenir el mal). Aunque esta respuesta al problema del mal efectivamente socava el desafío de Epicuro, relativamente pocos teístas han sido tentados por él, porque la mayoría de los teístas consideran el compromiso con la bondad, el poder y el conocimiento perfectos de Dios como una dimensión no negociable de la fe.

Otros teístas responden al (los) problema (s) del mal con silencio. Especular sobre las razones de Dios para permitir el mal, argumentan, sería legitimarlo implícitamente y, por lo tanto,

exacerbar la misma injusticia que impulsa el desafío de Epicuro en primer lugar. En lugar de preguntar cómo se pueden justificar los horrores de la tortura, la esclavitud y el genocidio que continúan, los teístas deberían condenar esas atrocidades y solidarizarse con sus víctimas. Cualquier cosa menos sería una traición a los mismos valores que defienden los teístas.

Este capítulo dejará a un lado estas dos respuestas al (los) problema(s) del mal y, en cambio, se centrará en aquellos teístas que piensan que es posible dar una respuesta sustantiva al desafío de Epicuro sin modificar la concepción teísta clásica de Dios. Podemos distinguir dos enfoques contrastantes dentro de esta literatura. Algunos teístas se limitan a ofrecer razones que podrían, por lo que sabemos, explicar por qué Dios permite el mal. Los relatos de este tipo



se conocen como defensas. Otros teóricos ofrecen un relato de lo que consideran las verdaderas razones de Dios para permitir que exista el mal. Tales relatos se conocen como teodiceas. Tenga en cuenta que una y la misma razón se puede presentar en el contexto de una defensa o una teodicea.

Ya sea que se desarrollen como defensas o teodiceas, casi todas las respuestas al problema del mal implican una apelación a la «estrategia del bien mayor». La idea aquí es intuitiva. Considere un procedimiento médico doloroso, como un tratamiento de conducto. Aunque un tratamiento de conducto implica una cantidad significativa de dolor, ese dolor está justificado en la medida en que los beneficios que asegura lo superan y no podrían haberse producido sin incurrir al menos en el mismo dolor. Podemos describir el mal (dolor, sufrimiento) que acompaña al conducto radicular como «absorbido» por esos beneficios. Los casos de maldad (dolor, sufrimiento) que no son absorbidos por un bien mayor pueden describirse como «no absorbidos». En la medida en que despliegan la estrategia del bien mayor, los teístas intentan motivar la afirmación de que todos los males son absorbidos por un bien u otro, y el hecho de que ciertos males parecen no ser absorbidos puede explicarse.

Consideremos ahora algunas de las versiones más influyentes de la estrategia del bien mayor.

9.2. Hacer alma

Una versión venerable de la respuesta del bien mayor sugiere que el mal podría estar justificado por las posibilidades que brinda para el desarrollo y el crecimiento moral. Un mundo sin sufrimiento —se afirma— sería un mundo sin compasión, paciencia, tolerancia ni perdón. Estos bienes se conocen como bienes de segundo orden, ya que su ejercicio requiere la presencia de males de primer orden. La compasión sólo es posible en presencia del sufrimiento; el perdón sólo es posible cuando uno ha sido agraviado; y el heroísmo sólo es posible donde el peligro es una posibilidad real. Un mundo sin maldad no tendría oportunidades para el desarrollo del carácter, ya que carecería de

compasión, perdón y heroísmo. Esta respuesta al problema del mal tiene sus raíces en los escritos del escritor del siglo II San Ireneo y fue defendida de manera influyente en el siglo XX por el teólogo británico John Hick (1922-2012).

Un desafío a la respuesta creadora de almas se refiere a la frágil conexión entre los males del mundo y la creación de almas. El sufrimiento ciertamente puede actuar como un catalizador para el desarrollo moral, pero también puede amargar. *La Noche* de Elie Wiesel relata sus experiencias en los campos de concentración de Auschwitz y Buchenwald, y su posterior alienación y disgusto con la humanidad (ver figura 6).

Figura 6

Camp Synagogue at Saint Cyprien



Nota. *Felix Nussbaum, Camp Synagogue at Saint Cyprien (Sinagoga del Campamento de San Cipriano), Brussels, 1941.* Colección de Yad Vashem Art Museum, Jerusalén tomado de "Está todo prohibido y aun así hacemos de todo" - la lucha por la preservación del espíritu humano durante el Holocausto [Ilustración], por Yadavashem, 2016, [Yadavashem](#), CC BY 4.0.

Incluso cuando el dolor y el sufrimiento inducen el desarrollo del carácter y el ejercicio de la virtud, es una cuestión adicional si estos bienes absorben los males que los originan. Un bien de segundo orden no necesariamente absorbe los males de primer orden que lo ocasionan. No puedes perdonarme a menos que te haya insultado, pero la bondad que se asocia con tu perdón no justifica la maldad de mi insulto, y hubiera sido mejor si no te hubiera insultado en primer lugar. De hecho, la suposición, implícita en la teodicea de la creación del alma, de que los bienes asociados con la virtud y el desarrollo del carácter absorben los males que los ocasionan, tiene una serie de consecuencias inverosímiles. Si Dios permite la sífilis, el hambre y el confinamiento solitario debido a las oportunidades que proporcionan para el desarrollo moral, entonces tal vez nuestros intentos de erradicar estos fenómenos estén equivocados. Quizás ya no deberíamos vacunar a los niños contra la fiebre tifoidea, la rubéola y la rabia, sino dar la bienvenida a estas enfermedades como oportunidades para la formación del carácter. Estas sugerencias son, sin duda, perversas, pero no está claro qué fundamento tiene el defensor de la teodicea de hacer almas para rechazarlas.

Incluso si los defensores de la teodicea de la creación de almas pueden demostrar que los beneficios de la creación de almas son absorbidos por la maldad de los males que los originan, uno podría preguntarse por qué es necesaria la creación de almas en primer lugar. Tal vez que debe ser expuesto al dolor y el sufrimiento con el fin de convertirse en agentes morales virtuosos, pero ¿Por qué no creó Dios las criaturas que estaban dispuestas de manera innata para mostrar la virtud, criaturas morales que no requieren el tipo de formación moral que hacemos?

Un último desafío al que se enfrenta la teodicea de la creación de almas se refiere a su capacidad para explicar el sufrimiento de las criaturas que carecen de la capacidad de desarrollo moral. ¿Qué pueden aprender de su sufrimiento los animales no humanos y los niños muy pequeños que han sido sometidos a tratos crueles y degradantes? En lugar de funcionar como oportunidades para el desarrollo del carácter, estas experiencias a menudo sólo sirven para hacer que los animales y los niños pequeños sean temerosos y agresivos. Entonces,



incluso si un llamamiento a la creación de almas pudiera justificar el sufrimiento de criaturas conscientes de sí mismas como nosotros, es difícil ver cómo podría justificar el sufrimiento de los animales y los niños pequeños.

Le invito a complementar sus conocimientos, leyendo los temas:

9.3. Leyes de la naturaleza

Una segunda respuesta positiva mayor, la respuesta de la ley natural, está diseñada explícitamente para abordar el desafío que plantean los “males naturales”. Los males naturales son los causados por fenómenos naturales, como la muerte, las enfermedades y los desastres naturales, a diferencia de los males causados por las acciones deliberadas de los agentes (que se conocen como “males morales”).

En el corazón de la respuesta de la ley natural está la suposición de que los males naturales son una consecuencia necesaria de tener leyes de la naturaleza, y sin leyes de la naturaleza sería imposible una agencia moral significativa. Las leyes de la naturaleza son necesarias para una agencia moral significativa, porque la agencia moral significativa requiere el conocimiento de las consecuencias de nuestras acciones, y solo si tenemos la capacidad de una agencia moral significativa tenemos la verdadera responsabilidad —que es en sí mismo un gran bien—.

La respuesta de la ley natural está abierta a muchos desafíos. Un desafío tiene que ver con la suposición de que los males naturales —muerte, enfermedad y desastres naturales— son una consecuencia necesaria de la existencia de las leyes de la naturaleza. ¿No podría regirse por ley un mundo sin muerte, enfermedades y desastres naturales? De manera más general, ¿no podríamos haber adquirido el conocimiento necesario para la agencia moral sin habernos encontrado realmente con los males naturales? Después de todo, los teístas suponen que Dios tuvo este conocimiento independientemente de la existencia del mal natural, lo que indicaría que la existencia del mal natural no es un requisito lógico para la posesión de este conocimiento.



Incluso si se admite que el conocimiento necesario para la agencia moral requiere la existencia de algunos males naturales, es una cuestión adicional si adquirir ese conocimiento requiere la cantidad de mal natural que contiene el mundo o los tipos de mal natural que contiene. Seguramente, uno podría pensar, podríamos haber adquirido el conocimiento necesario para la agencia moral sin el sufrimiento de los animales que ocurrió antes de la evolución de los seres humanos, o sin la violencia que ha caracterizado la historia de nuestra especie.

9.4. Libre albedrío

Aunque tanto la respuesta de la ley natural como la de hacer almas tienen sus defensores, la respuesta más influyente al problema del mal es la respuesta del libre albedrío. Como sugiere la etiqueta, la respuesta del libre albedrío sostiene que el mal es absorbido por la posesión del libre albedrío, y que incluso un ser omnípotente no podría habernos proporcionado libre albedrío sin permitir el mal, o al menos la posibilidad de este. Esta respuesta al problema del mal tiene sus raíces en los escritos del filósofo africano del siglo IV y obispo cristiano San Agustín, y el filósofo estadounidense Alvin Plantinga (1932) le dio una nueva vida a fines del siglo XX.

Un desafío obvio a la respuesta del libre albedrío se refiere a su capacidad para dar cuenta de los males naturales. A primera vista, la respuesta del libre albedrío parecería ser capaz de justificar sólo el dolor y el sufrimiento que resulta del ejercicio deliberado del libre albedrío (mal moral), y no está claro cómo podría explicar el mal que resulta de fenómenos naturales, como terremotos, volcánicos o enfermedades.

Aunque algunos teóricos del libre albedrío sostienen que los males naturales se tratan mejor apelando a otra respuesta buena mayor (como la creación de almas o las respuestas de la ley natural), Plantinga responde al desafío del mal natural sugiriendo que por lo que sabemos los males naturales son causados por agentes inmateriales (como el diablo) y, por tanto, todo mal es en realidad “mal moral” en la medida en que resulta del abuso del libre albedrío. Esta suposición es legítima dado que el objetivo de Plantinga es solo mostrar que

'Dios existe' y 'el mal existe' son lógicamente consistentes. Sin embargo, si hubiera intentado demostrar que el mal no proporciona evidencia contra la existencia de Dios, entonces tendría que haber motivado la afirmación de que los males naturales resultan de las acciones de agentes libres.

Otra pregunta que surge de la respuesta del libre albedrío es si los bienes asociados con el libre albedrío superan los males a los que da lugar. Creo que no es del todo obvio cuál es la respuesta a esta pregunta. Al reflexionar sobre los horrores que ocurren en los campos de la muerte y las celdas de tortura de este mundo, uno bien podría preguntarse si los beneficios del libre albedrío son absorbidos por los males que permite. Al mismo tiempo, nuestra voluntad de traer niños a este mundo sugiere que consideramos la existencia humana como fundamentalmente buena, a pesar del dolor y el sufrimiento al que todos somos vulnerables.

La mayor parte de la discusión sobre la respuesta del libre albedrío se ha centrado no en si los bienes asociados con el libre albedrío absorben los males del mundo, sino en si hubiera sido posible que un ser omnípotente se hubiera asegurado esos bienes sin permitir que existiera el mal. (Recuerde que si un bien pudiese haberse asegurado sin el mal correspondiente, entonces no "absorbe" ese mal). Podríamos llamar a esto el *desafío de Mackie*, en honor al filósofo J.L. Mackie, quien lo articuló con viveza:

[Si] Dios ha hecho a los hombres de tal manera que en sus elecciones libres a veces prefieren lo que es bueno y a veces lo que es malo, ¿por qué no pudo haber hecho a los hombres de tal manera que siempre eligieran libremente lo bueno? Si no hay imposibilidad lógica en que un hombre elija libremente el bien en una o varias ocasiones, no puede haber una imposibilidad lógica en que elija libremente el bien en cada ocasión. Dios no se enfrentó, entonces, a una elección entre hacer autómatas inocentes y crear seres que, al actuar libremente, a veces saldrían mal: estaba abierta para él la posibilidad obviamente mejor de hacer seres que actuarían libremente pero siempre saldrían bien. Claramente, el hecho de que no se valga de esta posibilidad es incompatible con que sea omnípotente y completamente bueno.

El desafío de Mackie plantea muchos problemas profundos y difíciles, y aquí solo podemos arañar la superficie de la enorme literatura que ha generado.

La primera cuestión se refiere al análisis del libre albedrío y al debate entre compatibilistas e incompatibilistas. Los incompatibilistas afirman que el libre albedrío y el determinismo no son compatibles, mientras que los compatibilistas afirman que sí. (El determinismo es la afirmación de que el estado inicial del mundo junto con las leyes de la naturaleza necesita conjuntamente todos sus estados futuros). El debate entre compatibilistas e incompatibilistas se basa en la evaluación del desafío de Mackie, porque si el libre albedrío es posible en un marco determinista mundo, entonces Dios podría haber creado agentes que siempre eligen libremente el bien simplemente creando un mundo con condiciones iniciales y leyes de la naturaleza que solo necesitan buenos estados de cosas. En resumen, la respuesta del libre albedrío solo tiene éxito si se asume una explicación incompatibilista del libre albedrío.

Pocos teístas considerarán este hecho como problemático, pues los teístas suelen ser incompatibilistas. Sin embargo, algunos filósofos piensan que el compatibilismo proporciona el único enfoque viable para el libre albedrío. Los teóricos de esta línea considerarán el hecho de que la respuesta del libre albedrío presupone el incompatibilismo como una seria responsabilidad.

Incluso asumiendo incompatibilidades, uno podría preguntarse por qué Dios no pudo haber creado agentes libres que siempre eligen el bien sobre el mal. Como señala Mackie, no parece haber nada *incoherente* en la idea de un ser creado que es a la vez perfectamente libre y perfectamente bueno. Y si el concepto de tal agente es coherente, entonces parece deducirse que un Dios omnípotente podría haber creado tales agentes.

En respuesta a este desafío, algunos argumentan que Dios no estaba en posición de distinguir a los agentes moralmente perfectos de los agentes que abusarían de su libre albedrío. Según este punto de vista, Dios se arriesgó al crear agentes libres y no sabía si los agentes creados abusarían de su libre albedrío o no. Aunque esta versión de la respuesta del libre albedrío logra

bloquear el desafío de Mackie, muchos teístas la encuentran profundamente desagradable, ya que representa a Dios como un jugador, un creador que, en cierto sentido profundo, no sabía cómo terminarían las cosas.

Plantinga ofrece una respuesta muy diferente al desafío de Mackie. Mackie asume que debido a que no hay incoherencia lógica en la idea de una criatura libre, pero moralmente perfecta, se deduce que debe haber sido posible para Dios dar existencia a tales criaturas. Plantinga desafía esta suposición, argumentando que por lo que sabemos, un Dios omnípotente podría haber carecido de esta habilidad. Plantinga desarrolla esta propuesta apelando a la noción de una esencia de criatura, donde la esencia de una criatura especifica lo que hará esa criatura en cada situación posible en la que se encuentre. Sostiene que es posible que las únicas esencias que Dios podría instanciar (es decir, los únicos seres que Dios pudo haber creado) tengan la propiedad peculiar de ser tales que la criatura relevante realice al menos una acción moralmente incorrecta.

Una evaluación completa de la propuesta de Plantinga requeriría examinar su noción de una esencia de criatura y su concepción de la necesidad, y estos no son temas que podamos abordar aquí. Basta decir, sin embargo, que aunque los detalles de su relato continúan generando discusión, muchos filósofos consideran que Plantinga ha demostrado que puede haber situaciones lógicamente posibles que ni siquiera un Dios omnípotente puede producir. ¿Significa eso que Plantinga ha resuelto el problema del mal? De ningún modo. Plantinga solo tenía como objetivo abordar el problema lógico del mal de Mackie y mostrar que “Dios existe” y “el mal existe” son lógicamente consistentes. Incluso si tuviera éxito en ese sentido, el mal, no obstante, podría proporcionar evidencia sólida contra la existencia de Dios.

Continuemos con la revisión de los temas sobre Horribles males y respuestas escépticas.

9.5. Horribles males

Un desafío final a la respuesta del libre albedrío —de hecho, a todas las respuestas buenas mayores— toma la forma de lo que la filósofa Marilyn McCord Adams (1943–2017) ha llamado “males horrendos”. Adams da como ejemplos de tales males la violación de una mujer y el corte de sus brazos, la tortura psicofísica cuyo objetivo final es la desintegración de la personalidad y la muerte lenta por inanición. En cualquier caso, el mal que ha sufrido la persona amenaza con abrumar su vida y dejarla sin sentido.

Adams continúa argumentando que las respuestas teístas estándar al problema del mal carecen de los recursos para enfrentarse con males horrendos. Esto se debe a que las respuestas estándar al problema del mal asumen una concepción global de la bondad de Dios, según la cual la bondad de Dios requiere solo que el mundo en su conjunto sea bueno. Por ejemplo, los defensores de la respuesta del libre albedrío sostienen que los males del mundo son absorbidos por los beneficios que se derivan de la posesión del libre albedrío. Sin embargo, Adams señala que la mayoría de las tradiciones teístas están comprometidas con una concepción centrada en la criatura de la bondad de Dios, según la cual la bondad de Dios asegura que la vida de cada criatura sea buena para esa criatura. Los horrendos males plantean un grave desafío a este aspecto de la bondad de Dios, ya que sus víctimas tienen motivos para dudar de que su vida en general haya sido buena para ellos. Como pregunta el personaje de Dostoievski, Iván, en *Los hermanos Karamazov*, ¿por qué se debe hacer que los niños maltratados paguen por la armonía del mundo?

Una vez identificado el desafío que plantean los horrendos males, Adams intenta afrontarlo basándose en la teoría del valor de su tradición religiosa, el cristianismo. Ella sostiene que solo la intimidad post-mortem con Dios —la ‘visión beatífica’ a la que se refieren místicos como Julián de Norwich— podría vencer horrendos males y, por lo tanto, el teísta tiene razones decisivas para pensar que la intimidad divina de este tipo se obtiene.



Se considera que Adams ha identificado una versión particularmente aguda del problema del mal. Sin embargo, su propuesta de solución ha tenido una recepción bastante ambivalente. Un problema es que incluso si la bondad de la visión beatífica *superia* la maldad de los males horrendos, no *absorbe* esos males a menos que sean necesarios para la visión beatífica, y Adams no explica por qué tales males podrían ser necesarios para la visión beatífica (o cualquier otro bien para el caso). ¿Por qué —uno se siente tentado a preguntar — no podría Dios habernos creado en un estado en el que ya disfrutamos de la visión beatífica? Un segundo desafío se refiere a la noción de la vida después de la muerte requerida por el relato de Adams, porque está lejos de ser obvio que la existencia post-mortem sea una posibilidad para criaturas como nosotros (véase la unidad 12). Un tercer desafío se refiere al sufrimiento de los animales. Es posible que los animales no humanos no puedan experimentar las profundidades de la miseria abyecta a la que están sujetos los seres humanos, pero seguramente pueden sufrir de formas horribles. Para asegurarse de que Dios es bueno con esos animales, el teísta puede necesitar asumir que ellos también pueden disfrutar de alguna forma de intimidad post-mortem con Dios.

9.6. Respuestas escépticas

Las respuestas al problema del mal que hemos examinado hasta ahora intentan especificar bienes cuya existencia podría explicar por qué Dios permite el mal. (Como hemos señalado, las defensas tratan estos bienes como cuentas de por qué Dios *puede* permitir que el mal, mientras que teodiceas los tratan como cuentas de por qué Dios realmente *hace* permitir que el mal.)

Un enfoque muy diferente del problema del mal no intenta especificar los bienes que absorben el mal, sino que solo apunta a hacer plausible la idea de que no podemos decir si los males del mundo son absorbidos o no. Los teístas escépticos, como se conoce a los defensores de esta posición, sostienen que nuestras limitaciones cognitivas nos impiden discriminar de

manera confiable los males absorbidos de los males no absorbidos y, por lo tanto, no tenemos ninguna razón para pensar que los males aparentemente no absorbidos en realidad no son absorbidos.

Los atractivos del teísmo escéptico quizás se aprecian mejor si se considera la situación de un niño pequeño que requiere un tratamiento médico doloroso. Un niño así podría ser incapaz de comprender la justificación de este tratamiento, ya sea porque no se da cuenta de que el dolor involucrado en el tratamiento es superado por los beneficios que traerá, o porque no comprende que esos beneficios no se pueden asegurar sin el tratamiento. Los teístas escépticos argumentan que sufrimos del tipo de limitaciones que tiene el niño, y que, así como la incapacidad del niño para comprender la justificación del tratamiento no le proporciona ninguna razón para pensar que el tratamiento es injustificado, también nuestra incapacidad para comprender por qué Dios permite que el mal no nos proporciona ninguna razón para pensar que Dios no tiene justificación para permitir el mal.

El teísta escéptico está claramente comprometido con la idea de que nuestra ignorancia se encuentra en el corazón del problema del mal, pero es menos claro qué es exactamente lo que ellos consideran que ignoramos. Una posibilidad es que ignoremos a los bienes que absorben los males del mundo. Así como ciertos bienes, como la apreciación de la música, están fuera del alcance de la mayoría de los animales, también puede haber bienes que estén fuera de nuestro alcance. Quizás la comunión con Dios sea tan buena. Una segunda posibilidad es que, aunque somos conscientes de los bienes que absorben males aparentemente no absorbidos, no apreciamos su verdadero valor y, por lo tanto, no reconocemos su poder para absorber males. Considere, por ejemplo, nuestras opiniones sobre la empatía. Aunque consideramos que la empatía con las víctimas de la tortura es un bien, no consideramos que sea capaz de absorber el mal que está involucrado en la tortura en sí. El teísta escéptico podría sugerir que este punto de vista es erróneo, y que desde un punto de vista objetivo o del "ojo de Dios", la empatía es un gran bien, uno que puede absorber incluso el horror de la tortura. Una tercera posibilidad es que, aunque somos conscientes tanto de los estados de cosas cuya bondad absorbe los males del mundo, como de su verdadero valor, no captamos el

hecho de que estos bienes no pueden realizarse a menos que se produzcan ciertos males. Desde este punto de vista, somos semejantes al niño que sabe que el dolor causado por un procedimiento médico se ve superada por el valor de salvar su vida, pero no se da cuenta de que, a menos que se someta al procedimiento, morirá. Obviamente, estas posibilidades no son mutuamente excluyentes, y los teísta escépticos podrían sostener que somos ignorantes en estas tres formas.

¿Qué debemos hacer con el teísmo escéptico? Ciertamente, es cierto que estamos cognitivamente limitados de muchas maneras, eso está fuera de toda duda. Lo que está menos claro es si estamos cognitivamente limitados en las formas requeridas por el teísmo escéptico. Además, se puede argumentar que hacernos sufrir los tipos de limitaciones cognitivas planteadas por la tesis del escepticismo socavaría la posibilidad de la agencia moral, ya que la agencia moral requiere una comprensión de las posibles consecuencias de las acciones de uno, sus valores relativos y las formas en que esas consecuencias se relacionan entre sí.

Piense en un médico que se enfrenta a decisiones sobre si operar o no a un niño enfermo. Tomar tal decisión requiere comprensión: el resultado probable de la cirugía (aunque el procedimiento será doloroso, es probable que salve la vida del niño); el valor de este resultado en relación con sus alternativas (la gravedad del dolor causado por la cirugía se ve superada por la bondad de salvar la vida del niño); y las formas en que la cirugía se relaciona con este resultado (es probable que el niño sobreviva si se realiza el procedimiento, pero solo si). La agencia moral efectiva no es posible en ausencia de tal conocimiento, como lo demuestra el hecho de que los niños pequeños no son agentes morales efectivos. El teísta escéptico está abierto a la acusación de que nuestros intentos de mejorar el mundo son tan equivocados como lo serían los intentos de un niño de 4 años de dirigir un hospital, y que, por lo que sabemos, es probable que nuestros esfuerzos por erradicar el mal hagan el mismo daño tan bueno. Pero seguramente ningún teísta debería estar dispuesto a negar que podemos ser agentes morales eficaces. En resumen,

los desafíos que enfrenta la respuesta escéptica al problema del mal no son menos urgentes que los que enfrentan otras versiones de la estrategia del bien mayor.

Como hemos visto, los teístas han ofrecido una serie de respuestas al (los) problema (s) del mal, y el debate continúa sobre los méritos de estas respuestas. Sin embargo, pocos negarían que el mal representa el desafío más serio para creer en Dios. No en vano, el teólogo católico Hans Küng describió una vez el problema del mal como «la roca del ateísmo».



Actividad de aprendizaje recomendada

Para reforzar sus conocimientos, realice la siguiente actividad:

Realice la autoevaluación para comprobar sus conocimientos.



Autoevaluación 9

Señale la respuesta correcta para la siguiente afirmación:

1. () Una versión venerable de la respuesta del bien mayor sugiere que el mal podría estar justificado por las posibilidades que brinda para el desarrollo y el crecimiento moral.
2. () Un mundo sin sufrimiento sería un mundo con compasión, paciencia, tolerancia o perdón.
3. () Un mundo sin maldad tendría oportunidades para el desarrollo del carácter, ya que impulsaría la compasión, perdón y heroísmo.
4. () La respuesta del libre albedrío sostiene que el mal es absorbido por la posesión del libre albedrío, y que incluso un ser omnipotente no podría habernos proporcionado libre albedrío sin permitir el mal, o al menos la posibilidad del mismo. !

5. () Muchos filósofos consideran que Plantinga ha demostrado que puede haber situaciones lógicamente posibles que ni siquiera un Dios omnipotente puede producir.
6. () Los argumentos probatorios del mal no intentan mostrar que «el mal existe» es lógicamente incompatible con «Dios existe», sino que intentan mostrar solo que el mal, o al menos ciertos tipos de mal, proporciona evidencia significativa contra la existencia de Dios.
7. () El sufrimiento ciertamente *puede* actuar como un catalizador para el desarrollo moral, pero también puede amargar.
8. () Los teísta escépticos, como se conoce a los defensores de esta posición, sostienen que nuestras limitaciones cognitivas nos impiden discriminar de manera confiable los males absorbidos de los males no absorbidos y, por lo tanto, no tenemos ninguna razón para pensar que los males aparentemente no absorbidos en realidad no son absorbidos.
9. () Plantinga responde al desafío del mal natural sugiriendo que, por lo que sabemos, los males naturales son causados por agentes materiales y, por tanto, todo mal es en realidad «mal moral» en la medida en que resulta del abuso del libre albedrío.
10. () Los defensores del problema lógico del mal consideran que «el mal existe» es lógicamente incompatible con la proposición «Dios existe».

[Ir al solucionario](#)

Resultado de aprendizaje 4:

Compara diferentes expresiones religiosas de la actualidad con las religiones tradicionales.

Mediante este resultado de aprendizaje, usted podrá comparar y contrastar las expresiones religiosas actuales con las tradiciones religiosas más antiguas, identificando similitudes y diferencias en las creencias, rituales y prácticas. Examinará cómo las religiones modernas, como el cristianismo contemporáneo o el budismo zen, se relacionan con las religiones tradicionales, como el hinduismo védico o el judaísmo antiguo, entendiendo cómo las influencias culturales, históricas y sociales han modelado la evolución de estas expresiones religiosas.

Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas

Recuerde revisar de manera paralela los contenidos con las actividades de aprendizaje recomendadas y actividades de aprendizaje evaluadas.



Semana 13

La cuestión de si sobrevivimos a nuestra muerte es una que los filósofos han debatido desde la antigüedad. Las posiciones que han adoptado se han visto afectadas, en gran medida, por diversas teorías sobre la mente y la materia que se han adoptado (dualismo cartesiano, idealismo, materialismo). Las teorías dualistas sobre la relación entre mente y cuerpo son las más comúnmente asociadas con los argumentos a favor de la inmortalidad. Muchos puntos de vista religiosos sobre la supervivencia y los argumentos para creer en ella presuponen la posibilidad de una existencia incorpórea. El dualismo lo permite. Pero también lo hace el idealismo. Estas dos teorías y la cuestión de si proporcionan un fundamento filosófico para la creencia en la inmortalidad son algunos de los temas que se abordarán en esta parte final.

Bajo esta premisa, en las siguientes semanas:

1. Estudiaremos las raíces de las creencias religiosas, en especial la noción de Homo religiosus, el modelo estándar sobre las creencias religiosas y sus implicaciones; así como, los argumentos del subproducto, de la ausencia explicativa y de la falta de fiabilidad.
2. Examinaremos desde una perspectiva analítica la posibilidad de nuestro lenguaje al hablar de Dios, para ello abordaremos los argumentos que nos dan realistas y antirrealistas y nos enfocaremos en dos temas singulares: los nombres de Dios y qué significa hablar de Dios.
3. Indagaremos en el problema de la vida después de la muerte, así analizaremos lo que significa el más allá, las almas, el modelo de reensamblaje y reflexionaremos sobre nuestra existencia temporal a través de la siguiente pregunta: ¿Quién quiere vivir para siempre?

Antes de iniciar el estudio de estos temas, es recomendable que reflexione durante unos minutos las siguientes preguntas:

- ¿Cómo definiría usted una creencia religiosa?
- ¿Qué pasa si pensamos en las diferentes religiones del mundo, no tanto como verdaderas o falsas, sino como narrativas o marcos que infunden asombro, o son hermosos, o nos permiten vivir más plenamente? Podría decirse que nuestras vidas se pueden moldear enriqueciendo las obras de la imaginación, aunque sabemos que tales obras no son descriptivas del mundo real. ¿Podría ser cierto en algún sentido esto para las creencias religiosas?
- ¿Hasta dónde puede llegar un desacuerdo? Para estar en desacuerdo sobre un tema, ¿no debe haber algún acuerdo significativo previo? Si diferimos por completo en nuestra comprensión de Dios, p. ej., usted afirma que Dios existe y yo afirmo que Dios no existe, ¿esto, en el fondo, no podría significar que realmente no estemos inmersos en un desacuerdo en absoluto?
- ¿Qué nombres se le han dado a Dios?, ¿cómo saber que estos refieren a Dios?, ¿es posible que diferentes religiones adoren al mismo Dios?, ¿cuándo y cómo determinar esto? Imagine que el hinduismo es verdadero y que Jesús de Nazaret no es la única encarnación de Dios, sino un avatar de

Vishnú. En este caso, ¿estaría realmente un cristiano adorando, sin saberlo, a una divinidad hindú?

- ¿Cree que es posible sobrevivir a nuestra muerte?, ¿cómo sería posible esto?, ¿qué problemas filosófico-teológico, existenciales o de otra índole podrían desafiar su punto de vista?
- ¿Qué piensa de usted mismo?, ¿en qué medida su descripción de usted mismo, informa la forma en que comprende la posibilidad, o no, de una vida después de su muerte?
- En términos religiosos, la vida en el más allá generalmente se ha visto como un reino de eterna bienaventuranza (Apocalipsis 21: 1-4). ¿Cómo se compara esta descripción con la su visión?
- Algunos autores sostienen que el más allá es muy similar al mundo que habitamos actualmente. Bernard Williams sostiene que “una vida sin fin carecería de sentido”. Una vida eterna que se parece mucho a esta, ¿resultaría aburrida?
- ¿Qué tan convincente le parece la afirmación de que pensar en la inmortalidad como vida después de la muerte es confundir la lógica del lenguaje?
- ¿En qué medida estaría de acuerdo con la afirmación de que el miedo a la “trivialidad” es el principal miedo al que se enfrentan los seres humanos? , ¿qué pasa con el problema del mal y el sufrimiento?, ¿la forma en que algunas personas tienen poca o ninguna opción sobre sus vidas socava significativamente el énfasis en vivir según ciertos valores?
- ¿Qué motivos podría haber para afirmar que la esperanza de la inmortalidad es egoísta?
- ¿Cuáles son las razones que le han llevado a su conclusión?

Anote sus respuestas y confróntelas posteriormente con los contenidos aprendidos en esta unidad. Una vez haya respondido a las preguntas anteriores, le animo a que revise los contenidos de las unidades 10, 11 y 12 de la guía didáctica, así como las actividades recomendadas de aprendizaje. Le recomiendo que anote los principales conceptos que se presentan en las unidades a estudiarse mediante un esquema con las respuestas que ha dado a las preguntas que abren esta temática.

Unidad 10. Las raíces de las creencias religiosas

10.1. Homo religiosus

Una de las características de las sociedades humanas que seguramente captará la atención de cualquier visitante de nuestro planeta es la ubicuidad del compromiso religioso. A diferencia de la ciencia, que requiere condiciones sociales bastante especializadas para florecer, la religión se da en la gran mayoría de las sociedades; de hecho, se puede argumentar plausiblemente que la religión es un universal humano. Somos *Homo religiosus*, criaturas que abrazan las ideas religiosas con la misma facilidad con que nos dedicamos a cantar, bailar y contar chistes.

¿Por qué encontramos convincentes las ideas religiosas? Uno podría tener la tentación de responder a esta pregunta apelando a los argumentos a favor de la existencia de Dios, como los que examinamos en la Unidad 7. Sean o no estos argumentos de hecho proporcionan buenas razones para la existencia de Dios (o agentes sobrenaturales, más en general). Tal vez las ideas religiosas tienen un gran atractivo porque llevan a los seres humanos a ser persuasivos.

Pero aunque es probable que los argumentos a favor de la existencia de Dios expliquen por qué algunas personas abrazan las ideas religiosas, es dudoso que desempeñen un papel importante en la explicación del atractivo general de la religión. En la mayoría de las culturas, la existencia de los dioses (o un Dios) se considera obvia, algo que difícilmente requiere discusión. Incluso cuando la gente presenta argumentos para justificar sus convicciones religiosas, estos argumentos a menudo parecen ser justificaciones post-hoc de creencias religiosas más que articulaciones de su base psicológica real. (A este respecto, los argumentos a favor de la existencia de Dios se asemejan a los argumentos que dan los filósofos sobre la existencia del mundo externo: su función principal es convencer al escéptico, más que describir la base de la

creencia ordinaria en la existencia de un mundo externo). Para identificar las raíces fundamentales de las creencias religiosas, debemos mirar más allá de los argumentos de la existencia de Dios.

10.2. El modelo estándar

La especulación sobre la génesis de la religión es una empresa milenaria. El historiador griego Diodoro Sículo sugirió que el atractivo de las ideas religiosas se deriva de nuestro miedo a lo desconocido y nuestro deseo de control ambiental.

La fortuna nunca ha otorgado una felicidad pura a la humanidad; pero con todos sus dones siempre ha unido alguna circunstancia desastrosa, para castigar a los hombres con reverencia por los dioses, a quienes, en la prosperidad, tienden a descuidar y olvidar.

Los comentarios de Sículo se han hecho eco de varios escritores a lo largo de los siglos. David Hume afirmó que la religión “surge principalmente de un miedo ansioso”; Sigmund Freud creía que la religión “nacía de la necesidad del hombre de hacer tolerable su impotencia”; y Karl Marx vio la religión como un mecanismo que nos permite hacer frente a condiciones sociales miserables; es, escribió, “el suspiro de la criatura oprimida”.

No es difícil ver algo de verdad en estas propuestas. Muchas religiones tienen dioses cuya función es garantizar el éxito en empresas inciertas (como el cultivo de cultivos o la guerra), y la noción de una vida futura (un compromiso fundamental de muchas religiones) promete abordar uno de nuestros mayores temores: el de la muerte. Pero a pesar de estos puntos, pocos teóricos contemporáneos respaldan este relato de “cumplimiento de deseos” de las raíces de la religión. Una razón de esto es que las convicciones religiosas son tan a menudo una fuente de miedo como una fuente de consuelo, y para cada dios benevolente es posible encontrar al menos uno que sea malévolos o caprichoso. De hecho, incluso la promesa de una vida después de la muerte no es de ninguna manera una bendición pura, pues aunque algunos individuos mueren felices en el conocimiento de que el cielo

les espera, otros van a su tumba con la amenaza del castigo de Dios sobre ellos. Las ideas religiosas ciertamente pueden funcionar como un opio para aliviar el sufrimiento de la manera que sugirió Marx, pero hay poca evidencia de que la religión se disipe con el desarrollo de condiciones sociales benevolentes.

Por estas razones, la idea de que la religión se basa en la necesidad de lidiar con las contingencias de la vida generalmente pasa a un segundo plano en los relatos contemporáneos de las creencias religiosas. En cambio, los relatos actuales de creencias religiosas enfatizan otros tres factores: la actividad de un dispositivo de detección de agencia hipersensible; el tirón intuitivo de las explicaciones teleológicas, y la necesidad de asegurar que los miembros de una sociedad cumplan con sus normas. En conjunto, estos tres elementos comprenden lo que podríamos describir como el “modelo estándar” de creencia religiosa. Consideraremos cada elemento por turno.

Durante gran parte de la historia de la humanidad, las amenazas más virulentas a las que nos enfrentamos han sido las planteadas por otros agentes: animales de diversos tipos y, en particular, otros seres humanos. Aquellos de nosotros que tenemos la suerte de disfrutar de las protecciones que brinda la sociedad moderna rara vez nos encontramos cara a cara con animales merodeadores o miembros de nuestra propia especie, pero en épocas anteriores estas amenazas habrían sido demasiado comunes. Para hacer frente a ellos, desarrollamos un mecanismo cognitivo especializado que nos alerta de la presencia de agentes: un dispositivo de detección de agencia. Al señalar la presencia de agentes, este mecanismo nos permite detectar posibles depredadores, presas y fuentes de protección.

Como ha señalado el antropólogo Guthrie, existe una amplia evidencia de que este dispositivo de detección de agencia es ‘hipersensible’: genera una señal de ‘agente aquí’ sobre la base de muy poca evidencia. Suponga que está acampando en el bosque y escucha sonidos misteriosos por la noche. Es probable que su primer pensamiento sea que los sonidos son causados por un depredador de algún tipo, y solo más tarde se dará cuenta de que fueron causados por el viento en los árboles. Tener un dispositivo de detección de

agencia hipersensible tiene sentido desde un punto de vista evolutivo, ya que los falsos positivos (por ejemplo, confundir el viento con un depredador) probablemente no conduzcan a nada peor que una noche de insomnio, mientras que los falsos negativos (por ejemplo, confundir a un depredador con el viento) puede ser fatal.

La solidez de nuestra tendencia a percibir la agencia intencional queda ilustrada por un estudio realizado por los psicólogos Fritz Heider y Marianne Simmel en la década de 1940. A los participantes se les mostró un cortometraje en el que una serie de figuras bidimensionales (por ejemplo, dos triángulos y un rectángulo) se movían de formas que sugerían agencia. Estas figuras claramente no eran más que formas geométricas, pero los participantes encontraron natural verlas como agentes intencionales. Por ejemplo, describieron el gran triángulo como "perseguir" al pequeño triángulo; el pequeño triángulo como "huyendo" del grande, y el rectángulo como "refugio" del pequeño triángulo.

Aunque nuestro detector de agencia utiliza señales físicas para detectar la presencia de agentes (putativos), nos resulta natural concebir a los agentes mismos en términos inmateriales. En palabras del psicólogo estadounidense Paul Bloom, somos dualistas, *intuitivos*. Desde la Odisea de Homero, en la que Circe convierte a los hombres en cerdos, hasta Shrek 2, en la que un ogro se transforma en un ser humano, la literatura está repleta de historias de agentes que migran de un cuerpo a otro, o de hecho, que existen en un estado incorpóreo. Las religiones, por supuesto, aprovechan nuestro dualismo intuitivo, porque el universo religioso típico está poblado de agentes inmateriales de varios tipos: dioses, demonios, ángeles y antepasados.

El segundo componente de la explicación estándar se refiere al atractivo de las explicaciones teleológicas, es decir, explicaciones que invocan los objetivos de los agentes (en contraposición a las que invocan causas físicas o evolutivas). Las explicaciones teleológicas nos parecen intuitivamente convincentes: «nos parecen adecuadas». Considere la tendencia generalizada a explicar los fenómenos naturales misteriosos por referencia a las acciones de agentes sobrenaturales. Por ejemplo, los antiguos griegos consideraban a Zeus como

responsable de los truenos y relámpagos, mientras que los antiguos japoneses creían que los terremotos eran causados por un bagre llamado Namazu (ver figura 7).



Figura 7

Jishin yoke no uta



Nota. Anónimo, *Jishin yoke no uta* (Canción para evitar terremotos), 1855. Grabado en madera que representa a Namazu, el bagre de la mitología japonesa que causa terremotos y redistribuye la riqueza a través de su caos. El bagre es sujetado probablemente por Kashima. Colección William Sturgis Bigelow Collection, Museo de Bellas Artes (MFA), Boston, 1911. *Ancient History Encyclopedia*, Surrey, 2017 tomado de *Daikokuten, a god of wealth, throws money to people below while Namazu, a giant catfish, is held down by Kashima/Takemikazuchi, a god of thunder and swords* [Ilustración], por flickr.com, s.f., [Pinterest](#), CC BY 4.0.

Los psicólogos han descubierto que existe una predilección por las explicaciones teleológicas desde una edad muy temprana. En un estudio, a los niños en edad preescolar y a los adultos se les preguntó qué pensaban que eran «para» los seres vivos, los artefactos y los objetos naturales no vivos, mientras se les daba explícitamente la opción de decir que no eran «para» nada. Los adultos asignaban funciones solo a ciertas cosas (como relojes y bolsillos), mientras que los preescolares asignaban funciones indiscriminadamente, alegando no solo que los relojes y bolsillos tienen funciones, sino también montañas (para escalar), nubes (para llover), bebés (para amar) y animales (para caminar). Otro estudio pidió a los adultos y a un grupo de niños de 7 y 8 años que eligieran entre dos explicaciones de por qué una colección de rocas era puntiaguda: una explicación basada en el proceso (por ejemplo, “trozos de cosas apiladas durante un largo período de tiempo”) y una explicación teleológica (por ejemplo, «para que los animales puedan rascarse cuando les pique»). Los adultos prefirieron la explicación basada en procesos, mientras que los de 7 y 8 años prefirieron la explicación teleológica. Como dijo Deborah Kelemen, autora de estos estudios, los niños parecen ser «teleólogos promiscuos».

El tercer componente de la explicación estándar de las creencias religiosas se refiere al problema del cumplimiento de las normas. El punto de partida de este problema comienza con la importancia de las normas para el éxito de los grupos sociales. Por ejemplo, un grupo puede tener la norma de que cualquier individuo que haya obtenido un suministro de alimentos debe compartirlo con el resto de la comunidad. Los grupos cuyos miembros cumplan con normas de este tipo tendrán una ventaja competitiva sobre los grupos que carecen de dicha norma (o en los que habitualmente se burlan de ella). Sin embargo, es difícil para los grupos garantizar el cumplimiento de sus normas. Es de su interés que yo comparta cualquier alimento que haya encontrado, pero es de mi interés guardar ese alimento para mí. Entonces, ¿cómo pueden los grupos asegurarse de que sus miembros cumplan con sus normas, dado que cada miembro tiene razones de interés propio para burlarse de ellas?

En el mundo moderno, el problema del cumplimiento de las normas se resuelve mediante una combinación de educación moral y la amenaza de la fuerza sancionada por la comunidad. Estos mecanismos también existen en las sociedades tradicionales, pero a menudo se complementan con una tercera fuente, y potencialmente más poderosa, de cumplimiento de las normas: la amenaza de un castigo sobrenatural. Una de las funciones centrales que se le asignan a Dios es la de asegurar que los malvados sean castigados. Y Dios, por supuesto, está en una posición mucho mejor para realizar esta función que los seres humanos. Tenemos un conocimiento imperfecto de las obras de nuestro prójimo, pero Dios es omnisciente. Puede que seamos (vistos como) parciales al juzgar las motivaciones de nuestros vecinos, pero Dios es perfectamente justo. Puede que tengamos miedo de censurar a nuestro prójimo por temor a represalias, pero Dios no tiene ese temor. (Además, la omnipotencia divina asegura que los malvados serán castigados, si no en esta vida, seguramente en la próxima). La religión libera a una comunidad de la necesidad de vigilar a sus propios miembros subcontratando el trabajo a agentes sobrenaturales.

La idea de que la transgresión moral provocará la ira de agentes sobrenaturales no se limita a las sociedades preindustriales de pequeña escala, sino que se puede encontrar en el trabajo de muchos pensadores de la Ilustración. John Locke afirmó que los lazos de la sociedad humana "no pueden tener ningún poder o santidad para un ateo; porque quitar a Dios, aunque sea sólo en el pensamiento, lo disuelve todo". Dostoevski puso una formulación bastante más concisa del mismo punto en boca de su personaje Ivan Karamazov: «sin Dios todo está permitido». Si el rechazo de Dios implica o no nihilismo moral es irrelevante aquí. El punto, más bien, es que la creencia en la existencia de agentes sobrenaturales que recompensan la virtud y castigan el vicio es psicológicamente motivadora, y los grupos en los que se asume esta creencia tendrán una ventaja sobre aquellos en los que no.

Continuemos con el aprendizaje mediante la revisión de los temas:

10.3. Implicaciones del modelo estándar

Aunque el modelo estándar sigue siendo objeto de debate, supongamos que es cierto, o al menos algo muy parecido. ¿Qué implicaciones podría tener para la racionalidad de las creencias religiosas?

Muchos teóricos afirman que el modelo estándar no solo explica la religión, sino que también explica la *distancia*. Llamemos a estos teóricos “escépticos”. Para usar un término que le debemos al filósofo de Oxford Peter Kail, los escépticos consideran que el modelo estándar constituye un *camino desestabilizador* hacia la creencia, donde un camino hacia la creencia es desestabilizador si el conocimiento al respecto proporciona una razón para pensar que la creencia es falsa. Los caminos desestabilizadores hacia la creencia pueden contrastarse con otros dos caminos hacia la creencia: caminos *reivindicativos* y caminos *neutrales*. Un camino hacia la creencia es reivindicativo si el conocimiento sobre él proporciona una razón para pensar que la creencia es verdadera, y es neutral si no es desestabilizador ni reivindicativo. Será útil tener una etiqueta para la afirmación de que el modelo estándar constituye un camino desestabilizador hacia la creencia. Llamemos a esto la tesis *desestabilizadora*.

Existe una larga tradición de considerar los relatos científicos de las creencias religiosas, lo que Hume llamó “historias naturales de la religión”, como caminos desestabilizadores hacia la creencia. De hecho, Hume consideró su propio relato sobre la génesis de las creencias religiosas desde esta perspectiva. Pero la historia natural de la religión de Hume difiere del modelo estándar, e incluso si Hume tenía razón al considerar que su explicación socava la razonabilidad de las creencias religiosas, es una cuestión adicional si el modelo estándar hace lo mismo. ¿Cómo defender la tesis desestabilizadora?

10.4. El argumento del subproducto

Un argumento a favor de la tesis desestabilizadora apela a la idea de que, si el modelo estándar es verdadero, las creencias religiosas son subproductos incidentales de mecanismos que han sido seleccionados por la evolución para servir a otros propósitos. Considere, por ejemplo, el detector de agencia hipersensible. El escéptico argumentará que el detector de agencia hipersensible evolucionó para que pudiéramos detectar agentes terrestres: depredadores, presas y protectores potenciales. No evolucionó para que pudiéramos detectar ángeles, demonios o dioses. Pero —continúa el argumento— es poco probable que las creencias religiosas sean ciertas si son subproductos incidentales de los mecanismos que las generan.

Hay dos formas de responder a este argumento. Primero, uno podría estar en desacuerdo con la suposición de que las creencias religiosas son subproductos incidentales de los mecanismos cognitivos que las producen. Los teístas sostienen que nuestros mecanismos cognitivos fueron diseñados por Dios. Por lo tanto, es probable que argumenten que el detector de agencia se diseñó para permitirnos detectar agentes tanto naturales como sobrenaturales. De manera similar, el teísta argumentará que nuestra predilección por las explicaciones teleológicas está perfectamente en línea con nuestro plan de diseño: nuestras facultades cognitivas se diseñaron de esta manera para que podamos encontrar natural pensar que Dios creó el mundo. Asumir que las creencias religiosas son subproductos incidentales de mecanismos que se han seleccionado para otros propósitos, parece plantear la pregunta contra el teísmo.

Una segunda respuesta al argumento del subproducto rechaza la suposición de que ser el subproducto de un mecanismo cognitivo socava las credenciales de una creencia. Considere las creencias sobre dominios altamente teóricos, como la química de polímeros, la flexibilización cuantitativa o los agujeros negros. La evolución no esculpió nuestras mentes para que pudiéramos comprender mejor estos campos altamente teóricos. Más bien, nuestras capacidades cognitivas se moldearon para que pudiéramos resolver problemas bastante más mundanos, como los asociados con evitar a los

depredadores, encontrar presas e identificar posibles parejas sexuales. Entonces, si el argumento del subproducto fuera sólido, se deduciría que nuestras creencias sobre la química de los polímeros, la relajación cuantitativa y los agujeros negros no están justificadas. Pero seguramente ese sería un resultado incorrecto. De hecho, el argumento del subproducto parece auto-debilitarse, porque la creencia en el modelo estándar es en sí misma seguramente un subproducto de los mecanismos cognitivos que lo generan.

Continuemos con la revisión del tema sobre el argumento de la ausencia explicativa y la falta de fiabilidad.

10.5. El argumento de la ausencia explicativa

Un segundo argumento para la tesis desestabilizadora se centra en la idea que si el relato estándar es correcto, entonces Dios no juega ningún papel en la explicación de por qué la gente tiene creencias religiosas. En cambio, la existencia de creencias religiosas puede explicarse apelando a mecanismos puramente naturales, como los detectores de agencias hipersensibles. Pero si una explicación de por qué la gente cree que Dios existe es en sí misma silenciosa sobre la existencia de Dios, entonces, continúa el argumento, la justificación de tales creencias se ve socavada. Llame a esto el argumento de la *ausencia explicativa*.

Para apreciar dónde podría ser vulnerable este argumento, considere el siguiente escenario. Supongamos que creo que hay una alpaca en mi césped. Puede explicar por qué tengo esta creencia apelando a ciertos tipos de actividad en mi cerebro. Esta explicación neurológica (que, podemos suponer, es correcta) no menciona la alpaca que me llevo a ver, ni tampoco ninguna alpaca. En otras palabras, la alpaca está ausente de la explicación que brinda para mi creencia en su existencia. Por lo tanto, si la ausencia de Dios del modelo estándar socava la creencia religiosa, entonces la ausencia de la alpaca en la explicación de mi creencia en la alpaca también debería socavarla. Pero seguramente ese sería un resultado incorrecto, porque la

explicación neuronal de mi creencia en la alpaca claramente *no la* socava. Por lo tanto, debe haber algo incorrecto en el argumento de la ausencia explicativa, al menos tal como se presenta aquí.

Podemos ver dónde falla el argumento distinguiendo una explicación *parcial* de una creencia de una explicación *completa* de la misma. La explicación neuronal de mi creencia en la alpaca es meramente parcial, ya que menciona solo las causas inmediatas de mi creencia. Una explicación completa de mi creencia tendría que incluir las causas de mi actividad neuronal, y en la mayoría de los casos tal explicación *podría* implicar la alpaca. De hecho, si la alpaca no figura como un elemento en la explicación completa de mi creencia (porque, por ejemplo, mi creencia de que hay una alpaca en mi césped es causada por una alucinación), entonces el camino hacia mi creencia en la alpaca es probablemente que haya sido expuesto como desestabilizador y, por lo tanto, la justificación se habrá socavado.

¿Cómo se relacionan estos puntos con la cuestión de las creencias religiosas? El escéptico asume que el modelo estándar proporciona una explicación completa de las creencias religiosas. El teísta, sin embargo, argumentará que, en el mejor de los casos, el modelo estándar proporciona solo una explicación parcial de la creencia religiosa. En otras palabras, el teísta podría aceptar que el modelo estándar es verdadero, pero argumentará que no representa *toda la* verdad. Como el teísta ve las cosas, los mecanismos de formación de creencias descritos por el modelo estándar existen solo debido a la actividad creativa de Dios, y, por lo tanto, una explicación completa de las creencias religiosas invocará a Dios.

Por supuesto, es poco probable que esta respuesta convenza al escéptico, ya que argumentará que, en lo que respecta a la ciencia cognitiva, no hay necesidad de apelar a Dios. Agregar a Dios al modelo estándar no estaría motivado: Dios sería una rueda que gira sin ningún propósito. Pero el teísta podría no estar interesado en persuadir al escéptico de que Dios debe agregarse al modelo estándar. El teísta podría estar interesado solo en si la verdad del modelo estándar socava el teísmo dado todo lo demás que acepta. Y posiblemente no es así, porque el teísta puede tratar el modelo estándar

como una descripción de los mecanismos que subyacen a nuestras inclinaciones religiosas naturales, mecanismos que ella atribuye a la actividad creativa de Dios.

10.6. El argumento de la falta de fiabilidad

Un tercer argumento a favor de la tesis desestabilizadora se centra en la aparente falta de fiabilidad de los mecanismos descritos por el modelo estándar. Repasemos brevemente estos mecanismos, teniendo en cuenta la cuestión de su fiabilidad.

Considere primero el dispositivo detector de agencia hiperactiva. Como ya hemos señalado, este dispositivo se denomina así por su tendencia a generar falsos positivos. Se puede comparar a una alarma de incendio que se dispara a la menor provocación. Por lo tanto, el escéptico argumentará que, si un detector de agencia hiperactiva se encuentra en la raíz de las creencias religiosas, es poco probable que esas creencias sean ciertas. Se aplican consideraciones similares al segundo aspecto del modelo estándar: nuestra predilección por las explicaciones teleológicas. El escéptico argumentará que, así como nos equivocamos cuando explicamos la puntualidad de las rocas en términos de la necesidad de un animal de rascarse, también nos equivocamos al considerar que los rayos son causados por la ira de Zeus. Tenemos una tendencia general a explicar los fenómenos no teleológicos en términos teleológicos. ¿Qué pasa con la tercera vertiente del modelo estándar, que explica la existencia de creencias religiosas en términos de su papel para asegurar que los individuos se ajusten a las normas de su grupo? Aquí, también, el escéptico parece haber en tierra firme, para el éxito de esta cuenta requiere que no son agentes sobrenaturales que castigar a los infractores. En cambio, lo único que importa es que las sociedades en las que se asume la existencia de tales agentes tendrán una ventaja competitiva sobre aquellas en las que no lo es. El cuadro general que surge de lo anterior es uno en el que, aunque las creencias religiosas puedan ser verdaderas, su verdad sería puramente accidental. Podrían compararse con las creencias que se adquieren



consultando un reloj roto. Las creencias formadas de esta manera ocasionalmente serán correctas, pero saber cómo se forman seguramente le proporciona a uno una razón para dudar de su verdad.

Aunque este es quizás el argumento más fuerte para la tesis desestabilizadora, también puede cuestionarse. Para ver cómo, considere si la visión es una base confiable sobre la cual formar creencias. Como se plantea, no está claro si esta pregunta tiene una respuesta determinada, pues hay contextos en los que la visión es confiable y otros en los que no lo es. En igualdad de condiciones, es probable que mirar objetos de tamaño mediano que estén adecuadamente iluminados lleve a creencias precisas sobre ellos, mientras que mirar objetos que son extremadamente pequeños o poco iluminados es generalmente una forma poco confiable de formar creencias sobre ellos. Con este punto en mente, el teísta podría argumentar que incluso si los mecanismos que generan creencias religiosas a menudo no son confiables, pueden ser confiables en aquellos contextos en los que dan lugar a creencias religiosas. Después de todo, estos mecanismos a veces generan creencias confiables. Los pasos afuera de la puerta de uno típicamente indican la presencia de visitantes, y las marcas que hemos descubierto en las paredes de las cuevas de Lascaux fueron seguramente producto de un diseño intencional. Asumir que los mecanismos invocados por el modelo estándar no son confiables en contextos específicamente religiosos plantea la pregunta contra el teísmo.

Una lección importante ha surgido de la discusión anterior: la plausibilidad de la tesis desestabilizadora depende de la perspectiva que se adopte. Desde la perspectiva de alguien sin compromisos religiosos, el modelo estándar de hecho parece tratar la religión como si descansara en un camino desestabilizador hacia la creencia, ya que sugiere que la creencia religiosa puede explicarse sin postular la existencia de Dios (el argumento de la ausencia explicativa) y que los mecanismos implicados en las creencias religiosas no son fiables (el argumento de la falta de fiabilidad). Sin embargo, ninguno de estos argumentos es convincente desde la perspectiva del teísta, ya que el teísta sostiene que Dios nos ha diseñado para encontrar ideas religiosas intuitivamente convincentes. No está claro si hay una razón



independiente para favorecer una de estas posiciones sobre la otra – independiente, es decir, de adoptar una postura sobre la misma cuestión que divide a los teístas de los no teístas. Parafraseando al filósofo T.J. Mawson (que era él mismo parafraseando a San Agustín), los no teístas podrían estar justificados al pensar que nuestros cerebros han hecho a Dios por sí mismos, mientras que los teístas podrían justificarse al pensar que Dios ha hecho nuestros cerebros para Dios.

Actividad de aprendizaje recomendada

Para reforzar sus conocimientos, realice la siguiente actividad:

Realice la autoevaluación para comprobar sus conocimientos.

[Autoevaluación 10](#)

Señale la respuesta correcta para la siguiente afirmación:

1. () La religión libera a una comunidad de la necesidad de vigilar a sus propios miembros subcontratando el trabajo a agentes naturales.
2. () Un argumento a favor de la tesis desestabilizadora apela a la idea de que si el modelo estándar es falso, las creencias religiosas son subproductos incidentales de mecanismos que han sido seleccionados por la evolución para servir a otros propósitos.
3. () David Hume afirmó que la religión “surge principalmente de un miedo racional”.
4. () Los caminos desestabilizadores hacia la creencia pueden contrastarse con otros dos caminos hacia la creencia: caminos *reivindicativos* y caminos *neutrales*.
5. () Durante gran parte de la historia de la humanidad, las amenazas más virulentas a las que nos enfrentamos han sido las planteadas por

otros agentes: animales de diversos tipos y, en particular, otros seres humanos.

6. () Las convicciones religiosas son tan a menudo una fuente de miedo como una fuente de consuelo, y para cada dios benevolente es posible encontrar al menos uno que sea malévolos o caprichosos.
7. () Un tercer argumento a favor de la tesis desestabilizadora se centra en la perfecta fiabilidad de los mecanismos descritos por el modelo estándar.
8. () Sigmund Freud creía que la religión «nacía de la necesidad del hombre de hacer tolerable su arrogancia».
9. () Los escépticos consideran que el modelo estándar constituye un *camino desestabilizador* hacia la creencia, donde un camino hacia la creencia es desestabilizador si el conocimiento al respecto proporciona una razón para pensar que la creencia es falsa.
10. () La promesa de una vida después de la muerte no es de ninguna manera una bendición pura, pues aunque algunos individuos mueren felices en el conocimiento de que el cielo les espera, otros van a su tumba con la amenaza del castigo de Dios sobre ellos.

[Ir al solucionario](#)



Semana 14

Unidad 11. Hablando de Dios

11.1. Realismo y antirrealismo

El lenguaje juega muchos roles en el pensamiento y la práctica religiosos. Se usa en oración para comunicarse con Dios; se utiliza en los sermones para instruir y animar a los miembros de las comunidades religiosas, y se usa en textos religiosos para describir eventos históricos y articular, prescripciones morales. Los filósofos de la religión, sin embargo, están más interesados en los usos doctrinales del lenguaje. Considere, por ejemplo, las palabras iniciales del Credo Niceno de la Iglesia Cristiana: "Creemos en un Dios, Padre Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, y de todas las cosas visibles e invisibles". Considere también la Shahada islámica: "No hay más dios que Alá y Mahoma es su mensajero". O considere el *Mahāvākyā* (Gran Pronunciamiento) del *Chandogya Upanishad*, "Tat tvam asi", que típicamente se interpreta en el sentido de que el yo es idéntico a la Realidad Última. A primera vista, estas afirmaciones son afirmaciones evaluables por la verdad: descripciones de la realidad que son verdaderas o falsas. Como tales, parecen tener la misma función que muchas de las afirmaciones hechas en la ciencia y la vida cotidiana, como "los volcanes son causados por la actividad sísmica" o "la inflación está aumentando". Por supuesto, podría ser más difícil decir si las afirmaciones religiosas son verdaderas, que decir si las afirmaciones cotidianas o incluso científicas son verdaderas, pero parece plausible suponer que las afirmaciones en sí mismas son relativamente sencillas: son intentos de describir la realidad.

La concepción del lenguaje religioso que acabamos de esbozar se conoce como realismo. Aunque el realismo está ampliamente respaldado, algunos teóricos rechazan el realismo a favor de una concepción antirrealista del lenguaje religioso. Los antirrealistas admiten que las expresiones religiosas parecen ser intentos de describir la realidad, pero argumentan que esta



apariencia es engañosa y que el lenguaje religioso en realidad tiene una función lingüística muy diferente. Una de las versiones más influyentes del antirrealismo interpreta las declaraciones religiosas como expresiones de estados emocionales o actitudes. En lugar de ser entendido en el modelo de "los volcanes son causados por la actividad sísmica" o "la inflación está aumentando", los antirrealistas de esta franja sostienen que "Dios existe" debe entenderse en el modelo de "¡Guau!", o "¡Yippee!". Expresa cierta actitud ante la vida. Como dice D.Z. Phillips, un defensor influyente de este punto de vista: «"Dios existe" no es una declaración de hecho. Se podría decir que no está en modo indicativo. "Hay un Dios", aunque parece estar en modo indicativo, es una expresión de fe».

Una de las motivaciones del antirrealismo deriva de la teoría verificacionista del significado, según la cual un enunciado puede tener la función de describir la realidad solo si es posible verificarla (o, en otras versiones de la visión, falsificarla). Se ha considerado que la teoría verificacionista del significado arroja dudas sobre el significado de las afirmaciones religiosas, ya que no está claro que las afirmaciones religiosas sean verificables. Sabemos cómo verificar la afirmación de que la inflación está aumentando, pero, sigue la preocupación, no sabemos cómo verificar las afirmaciones religiosas típicas, como "Dios existe". Se supone que Dios es trascendente y, por tanto, está fuera del ámbito de lo que es susceptible de observación y experimentación. Pero si la existencia de Dios no es verificable, y si ser verificable es una condición para ser significativo, entonces "Dios existe" no puede ser significativo. Y si "Dios existe" no tiene sentido, entonces las expresiones de esta declaración no constituyen descripciones del mundo, sino que deben tener alguna otra función. Por ejemplo, pueden ser expresiones de los valores y compromisos del creyente.

Aunque la línea de argumentación recién esbozada alguna vez fue influyente, tiene pocos defensores contemporáneos de la teoría verificacionista de que el significado ha sido desacreditado. Hay varias razones para esto, pero quizás la objeción más poderosa al verificacionismo es que hay muchas afirmaciones obviamente significativas para las cuales las condiciones de verificación resultaron extremadamente difíciles de especificar. De hecho, el

verificacionismo parece disolverse en sus propios ácidos (como dijo una vez la teóloga Janet Soskice), porque no es fácil especificar las condiciones de verificación para la teoría misma. ¿Cómo se puede verificar la afirmación de que una oración es significativa solo si es posible verificarla?

Dejemos el verificacionismo a un lado y consideremos la plausibilidad inherente del antirrealismo. ¿El lenguaje religioso solo se usa para expresar estados emocionales y actitudes? Seguramente no. Es obvio que es posible usar un lenguaje religioso sin significado para hacer afirmaciones evaluables en la verdad (uno podría, por ejemplo, recitar el credo de Nicea simplemente porque desea identificarse con su comunidad), pero es inverosímil suponer que el lenguaje religioso nunca se usa para hacer afirmaciones evaluables con la verdad. Además, incluso cuando las expresiones religiosas se utilizan para expresar las propias actitudes emocionales, esos usos a menudo presuponen que tienen un contenido verificable. El teísta que afirma que el mundo fue creado por Dios podría, de hecho, tener la intención de expresar su actitud de esperanza y optimismo, pero esa actitud se basará típicamente en la creencia de que el mundo fue creado por Dios. Si esa creencia resultara ser falsa, entonces esa esperanza se habrá desenmascarado como infundada. Me parece que el filósofo Roger Trigg acorta las cosas: "Las religiones suelen hacer afirmaciones sobre la naturaleza de la realidad, y pretender que son algo muy diferente; es tergiversar su naturaleza".

11.2. Los nombres de Dios

En el cuento de Arthur C. Clarke "Los nueve mil millones de nombres de Dios", los monjes de un monasterio tibetano usan una computadora para compilar una lista completa de los nombres de Dios y, al hacerlo, marcan el comienzo del fin del mundo. La historia de Clarke captura algo del asombro y misterio que ha acompañado a menudo al acto de nombrar a Dios. Quizás sea por esta razón que muchas religiones tienen prohibiciones de hablar o escribir el nombre de Dios, y en su lugar, usan códigos y cifras para referirse a lo divino.

Para el filósofo, los nombres de Dios son también una fuente de asombro y fascinación. ¿Cómo, si acaso, podría un nombre lograr referirse a la realidad divina? ¿Podrían los términos que están asociados con diferentes tradiciones religiosas ('Yahvé', 'Dios' y 'Alá', por ejemplo) referirse a la misma realidad divina, de modo que judíos, cristianos y musulmanes todos adoren al mismo ser, o deberíamos asumir que 'Yahvé', 'Dios' y 'Alá' se refieren a seres diferentes (si es que se refieren a algo)? Además de su evidente interés filosófico, estas cuestiones también tienen implicaciones políticas. En 2014, el tribunal superior de Malasia dictaminó que a la iglesia católica ya no se le permitía usar la palabra 'Alá', presumiblemente con el argumento de que 'Alá' se refiere solo al Dios del Islam y no al Dios del cristianismo.

Para abordar estas preguntas, primero debemos considerar la categoría lingüística a la que pertenecen 'Alá' y 'Dios'. Aunque a veces se sugiere que estos términos son títulos similares a 'el presidente' o 'el presidente', es más plausible tratarlos como nombres, similares a 'Sócrates', 'Saturno' y 'Galleta de mar'. Al tratar estos términos como nombres, no presuponemos que se refieran, ya que algunos nombres no son referentes (o están "vacíos"), es decir, no se aferran a un objeto. Considere, por ejemplo, 'Vulcano', un nombre que se acuñó en el siglo XIX para el planeta que se suponía que era responsable de anomalías en la órbita de Mercurio. ('Neptuno' se había introducido anteriormente como el nombre de un planeta hasta ahora no detectado responsable de anomalías en la órbita de Urano). El 'Vulcano' resultó no ser una referencia, ya que las anomalías en la órbita de Mercurio fueron explicadas más tarde por la relatividad general en lugar de la influencia gravitacional de un planeta no detectado. Cualquier análisis del lenguaje religioso debería permitir que los términos religiosos pudieran resultar vacíos, porque eso es precisamente lo que afirman los ateos. Al preguntar qué significa 'Dios', no presupone que Dios existe, sino que se hace una pregunta más fundamental: ¿Cómo debe ser el mundo para que el término "Dios" se refiera?

Para responder a esta pregunta, necesitamos una descripción de cómo los nombres se adhieren a sus objetos. En otras palabras, necesitamos una teoría de referencia. Necesitamos una descripción de cómo mi uso de "Aristóteles" (por ejemplo) me permite referirme a un filósofo griego antiguo en

particular. Esta pregunta sería urgente incluso si Aristóteles fuera la única persona a la que se ha llamado “Aristóteles”, pero, por supuesto, muchas otras personas —por no mencionar los perros, gatos y animales de otras clases— también han tenido ese nombre.

Hay dos versiones principales de cómo se refieren los nombres. Los descriptivistas sostienen que un nombre se adhiere a un objeto en virtud del hecho de que ese objeto satisface únicamente la descripción asociada con él. Desde este punto de vista, mi uso de “Aristóteles” se refiere a un filósofo griego antiguo en particular, porque solo él satisface la descripción que asocio con “Aristóteles”, como ‘ser el autor de la *Ética a Nicómaco*’. Si la descripción que asocio con “Aristóteles” no se satisface de manera única —si, por ejemplo, la *Ética a Nicómaco* fue escrita por un comité de académicos; entonces “Aristóteles” sería un nombre vacío en la forma en que lo es “Vulcano”. Una explicación alternativa de la referencia se conoce como la «visión causal». Los teóricos causales sostienen que los nombres se adhieren a sus referentes en virtud de cierto tipo de cadena causal entre el referente y el uso del nombre. Desde este punto de vista, mi uso de “Aristóteles” se refiere a un filósofo griego antiguo en particular, no porque satisfaga únicamente la descripción que asocio con “Aristóteles”, sino porque existe una cadena causal de cierto tipo entre Aristóteles y mi uso de “Aristóteles”.

¿Cuál de estos dos relatos de referencia debería preferirse? Aunque el descriptivismo puede ser cierto para algunos nombres (como los términos que se introducen en el contexto de las teorías científicas, como ‘Neptuno’ y ‘Vulcano’), la mayoría de los filósofos están convencidos de que los nombres ordinarios se entienden mejor en términos de explicación causal. Tiene lugar un bautismo inicial (por ejemplo, los padres de Aristóteles anuncian que se llamará “Aristóteles”) y el nombre se pasa posteriormente de un hablante a otro, con el resultado de que ahora usted y yo podemos usar “Aristóteles” para referirnos a Aristóteles incluso aunque es posible que no podamos asociar a “Aristóteles” con ninguna descripción de identificación única. Todo lo que necesitamos para usar “Aristóteles” para referirnos a Aristóteles es cierto tipo de cadena causal entre Aristóteles y nosotros.

Nuestro interés, por supuesto, no es con nombres ordinarios como «Aristóteles», si no con nombres religiosos como «Dios», «Alá» y «Yahvé». Suponiendo que se refiere a «Dios», ¿lo hace en virtud de su contenido descriptivo o en virtud de cadenas causales de cierto tipo?

Es probable que la respuesta a esta pregunta dependa del tipo de tradición religiosa que se esté discutiendo. Algunas tradiciones religiosas tratan a Dios como un postulado teórico, un ser cuya existencia se asume para explicar alguna característica del mundo. Este enfoque de los asuntos teológicos se conoce como el enfoque del «Dios de las brechas». En tradiciones de este tipo, es plausible suponer que «Dios» se usa descriptivamente, como un nombre para ese ser (si es que existe) que satisface de manera única una cierta descripción. Así como «Vulcano» se introdujo como un nombre para ese planeta que se planteó como hipótesis para explicar las anomalías en la órbita de Mercurio, también Dios podría introducirse en un idioma como nombre para ese ser, cualquiera que sea su naturaleza, que creó el mundo.

Pero aunque algunas tradiciones tratan a Dios como un postulado teórico, otras conciben a Dios como un ser que ha sido encontrado directamente en la experiencia y la revelación. Ciertamente, así es como las religiones abrahámicas consideran a Dios. El Dios de Abraham, Isaac y Jacob no se considera como una abstracción vacía cuya existencia se postula para dar cuenta de una característica del mundo que de otro modo sería desconcertante, sino como un ser vivo con el que los profetas se han encontrado cara a cara. Podría decirse que el punto de vista causal proporciona una mejor explicación de cómo se usan los términos religiosos dentro de estas tradiciones que el relato descriptivo. Desde esta perspectiva, «Dios» (*«Yahvé»*, *«Alá»*, etc.) se refiere a cualquier entidad sobrenatural que se haya revelado a Abraham, Isaac y Jacob, independientemente de su naturaleza. Si ninguna entidad sobrenatural se revelara a Abraham, Isaac y Jacob, o si diferentes entidades sobrenaturales se revelaran a Abraham, Isaac y Jacob, entonces «Dios» sería un nombre vacío.

Ahora estamos en condiciones de abordar la cuestión de si los nombres religiosos («Alá», «Dios», «Yahvé») podrían referirse al mismo ser, o si se refieren a seres diferentes (si es que se refieren a algo). Llamemos a la afirmación de que estos nombres se refieren al mismo, siendo la tesis de correferencia. Suponiendo que el relato causal captura la forma en que se entienden los nombres religiosos en estas tradiciones, la verdad de la tesis de la correferencia depende de la naturaleza de los encuentros experienciales que se consideran autorizados para fijar el referente de «Allah» y de Dios «y» Yahvé. Si se considera que la revelación de Dios a Abraham, Isaac y Jacob tiene autoridad para determinar el referente de estos nombres, entonces se seguiría que judíos, cristianos y musulmanes adoran al mismo ser (sí, es decir, adoran a cualquier ser en absoluto). Si, por otro lado, judíos, cristianos y musulmanes consideran que los diferentes supuestos encuentros con lo divino tienen autoridad para fijar el referente de sus términos religiosos, entonces sería una pregunta abierta si los miembros de estas tres religiones adoran a la misma fe.

En resumen, aunque la reflexión sobre cuestiones de la filosofía del lenguaje puede llevarnos un poco de camino hacia la respuesta a las preguntas planteadas por la sentencia del Tribunal Superior de Malasia (ver el comienzo de este capítulo), una respuesta completa a estas preguntas gira en torno a cuestiones que están más allá del alcance de este capítulo, porque si se puede decir que diferentes religiones se refieren (y adoran) al mismo ser depende no solo de cómo los adherentes de estas religiones usan los términos relevantes, sino también de las respuestas a las preguntas controvertidas sobre la verdad de estas religiones.

11.3. Hablar de Dios

Pasemos ahora de las cuestiones de referencia a las cuestiones de la predicación. Las religiones no se refieren simplemente a Dios, sino que también hacen muchas afirmaciones sobre Dios. Algunas descripciones de



Dios son claramente metafóricas. Por ejemplo, cuando el profeta judío Jeremías describió a Yahvé como su fortaleza, claramente quiso usar 'fortaleza' metafóricamente en lugar de literalmente. Los usos religiosos de la metáfora son interesantes, pero obviamente no son más problemáticos que los usos no religiosos de la metáfora, y los dejaremos a un lado para centrarnos en el discurso no metafórico sobre Dios. Considere, por ejemplo, la afirmación de que Dios hizo el mundo o que Dios es bueno. ¿Cómo debemos entender tales afirmaciones? La pregunta aquí no es si son verdaderas o incluso razonables, sino más bien qué *significan*.

La respuesta más sencilla a esta pregunta es que cuando los predicados se aplican a Dios, significan exactamente lo mismo que significan cuando se aplican a seres humanos o, de hecho, a cualquier otro objeto mundial. Este punto de vista es, que se conoce como el relato *únívoco* (literalmente: 'una sola voz') de la predicación religiosa, implica que cuando se dice que Dios es bueno o que hizo el mundo, los términos 'bueno' y 'hecho' significan exactamente lo que se refieren a cuando se dice que Sophie es buena o que se dice que Helen hizo la silla.

La visión *únívoca* es sin duda atractiva. Por un lado, puede explicar el hecho de que alguien que no se ha encontrado previamente con afirmaciones religiosas sabe lo que se quiere decir cuando las escucha por primera vez. Si los términos "hecho" y "bueno" tuvieran significados completamente nuevos cuando se aplicaran a Dios, entonces sería necesario aprender estos nuevos significados para comprender el lenguaje religioso.

Pero a pesar de su indudable atractivo, el *únívoco* se enfrenta a una serie de graves problemas. Un problema es que un tratamiento *únívoco* de muchos predicados está en desacuerdo con la visión estándar de Dios como inmaterial, incorpóreo y atemporal (véanse las unidades 6 y 7). Considere, por ejemplo, la afirmación de que Dios creó el mundo. Los teístas suelen pensar que Dios creó el mundo *ex nihilo* ('de la nada'), pero la actividad creativa humana siempre actúa sobre alguna materia preexistente. Considere también

las afirmaciones de que Dios habla y delibera. Es difícil entender cómo Dios pudo hablar asumiendo que Dios no tiene cuerpo; y es difícil entender cómo Dios pudo deliberar sobre la suposición de que Dios es atemporal.

Un segundo problema con la visión unívoca es que parece estar en desacuerdo con la trascendencia de Dios. Dios, se dice a menudo, no es un elemento más en el mundo que podría catalogarse junto con peces de colores, guitarras y conejillos de indias; en cambio, Dios es “Totalmente otro”. Muchos teóricos sostienen que la alteridad de Dios implica que los predicados que se aplican a la realidad mundana no pueden aplicarse unívocamente a Dios. De hecho, algunos teóricos sostienen que la trascendencia de Dios implica que no es posible hablar de Dios en absoluto. En palabras del filósofo francés Jean-Luc Marion, “un Dios que pudiera ser comprendido conceptualmente ya no llevaría el título de ‘Dios’”.

Un intento de reconciliar la explicación unívoca del lenguaje religioso con la trascendencia de Dios toma la forma de la vía negativa. Esta posición está más estrechamente asociada con los escritos del filósofo judío medieval Maimónides. En *La guía para perplejos*, Maimónides comparó nuestro conocimiento de Dios con el conocimiento que un marinero de agua dulce podría tener de un barco. Una persona así carece de una concepción positiva de los barcos, pero sabe mucho sobre lo que no son los barcos. Por ejemplo, saben que los barcos no son minerales, plantas u objetos naturales; que no son ni planos ni esféricos, y así. Maimónides sugiere que de la misma manera que tal persona podría “casi llegar” a una comprensión de un barco a través de un proceso de eliminación, así también nosotros podemos “casi llegar” a una comprensión de Dios sabiendo lo que Dios no es.

Sin embargo, incluso si los defensores de la vía negativa son capaces de reconciliar la trascendencia de Dios con un relato unívoco del lenguaje religioso, al hacerlo se distancian del lenguaje religioso ordinario, porque los textos religiosos están repletos de descripciones positivas del carácter y la actividad de Dios. En otras palabras, la vía negativa se entiende mejor, no como un relato de la forma en que el lenguaje se usa *realmente* dentro de las

comunidades religiosas, si no como un relato de cómo *debería* usarse. Pero si eso es así, entonces no nos da una explicación de lo que los teístas quieren decir cuando describen a Dios como (digamos) el creador del mundo.

Si la cuenta unívoca es insostenible, ¿con qué podríamos reemplazarla? La visión más influyente del lenguaje religioso es el relato *analógico*. El relato analógico puede entenderse como un compromiso entre el relato unívoco, por un lado, y el relato equívoco por el otro, donde el relato equívoco sostiene que las palabras significan una cosa cuando se aplican a los seres humanos y otra cosa enteramente cuando se aplican a Dios (mucho más), como ‘banco’ significa una cosa cuando se aplica a los lados de un río y otra cuando se aplica a instituciones financieras). La visión analógica trata el significado religioso de los términos como extensiones de sus significados ordinarios. Como paralelo, considere el término “pierna”. Aunque la “pierna” se usa principalmente para referirse a los apéndices corporales, también hablamos de argumentos e ideas, sin mencionar sillas, mesas y otros muebles, como si tuvieran patas. Estos usos son analógicos, porque captamos lo que se entiende por una idea “que tiene piernas” al pensar en la función de las piernas ordinarias.

Santo Tomás de Aquino es quizás el proponente más famoso del relato analógico dentro del mundo cristiano, pero su influencia se extiende mucho más allá del tomismo. Esta influencia es bien merecida, porque el relato analógico tiene muchas de las virtudes del relato unívoco sin sufrir sus vicios. Debido a que el relato analógico sostiene que el significado de los términos cuando se aplican a Dios está relacionado con lo que normalmente poseen, puede explicar por qué la gente entiende el lenguaje religioso cuando por primera vez encontrarlo. (Por el contrario, los defensores del relato equívoco tienen problemas para explicar este hecho). El relato analógico también puede acomodar la trascendencia divina y el abismo ontológico entre el Creador y lo creado. Al concebir el significado de los usos religiosos de los predicados como extensiones de su significado ordinario, la explicación analógica puede asegurar la inteligibilidad del discurso positivo acerca de Dios (algo negado por los defensores de la *vía negativa*) sin comprometer la radical ‘otredad’ de Dios (como amenaza con hacer la visión unívoca).

A pesar de estas características atractivas, la visión analógica también plantea muchas preguntas sin respuesta. Quizás la más crítica de estas preocupaciones es cómo debe interpretarse el lenguaje religioso. Una cosa es saber que cuando los predicados se aplican a Dios, su significado implica algún tipo de extensión analógica de lo que normalmente llevan, pero ¿cómo se determina esa extensión? ¿Qué formas de extender los significados ordinarios de los términos son legítimas y cuáles son ilegítimas? Y, más concretamente, ¿cómo saben quiénes se encuentran con el lenguaje religioso, ¿qué formas de extender los significados ordinarios de los términos son legítimas y cuáles son ilegítimas? Tendremos una descripción completa del lenguaje religioso solo cuando estas preguntas se hayan respondido.



Actividad de aprendizaje recomendada

Continuemos con el aprendizaje mediante su participación en la actividad a continuación:

Realice la siguiente autoevaluación para reforzar sus conocimientos.



Autoevaluación 11

Señale la respuesta correcta para la siguiente afirmación:

1. () Muchas religiones tienen prohibiciones de hablar o escribir el nombre de Dios, y en su lugar usan códigos y cifras para referirse a lo divino.
2. () Los descriptivistas sostienen que un nombre se adhiere a un objeto en virtud del hecho de que ese objeto satisface únicamente la descripción asociada con él.
3. () La visión unívoca no puede explicar el hecho de que alguien que no se ha encontrado previamente con afirmaciones religiosas sabe lo que se quiere decir cuando las escucha por primera vez.

4. () El punto de vista que se conoce como el relato *únivoco* de la predicación religiosa nos dice que la respuesta más sencilla a la pregunta de qué significan las afirmaciones sobre Dios es que cuando los predicados se aplican a Dios, significan exactamente lo mismo que significan cuando se aplican a seres humanos o, de hecho, a cualquier otro objeto mundano.
5. () El relato *únivoco* de la predicación religiosa implica que cuando se dice que Dios es bueno o que hizo el mundo, los términos «bueno» y «hecho» significan exactamente lo que se refieren a cuando se dice que Sophie es buena o que se dice que Helen hizo la silla.
6. () El lenguaje juega muchos roles en el pensamiento y la práctica religiosos. Se usa en oración para comunicarse con Dios, se utiliza en los sermones para instruir y animar a los miembros de las comunidades religiosas, y se usa en textos religiosos para describir eventos históricos y articular prescripciones morales.
7. () Se ha considerado que la teoría verificacionista del significado no arroja dudas sobre el significado de las afirmaciones religiosas, ya que está claro que las afirmaciones religiosas sean verificables.
8. () Podría ser más difícil decir si las afirmaciones religiosas son verdaderas que decir si las afirmaciones cotidianas o incluso científicas son verdaderas, pero parece plausible suponer que las afirmaciones en sí mismas son relativamente sencillas: son intentos de describir la realidad.
9. () El relato analógico puede entenderse como un compromiso entre el relato *únivoco*, por un lado, y el relato *equívoco*, por el otro, donde el relato *equívoco* sostiene que las palabras significan una cosa cuando se aplican a los seres humanos y otra cosa enteramente cuando se aplican a Dios.
10. () Aunque la teoría causal puede ser cierta para algunos nombres (los términos que se introducen en el contexto de las teorías



científicas, como «Neptuno» y «Vulcano»), la mayoría de los filósofos están convencidos de que los nombres ordinarios se entienden mejor en términos de explicación descriptivista.

[Ir al solucionario](#)

Contenidos, recursos y actividades de aprendizaje recomendadas



Semana 15

Unidad 12. La vida después de la muerte

12.1. Más allá de la tumba

En su delicioso libro, *Sum: Cuarenta historias desde la otra vida*, David Eagleman imagina una serie de posibles vidas posteriores. En un escenario, descubrimos que somos enormes seres de nueve dimensiones encargados del mantenimiento del cosmos; cuando estamos agotados por este trabajo, nos reencarnamos como seres humanos y abandonamos nuestras responsabilidades como cuidadores cósmicos. En otro escenario de la vida futura, podemos elegir qué tipo de criaturas queremos ser en la próxima vida. En un tercer escenario, nos reclinamos en sofás de cuero e inspeccionamos bancos de televisores, buscando evidencia de nuestro impacto residual en el mundo.

La especulación sobre la naturaleza de la otra vida es, por supuesto, tan antigua como la historia registrada. Los babilonios creían que el destino de uno dependía del tipo de entierro que uno había recibido: aquellos que habían sido enterrados apropiadamente descendían al inframundo, mientras que aquellos que habían sido privados de un entierro adecuado estaban condenados a vagar por la Tierra como fantasmas malévolos. Los antiguos egipcios tomaron el más allá para involucrar a un paraíso llamado Campo de las Juntas, cuya entrada implicó un peligroso viaje y una inquisición ante cuarenta y dos jueces divinos. Los aztecas creían que el destino de uno en la



otra vida estaba determinado por la naturaleza de su muerte: se pensaba que los que murieron en la batalla se convertirían en mariposas y colibríes; se pensaba que los que morían al dar a luz ayudaban al dios sol a mover el sol, y se pensaba que aquellos que sucumbían a la enfermedad o la vejez servían al Señor de los Muertos en la oscuridad.

Aunque la doctrina de una vida después de la muerte no se encuentra en todas las tradiciones religiosas, donde ocurre es típicamente fundamental para las creencias y prácticas religiosas. Los rituales del budismo y el hinduismo están diseñados para mejorar las posibilidades de un buen renacimiento y para acelerar la liberación del ciclo de nacimiento y renacimiento. A los miembros de las religiones abrahámicas se les exhorta a vivir sus vidas conscientes del hecho de que la muerte no es el fin y que un juicio final nos espera a todos. Es un eufemismo decir que la cuestión de la vida después de la muerte nos importa.

La lista de argumentos que se han dado para pensar que hay una vida después de la muerte es larga y variada. Algunos apelan a fenómenos empíricos, invocando experiencias y recuerdos extracorporales –o, tal vez deberíamos decir, recuerdos putativos– de vidas pasadas como prueba de vida después de la muerte (y antes del nacimiento). Otros presentan argumentos metafísicos para una vida futura. Platón, por ejemplo, argumentó que el alma es naturalmente inmortal sobre la base de que no tiene partes, y lo que no tiene partes no puede estar sujeto a decadencia o disolución. Otros más argumentan que las demandas de la justicia requieren una vida después de la muerte, porque sin vida más allá de la tumba no hay perspectiva de que la maldad sea castigada y la virtud recompensada. La doctrina de la reencarnación también se sustenta en la convicción de que el mundo es fundamentalmente justo, ya que apela a la existencia prenatal para explicar por qué sufren personas aparentemente inocentes (no son realmente inocentes, pero están siendo castigadas por malas acciones cometidas en vidas anteriores), mientras que los individuos aparentemente desatendidos prosperan (en realidad no son indignos, pero están siendo recompensados por su actividad virtuosa en vidas anteriores).



A pesar de su interés filosófico, dejaremos a un lado los diversos argumentos a favor de la existencia de una vida después de la muerte. En cambio, restringiremos nuestra atención a una pregunta más fundamental: ¿es inteligible la idea de una vida futura? ¿Somos el tipo de seres que podrían sobrevivir a la muerte? Y si es así, ¿cómo?

Le invito a complementar sus conocimientos, leyendo los temas:

12.2. El llamado a las almas

Una opinión popular es que somos almas, sustancias inmateriales que solo están relacionadas de manera contingente con nuestros cuerpos. Esta visión se conoce como dualismo de sustancias, ya que concibe a los seres humanos como compuestos de dos tipos de sustancias: mentes y cuerpos. Si el dualismo fuera cierto, la esperanza de una vida más allá de la tumba sería ciertamente inteligible. Si eres un alma, entonces tu existencia continua no depende de la existencia continua de tu cuerpo, y podrías (en principio, al menos) sobrevivir a su destrucción de la misma forma en que un marinero puede sobrevivir a la destrucción de su barco.

Aunque el dualismo de sustancias ha sido popular en la historia del pensamiento religioso, los filósofos de la religión contemporáneos, especialmente aquellos que trabajan dentro de la tradición cristiana, tienden a expresar poco entusiasmo por él. Hay dos razones para esto. El primero es filosófico. Muchos teóricos están convencidos de que la mejor explicación de nuestra naturaleza nos identifica con animales de una determinada especie (*Homo sapiens*). Este punto de vista –conocido como ‘animalismo’– sostiene que nuestras condiciones de identidad son puramente biológicas. Según el animalismo, usted llegó a existir cuando cierto animal llegó a existir, y dejará de existir cuando ese mismo animal deje de existir. Si somos animales, entonces la posibilidad de una vida futura parecería depender de si un organismo puede sobrevivir a su muerte. Volveremos sobre este tema en breve.

La segunda, y posiblemente la más influyente, razón por la que pocos filósofos de la religión apelan al dualismo al desarrollar una descripción de la otra vida, es teológica. Aunque hay algunas tradiciones religiosas (como el zoroastrismo) son explícitamente dualistas, el dualismo es ajeno a las creencias abrahámicas. El filósofo judío Maimónides consideraba la creencia en la resurrección del cuerpo como uno de sus trece Principios de Fe; Los cristianos testifican de 'la resurrección del cuerpo y la vida eterna' al recitar el Credo de los Apóstoles, y la fe en el Día de la Resurrección es fundamental para el islam. Desde la perspectiva de las religiones abrahámicas, la creencia en una resurrección corporal no es un 'complemento' opcional de la creencia en el más allá; es lo que significa la creencia en el más allá, y para los adherentes de estas religiones, preguntas sobre la inteligibilidad de la otra vida son cuestiones sobre la inteligibilidad de la resurrección corporal.

12.3. El modelo de reensamblaje

La muerte adopta muchas formas. Algunas personas mueren pacíficamente en sus lechos por causas naturales; otros son aniquilados en explosiones, y otros son devorados por caníbales. La doctrina de la resurrección sostiene que todos resucitaremos, sea cual sea la naturaleza de nuestra muerte. ¿Cómo podría ser posible algo así?

El modelo de reensamblaje proporciona una respuesta a esta pregunta. Como sugiere el nombre, el modelo de reensamblaje concibe la resurrección como el reensamblaje en forma corporal de la misma materia de la que se compuso el cuerpo en el momento de la muerte. Consideremos un reloj que se descompone en sus constituyentes, y luego se vuelve a ensamblar. El reloj reconstituido es el mismo que el que se desmontó, ya que tiene las mismas partes y conserva sus características estructurales. De manera similar, los defensores del modelo de reensamblaje sostienen que Abraham resucitará si, en algún momento después de su muerte, las partículas que componían su cuerpo se vuelven a ensamblar en la forma precisa que tomaron en el momento de la muerte.

Aunque el modelo de reensamblaje ha tenido muchos defensores ilustres a lo largo de los siglos, tiene pocos defensores contemporáneos. Hay buenas razones para esto, ya que las objeciones al modelo son muchas y apremiantes. Una objeción tiene que ver con el problema de especificar qué partículas Dios necesita reensamblar para reconstituir a una persona. Surgen diferentes versiones de este problema dependiendo de la naturaleza de la muerte del individuo. Si una persona ha muerto por causas naturales, entonces es poco probable que el reensamblaje de sus partículas en la forma que tomaron en el momento de la muerte asegure su existencia continuada, porque seguramente esa persona simplemente moriría de nuevo por causas naturales (si es que regresaron) a la vida en absoluto). Si una persona se ha aniquilado en una explosión, entonces las partículas que componían su cuerpo tal vez ya no existan. Si una persona ha muerto a manos de caníbales, entonces tanto el caníbal como la víctima del caníbal podrían tener derecho a las mismas partículas. San Agustín sostuvo por razones de prioridad que es la víctima del caníbal y no el caníbal quien tiene el derecho legítimo sobre las partículas en disputa, pero, ¿qué podemos decir entonces sobre las perspectivas de resurrección del caníbal?

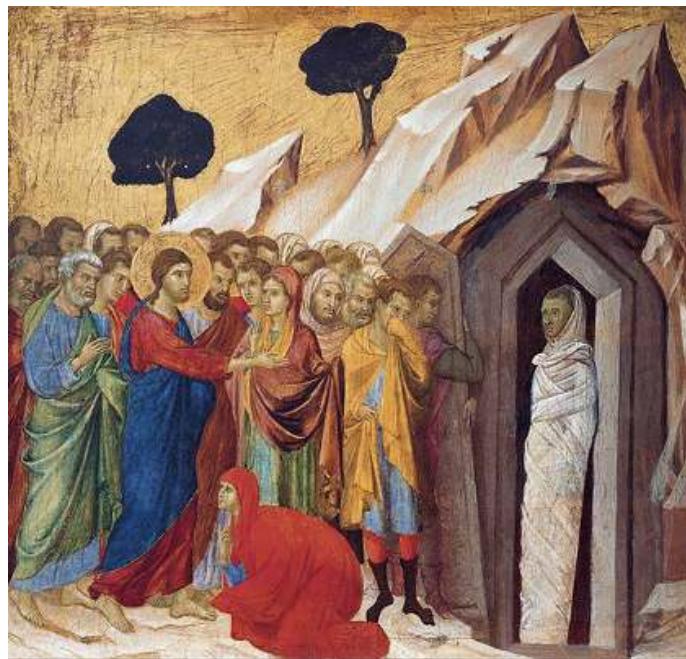
Otro desafío al modelo de reensamblaje se deriva de la definición misma de muerte. La muerte se define típicamente como el cese *irreversible* de la vida. Alguien cuyo corazón ha dejado de latir temporalmente aún no está muerto, porque el cese de sus procesos metabólicos no son irreversibles. Pero si la muerte es el cese irreversible de la vida, entonces la vida después de la muerte es una imposibilidad conceptual, y ni siquiera un Dios omnipotente puede hacer lo que es conceptualmente imposible. El organismo que Dios crea a partir de mis átomos reensamblados podría estar vivo, pero su vida no sería la mía. En lugar de asegurar mi existencia post- mortem, el reensamblaje de mis átomos me habría reemplazado con mi *doppelgänger* “doble andante / gemelo malvado”.

Quizás esta objeción se pueda eludir reconceptualizando la naturaleza de la muerte. En lugar de pensar en la muerte como algo que implica el cese irreversible de la vida, el defensor del modelo de reensamblaje podría sugerir que deberíamos pensar en la muerte como un estado en el que la vida ha

cesado sin la intervención milagrosa de Dios. Este relato preservaría nuestra comprensión ordinaria de la muerte, al tiempo que permite que sea conceptualmente posible que un individuo 'regrese de entre los muertos', como se dice que hizo Lázaro en el Evangelio de Juan (figura 8). La actividad metabólica que constituía la vida de Lázaro estaba disminuyendo, y este proceso era irreversible sin la intervención milagrosa de Dios.

Figura 8

Duccio di Buoninsegna, *Resurrezione di Lazzaro* ("La resurrección de Lázaro"), 1310-11. Fundación de Arte Kimbell, Fort Worth, 1975



Nota. Tomado de *Resurrección de Lázaro* (Duccio) [Ilustración], por Duccio di Buoninsegna, 1310, [Wikipedia](#), CC BY 4.0.

Quizás la objeción más seria al modelo de reensamblaje es la *objeción de la falta de claridad*, una objeción que se aprecia mejor al considerar una historia que se debe al filósofo Peter van Inwagen. Supongamos que un grupo de monjes afirma tener en su poder un manuscrito escrito por San Agustín. Los monjes admiten que el manuscrito se quemó en 457 d.C., pero afirman que Dios lo recreó milagrosamente en 458 a partir de los átomos que sobrevivieron

al fuego. Van Inwagen sostiene que la afirmación de los monjes no podría ser cierta. Él admite que Dios pudo haber reunido precisamente los mismos átomos que compusieron el manuscrito de San Agustín, y que Dios pudo haber reorganizado esos átomos precisamente de la manera en que estaba ordenado el manuscrito de San Agustín, pero niega que esta sea una forma de reconstituir el manuscrito original. En cambio, argumenta van Inwagen, sería simplemente una forma de crear un duplicado perfecto del manuscrito de San Agustín. Y así como reensamblar los átomos que constitúan el manuscrito de San Agustín no lo devolvería a la existencia, así también, argumenta van Inwagen, reensamblar los átomos del propio San Agustín no lo devolvería a la existencia. Agustín y su *doppelgänger* podrían estar compuestos exactamente por los mismos átomos y podrían tener las mismas características cualitativas, pero serían objetos distintos. ¿Porqué es eso?

En el corazón del argumento de van Inwagen está la suposición de que los objetos materiales no pueden sobrevivir a períodos de no existencia. A diferencia de los partidos políticos, las bandas de rock o los equipos deportivos, los objetos materiales no pueden ser “existencialmente vacíos”. Esta suposición puede cuestionarse. Supongamos que desmonto mi reloj en sus componentes, envío esos componentes a diferentes talleres para su reparación y luego los vuelvo a montar una vez que me los han devuelto. Seguramente este proceso es coherente con la existencia continuada de mi reloj, a pesar de que ya no existe durante el período en el que se ha desmontado. (Suponga que me roban el reloj poco después de volver a ensamblarlo. Sería extraño que mi aseguradora argumentara que mi reclamo de seguro fue nulo debido a que el reloj reensamblado era simplemente un *doppelgänger* del que había asegurado).

Pero incluso si ciertos tipos de objetos materiales (como relojes) pueden sobrevivir períodos de no existencia, es dudoso que los organismos puedan hacerlo. Cuando la identidad de un artefacto se ve amenazada (por ejemplo, cuando un reloj pierde una parte crucial), no tomará medidas para repararse a sí mismo; Los organismos, por el contrario, son entidades autorreparadoras. El principio de unidad de un organismo involucra los procesos metabólicos que se encargan de mantener sus fronteras. Son estos procesos, procesos

responsables de lo que los filósofos han denominado «causalidad inmanente», los que explican el futuro estado del organismo: el infante se convierte en niño, que a su vez se convierte en adolescente, y así sucesivamente, dejando cada etapa su impronta causal en etapas posteriores. Los organismos no pueden sobrevivir a las interrupciones de su existencia porque tales interrupciones rompen la cadena de causalidad inmanente. El modelo de reensamblaje invoca la agencia de Dios para reemplazar un eslabón perdido en esta cadena de causalidad, pero para Dios no es más posible desempeñar este papel de lo que es para Dios producir una versión auténtica de su firma.

Continuemos con la revisión de los temas sobre los ascensores que se arrebatan y caen.

12.4. Ascensores que se arrebatan y caen

Aunque van Inwagen rechaza el modelo de reensamblaje, no se opone en modo alguno a la doctrina de la resurrección; de hecho, él mismo ha propuesto una alternativa: el modelo de los «ladrones de cuerpos». Según el modelo de los ladrones de cuerpos, inmediatamente antes del momento de la muerte, Dios reemplaza a una persona con un simulacro de su cuerpo. La persona misma es transportada instantáneamente a otro reino (el cielo o el infierno, tal vez), y solo el simulacro es enterrado, incinerado o comido por los caníbales (según sea el caso).

Sin embargo, no está claro que el modelo de ladrones de cuerpos sea una gran mejora con respecto al modelo de reensamblaje. El problema más obvio con el relato de los ladrones de cuerpos es que representa a Dios como un engañador. Como ha señalado el filósofo Dean Zimmerman, no sería injusto comparar el tipo de engaño implícito en el relato del robo de cadáveres con el que Dios sería culpable si los huesos de dinosaurio fueran falsos diseñados para engañarnos y hacernos aceptar la teoría de la evolución.

El propio Zimmerman ha proporcionado un tercer modelo de la resurrección: el modelo del «ascensor descendente». Según este punto de vista, en el momento de la muerte, Dios da a los átomos del cuerpo de uno el poder de

«brotar», con el resultado de que cada átomo genera un duplicado exacto de sí mismo en otro lugar (lo que Zimmerman llama «el próximo mundo»). Estos átomos duplicados forman un organismo vivo, con el resultado de que ahora uno tiene dos «cuerpos»: un cadáver y un cuerpo recién acuñado. Zimmerman sostiene que en este escenario uno sobreviviría como el segundo organismo (en lugar de como el cadáver), porque la vida de este organismo sería una continuación de la propia. En cierto sentido, habría «saltado» de un cuerpo a otro. (La etiqueta «ascensor que cae» pretende evocar la imagen de la tira cómica en la que un protagonista engaña a la muerte saltando de un ascensor que cae en el último minuto).

El modelo del ascensor que cae evita el engaño implícito en el relato del robo de cadáveres, pero tiene sus propios problemas. Uno podría preocuparse de que la participación de Dios en este proceso, el papel de Dios en dar a los átomos el poder de brotar, sea problemática. Después de todo, ¿cuál es la diferencia entre un escenario en el que Dios le da a tus átomos el poder de brotar y un escenario en el que Dios crea duplicados de tus átomos y los ordena de la forma en que tus átomos están organizados actualmente? Por las razones que ya hemos señalado, el último escenario no sería uno en el que resucita, sino que sería un escenario en el que Dios crea su *doppelgänger*. ¿Por qué no deberíamos decir lo mismo sobre el escenario anterior? Además, si todos los átomos del cuerpo (recién creado) estuvieran ordenados como están precisamente en el momento de la muerte, seguramente aquellos que mueren por causas naturales estarían condenados a sufrir el mismo destino nuevamente.

Aunque los filósofos han propuesto muchos otros relatos de la resurrección, debemos dejar este tema en este punto. Como señaló el apóstol Pablo, la doctrina de la resurrección corporal es de hecho un «misterio».

12.5. ¿Quién quiere vivir para siempre?

Además de preguntarnos si la vida después de la muerte es un estado posible para criaturas como nosotros, también podemos preguntarnos si sería un estado deseable para criaturas como nosotros. *¿Deberíamos querer vivir para siempre?*

La respuesta a esta pregunta puede parecer obvia. Una eternidad de dolor, aburrimiento o soledad sería claramente poco atractiva, pero ¿No sería bienvenida una eternidad en la que uno pudiera disfrutar de los bienes de la vida? La muerte priva a uno de un futuro, y la perspectiva de un futuro sin límites es seguramente atractiva. Incluso se podría argumentar que el valor positivo otorgado por ciertos tipos de inmortalidad podría compensar la maldad de cualquier vida finita, sin importar cuán mala sea.

Pero los filósofos se deleitan en cuestionar lo obvio, y muchos han afirmado que la inmortalidad no puede ser algo bueno para criaturas como nosotros. En *Ser y tiempo*, Martin Heidegger (1889- 1976) argumentó que la mortalidad le da sentido a la vida, ya que una vida sin fin no tendría forma, no tendría una estructura general. En respuesta, uno ciertamente podría admitir que la mortalidad impone cierto tipo de estructura en la vida de uno, como dijo una vez Samuel Johnson, nada concentra la mente como la perspectiva de ser ahorcado en quince días, pero hay muchas otras formas en las que nuestras vidas tienen forma. ¿No podrían el carácter y los compromisos de uno imponer estructura incluso a una vida infinitamente prolongada? Además, no está del todo claro por qué una buena vida debe tener una forma o un significado general. ¿No sería suficiente encontrar algún grado de sentido en todos y cada uno de los momentos de la vida? ¿Por qué la vida de uno en su conjunto debe tener una “forma” determinada?

Otro argumento para la afirmación de que la inmortalidad no sería deseable se debe a Bernard Williams (1929-2003). Williams sostiene que para ser deseable la inmortalidad debe cumplir las dos condiciones siguientes. Primero, uno debe continuar existiendo como sujeto individual de pensamiento y experiencia. Un escenario en el que uno fuera absorbido por alguna forma de



conciencia cósmica no aseguraría el tipo de inmortalidad que deseamos. En segundo lugar, el estado en el que uno sobrevive debe ser uno que permita realizar los objetivos que uno tiene al querer sobrevivir. Williams invoca la obra de Karel Čapek, *El caso Makropulos*, para argumentar que no es posible que ambas condiciones se cumplan simultáneamente. La heroína epónima de esta obra, Elina Makropulos, ha alcanzado la edad de 342 años debido a los efectos de un elixir que prolonga la vida, pero lejos de regocijarse ante la perspectiva de la inmortalidad, la ve con pavor. Se ha aburrido de la vida y se niega a volver a tomar el elixir. Williams sostiene que la obra de Čapek captura una verdad profunda sobre la inmortalidad y muestra que sería intolerable. «En esas versiones de la inmortalidad en las que soy reconociblemente yo mismo», escribe, «eventualmente habría tenido demasiado de mí mismo».

Algunos han afirmado que el argumento de Williams pasa por alto la posibilidad de placeres inagotables, placeres de los que uno nunca se cansaría, por muy familiares que fueran. Diferentes personas pueden encontrar diferentes tipos de placeres inagotables, pero una lista de tales placeres podría incluir aquellos asociados con actividades intelectuales, estéticas y deportivas, sin mencionar la amistad y el amor. Estos placeres no parecen tener ningún límite intrínseco y no hay ninguna razón aparente por la que uno deba cansarse de ellos. De hecho, los teólogos y místicos a lo largo de los siglos han concebido la vida futura como estructurada en torno a la comunión con Dios, una actividad que ven como una fuente inagotable de placer.

Anticipándose a esta objeción, Williams admite que ciertos tipos de placeres pueden ser inagotables, pero argumenta que una vida que se enfocara en tal placer no realizaría la propia inmortalidad. “[Si] uno está total y perpetuamente absorto en tal actividad, y se pierde en ella [...] volvemos al problema de satisfacer las condiciones de que sea yo quien viva por siempre, y que la vida eterna esté en perspectiva de algún interés”.

La pregunta, por supuesto, es qué se necesita precisamente para sobrevivir. Williams asume que la supervivencia requiere cierto tipo de autoconciencia activa, un estado en el que uno es consciente de sí mismo como sujeto de experiencia. Es esta forma de autoconciencia la que se pierde cuando uno

está absorto en actividades intelectuales, estéticas o espirituales. Pero no está del todo claro que la supervivencia requiera autoconciencia de este tipo. Piense en esos momentos en los que uno queda cautivado por la belleza de la naturaleza y ha perdido la conciencia de sí mismo. ¿Consideramos que tales episodios están completamente ausentes de nuestras autobiografías? Plausiblemente parece que no. De hecho, muchos de nosotros consideramos estos episodios como momentos en los que somos más plenamente nosotros mismos.



Actividad de aprendizaje recomendada

Realice la siguiente actividad:

Continuemos con el aprendizaje mediante su participación en la autoevaluación a continuación.



Autoevaluación 12

Señale la respuesta correcta para la siguiente afirmación:

1. () Los cristianos testifican «la resurrección del cuerpo y la vida eterna» al recitar el Credo de los apóstoles; y la fe en el día de la resurrección es fundamental para el Islam.
2. () A los miembros de las religiones abrahámicas, se les exhorta a vivir sus vidas conscientes del hecho de que la muerte no es el fin, y que un juicio final nos espera a todos.
3. () Williams admite que ciertos tipos de placeres pueden ser inagotables y argumenta que una vida que se enfocara en tal placer realizaría la propia inmortalidad.
4. () Aunque algunas tradiciones religiosas (como el zoroastrismo) son explícitamente dualistas, el dualismo es connatural a las creencias abrahámicas.

5. () Williams sostiene que, para ser deseable, la inmortalidad debe cumplir las dos condiciones siguientes: primero, uno debe continuar existiendo como sujeto individual de pensamiento y experiencia; en segundo lugar, el estado en el que uno sobrevive debe ser uno que permita realizar los objetivos que uno tiene al querer sobrevivir.
6. () El modelo de reensamblaje concibe la resurrección como el reensamblaje en forma corporal de la misma materia de la que se compuso el cuerpo en el momento de la muerte.
7. () Muchos filósofos han afirmado que la inmortalidad puede ser algo bueno para criaturas como nosotros.
8. () Aunque la doctrina de una vida después de la muerte no se encuentra en todas las tradiciones religiosas, donde ocurre, es fundamental para las creencias y prácticas religiosas.
9. () Una poco conocida es que somos almas, sustancias inmateriales que solo están relacionadas de manera contingente con nuestros cuerpos.
10. () Poquísimos teóricos están convencidos de que la mejor explicación de nuestra naturaleza nos identifica con animales de una determinada especie (*Homo sapiens*).

[Ir al solucionario](#)



Semana 16

Actividades finales del bimestre

Repaso general de contenidos

Estimada (o) estudiante, para la preparación de sus evaluaciones presenciales, a más de revisar cada uno de los temas descritos, sugiero consideren las siguientes recomendaciones:

- Resolver o volver a revisar cada una de las autoevaluaciones planteadas en el segundo bimestre.
- Analizar las respuestas correctas de las evaluaciones parciales en línea 1 y 2.
- Resolver las actividades de aprendizaje recomendadas.
- Reconocer fechas y autores mediante un organizador gráfico al leer la guía didáctica.

Para el día de la evaluación, tome en cuenta:

- Demostrar puntualidad, es conveniente llegar al menos con 15 minutos de anticipación para ubicar el aula de su evaluación.
- Llevar la cédula de ciudadanía (es un requisito indispensable, sin ella no puede rendir las evaluaciones).
- No olvidar la tablet bien cargada y el cargador, lápiz 2B, esferográfico azul, borrador y demás materiales para que no tenga que solicitarlos a sus compañeros (por si tiene que realizar una evaluación física).
- Leer con atención las instrucciones del examen y desarrollarlo con gran sentido de responsabilidad y ética.

Se le desea el mejor de los éxitos. Confíe en sus capacidades, ya que son ellas las que le permitirán conseguir sus objetivos.





4. Autoevaluaciones

Autoevaluación 1

| Pregunta | Respuesta | Retroalimentación |
|----------|-----------|--|
| 1 | F | Charles Worth atribuye la invención de la filosofía de la religión como disciplina a partir del siglo XVII, destacando su desarrollo histórico. |
| 2 | V | Expone que la filosofía de la religión aborda toda la experiencia religiosa utilizando tanto métodos racionales como fenomenológicos, distinguiéndose de otros enfoques. |
| 3 | b | La afirmación resalta la unicidad y entidad propia de la religión y la filosofía, destacando su especificidad como fenómenos humanos. |
| 4 | a | Se enfatiza que la religión no puede ser reducida a otros ámbitos culturales, aunque interactúe con ellos. |
| 5 | b | Subraya la necesidad de interacción respetuosa entre religión y filosofía, considerando su vínculo común en la experiencia humana. |
| 6 | F | Resume los factores que enriquecen la fenomenología de la religión, como el impacto cultural, descubrimientos arqueológicos y tradiciones exóticas. |
| 7 | V | Según Rudolf Otto, "lo santo" es clave para entender la esencia de las religiones desde su dimensión más profunda. |
| 8 | V | Eliade señala que un fenómeno religioso debe ser estudiado desde su propio contexto religioso para comprender su verdadero significado. |
| 9 | V | La objetividad en el estudio de las religiones implica permitir que los hechos religiosos se interpreten sin prejuicios externos. |
| 10 | V | La intuición formal busca captar el significado esencial de los fenómenos religiosos desde una perspectiva profunda y auténtica. |

[Ir a la autoevaluación](#)

Autoevaluación 2

| Pregunta | Respuesta | Retroalimentación |
|----------|-----------|--|
| 1 | F | Define la experiencia religiosa como un encuentro con lo aparentemente real, destacando su conexión trascendental. |
| 2 | V | La experiencia religiosa implica contacto con el misterio entendido como realidad trascendente que afecta profundamente al sujeto. |
| 3 | V | Señala que la realidad no es neutra, ya que lleva un "plus de significación" asociado con lo Absoluto. |
| 4 | V | Resalta la integración jerárquica de aspectos como la voluntad, el intelecto, la afectividad y la comunidad en la experiencia religiosa. |
| 5 | F | La madurez religiosa no coincide con una edad o conducta específica, sino que es un ideal dinámico y evolutivo. |
| 6 | V | Describe la madurez religiosa como un proceso global, autónomo, motivacional, operativo y evolutivo. |
| 7 | V | Según W. James, una religiosidad madura genera alegría, entusiasmo y sentido de universalidad, derivados de la conexión con lo trascendente. |
| 8 | F | Define la experiencia como una dimensión reflexiva y activa de la conciencia abierta al mundo y al absoluto. |
| 9 | F | La experiencia religiosa comprende reacciones interiores relacionadas con lo que se percibe como Primero, Sumo y Último. |
| 10 | F | La experiencia religiosa se entiende como una relación personal con la dimensión última de la realidad, considerada el fin último de todo. |

[Ir a la autoevaluación](#)

Autoevaluación 3

| Pregunta | Respuesta | Retroalimentación |
|----------|-----------|--|
| 1 | F | La conciencia religiosa implica un reconocimiento de la dependencia absoluta hacia la divinidad, aunque esta intuición no siempre sea inmediata. |
| 2 | F | El racionalismo enfatiza la razón sobre el sentimiento como fundamento de la religión, dejando en segundo plano la realidad trascendente. |
| 3 | V | Refleja la percepción de algunos en los siglos XIX y XX de que la religión era una ilusión, sustituible por la ciencia y el progreso. |
| 4 | b | La teoría animista explica que la religión surge al atribuir animación y espíritu a objetos y fenómenos, debido a la incapacidad de distinguir entre realidad y sueño. |
| 5 | c | Plantea que la religión deriva de la magia, como una evolución del pensamiento primitivo que reconoce la existencia de fuerzas superiores. |
| 6 | a | La teoría psicoanalítica, influida por Freud y Jung, asocia el origen de la religión con el inconsciente, el simbolismo del padre y la necesidad de protección. |
| 7 | a | La teoría funcionalista explica la religión como respuesta a los límites humanos y al sufrimiento, aportando significado y trascendencia. |
| 8 | V | El hecho religioso se manifiesta en formas variadas según épocas y culturas, pero mantiene una unidad esencial que identifica lo común en dichas expresiones. |
| 9 | V | Lo numinoso se refiere a la sobreabundancia de lo sagrado, una cualidad que excede la realidad ordinaria. |
| 10 | a | El misterio es oscuro y revelador al mismo tiempo, representando el núcleo de la experiencia religiosa numinosa. |

[Ir a la autoevaluación](#)

Autoevaluación 4

| Pregunta | Respuesta | Retroalimentación |
|----------|-----------|--|
| 1 | F | Un espacio sagrado no solo está vinculado al pasado, sino que se define por el poder o experiencia especial que lo consagra. |
| 2 | F | El carácter penúltimo de la salvación se refleja en cómo el hombre religioso percibe su incompletitud frente a ella. |
| 3 | V | Los mitos narran historias sagradas que se reactualizan a través de ritos y gestos simbólicos. |
| 4 | V | La búsqueda de salvación es un elemento esencial y definitorio de la actitud religiosa. |
| 5 | V | El espacio sagrado es un lugar definido por la experiencia de un poder, lo que lo convierte en un punto clave para el culto. |
| 6 | b | Describe un dualismo en el que el principio maligno tiene poder, pero no es un objeto absoluto de culto. |
| 7 | F | El tiempo sagrado es una dimensión que puede abarcar pasado, presente y futuro, y puede ser transfigurado en eternidad en cualquier momento. |
| 8 | V | El tiempo sagrado se integra en una dimensión trascendental y puede conectarse con el tiempo actual mediante los ritos. |
| 9 | F | El hombre religioso ha representado la divinidad de múltiples maneras, desde símbolos naturales hasta la ausencia de formas como expresión de trascendencia. |
| 10 | F | El santuario natural, como la gruta, fue el primer espacio sagrado, evolucionando hacia construcciones artificiales para alojar el poder divino. |

[Ir a la autoevaluación](#)

Autoevaluación 5

| Pregunta | Respuesta | Retroalimentación |
|----------|-----------|--|
| 1 | V | La liturgia da sentido y solemnidad a los textos sagrados al proclamarlos como palabra de Dios, explicando la resistencia a incluir textos externos. |
| 2 | V | El hombre religioso ha hablado y reflexionado sobre su Dios desde tiempos antiguos, no solo desde la modernidad, y el lenguaje religioso es diverso. |
| 3 | V | El mito afirma verdades sagradas fundamentales y narra historias relacionadas con el misterio, explicando el origen de la realidad. |
| 4 | F | Explica claramente las diferencias entre signo, señal y símbolo, destacando cómo el símbolo apunta a significados trascendentes. |
| 5 | F | En el cristianismo, la revelación es una autocomunicación de la Trinidad, mientras que el misterio trinitario inmanente permanece oculto. |
| 6 | F | El lenguaje religioso se inscribe en un horizonte personal, donde el nombre de Dios es reconocido como propio y único. |
| 7 | F | En la expresión religiosa final, el hombre se abre a la presencia divina, mezclando dependencia, limitación y anhelo de redención. |
| 8 | F | La veneración por las lenguas originales en las tradiciones religiosas resalta el vínculo entre sonido, significado y resonancia sagrada. |
| 9 | F | El hombre religioso percibe lo divino en múltiples manifestaciones y busca responder a ellas desde su limitación humana. |
| 10 | F | El símbolo tiene una función central en las religiones, ya que conecta lo divino con lo sensible, y no es secundario. |

[Ir a la autoevaluación](#)

Autoevaluación 6

| Pregunta | Respuesta | Retroalimentación |
|----------|-----------|--|
| 1 | F | Para los atemporalistas, no hay hechos fuera del alcance de Dios, ya que Dios trasciende el tiempo y la temporalidad. |
| 2 | F | No todas las religiones conciben a Dios como sobrenatural o distinto del cosmos; algunas tradiciones lo identifican con la totalidad del ser (panteísmo). |
| 3 | F | La concepción de Dios como creador es central en el deísmo, que lo considera como el origen del universo sin intervenir en su desarrollo. |
| 4 | V | El argumento ontológico establece la existencia de Dios a partir del concepto de ser más grande imaginable, cuya existencia debe incluirse para ser coherente. |
| 5 | F | Los filósofos argumentan que la perfección divina implica la posesión de atributos como la omnipotencia, considerada una perfección esencial. |
| 6 | F | El Brahma Sutra describe la creación del mundo como un acto de "lilā," entendida como juego o deporte divino. |
| 7 | F | Para los teístas, Dios no solo es creador, sino también digno de adoración debido a sus atributos infinitos de conocimiento, poder y bondad. |
| 8 | F | El Salmo 8:4 refleja la perspectiva teísta de la especial atención de Dios hacia la humanidad. |
| 9 | V | El atemporalismo sostiene que Dios existe fuera del tiempo, sin estar sujeto a su flujo. |
| 10 | F | Los teístas suelen evitar considerar los hechos morales independientes de Dios, ya que las leyes morales y físicas se entienden como dependientes de su poder creador. |

[Ir a la autoevaluación](#)

Autoevaluación 7

| Pregunta | Respuesta | Retroalimentación |
|----------|-----------|--|
| 1 | V | Una experiencia religiosa es efectivamente aquella en la que se percibe contacto con una realidad religiosa. |
| 2 | V | Muchas propiedades atribuidas a Dios por los teístas, como su omnipotencia u omnisciencia, no son directamente experimentables. |
| 3 | V | Swinburne y Craig sostienen que la simplicidad del teísmo frente a otras hipótesis es una ventaja lógica a su favor. |
| 4 | V | Aunque las experiencias religiosas son universales, sus contenidos reflejan variaciones culturales y contextuales. |
| 5 | V | Experiencias visuales y auditivas relacionadas con visiones o voces divinas son comunes en relatos de experiencias religiosas. |
| 6 | V | La necesidad de explicar los hechos investigados es fundamental en cualquier indagación, incluso si nuestra existencia presupone dichos hechos. |
| 7 | V | La teología natural busca pruebas demostrativas de la existencia de Dios que eliminan dudas racionales. |
| 8 | V | Los teístas contemporáneos consideran exitosos los argumentos que aumentan la probabilidad de la existencia de Dios, incluso si no son concluyentes. |
| 9 | V | Algunas experiencias religiosas son directas, con la percepción de la presencia inmediata de Dios. |
| 10 | V | El argumento kalām se basa en la causalidad y concluye que la causa personal del universo es Dios. |

[Ir a la autoevaluación](#)

Autoevaluación 8

| Pregunta | Respuesta | Retroalimentación |
|----------|-----------|---|
| 1 | F | Swinburne argumenta que la falta de evidencia clara de la existencia de Dios permite a las personas ejercer una libertad moral genuina, no lo contrario. |
| 2 | V | Aunque James relaciona la creencia con la voluntad, su perspectiva puede aceptarse sin suscribir completamente su postura sobre la voluntariedad. |
| 3 | V | El dictum de Clifford enfatiza que es incorrecto creer algo sin evidencia suficiente, lo cual restringiría creencias en áreas más ambiguas como la religión, pero no en hechos científicos o históricos basados en evidencia. |
| 4 | V | Algunos consideran que el teísmo en un contexto de ambigüedad sobre Dios puede contradecir los deberes de racionalidad y evidencia. |
| 5 | V | Aunque Santo Tomás resalta la certeza en la fe, puede cuestionarse si esta certeza es compatible con la ambigüedad inherente a la experiencia religiosa. |
| 6 | F | El ocultamiento de Dios es un argumento común en los escritos ateos, usado para cuestionar su existencia. |
| 7 | F | La dimensión moral de la fe no necesariamente requiere una elección consciente; la fe puede surgir de experiencias y circunstancias que trascienden una decisión activa. |
| 8 | V | Algunos sostienen que la fe requiere incertidumbre y ambigüedad, ya que la evidencia clara eliminaría la necesidad de fe. |
| 9 | V | James defendió que, en ciertas circunstancias, es válido permitir que las emociones influyan en las creencias, especialmente en temas que trascienden la evidencia. |
| 10 | F | Kierkegaard acertadamente señala la tensión entre la racionalidad desinteresada y el compromiso apasionado, argumentando que la fe requiere un salto más allá de las pruebas objetivas. |

[Ir a la autoevaluación](#)

Autoevaluación 9

| Pregunta | Respuesta | Retroalimentación |
|----------|-----------|--|
| 1 | V | La respuesta del bien mayor plantea que el mal puede justificarse por las oportunidades que ofrece para el desarrollo moral. |
| 2 | F | Un mundo sin sufrimiento carecería de compasión, paciencia, tolerancia o perdón, ya que estas virtudes suelen surgir en respuesta al sufrimiento. |
| 3 | F | Un mundo sin maldad no tendría las mismas oportunidades para el desarrollo de virtudes como el heroísmo y el perdón. |
| 4 | V | La respuesta del libre albedrío sostiene que la posibilidad del mal es inherente a la existencia del libre albedrío. |
| 5 | V | Plantinga argumenta que pueden existir situaciones lógicamente imposibles de crear incluso para un Dios omnipotente. |
| 6 | V | Los argumentos probatorios del mal no buscan incompatibilidad lógica entre el mal y la existencia de Dios, sino ofrecer evidencia significativa contra ella. |
| 7 | V | El sufrimiento puede promover el desarrollo moral, pero también puede causar amargura y resentimiento. |
| 8 | V | Los teístas escépticos sostienen que nuestras limitaciones cognitivas impiden juzgar con certeza si ciertos males son absorbidos o no. |
| 9 | F | Plantinga sugiere que los males naturales podrían ser considerados «mal moral» si resultan del abuso del libre albedrío por agentes materiales. |
| 10 | V | El problema lógico del mal sostiene que la existencia del mal es lógicamente incompatible con la existencia de un Dios omnipotente y bondadoso. |

[Ir a la autoevaluación](#)

Autoevaluación 10

| Pregunta | Respuesta | Retroalimentación |
|----------|-----------|--|
| 1 | F | La religión delega la vigilancia en agentes naturales, liberando a la comunidad de esta tarea. |
| 2 | F | Este argumento sostiene que las creencias religiosas podrían ser subproductos evolutivos de mecanismos seleccionados para otros fines. |
| 3 | F | Hume describió la religión como algo que surge del miedo racional. |
| 4 | V | Los caminos desestabilizadores se diferencian de los caminos reivindicativos y neutrales hacia la creencia. |
| 5 | V | Históricamente, las principales amenazas para la humanidad han sido otros agentes, incluidos animales y humanos. |
| 6 | V | Las convicciones religiosas pueden ser tanto fuente de consuelo como de miedo, dependiendo de la representación divina. |
| 7 | F | Un argumento desestabilizador se basaría en la imperfección, no en la perfecta fiabilidad, de los mecanismos del modelo estándar. |
| 8 | F | Freud consideraba la religión como un intento de hacer tolerable la vulnerabilidad humana, no la arrogancia. |
| 9 | V | Los escépticos ven el modelo estándar como desestabilizador porque podría proporcionar razones para dudar de la veracidad de las creencias religiosas. |
| 10 | V | La promesa de la vida después de la muerte puede ser tanto una bendición como una carga, dependiendo de las expectativas religiosas. |

[Ir a la autoevaluación](#)

Autoevaluación 11

| Pregunta | Respuesta | Retroalimentación |
|----------|-----------|---|
| 1 | V | Muchas religiones, como el judaísmo, tienen restricciones sobre el uso directo del nombre de Dios, usando códigos o cifras en su lugar. |
| 2 | V | Los descriptivistas creen que un nombre se refiere a un objeto porque ese objeto satisface una descripción específica. |
| 3 | F | La visión unívoca tiene problemas para explicar cómo comprendemos afirmaciones religiosas sin haber tenido experiencias previas con ellas. |
| 4 | V | La visión unívoca sostiene que las afirmaciones sobre Dios tienen el mismo significado que cuando se usan sobre seres humanos u objetos mundanos. |
| 5 | V | Según el relato unívoco, los términos como "bueno" o "hecho" se entienden de la misma forma cuando se aplican a Dios y a seres humanos. |
| 6 | V | El lenguaje en la religión cumple múltiples funciones, desde la oración hasta la enseñanza y la descripción de eventos históricos. |
| 7 | F | La teoría verificacionista del significado duda de la verificabilidad de las afirmaciones religiosas, ya que muchas no son fácilmente verificables. |
| 8 | V | Las afirmaciones religiosas son intentos claros de describir la realidad, aunque pueden ser más complejas de verificar que las afirmaciones cotidianas. |
| 9 | V | El relato analógico busca un término medio entre la univocidad y la equivocidad, aplicando conceptos de forma similar pero no idéntica a Dios. |
| 10 | F | La mayoría de los filósofos sostienen que la teoría causal, más que la descriptivista, es más adecuada para entender el uso de los nombres ordinarios. |

[Ir a la autoevaluación](#)

Autoevaluación 12

| Pregunta | Respuesta | Retroalimentación |
|----------|-----------|---|
| 1 | V | Tanto el cristianismo como el islam dan gran importancia a la creencia en la resurrección y la vida eterna. |
| 2 | V | Las religiones abrahámicas enseñan la conciencia de que la muerte no es el final y que existe un juicio final. |
| 3 | F | Williams plantea que la inmortalidad podría estar vinculada a la perpetuidad del placer, lo que daría un sentido de continuidad. |
| 4 | F | Aunque algunas religiones abrahámicas tienen elementos dualistas, el dualismo no es connatural a estas religiones en su totalidad. |
| 5 | V | Williams sostiene que la inmortalidad es deseable solo si se mantiene la identidad individual y se pueden alcanzar los objetivos vitales. |
| 6 | V | El modelo de reensamblaje ve la resurrección como la recomposición del cuerpo a partir de la misma materia original. |
| 7 | F | Varios filósofos han argumentado que la inmortalidad puede ser beneficiosa para los seres humanos. |
| 8 | V | La doctrina de la vida después de la muerte es central en las religiones donde se presenta, influyendo en sus creencias y prácticas. |
| 9 | F | Una de las concepciones filosóficas menos comunes es que somos almas inmateriales asociadas con nuestros cuerpos de forma contingente. |
| 10 | F | Muchos teóricos creen que nuestra naturaleza se entiende mejor como parte de la especie Homo sapiens, no como algo fundamentalmente distinto. |

[Ir a la autoevaluación](#)



5. Glosario

A posteriori: Literalmente significa “posterior a” y se refiere al tipo de conocimiento que sigue y depende de la experiencia sensorial, en oposición al tipo de conocimiento que la razón humana puede conocer independientemente de los sentidos; por tanto, *a posteriori* quiere decir “con posterioridad a la experiencia”.

A priori: Literalmente significa “previo a” y se refiere al conocimiento que se deriva únicamente de la razón, independientemente de los sentidos; por tanto, *a priori* quiere decir “con anterioridad a la experiencia”, o independientemente de ella: no es necesario recurrir a la experiencia para conocer que un enunciado es verdadero. Se afirma que la verdad del conocimiento *a priori* es necesaria y universal.

Abducción: Inferencia a la mejor explicación.

Agnosticismo: La opinión de que no tenemos, ni es posible alcanzar, ciertos tipos de conocimiento. Tal como lo planteó Thomas Huxley, el término se refiere a su punto de vista de que no podemos saber si Dios existe o no. Siendo este el caso, Huxley insta a la completa suspensión de la fe. Otros han argumentado que el tipo de incertidumbre que propugna el agnosticismo es compatible con la fe.

Agnóstico: Alguien que no sabe, en este contexto, si lo Divino existe.

Altruismo: Actuar por el bien de los demás sin preocuparse por uno mismo.

Antirrealismo: Véase *no realismo*, con el que a menudo se usa indistintamente.

Apofático: Usar términos negativos para describir lo Divino.

Arhat: En el budismo Theravada, una persona perfeccionada que ha alcanzado la liberación.

Ateísmo: La afirmación de que no hay Dios.

Atemporalidad, divina: El tiempo no pasa para Dios; Dios ve todo lo que, para nosotros, es pasado, presente o futuro en un “presente” simultáneo.

Atman: Término hindú para el yo último. En el Vedanta, se sostiene que Atman es idéntico a Brahman, la realidad última. El budismo niega que existan almas o seres individuales sustantivos y persistentes.

Bhikkhu: Es un monje budista que ha recibido la ordenación completa.

Bios: Palabra griega que significa “vida” y utilizada por John Hick para referirse a la existencia física.

Blik: Término acuñado por R. M. Hare para referirse a cualquier suposición o conjunto de suposiciones no verificables, infalsificables en términos de los cuales vemos el mundo. Está en la naturaleza de un blik determinar qué tipo de evidencia cuenta en su contra. Hare pensaba que todos tenemos *bliks*, aunque algunos bliks son sanos y otros están locos.

Bodhisattva: En el budismo Mahayana, un ‘ser iluminado’, una persona que podría alcanzar la iluminación, pero que elige ayudar a otros seres sintientes que sufren a lograrlo.

Brahman: Literalmente, “poder”, especialmente el poder de las palabras. El término hindú para la realidad absoluta o última que subyace a todo. Ninguna Brahman está más allá de nuestra comprensión y no tiene atributos, mientras que Saguna Brahman sí tiene atributos.

Buda: Un ser iluminado; también se usa para referirse al Buda histórico, Siddhartha Gautama.

Budismo Mahayana: *Mahayana* es el término sánscrito para “Gran Vehículo” y es la última de las dos formas existentes de budismo, que data, se cree, de aproximadamente el siglo I d. C. Enseña el camino del Bodhisattva, cuyo objetivo principal es liberar a todos los seres sintientes del sufrimiento.

Budismo Theravada: Theravada significa “la doctrina de los ancianos” y es la forma más antigua de budismo. Enseña a sus seguidores cómo lograr la liberación del samsara y convertirse en un Arhat por medio de la meditación y siguiendo el estilo de vida descrito en el *Noble Camino Óctuple*.

Budismo Zen: Una combinación de budismo Mahayana indio y taoísmo que se centra en la práctica de la meditación como un medio para comprender el significado de la vida sin depender de textos escritos o pensamiento lógico.

Budismo: Una forma de pensamiento y práctica que enfatiza la práctica moral, la meditación y la iluminación fundada por Siddhartha Gautama, el Buda, en la India durante el siglo VI a. C.

Causa eficiente: de Aristóteles (384-322 a. C.), algo que causa la existencia de algo o un cambio en algo, por ejemplo, el alfarero que hace la vasija.

Causa formal: De Aristóteles, la forma o estructura de una cosa.

Causa material: De Aristóteles: el material del que está hecho algo, por ejemplo, la arcilla con la que está hecha una vasija.

Compatibilismo: La visión de que la libertad y el determinismo son compatibles.

Condiciones necesarias y suficientes: Una condición necesaria es un conjunto de circunstancias que deben existir para que ocurra un evento; una condición suficiente es aquella que puede permitir que ocurra un evento, aunque puede haber otras posibles causas del evento.

Confucianismo: tradición china basada en las enseñanzas de Confucio y sus seguidores, en particular Mencio y Xun Zi.

Conocimiento de la aprobación: El conocimiento que causa lo que conoce.

Contingente: Dependiente, que no tiene la característica de necesidad.



Contradicción: Una afirmación que es internamente inconsistente, de modo que en cualquier interpretación resulta falsa. Las contradicciones son falsas por motivos lógicos.

Contrafactual: Un evento que sucedería si surgieran ciertas circunstancias, pero de hecho no ocurre porque esas circunstancias no surgen.

Cosmológico: Término derivado de la palabra griega que significa "orden". Lo cosmológico pertenece a la naturaleza como un cosmos o un sistema ordenado. Aplicado a un tipo de argumento a favor de la existencia de Dios, se refiere al tipo de razonamiento que procede del orden aparente y la regularidad del mundo hacia Dios como la mejor explicación para este orden.

Creación ex nihilo: Creación de la nada.

Deísmo: Derivado de la palabra latina *deus* (dios). Se refiere a la visión específica de que Dios es el creador del mundo, pero no tiene una participación continua con el mundo y no interviene en el orden natural. Algunos intérpretes del argumento cosmológico han concluido que la concepción deísta de Dios es todo lo que el argumento puede probar.

Derrotador, evidencia: Algo que cuenta en contra de un argumento hasta tal punto que el argumento no es sólido.

Determinismo: Todos los eventos y elecciones humanas son causados en última instancia por una causa externa, quizás la Divina.

Dharma: Término derivado del sánscrito que se refiere a la situación social de uno y los deberes que surgen de ella. A veces puede tener el sentido de ley moral y social, incluso ley natural considerada en el sentido moral del término, y se refiere a la ley de la verdad, la virtud y la justicia.

Dilema de Eutifrón: Del diálogo de Platón, Eutifrón, la cuestión de si lo Divino debe ajustarse a lo que requiere la bondad, en cuyo caso hay un estándar de bondad que existe independientemente de lo Divino, o si el bien es lo que lo Divino quiere, y por lo tanto es arbitrario.

Divino, lo: El ser o valor supremo. Puede ser Dios o Alá, pero el término pretende incluir tradiciones en las que el ser o valor último es algo distinto de Dios.



Dualismo: Cualquier explicación ofrecida en términos de dos poderes, principios o seres iguales pero opuestos. Una visión religiosa es dualista cuando sugiere que hay dos deidades iguales pero opuestas: una mala y una buena. Tal punto de vista se encuentra en la religión zoroástrica. Un dualismo metafísico es el de cuerpo y alma o materia y espíritu.



Dukkha: El término utilizado en el budismo para referirse al sufrimiento inevitable de la vida. Causado por el samsara, el ciclo de nacimiento, sufrimiento, muerte y renacimiento.



Emanación: Una teoría de la creación en la que las cosas creadas se extienden gradualmente y se manifiestan en su creador Divino.



Enunciado analítico: Enunciado cuya verdad se puede determinar analizando los significados de las palabras que lo componen.



Enunciado sintético: Un enunciado informativo, es decir, uno que no es simplemente verdadero por definición.



Epistemología no realista / antirrealista: La verdad de un enunciado consiste en la coherencia con otros enunciados verdaderos.



Epistemología: La teoría del conocimiento: una indagación sobre el origen, la posibilidad, la esencia, la validez y los límites del conocimiento. También se puede decir que es el estudio de cómo y qué podemos saber.

Equilibrio, estado de: Un estado en el que las cantidades que especifican sus propiedades, por ejemplo, la temperatura, permanecen sin cambios.



Escatológico: Pertenece literalmente a la doctrina de las últimas cosas; en el pensamiento religioso, los acontecimientos que rodearon el fin del mundo. A veces, en un contexto religioso, se refiere solo a doctrinas relativas a sucesos futuros.

Ética: La investigación filosófica de los principios que gobiernan las acciones humanas en términos de su bondad, maldad, rectitud e injusticia.

Evento contingente: Evento que depende de una causa externa a sí mismo y que, por lo tanto, puede ocurrir o no.

Falsifabilidad, Falsable: Un principio al que apela Antony Flew que dice que para ser una afirmación genuina, una afirmación debe, en principio, poder ser probada, falsa o falseada. Si nada cuenta en contra de la declaración para falsarla, entonces, según Flew, no es una afirmación genuina. Por tanto, si no hay forma de falsar una afirmación es poco probable que sea verdadera en un sentido significativo.

Fideísmo: Derivado de la palabra latina para fe, el fideísmo es la opinión de que la verdad en la religión se basa únicamente en la fe y no en el razonamiento y la evidencia. El fideísmo es lo opuesto al *racionalismo*.

Filosofía analítica: Un estilo filosófico en el que las hipótesis se prueban para determinar su validez deductiva o inductiva.

Filosofía continental: Un estilo filosófico que examina formas comunes de pensar para mostrar cómo conducen a desventajas sociales y/o espirituales e intenta ofrecer una visión nueva y liberadora.

Hermenéutica: El análisis de principios para interpretar un texto escrito. En los últimos años, el término se ha ampliado para incluir más que textos escritos y puede referirse a los principios para interpretar cualquier acción humana con el fin de proceder con un análisis filosófico riguroso de esa acción.

Idea del Bien: Noción de Platón, propiedad del bien que comparten todas las cosas buenas.

Iluminación: La realización de la verdad que libera.

Inferencia: conclusión a la que se llega mediante pruebas y análisis.

Infinito actual: Un conjunto de cosas cuyo número no puede aumentar.

Inmanencia, doctrina de lo divino: La creencia de que lo Divino está presente en todas partes y en todo.

Inmanente: Se refiere a lo que se encuentra dentro, en oposición a lo trascendente. Hablar de Dios como inmanente es decir que Dios se encuentra dentro, lo que puede significar dentro del alma humana o dentro del orden creado como el propósito interno del universo.

Inmutable: Que no cambia, o que no se puede cambiar.

Instanciado: Si se instancia un concepto, tiene una existencia real en el mundo real; no es solo un concepto.

Ishvara: Tiene varios significados, en la literatura Upanishads del hinduismo, se refiere al aspecto inmanente de Dios.

Karma: En el pensamiento hindú y budista, una ley de causa y efecto en términos de la cual la existencia futura de uno se ve afectada por la naturaleza ética de las acciones presentes de uno (la suma de las acciones de una persona); a la inversa, la situación actual de uno es el resultado de hechos realizados en una existencia anterior.

Lenguaje analógico: Lenguaje en el que las palabras son literalmente verdaderas, pero su sentido se estira.

Lenguaje equívoco: Uso de un lenguaje en el que un término tiene dos o más significados diferentes –en diferentes contextos. Cuando el lenguaje se usa de manera equívoca en un argumento, resulta la falacia de la equivocación. Si se entiende que el lenguaje religioso es equívoco, significa algo completamente diferente de su significado en nuestro mundo humano cuando se aplica a lo Divino.

Lenguaje metafórico: Hablar de una cosa como si fuera algo que no es literalmente el caso, pero con el que comparte algunos atributos, por ejemplo, “Dios es mi roca”.

Lenguaje único: Lenguaje que significa lo mismo en dos contextos diferentes, por ejemplo, cuando se aplica a algo en nuestro mundo humano y cuando se aplica a lo Divino.

Lex naturale: Véase la ley natural.

Ley natural: Son los principios de conducta universalmente válidos, conocidos solo por la razón y, por lo tanto, accesibles a todas las personas, a diferencia del *derecho positivo* de un estado o sociedad. Con origen en la filosofía griega antigua, las teorías del derecho natural fueron utilizadas por filósofos de la Edad Media como una prueba más de la existencia de Dios, que se pensaba que era el autor de la ley natural.

Ley positiva: leyes promulgadas por el estado o por la sociedad para regular el comportamiento. No es necesario que estas leyes sean las mismas para todas las personas, pero pueden reflejar diferencias sociales, como los límites de velocidad en varios países. Ver ley natural.

Libertad de espontaneidad: Los seres humanos son libres de actuar de acuerdo con su naturaleza, pero sus acciones están determinadas por su crianza, educación, etc.

Libertad de indiferencia: Las acciones humanas no están determinadas en ningún sentido y, por lo tanto, son elecciones libres en el sentido más amplio.

Lógica: Estudio del buen y mal razonamiento.

Mal natural: Es el sufrimiento en el mundo debido a los procesos de la naturaleza, en contraste con el sufrimiento causado por la perversidad humana. Las inundaciones, los huracanes, los terremotos y las enfermedades son ejemplos de males naturales.

Maldad moral: Sufrimiento en el mundo causado por la perversidad humana, en contraste con el causado por los procesos de la naturaleza. Véase mal natural.

Maya: Un término en el hinduismo que significa ilusión, espejismos o irreabilidad. Según esta doctrina hindú, el mundo físico y visible no tiene una existencia permanente, real, sino temporal.

Meliorismo: La creencia de que el esfuerzo de la humanidad puede hacer del mundo un lugar mejor.

Metafísica no realista/antirrealista: La afirmación de que nada existe independientemente de las mentes humanas, o que no podemos saber si algo existe independientemente de las mentes humanas.

Metafísica: la investigación filosófica sobre la naturaleza de la realidad última. El término también puede referirse al análisis de principios fundamentales o abstractos, utilizados en el análisis filosófico, tales como la naturaleza del ser o el tiempo.

Metodología: Estudio de los métodos comúnmente utilizados en la investigación filosófica.

Misterio: Eso que está más allá del entendimiento humano. A diferencia de un problema, que puede resolverse aumentando el conocimiento, ningún conocimiento adicional puede disipar un misterio. **Término usado** por Gabriel Marcel para discutir aquello que los seres humanos finitos no pueden comprender.

Misticismo: Una experiencia es mística si se caracteriza por un sentido de unidad y unidad con lo divino. Una variación es el misticismo de unión o unión mística, caracterizado por la pérdida de la individualidad y la transportación más allá del tiempo y el espacio hacia una experiencia que es inefable. Otra variación es el misticismo de comunión, en el que el individuo experimenta un sentido de unidad, de propósito y de comunión con lo divino, pero no pierde el sentido de individualidad. El misticismo de comunión es más característico de las experiencias místicas, tanto judías como cristianas, que el misticismo de unión, aunque este último tiene sus representantes dentro de ambas tradiciones.

Moksha: Término utilizado en el hinduismo para referirse a la liberación del ciclo de nacimiento, muerte y renacimiento. La liberación de la vida en este mundo finalmente se logra cuando el alma se fusiona con Brahman. Véase **Samsara**.

Monoteísmo: Creencia de que existe un solo dios, generalmente concebido como personal; lo contrario del *politeísmo*.

Moral de amos: Es la visión de Nietzsche de que para evitar el nihilismo, la clase dominante desarrolla una moralidad basada en la fuerza y la creatividad, en la que valores como el orgullo y la nobleza son primordiales. La considera lo opuesto a la *moral* del esclavo.

Moral de esclavos: Término de Nietzsche para la moralidad que exalta valores basados en la debilidad, como el perdón y la humildad. Tal moralidad, pensó, no permite el desarrollo de grandes culturas.

Mores: Término utilizado por los antropólogos para referirse a las costumbres o costumbres de un pueblo que han adquirido un significado moral y tienen fuerza de ley.

Movimiento Bhakti: En el hinduismo, la adoración a la persona divina que comenzó en el siglo IX d. C. Su texto sagrado es el Bhagavad Gita (fecha de composición incierta, pero se cree que está entre 400 a. C. y 200 d. C.). El teólogo Ramanuja (c. 1017 – c. 1137) ha sido particularmente influyente para el movimiento Bhakti.

Naturalismo: La visión de que la naturaleza es la totalidad de la realidad y no necesita una causa o explicación sobrenatural. En otras palabras, es la creencia de que todo es consecuencia de causas naturales, no hay causas sobrenaturales.

Navaja de Ockham: Principio filosófico desarrollado por Guillermo de Ockham (1285-1347) que requiere que no multipliquemos causas sin necesidad.

Necesario: O bien la naturaleza de nuestro mundo es tal que algo debe existir en él (necesidad metafísica), o bien la naturaleza de las leyes de la lógica implica que algo debe existir (necesidad lógica).

Nihilismo: En ética, la visión de que no existen principios de moralidad. El término también puede referirse a una situación en la que hay un colapso total de todos los sistemas éticos anteriores y el colapso de los principios morales.

Nirvana (sánscrito) o nibbana (Pali): En el pensamiento budista, el objetivo de la vida es alcanzar el nirvana, la pérdida de la individualidad y el cese del sufrimiento (el fin del sufrimiento se da con la extinción del individuo). El término también se encuentra en el hinduismo.

No racional: Se refiere a aquellas creencias que, aunque no se derivan de la razón, no son, sin embargo, irracionales. Tales creencias provienen de una fuente distinta a la razón, como los sentimientos de dependencia absoluta (Schleiermacher).

No realismo/antirrealismo: El lenguaje humano no puede describir una realidad independiente de la mente.

Numinoso: Término acuñado por Rudolf Otto y derivado del término latino *numen*, que significa poder divino. Se refiere a aquello que se experimenta como Totalmente Otro o como *mysterium tremendum*. Otto también se refirió a lo “numinoso” como *lo sagrado*. Véase santo.

Objetivismo: En ética, la visión de que existen principios objetivos que son verdaderos o falsos, independientemente de los sentimientos de las personas sobre ellos. En cuanto a los enunciados éticos, el objetivismo sostiene que dichos enunciados tienen un valor de verdad, es decir, pueden ser verdaderos o falsos. Lo opuesto al *subjetivismo*.

Omnipotencia: Todopoderoso. Tener todo el poder es una característica de los puntos de vista tradicionales, judíos, cristianos e islámicos de Dios.

Omnisciencia: Todo lo sabe o conoce. Tener conocimiento de todas las cosas o conocimiento perfecto; una característica tradicionalmente atribuida a Dios.

Ontológico: Derivado de la palabra griega “ser”, el término se relaciona con la cuestión del ser. El argumento ontológico es un argumento a favor de la existencia de Dios basado únicamente en un análisis del concepto del ser de Dios. La ontología es la investigación metafísica de la naturaleza del ser en general.

Opción genuina: Término técnico introducido por William James para referirse a una opción viva, forzada y trascendental.

Panenteísmo: Dios no se identifica con el mundo como en el *panteísmo*, pero aunque es distinto del mundo, Dios, no obstante, interpenetra todo lo que es. El panenteísmo es la visión defendida por el pensamiento de proceso.

Panexperiencialismo: Un término que se encuentra en el proceso pensado para describir la realidad como ocasiones de experiencia en lugar de objetos estáticos. Los filósofos del proceso lo prefieren al término comparable *panpsiquismo*.

Panpsiquismo: La visión de que toda la realidad es de naturaleza mental, no física. Una forma de idealismo metafísico.

Panteísmo: La visión que identifica a Dios con el universo visible; derivada de dos palabras griegas, *theos* (“Dios”) y *pan* (“todos”). Para el panteísmo, Dios es el mundo, el mundo es Dios.

Politeísmo: Creencia de que hay muchos dioses; opuesto al *monoteísmo*.

Postulado: Es una proposición cuya verdad se admite sin pruebas para servir de base en ulteriores razonamientos. Dicho de otra forma, es una proposición que se propone como hipótesis a contrastar mediante la argumentación.

Potencial infinito: Conjunto de cosas cuyo número podría aumentar hasta el infinito.

Premisa: Una de las proposiciones que hacen parte de un argumento, de donde se infiere y obtiene la conclusión.

Principio de razón suficiente: El principio que sostiene que las cosas no suceden sin una causa o sin alguna razón suficiente para explicar su suceso (Todo tiene una razón suficiente para explicar su existencia). El principio de razón suficiente no puede probarse, pero se ha sugerido como un presupuesto básico de todo pensamiento.

Proposición: Una proposición se expresa mediante una oración que tiene un valor de verdad, es decir, puede ser verdadera o falsa. La frase “El libro es azul” expresa una proposición. La oración “**Cierra la puerta**” no expresa una proposición. **Para expresar una proposición, un enunciado debe tener contenido proposicional, lo que significa que se refiere a algo y predica una cualidad de él.**

Racionalismo: En religión, es la opinión de que la verdad debe basarse en la razón y no en la fe; lo contrario del *fideísmo*.

Razonamiento deductivo: Es una forma de argumento que parte desde premisas (enunciados) hasta una conclusión que es lógicamente cierta.

Razonamiento inductivo: Es una forma de argumento en el que las premisas apoyan la conclusión, pero no pueden demostrar (garantizar) que la conclusión es verdadera más allá de toda duda.

Realismo crítico: Es una posición que plantea que nuestro lenguaje se refiere a una realidad independiente de la mente, pero la forma en que percibimos el mundo afecta en cierta medida lo que vemos.

Realismo epistemológico: La verdad de un enunciado consiste en la correspondencia con una realidad independiente de la mente.

Realismo global: Es un realismo acerca de todos los aspectos de nuestro mundo.

Realismo ingenuo: Es el planteamiento que afirma que existe un vínculo directo entre el lenguaje humano y lo que describe.

Realismo metafísico: Es el planteamiento que afirma que algo existe, independientemente de las mentes humanas.

Realismo: Es el planteamiento que afirma que algo existe independientemente de nuestras percepciones de él.

Reducciónismo: Es una postura, en el caso de la religión, que reduce la religión a algo que ya no es claramente religioso.

Reencarnación: Creencia de que uno renace en vidas sucesivas.

Relativismo: Cualquier punto de vista que niegue que existen principios objetivos. En ética, es la opinión de que no hay principios objetivos de ética ni valores que se apliquen a todas las personas en todo momento y lugar. En cambio, considera que los valores surgen de culturas humanas o como legisladas por acuerdo humano.

Religiones/tradiciones abrahámicas: Religiones que sostienen que el patriarca hebreo Abraham fue un antepasado espiritual importante, es decir, el judaísmo, el cristianismo y el islam.

Samsara: Término utilizado en el hinduismo y el budismo para referirse al ciclo de nacimiento, muerte y renacimiento que causa dukkha, sufrimiento.

Santo: Originalmente, significaba aquello que estaba separado y era completamente otro; gradualmente, el término adquirió el sentido de perfección moral. Rudolf Otto usa la palabra en su sentido original para referirse al Totalmente Otro, el *mysterium tremendum*. Véase numinoso.

Satchitananda: En el hinduismo, de Brahman, que tiene los atributos de conciencia y bienaventuranza.

Semántica: La investigación sistemática del desarrollo y los cambios en el significado y la forma del lenguaje.

Sólido: Un argumento es sólido si es válido y todas sus premisas son verdaderas.

Subjetivismo: En ética, la visión de que los enunciados éticos son descripciones de la forma en que las personas se sienten acerca de ciertas acciones. Según el subjetivismo, no existen estándares morales independientes de los sentimientos humanos.

Sunyata: En el budismo Mahayana, generalmente se traduce como "Vacuidad". Un intento de ver el mundo como es en sí mismo, vacío de las evaluaciones, comparaciones y preocupaciones de los individuos.

Tautología: Un enunciado que es lógica o trivialmente verdadero en virtud de su significado.

Teísmo escéptico: Es un planteamiento que afirma que, dado que los seres humanos no tienen la capacidad de comprender la mente divina, puede haber razones por las que el mundo está organizado como está (en particular, por qué hay sufrimiento), que no podemos razonablemente esperar poder comprender.

Teleológico: Término que se deriva de la palabra griega telos, "fin" o "propósito"; se refiere a aquello que tiene un propósito. Los argumentos teleológicos a favor de la existencia de Dios se basan en la afirmación de que el mundo exhibe orden y propósito, que se pueden explicar mejor con referencia a Dios.

Teodicea: Un intento de justificar la bondad de un Dios omnipotente a pesar de la presencia del mal en el mundo.

Teofanía: Manifestación o aparición de lo divino en un momento y un lugar determinados. La experiencia de Moisés de la zarza ardiente fue un ejemplo de teofanía.

Teología del proceso: Es una visión teológica que ve el universo como hecho de procesos dinámicos e interrelacionados, no seres sustanciales estáticos. Dios, tal como se concibe mediante el proceso de pensamiento, no es

inmutable e inmutable, sino que es interdependiente con el mundo y es afectado por otras entidades del mundo. Los teólogos del proceso tienden a identificar a Dios con el principio de valor, más que con el principio de realidad, y conciben a Dios como salvador del mundo más que como su creador.

Teología natural: Aquello que se puede conocer acerca de Dios solamente por el poder de la razón humana sin ayuda de la revelación. La teología natural pretende ser capaz de proporcionar pruebas de la existencia de Dios, ya sea completamente a priori y, por lo tanto, independiente de los sentidos, o a posteriori, es decir, basándose en ciertos hechos sobre el orden natural.

Teoría de la verdad como coherencia: Es una teoría que plantea que un enunciado es verdadero si sus componentes son coherentes entre sí (coherencia interna) y con otros enunciados sobre el mundo (coherencia externa), se corresponden.

Teoría de la verdad como correspondencia: Es una teoría que plantea que los enunciados son verdaderos si se corresponden con (se vinculan con) una realidad independiente de la mente.

Teoría pragmática de la verdad: Es una teoría que plantea que un enunciado es verdadero si tiene consecuencias prácticas beneficiosas.

Torá: En el judaísmo, es la ley divina revelada a Moisés en los primeros cinco libros de la Biblia hebrea (el Pentateuco).

Transmigración: Creencia en una forma de reencarnación en la que las almas pueden renacer tanto en formas animales como humanas.

Trascendente: Significa literalmente aquello que va más allá; en religión, lo trascendente se refiere a aquello que está más allá del orden físico o natural (lo que es existente más allá o externo a nuestro mundo humano). La visión tradicional, judía, cristiana e islámica es que Dios es un ser trascendente.

Ultimismo: Propuesta planteada por J. L. Schellenberg; que afirma que existe una realidad que puede llamarse religiosa.

Upanishads: Colección de textos escritos en la India, probablemente entre el 800 a. C. y el 500 d. C., que contienen algunas de las enseñanzas centrales del hinduismo —partes finales de los Vedas— que contienen discusiones sobre el conocimiento sagrado de la realidad.

Válido: Un argumento es válido si su conclusión se sigue de sus premisas. Sin embargo, puede no ser sólido si sus premisas no son ciertas.

Vedas: Textos fundamentales del hinduismo que datan del c. 1700 a. C. al c. 500 d. C. y que consta del Rig Veda, el Yajur Veda, el Sama Veda y el Atharva Veda. Cada uno se divide en Samhitas (mantras y bendiciones), Brahmanas (relacionados con rituales, ceremonias y sacrificios), Aranyakas (comentarios sobre los Brahmanas) y Upanishads (sobre meditación, filosofía y conocimiento espiritual).

Verificable: Lo que es cierto por definición o puede comprobarse mediante la experiencia.

Vía negativa: Hablar de lo Divino diciendo lo que no es.

Weltanschauung: El término alemán para la cosmovisión.

Zoe: Palabra griega que significa “vida”, que es usada por John Hick para referirse a la existencia espiritual. Sostiene que “hacer almas” es la transición de *bios* a *zoe*.



6. Referencias bibliográficas

AA.VV. (1995). *El hecho religioso. Datos, estructura, valoración.* Madrid: CCS.

Bayne, T. (2018). *Philosophy of religion: a very short introduction.* Oxford University Press.

Cencillo, L. (1998). *Los mitos. Sus mundos y su verdad.* Madrid: BAC.

Coward, H. (2006). *Los escritos sagrados en las religiones del mundo.* Bilbao: DDB.

De Sahagún, J. (1982). Interpretación del hecho religioso. *Filosofía y fenomenología de la religión.* Salamanca: Sígueme.

Dhavamony, M. (1973). *Phenomenology of religion.* Roma: PUG.

Díaz, C. (1997). *Manual de historia de las religiones.* Bilbao: DDB.

Diez de Velasco, F. (1995). *Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la historia de las religiones.* Madrid: Trotta.

Fierro, A. (1979). *Sobre la religión. Descripción y teoría.* Madrid: Taurus.

Fraijo, M.(2022). Filosofía de la religión. Historia, contenidos y perspectivas. Editorial Trotta. <https://elibro.net/es/ereader/bibliotecaupl/221204?>

Gil, E. (1975). *El hecho religioso. Fenomenología.* Madrid: UPC.

James, E. O. (1978). *Introducción a la historia comparada de las religiones Cristiandad.* Madrid.

Martini, E. (2001). *La oración. Lo que dicen las religiones.* Bilbao: Mensajero.

Medina, M. A. (2018). *Filosofía y Fenomenología de la Religión*. Madrid: Universidad Dominicana.



Melloni Ribas, J. (2003). *El Uno en lo múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*. Santander: Sal Terrae.



Meslin, M. (1978). *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Madrid: Cristiandad.



Morales, J. (2007). *Filosofía de la religión*. Pamplona: EUNSA.



Ries, J. (1995). *Tratado de antropología de lo sagrado*. Madrid: Trotta.



Rodríguez Carmona, A. (2001). *La religión judía. Historia y teología*. Madrid: BAC.



Romerales, E. (1992). *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Madrid.



Sánchez Nogales, J. L. (2003). *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretariado Trinitario.



Solari, E. (2010). La raíz de lo sagrado: contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión: (ed.). RIL editores. <https://elibro.net/es/ereader/biblioteca/68132?>



Van der Leeuw, G. (1964). *Fenomenología de la religión*. México: FCE.



Velasco, J. M. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Editorial Trotta.

Wach, J. (1967). *El estudio comparado de las religiones*. Buenos Aires: Paidós.

Welte, B. (1982). *Filosofía de la religión*. Barcelona: Herder.

Windengren, G. (1976). *Fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad.

Zubiri, X. (1993). *El problema filosófico de la historia de las religiones.*

Madrid: Alianza.





7. Anexos

Anexo 1. Cinco aspectos clave para entender lo sagrado

1. **Doble remitencia.**— Propiamente, las cosas no pertenecen al orden de lo profano o al de lo sagrado con exclusión; pueden ser de uno u otro según remitan o no a la Trascendencia. No obstante, en una consideración abstracta de lo sagrado, pueden establecerse las siguientes características:
 - **Lo sagrado es original y totalizador.** En la experiencia religiosa, lo sagrado se presenta al hombre como la razón de ser de lo profano y su origen mismo. Todas las cosas profanas, en su más íntima esencia, son sagradas al estar invadidas por la trascendencia; de ahí el carácter totalizador de lo sagrado.
 - **Lo sagrado es previo y anterior.** El hombre creyente no percibe lo sagrado como una proyección de su subjetividad interna hacia fuera, sino como algo que engloba previamente tanto a los aspectos subjetivos de la experiencia religiosa (reacciones anímicas, actitudes, intenciones, etc.), como sus aspectos objetivos (realidades naturales, instituciones, personas, etc.), y también como algo anterior a cualquier confesión religiosa concreta.
 - **No altera la entidad física de los seres.** Las cosas y los hombres que se hallan inmersos en el ámbito de lo sagrado no experimentan por ello ninguna alteración en su naturaleza, en sus propiedades ni en su apariencia externa.
 - **Lo sagrado rompe el nivel en la conciencia.** Es como una voz que apela a la conciencia, remitiéndola a lo primero, lo absoluto y lo fundante. Mircea Eliade llama la ruptura de nivel a de ese salto de lo trivial a lo religioso, de lo profano a lo sagrado. Este salto se da en la conciencia, sin que ello signifique pura imaginación o ilusión.
2. **Referencia a un ámbito sagrado.**— Es la atmósfera en que están bañados los fenómenos religiosos; el “clima” que envuelve todos los elementos (personas, cosas, acontecimientos) que componen una religión. Este ámbito no es una realidad, sino una forma peculiar de ser y de aparecer el hombre y la realidad en su conjunto; esta peculiaridad surge justamente cuando aparece lo religioso.

El ámbito de lo sagrado es el mundo de lo definitivo y de lo último, ante el que todas las realidades de la vida ordinaria pasan a ser “penúltimas”. Es el mundo de lo único necesario, ante el cual todas las cosas son solo relativas y con la categoría de añadiduras. Se trata del mundo y de la vida del hombre que, organizados en torno a un nuevo eje, adquieren una nueva dimensión y así pasan a constituir un nuevo ámbito.

3. **Características delimitadoras de lo sagrado.**— Se puede definir lo sagrado como el “ámbito de la realidad en el que se inscriben los hechos religiosos particulares”. Al definirlo como “ámbito de la realidad”, entendemos que no existe separado de los hechos religiosos particulares, sino que existe como “propiedad trascendental” de todo lo religioso. Las realidades “profanas” no experimentan un cambio en su esencia físico- empírica al inscribirse en este nuevo orden. Por lo tanto, no es una realidad determinada no es “tangible”, sino que se “hace presente” en ella, como soporte objetivo, trascendiendo todas las realidades en su dimensión empírica. No obstante lo dicho, sí debemos tener en cuenta que posee una serie de características que no debemos olvidar:

- **Ruptura de nivel.** Designa el salto o disyunción de la homogeneidad que se da entre la realidad en cuanto profana, y la misma en cuanto sagrada.
- **Referencia a la trascendencia.** La entrada en contacto con el mundo de lo sagrado remite al sujeto religioso a un orden de realidad absolutamente superior y primero, tanto ontológica como axiológicamente: lo trascendente.
- Solo lo sagrado manifiesta, para el hombre religioso, un **carácter de afección a la totalidad** de la persona, mundo, historia y cultura, que lo constituye como viviendo en un mundo, en un cosmos, ordenado y firme, en el que se encuentra ‘orientado’ y con sentido.

4. **Cualidades de ruptura de nivel que comporta lo sagrado.** — Lo Numinoso es la sobreabundancia que tiene lo sagrado sobre la realidad. Nos hallamos ante una realidad de absoluta trascendencia, pero que provoca un eco de absoluta dependencia: *mysterium tremendum, mirium et fascinans*.

- **Mysterium.** El Misterio es oscuro, no puede ser naturalmente penetrado y, sin embargo, irradia una luz desde su oscuridad que puede iluminar el enigma. Es revelado al hombre. El hombre lo percibe y lo siente como experiencia viva en variedad de formas, que siempre apuntan a esa realidad que se revela y se esconde, y que se encuentra en el núcleo de toda manifestación numinosa.
- **Tremendum.** “Lo tremendo”, como realidad que hace vacilar los cimientos del ser e induce un sentimiento de inseguridad ante su impronta de majestad y energía, que la hace totalmente indisponible para el hombre.
- **Mirium.** Equivale a asombrarse y sorprenderse. Este asombro constituye la transición hacia la admiración y, desde aquí, hasta la fascinación que ejerce el Numen sobre el sujeto religioso. El estado de ánimo es:
 - Sobrecogimiento ante la majestad divina.
 - Sentimiento de pecado ante la santidad augusta.
 - Anonadamiento ante la plenitud absoluta de ser.
 - Obediencia rendida ante la absoluta superioridad.
- **Fascinans.** El Misterio provoca un sentimiento de pasmo, asombro ante la “sobreabundancia” de ser y de valor, que induce a una actitud de reconocimiento. La majestad del Misterio se detiene y distancia; pero también, atrae y capta y embarga. El elemento fascinante forma parte también del sentimiento de lo solemne, que se manifiesta en: el recogimiento devoto de la comunidad o del individuo; el culto público, ejercido con seriedad, unción y ánimo embargado.

La atracción fascinadora del Misterio sobre el hombre se expresa en los aspectos positivos de ese sentimiento o respeto religioso: admiración, anhelo, entrega confiada de sí. En todos ellos se expresa la ruptura de nivel y el deseo de superación del hombre en algo más allá de sí mismo.

- 5. Actitudes y ejercicios para entrar en ese ámbito.**— Ejercicios para sobrepasar la “ruptura de nivel”.
- **Los ritos de iniciación.** Constituyen una manifestación prácticamente universal. La esencia de estos ritos consiste,

fundamentalmente, en el paso de la vida “natural” a una nueva vida. La iniciación repite un modelo divino y permite al hombre tomar parte en su forma sobrenatural de ser. En las múltiples formas de estos ritos, presentes en todas las religiones, asistimos a la expresión y a la convicción de que, para tener acceso al ámbito de lo sagrado, es necesario antes romper con una forma ordinaria de ser, para comenzar a ser de un modo nuevo enteramente.

- **Acontecimientos de mutación religiosa.** Estos acontecimientos se apoyan en la diferencia entre lo que se es y lo que se está llamado a ser. Consisten en el paso de una modalidad de existencia a otra, provocada por la irrupción de una realidad distinta de la ordinaria en la vida del sujeto humano. Dependiendo del tipo de religión (profética o mística) se dan dos modelos paralelos: Conversión o Iluminación. Ambas significan la substitución de una forma de ser por otra nueva; el paso de una vida natural, mundana, a una vida determinada por la realidad supramundana.
1. La conversión religiosa de las religiones proféticas: es una renovación del ser, fruto de una llamada y de una acción divina. Se puede hablar de un proceso en tres pasos:
 - Crisis radical de la existencia anterior.
 - Nueva visión de la realidad.
 - Situación de plenitud en una vida nueva.
 2. La iluminación religiosa de las religiones místicas: es una transformación personal que se obtiene como fruto de una ascensis interior y exterior, en parte fruto de la voluntad de la persona y en parte fruto de la atracción que ejerce sobre el hombre, el Absoluto en cuanto bien supremo. Se puede dividir en tres pasos:
 - Conciencia de la vanidad de la propia existencia y del mundo.
 - Conocimiento de un camino de salvación.
 - Ingreso final en un estado de iluminación: liberación de una existencia ignorante.

En las grandes religiones orientales encontramos ciertas manifestaciones que corresponden a la conversión de las religiones proféticas. En aquellas religiones, la salvación no tiene como objeto la condonación de un castigo o el perdón de un pecado, sino la iluminación del hombre sobre su verdadera condición: conciencia de su unidad con el Absoluto. Este conocimiento procura al hombre una evidencia de la nada de su ser natural, encerrado por la ignorancia en la trama de la ilusión y en la ley de la causalidad universal. Así surge el nuevo nacimiento: entrada en una forma de ser no profana.

- **Actitud de respeto y veneración (tabú y sacralidad).** “Tabú” significa lo “expresamente separado”. “Existe tabú cuando una cosa está llena de potencia y este hecho es constatado expresamente”. Es decir, que el término indica la presencia de una potencia en una realidad ordinaria. Al comprender el tabú como “presencia de la potencia sobrenatural” y al hacer de esta el primer elemento de la constitución de lo sagrado, identifican prácticamente tabú y sacralidad, o hacen del primero un elemento constitutivo de lo sagrado. El contacto, si no está “regulado”, puede matar o contaminar, mientras que si está “regulado” puede resultar beneficioso. Tales personas y cosas vienen rodeadas por este motivo de un cierto respeto sacro y gozan de especiales prerrogativas que atraen o alejan. En cualquier caso, se trata de un comportamiento determinado por algo que está más allá de lo sensible.

Anexo 2. Espacios sagrados en las religiones

El espacio sagrado en el judaísmo.— Según atestigua la Biblia, en la época de los patriarcas se conocía la costumbre de erigir una piedra o estela conmemorativa (*massebah*) sobre el lugar de una teofanía. Estas estelas acabarían convirtiéndose en santuarios: Siquem, Betel, Mambré, Bersabé, Siló.

A su vez, la cultura semítica conoce la noción de *harám*, que indica un territorio sagrado más amplio que el santuario en sí: abarca una amplia extensión de tierra o toda una montaña (el Sinaí, el Carmelo, el Hermón, el Tabor, Sion). Lo característico de Israel es la concentración progresiva de esta sagrividad en el Templo de Jerusalén, siendo ambas cosas indesligables.

Jebús es conquistada y se convierte en el lugar del Tabernáculo, Casa a la que es trasladado el Arca, testigo de la alianza y signo visible de la presencia de Yahvé en medio de su pueblo. Puesta en el centro de Israel, el Arca une la etapa presente con todas las anteriores. Por otra parte, Jerusalén absorbe los anteriores centros culturales. El traslado del Arca hace de ella la ciudad sagrada por autonomía y la convierte en centro del culto universal.

La sacralización de Jerusalén llegó a su culmen con la construcción del Templo. Poco a poco, el Templo irá creciendo en importancia hasta relegar el Arca a un segundo lugar. La sacralización de Jerusalén necesitó una "legitimación divina". Así se puede considerar el relato de 2 Sam 24. Y, el cese de la plaga que azota Jerusalén es señal de que a Dios le complace la construcción del altar en aquel lugar. En el Templo de Jerusalén residía la Shekinah, la Presencia divina, perdida con la caída del Edén. En este sentido, el Templo representa el espacio paradisíaco al que solo se puede acceder en pureza.

En este contexto, aparece otra concepción de origen independiente, la tradición de Sion, como la montaña santa, la morada de Dios, lugar de paz y seguridad. Es una tradición que se inspira en tradiciones pre israelitas procedentes de una antiquísima geografía mítica. El monte Sion fue objeto de una elección especial de Yahvé, proyectándose sobre él las antiguas elecciones. Así se convertirá en "tierra santa", hasta aunar tradiciones tan distintas y distantes: la montaña de Jerusalén/Sion es el vértice, la más sagrada de todas las montañas.

Es el monte donde Dios comenzó la creación. Allí estaba el Paraíso, lugar donde fue enterrado Adán; monte que las aguas del diluvio no pudieron cubrir. La montaña donde comienza la nueva creación, el Gólgota, donde se plantó el nuevo árbol de la sabiduría, nuevo eje que une el cielo y la tierra.

El destierro a Babilonia nos muestra el significado del espacio sagrado para los judíos: arrancados de la tierra de Israel, sienten haber perdido la tierra santa, la tierra en la que Yahvé habita de forma especial. Han perdido el templo de Jerusalén, lugar especial de la presencia de Yahvé y de su culto. La destrucción ocurrida el año 70, bajo las fuerzas romanas, despertó este sentimiento que actualmente se sigue expresando ante el Kotel.

Muro (de las Lamentaciones), uno de los escasos restos del Templo reformado en tiempo de Herodes y que tal vez se pueda considerar el lugar actual más sagrado del judaísmo.

El espacio sagrado en el cristianismo. -- El espacio sagrado por excelencia en el cristianismo es el hombre, consagrado por la presencia del Espíritu Santo. El hombre es la casa y templo de la presencia de Dios. Es más, si hubiera de identificarse algún lugar más sagrado que otros, sería el del hermano necesitado.

Con todo, el cristianismo, como complejo cultural y configurador de identidades, también conoce la veneración de determinados lugares. Palestina, la Tierra Santa, foco de peregrinaciones desde muy antiguo. En la Edad Media existieron otros dos grandes puntos de peregrinación: Roma y Santiago de Compostela.

En cuanto a los templos e iglesias cristianos, en un tiempo estuvieron dirigidos hacia Oriente, en busca de la luz del sol naciente, como imagen de Cristo resucitado. Por lo demás, la arquitectura eclesial conlleva la idea de una peregrinación ascendente, mediante la celebración de los distintos sacramentos que llevan finalmente al “lugar sacramental por excelencia”: el altar mayor.

Todo está dispuesto para centrar la atención en el altar, en el centro del presbiterio, que se alza sobre una escalinata como culminación de la nave central, evocando las teofanías antiguas hasta llegar a la montaña del Gólgota. Desde la entrada hasta llegar al altar, el creyente realiza una peregrinación, lo cual le permite ir dejando el ruido exterior y centrarse en lo que acontece en el interior. El altar es la tierra elevada, el lugar donde

se realiza la transubstanciación del pan y el vino en Cuerpo y Sangre de Cristo, es decir, el Cielo descendiendo sobre la Tierra para que la Tierra sea ascendida al Cielo. La cúpula sobre el altar traduce el movimiento del amor de Dios derramándose sobre la humanidad. La imagen de la cúpula sobre el altar dibuja misteriosamente el “eje” o punto de comunicación entre el cielo y la tierra.

Las iglesias católicas de planta de cruz latina contienen otro simbolismo: su forma enmarca el cuerpo crucificado de Cristo. El ábside recoge su cabeza; las naves laterales, los brazos, y el altar representa el corazón abierto de Cristo, situado a la altura del costado.

El espacio sagrado en el islam.— Estrictamente hablando, el islam no contempla espacios sagrados: la gloria de Allah no puede ser circunscrita en determinados lugares. No obstante, hay tres lugares a los que los musulmanes miran y consideran con especial devoción: la ciudad y entorno de la Meca; la mezquita de la Roca, en Jerusalén, desde donde se produjo la ascensión de Mahoma a los cielos para encontrarse con Allah, y, finalmente, la ciudad de Medina, donde se encuentra la tumba del Profeta.

- *La ciudad de la Meca y su entorno.* Uno de los cinco pilares del islam lo constituye precisamente la peregrinación a La Meca. Esta “gran peregrinación” (hajj) es prescriptiva para todo musulmán que tenga medios para ello (sur 2,196) y debe distinguirse de la “pequeña peregrinación” (úmra), que es de carácter devocional y privado. En la Meca se encuentra la Kaaba.
 1. Punto de orientación para la fe y culto de toda la umma musulmana. Mahoma la transformó: anteriormente era un espacio sagrado, lleno de estatuillas y pinturas que representaba el politeísmo preislámico. Vació su interior y expulsó cualquier rastro de idolatría de la Meca.
 2. Integró ese espacio en la tradición bíblica: lo relacionó con el primer altar construido por Adán para celebrar el primer sacrificio; destruido por el diluvio, fue reconstruido por Abraham y su hijo Ismail.
 3. Logró convertirlo en símbolo identitario eficaz, para aglutinar a las tribus y pueblos dispersos: para un musulmán, orar implica orientarse, concentrarse en un punto espacial en el que mil

millones de personas más, al mismo tiempo, también lo están haciendo. Si, además, el deseo que acompaña toda la vida de un musulmán es visitar al menos una vez en la vida La Meca, es evidente que su influencia simbólica resulta de una gran eficacia. Esta centralidad espacial es tan fundamental que incluso el ritual funerario prescribe que el cuerpo quede recostado sobre el lado derecho, mirando a la Meca, como preparación para el día del Juicio.

Para adentrarse en el terreno sagrado de la Meca, todos los peregrinos han de someterse a los ritos de purificación: tras bañarse, los hombres han de vestir el “ihram” (dos piezas de tela blanca: una en torno a la cintura y otra rodeando el pecho). Las mujeres se cubren con un largo vestido, también blanco. El ritual más importante consiste en dar siete vueltas a la Kaaba. Despues se corren siete veces los cuatrocientos metros que distan entre dos montículos cercanos para conmemorar la desesperada carrera de Agar en busca de agua para Ismael; el noveno día van a 20 kilómetros de distancia, al Monte Arafat (“de la misericordia”), donde permanecen en pie toda la tarde recitando bellas oraciones; el décimo, a Mina, donde se sacrifica un animal en recuerdo de Abraham e Ismael. Cuando vuelven a la Meca, giran de nuevo en torno a la Kaaba y dejan el vestido blanco. La peregrinación a La Meca prefigura el viaje interior hacia la Kaaba del corazón, a la vez que purifica a la comunidad como la circulación sanguínea, al pasar por el corazón, purifica el cuerpo.

- *La mezquita de la Roca*, asentada encima del antiguo Templo de Jerusalén, ha sido sacralizada por la tradición que confiesa que, desde ese lugar, Mahoma subió al cielo. Tras pasar por los distintos cielos, llegó a presencia de Allah. En un hadiz (tradiciones piadosas) se habla de esta entrevista en la que, entre otras cosas, se fijaron los momentos de oración, etc.
- *La mezquita de Medina* conserva la tumba del Profeta, esperando el día del juicio, de donde saldrá para interceder por los “fieles”. En la misma mezquita está la tumba de Isá (Jesús).
- *La mezquita* no es considerada con la noción de templo o santuario de otras religiones, ya que, en principio, no se considera que en ella se dé una particular presencia de Dios, sino que tan solo es un espacio comunitario de oración. Literalmente, mezquita significa “lugar de postración”. Todas las mezquitas están orientadas hacia La Meca. En

la pared que está dirigida hacia ella se halla un nicho (mihrab). Este nicho tiene, ante todo, una función acústica, haciendo reverberar las palabras que llegan en dirección a Allah. Representa la Presencia de Dios, en tanto que la manifestación por excelencia de Dios en el islam es la Palabra revelada en el Corán, la cual se actualiza por la recitación ritual. El nicho contiene por unos instantes el eco sagrado de la Palabra descendida.

El espacio sagrado en el hinduismo. -- En el hinduismo sobreabundan los lugares sagrados (*tirtha*): montañas, árboles, rocas, promontorios. Pero tal vez lo más característico sea su veneración por los ríos, cuyas aguas fluyen sin cesar procedentes de las altas montañas (el Himalaya = "la morada de los dioses") hasta perderse en el gran mar. Entre ellos, destaca el Ganges, en cuyas orillas se encuentra la antiquísima ciudad de Benarés. Según la tradición, quien muere en ella no volverá a encarnarse, ya que sus aguas proceden del seno de Brahma y vuelven a él para siempre.

El significado cósmico y religioso de los santuarios hindúes es evidente. La forma del templo corresponde estrictamente a la designación: arriba Dios o los devas, porque primariamente no está construido para acomodar una comunidad de orantes en las reuniones de culto, si no que normalmente es la casa de la imagen de la divinidad, decididamente aislada en lo más profundo del templo. En el interior del primer recinto se halla la piscina o estanque de las abluciones, donde se puede realizar el primer requisito de entrada, que es el baño purificador del cuerpo. Ya en el interior del templo, aparecen vestíbulos y salas donde se hallan las imágenes de diversas divinidades. En el centro de la estancia principal se alza un templete al que solo tienen acceso los brahmanes. Son ellos los que recogen las ofrendas de los fieles y las colocan en el ámbito de irradiación de la divinidad a la que está dedicado el templo. Solo ellos tienen acceso a la *Garbha Griha*, la "cueva del corazón", que es donde se encuentra la imagen tutelar.

Cuando el templo hindú provee de salas para los practicantes religiosos, estas están construidas en cuerpos separados, diferentes en amplitud y significado, si bien todas cuentan con un templete interior. El texto de *Silpa Prakasa* llama a este templete "la novia", y a la sala para los adoradores, el novio. La divinidad es, pues, concebida bajo el aspecto de un matrimonio celestial al que el espíritu de los devotos es configurado a lo largo de una vida de amor y devoción.

Este es un simbolismo bien conocido en el culto Bhakti.

Además, el templo es una estructura jerarquizada a semejanza del cosmos, el cual, a tenor de la mitología hindú, contiene los tres

mundos: la tierra, la atmósfera y el Cielo. La fundación del templo es la Tierra, su estructura vertical es la Atmósfera o el Espacio medio, y la torre representa el Cielo. El primero es el cuerpo de los Antiguos, los antepasados; el segundo es la región del hombre, y el tercero es la región de los dioses.

Aunque la divinidad habite en el oscuro santuario central, el cosmos manifiesta toda una variedad de formas en la luz del día más allá de los muros del santuario. Esta idea intenta expresar una concepción interior que subraya la concepción hindú sobre el Señor Supremo, que no se encuentra ni separado ni distante de los fenómenos del universo, sino que constituye su verdadero corazón y centro.

Finalmente, el templo hindú es también una imagen del hombre cósmico, cuyo cuerpo está mezclado con toda la creación y con toda su materia vital y fuerzas espirituales. Toda la creación está fundamentada y depende del santuario interior del templo, el abajo de la divinidad.

El peregrino (*vdrkari*) es alguien que ha optado por la vía de la devoción (*bhakti*) y ha hecho de la peregrinación un estilo de vida, ausentándose de su familia y de su trabajo durante una parte del año para acudir al lugar de peregrinaje. Es particularmente importante el festival del Kumbh-Mela, que se celebra en ciclos de doce años y que tiene lugar alternativamente en cuatro puntos del norte de la India: Benarés, Haridwar, Nashik y Allahabad. Este último es el más importante, ya que es el punto de confluencia del Ganges, el Yamuna y un brazo del antiguo Saraswati. En estos festivales se concentran millones de personas. También son lugares de peregrinación determinados templos, así como los lugares donde habitaron o murieron los grandes santos.

El espacio sagrado en el budismo. -- Poco después de la muerte de Buda se fueron construyendo stupas sobre las cenizas de Buda, divididas entre varias ciudades. El rey Asoka dividió las cenizas por distintas ciudades de la India. En todos estos lugares se encuentra un nopal, símbolo del “árbol de la iluminación”, para recordar la iluminación de Buda. Sin embargo, el original “árbol de la iluminación”, bajo el cual tuvo lugar la “iluminación”, se convirtió en centro de peregrinación, y poco a poco fueron cortados nuevos brotes para ser distribuidos por ciudades distantes.

Siguiendo esta tradición, cuatro son las grandes etapas de este peregrinaje: su lugar de nacimiento en Lumbini; Bodhigaya, donde tuvo lugar su iluminación; Sarnath, donde pronunció su primer sermón; y Kushinagara, la localidad donde murió. En los países budistas alejados de estos lugares, ese itinerario se sustituye por un paisaje salpicado de stupas, monumentos circulares donde están depositadas reliquias de Buda. Inicialmente, eran mojones funerarios, pero se han ido convirtiendo en la representación de Buda, del dharma y del cosmos entero.

Por lo que hace a los templos, su disposición varía según las corrientes. En el budismo Theravada, las pagodas del sureste asiático son circulares, en función de una estructura concéntrica. En cada círculo se hallan dispuestas unas pequeñas celdas de meditación en las que los meditantes se han de colocar mirando a la pared que da hacia el interior. El acceso al templo se hace por cuatro puertas que están orientadas a los cuatro puntos cardinales. Las entradas están custodiadas por figuras de dragones que, por un lado, sirven para intimidar a las fuerzas maléficas y, por otro, para objetivarlas y hacerlas manifiestas, de modo que al ser representadas emergan y se liberen de los meditantes.

En el budismo japonés, el santuario es llamado templo y siempre se construye sin cerrar del todo. El santuario principal es llamado “el hall de Buda”. Imágenes de Buda, bodhisattvas y otras deidades menores adornan el hall de la plegaria; alrededor del altar se colocan pequeñas campanillas y cajas cerradas que contienen rollos con sutras. Candelas y barras de incienso proporcionan una atmósfera de santidad.

Anexo 3. La sacralidad del tiempo en las religiones y su variación cultural

a. Sacralidad del tiempo en la mentalidad primitiva

Eliade distingue entre *tiempo profano*, o tiempo del devenir, y *tiempo sagrado*: tiempo real, eternamente presente y pleno de ser; cualitativamente diverso del tiempo del devenir. Pero, también usa otro término: *tiempo hierofánico*, que no es sino la duración en cuanto transfigurado por la irrupción en ella del Gran Tiempo, el tiempo sagrado.

El tiempo sagrado puede llamarse también tiempo mítico: la narración mítica hace presente el tiempo de los dioses o de los héroes arquetípicos, es decir, el Gran Tiempo. Tal tiempo mítico o sagrado, en el que suceden los hechos del mundo de lo sagrado, se actúa en los gestos del oficiante o en los ritos.

Las grandes celebraciones periódicas reactualizan en cada celebración el tiempo sagrado, que es siempre el mismo. Puede decirse que el tiempo sagrado es un estado y un periodo, a la vez pasado, presente, y futuro. Todo tiempo es susceptible de convertirse en un tiempo sagrado; en cualquier momento, las fechas pueden transmutarse en eternidad. Quiere esto decir que, no solo las grandes solemnidades pueden abolir la duración profana e introducirnos en el tiempo sagrado, si no que cualquiera, en cualquier momento, puede, mediante la imitación de los gestos primordiales, entrar en el tiempo sagrado. Lo que prueba que la tendencia a hierofanizar es algo esencial aún fuera de los ritmos de la vida social.

Aquí se patentiza un hecho: el tiempo mítico, en el que el hombre busca entrar mediante el ritual, es un estado fundante, creador. Por esta razón, el rito busca restaurar el tiempo mítico: periodo en el que han tenido lugar las acciones creadoras que sirven de modelo a la vida humana. Entrar en ese tiempo es lograr que mis acciones tengan consistencia ontológica.

Para el hombre arcaico, el tiempo importante es el tiempo revelado por la sacralidad. Porque, en el fondo, el primitivo solo encuentra significado e interés en las acciones humanas, en la medida en que estas repiten los gestos revelados por las divinidades, los héroes civilizadores o los antepasados. Todo lo que no entra en el cuadro de estas acciones significativas, no tiene ni nombre ni importancia. Pero todas estas acciones

arquetípicas han sido reveladas *in illo tempore*, en un tiempo no cronológico, el tiempo mítico.

El hombre religioso es consciente de la distinción entre los intervalos de un tiempo sagrado (el tiempo de los festivales, generalmente, periódicos), y la duración temporal ordinaria, en donde tienen lugar los sucesos o hechos sin ningún significado religioso. El mito revela una historia sagrada, que es reactualizada mediante las acciones simbólicas y los gestos (ritos).

A través de esas acciones rituales, el hombre religioso pretende entrar en esa historia sagrada; aún más, pretende revivir el tiempo de los orígenes, cuando los seres sobrenaturales, dioses y antepasados deificados, crearon el universo y establecieron el orden humano.

Finalmente, mediante la repetición de los actos sagrados de los seres divinos y a través de los rituales, pretende vivir de algún modo aquel tiempo original y primordial. Los seres divinos no solo dieron existencia al mundo, sino que sus actividades otorgaron modelos de imitación, sentido y propósito para la vida humana.

b. La sacralización del tiempo en distintas religiones

En el judaísmo.— La religiosidad judía sacraliza el tiempo en tres niveles: el diario, semanal y anual.

- La jornada diaria está marcada por cinco oraciones. Dos son privadas: al despertarse y al acostarse. Las tres restantes son comunitarias: las *tefillah*, que se rezan por la mañana, al mediodía, y al atardecer. De este modo, el día queda jalónado por una continua referencia a Dios, en la que la absorción de la actividad es interrumpida para recordar lo único absoluto. Las tres *tefillah* se celebran en la sinagoga, mientras que las otras dos son de carácter individual, pero son las que más marcan el ciclo de la jornada, ya que el acostarse tiene un cierto carácter de muerte, así como el despertarse remite a la vuelta a la vida. Estas cinco oraciones de la tradición judía muy probablemente han influido en el oficio monástico cristiano y en las cinco oraciones musulmanas.
- La semana viene consagrada por la celebración del *Shabbat*. Es el día del descanso para que el hombre profundice en cuatro dimensiones importantes: primera, es criatura que debe vivir sujeto al Creador; segunda, es administrador de la creación y debe cuidarla, no destruirla;

tercera, es miembro de un pueblo redimido y debe agradecer y vivir de acuerdo con la voluntad de Dios manifestada en la Torá; finalmente, está llamado a participar de la redención futura y debe vivir con gozo el sábado como una anticipación.

El Shabbat es la observancia central y más característica del Judaísmo. Tiene el mismo valor que todos los demás preceptos juntos de la Torá. El judío creyente dedica este día para imitar a Dios, que reposa de su creación, y a renovar su personalidad. Es declarado *día santo* para ser “recordado”, “mantenido” y “observado”. El Shabbat es el no-tiempo (la eternidad) en cuanto fundamento del tiempo. Lo eterno que justifica y se introduce en lo temporal. Dios se introduce en la historia de los hombres y se hace compañero de viaje. A diferencia de otras fiestas que coinciden con una fase lunar o un mes, el Shabbat es celebración del tiempo más que del espacio.

- En cuanto al ciclo anual, el año judío está marcado por tres tipos de fiestas: las tres fiestas mayores, o “de la peregrinación”, las fiestas austeras y las fiestas menores.
- **Fiestas mayores.** Corresponden a las tres grandes celebraciones bíblicas, llamadas propiamente fiestas (*hag*), porque conmemoran y actualizan los tres grandes acontecimientos salvíficos: Pascua (Pésaj); Pentecostés (Shavuot), vinculada a la Alianza; y la fiesta de los Tabernáculos (Sukkot), asociada a la entrada en la Tierra Prometida.
 - 1.º **Pésaj:** (15 de Nisán: primera luna llena de primavera). Es una celebración unida al pasado nómada y al carácter agrícola del pueblo. Después, todo quedó integrado en la conmemoración de la experiencia de liberación de Egipto.
 - 2.º **Shavuot** (50 días más tarde). Fiesta de la entrega de las primicias de la cosecha. Teológicamente, quedó profundizada y asociada a la Alianza, como signo de la abundancia de la generosidad de Dios para con el pueblo.
 - 3.º **Sukkot** (15 de Tisrí). La fiesta de los Tabernáculos está relacionada con la última cosecha del año (viñas y olivos, que se convierten en vino y aceite) y también recuerda el tiempo en el desierto, viviendo en moradas provisionales, pero siempre bajo la protección de Yahvé.

- **Fiestas de la austерidad.** Tras estas tres grandes celebraciones siguen las dos fiestas de la austерidad: Ros ha-Sanà (1 de Tisrí, comienza el nuevo año civil), y el Día del gran Perdón (Kippur) (10 de Tisrí). Son celebraciones penitenciales. Es decir, no miran al don de Dios como las tres primeras, si no a la escasez de la respuesta humana a dicho don. El juicio divino emitido en Ros ha-Sanà quedó en suspenso durante los diez días que lo separan de Kippur, y estos diez días son días de penitencia.
- **Fiestas de institución rabínica.** No se mencionan en la Torá. Las más destacables son la fiesta de Hanukkah (dura 8 días: del 25 de Kislev al 2 de Tevet): Purificación del Templo realizada por Judas Macabeo, tras la profanación de Antíoco Epífanes. *Purim*, fiestas de la fortaleza y el valor de Esther. Se celebra el 14 de Adar.

En el cristianismo. -- Siguiendo la práctica judía, también el cristianismo sacraliza el tiempo.

- La jornada cristiana diaria encuentra su estilización en el marco monástico, jalonada por los siete momentos del llamado Oficio divino. Estas siete oraciones se pueden comprender como una ampliación de las cinco oraciones hebreas, con la difractación de las tres Horas intermedias: Tercia, Sexta y Nona, en recuerdo de las horas en que Jesús estuvo colgado en la cruz.
- El ritmo semanal se consagra a partir del “primer día de la semana”: el domingo. Se celebra el día del Señor, comienzo o primer día de la Nueva Creación: donde acaba la festividad judía, comienza la celebración cristiana, abriendo a una nueva dimensión, que es la inaugurada por la resurrección de Cristo.
- Las celebraciones anuales, marcan la peregrinación hacia el culmen de la fe cristiana: es un clima espiritual acompañado desde la vigilancia y espera en Adviento; de ternura y agradecimiento en Navidad; de sobriedad y penitencia en Cuaresma; de exultación y esperanza en Pascua, y de vivencia cristiforme en el Tiempo Ordinario.

En el islam.— Al igual que las dos anteriores religiones monoteístas, también el calendario sagrado del Islam tiene idénticas características:

- El musulmán practica las cinco oraciones litúrgicas y diarias. Todas están minuciosamente reglamentadas y fijadas: alba, mediodía, media tarde, a la puesta del sol y cuando es noche cerrada. Cinco momentos al día para recordar que “no hay otro dios que Dios”, que ninguna ocupación humana puede suplantar el absoluto de Dios.
- Por lo que hace a la festividad semanal, el viernes musulmán no contiene la misma densidad teológica que el Shabbat judío o el domingo cristiano.
- La concentración sagrada del tiempo se expresa con mayor claridad en el mes de Ramadán y en los días de la peregrinación (hajj). En ambos, se subraya el papel absoluto de Dios. Todas las fiestas, no relacionadas con los ciclos anuales, están conectadas con estos momentos sacros:
- La *fiesta de los Sacrificios* (el día 10 del mes de du-l-hiyya), en que el cabeza de familia debe inmolarse una cabeza de ganado, tal como lo hacen todos los peregrinos que van a La Meca, en el Valle de Miná.
- *Final del ayuno del Ramadán.*
- El comienzo del año musulmán (primer día del mes de almuharram) y el *Aniversario del nacimiento y muerte del Profeta* (el 12 de rabí 'l).

c. Tiempos lineales y tiempos cíclicos

Las tres religiones monoteístas tienen una concepción lineal del tiempo en una progresión hacia la plenitud de los tiempos. En cambio, en las religiones orientales, el tiempo es radicalmente cíclico, aunque estos ciclos abarquen desmesurados períodos de tiempo. En la perspectiva hindú, cada edad cósmica (*kalpa*) está pensada para coincidir con el desarrollo vital del mundo desde su creación hasta su disolución, tiempo que representa un solo día en la vida de Brahma. Cada *kalpa* registra 1000 “grandes edades”, cada una de las cuales a su vez está compuesta por “cuatro edades menores” (*yugas*). En estos momentos vivimos la cuarta de estas edades menores, en la que $\frac{3}{4}$ partes del *dharma* de la edad de oro se han perdido, y por ello el mundo se enfrenta a guerras, plagas y muertes prematuras.

Después de la gran disolución, el mundo será reintegrado en el Brahma por involución, hasta que vuelva a ser nuevamente creado. De acuerdo con la creencia visnuista, periódicamente se da una intervención de Vishnú mediante una forma de avatar para restaurar el orden del universo.

El tiempo sagrado en el hinduismo. -- La jornada hindú está marcada por la salida y el ocaso del sol, dos momentos particularmente propicios para practicar la meditación. Tampoco conoce el ritmo semanal, sino que está regido por otras pautas, en las que las cuatro fases lunares tienen su relevancia, sobre todo en torno a la luna nueva y la luna llena, momentos de máxima oscuridad y máxima luz durante la noche. Sus fiestas, pues, están muy ligadas a estas alternancias lunares, así como al cambio de las estaciones. Las más importantes son: la de Holi, en la primera luna llena de primavera, en que los participantes son rociados con agua de colores. Del 21 de octubre al 18 de noviembre se celebra la fiesta de Diwali, que significa "hilera o guirnalda de luces", en la que los templos y las casas particulares se adornan con múltiples collares de lámparas de luz y se renuevan los enseres de las casas; está asociada a la diosa Lakshmi, divinidad de la prosperidad. En el solsticio oscuro de invierno se celebra el Makara Sankranti, fiesta de las segundas cosechas y de la renovación del sol. En torno al solsticio de verano se celebra el nacimiento de Krishna. Recientemente, se ha hecho cada vez más popular la conmemoración de Ganesh, el dios con cuerpo de hombre y cara de elefante (desde el 22 de agosto hasta el 20 de septiembre), que simboliza la inteligencia y la bondad.

Estas fiestas, además de las locales, son de gran importancia para el Hinduismo, ya que compensan la escasa dimensión comunitaria que le falta al hindú en su práctica individual o familiar, a la vez que le hacen participar de la gran rueda cósmica que, de año en año, gira sin cesar. En el interior de las casas se veneran los altares particulares, a los que diariamente se dedican ofrendas y oraciones. Al anochecer, en cada hogar, se enciende una lámpara de aceite dedicada a Lakshmi, esposa de Vishnú. A partir de ese momento, ya no debe entrar dinero en la casa, porque la jornada ya ha sido confiada a Dios.

El tiempo en el budismo. -- La jornada en el Budismo está marcada, como en el Hinduismo, por la importancia de la meditación hecha a primera y última hora del día. También es importante el ritmo quincenal de un día de retiro, en relación con la luna nueva y la luna llena de cada mes.

En cuanto al ciclo anual, el día principal del año es el Visákhá Pújá, que tiene lugar en el sexto mes budista (entre mayo y junio), en que se conmemora el nacimiento, la iluminación y la muerte de Buda, acontecimientos que, según la tradición, tuvieron lugar el mismo día. La segunda fiesta importante es el Magha Puja, que se celebra en la luna llena del tercer mes (febrero o marzo, según los años), en que se conmemora la coincidencia de otros dos acontecimientos importantes de la historia budista: la reunión espontánea de 1.250 discípulos en torno a Buda, lo cual constituyó la primera comunidad de monjes (sangha), y la entrega que hizo Buda de las reglas monásticas. El octavo mes (julio-agosto) es el comienzo de la “cuaresma budista”, que abarca un período de tres meses, tiempo en el que, coincidiendo con la estación de lluvias, los monjes se retiran, dejando la vida itinerante. La vida regular se vuelve más exigente, y los oficios religiosos son más largos. El duodécimo mes se celebra la ofrenda de hábitos a los monjes. Nótese cómo toda la atmósfera gira en torno a la vida monástica.

Anexo 4. La revelación en algunas religiones más importantes

La revelación en el judaísmo

- Un componente esencial de la experiencia religiosa israelita es la convicción de que Dios les ha elegido, les ha hablado, les ha dado su Torá: Palabra-revelación para el presente y Palabra-promesa para el futuro. Israel es consciente de que la Palabra-revelación-promesa es válida para todos los tiempos y, por ello, ha procurado hacer relecturas actualizantes de esa palabra divina, de forma que constantemente vaya iluminando los problemas que se vayan presentando. La revelación está ligada a la conciencia de la absoluta iniciativa de Dios, que se ha manifestado a su Pueblo. La trascendencia de Dios se refleja en el Tetragrama impronunciable: YHVH. Estas cuatro letras forman el verbo “ser” en pasado, presente y futuro, comprimidos en una sola palabra. Con ello se trata de expresar que Dios está por encima del tiempo y del espacio.
- En las épocas talmúdica y medieval, el rabinismo desarrolló una teoría sobre la revelación y la inspiración divina: Dios se revela directamente e inspirando a los profetas. Se trata de una doctrina que llega a ser artículo de fe (Maimónides). Parten de la premisa de que Dios ha creado al hombre capaz de conocerle a Él y su voluntad. Aunque el hombre ha sido creado, con capacidad para adaptarse al plano material, Dios no le ha cerrado totalmente el acceso al mundo espiritual. Por eso se ha revelado de dos modos:
- Primero, a través de la creación. En esa obra Dios ha actuado de forma que el hombre pueda abrir una puerta de conexión con el campo espiritual y tener la experiencia de lo divino.
- Segundo, por la Torá. Dios se ha revelado a Israel de una manera especial, dándole a la Torá, su palabra inspirada, en la que le revela su voluntad. Esta experiencia representa la perfección más grande que un mortal pueda alcanzar. De esta forma, Dios da a conocer a su criatura la finalidad de la creación y cómo debe responder.

Si la creación es su primera revelación, la Torá es la segunda, y ambas son permanentes. Los profetas son enviados para recordar la Torá y renovar la Alianza cada vez que el Pueblo es infiel a la Ley. Si Dios no hubiera revelado su voluntad sin la menor ambigüedad, el hombre estaría inclinado a fundar

racionalmente la moralidad que le conviene. Solo Dios, fuente de toda moral, puede revelar los caminos del arrepentimiento y de la reconciliación.

La revelación en el cristianismo

La revelación cristiana ha de entenderse en torno a cuatro grandes ámbitos.

- Es una revelación trinitaria: no está ligada a unos textos sino a la autocomunicación de la Trinidad económica, mientras que el misterio trinitario inmanente queda velado para nosotros.
- La revelación consiste en último término en el acontecimiento que es Jesucristo, nacido, muerto y resucitado por nosotros. Así pues, en el cristianismo la revelación se concentra en una Persona, en un Rostro. De ahí el nombre que identifica a los que se adhieren a ella: cristianos, aquellos que, llevando su nombre, tratan de reproducir sus rasgos.
- La realidad de la revelación implica la autoridad y mediación de la Iglesia, sin la cual no es posible leer ni interpretar adecuadamente la Sagrada Escritura. La revelación reside en la comunidad viva que es la Iglesia: la Iglesia depende absolutamente de la revelación divina, que la constituye y justifica, pero, la revelación no existiría para nosotros sin la Iglesia.
- La revelación ha quedado cerrada con la muerte del último apóstol de Jesús. Tras la total y cumplida revelación en Jesús de Nazaret, ya nada nuevo ni distinto puede decirse. Solo puede producirse el desvelamiento y desarrollo gradual de lo ya revelado. Dios ha hablado definitivamente en el Hijo, pero esta revelación completa crece en sentido para nosotros durante el tiempo de la Iglesia y es posible alcanzar, así, cada vez una más perfecta comprensión de lo que Dios ha querido decir a la humanidad.

La revelación en el islam

El Islam se considera a sí mismo como una religión de revelación y, desde ahí, se equipara al judaísmo y a la religión de Jesús. La fe musulmana establece solemnemente que el “Corán es la voz de Dios, escrita en sus ejemplares impresos, conservada en la memoria de los creyentes, recitada oralmente, revelada al Profeta. Nuestro pronunciar, escribir y recitar el Corán es algo creado, mientras que el Corán mismo es increado”. Urgidos por estas tajantes afirmaciones, los musulmanes se refieren a los versículos del Corán

con la expresión “dijo Dios”, y lo hacen todavía de un modo más directo y literal de cómo lo afirman judíos y cristianos.

- El Corán no es para los musulmanes objeto de devoción ni de oración. Pero, la fe islámica sostiene que el Corán comunica a través de Mahoma —que ha sido receptor de los mensajes divinos llegados por mediación del arcángel Gabriel— los designios de Dios, su misteriosa voluntad, el anuncio del juicio, y la ley divina. La revelación ha sido dada a profetas anteriores y finalmente a Mahoma, que la habría recibido en su forma definitiva, mediante sueños, visiones y audiciones.

Esta revelación es inalterable, y se diferencia de la judeo-cristiana por la carencia de promesas divinas, entre otras cosas. Contiene orientaciones básicas y sabiduría para la vida terrena, así como severas advertencias respecto al juicio final y al más allá.

- Esta consideración, convierte al Islam en la Religión del Libro. El mismo Corán nos dice que el verdadero Corán es celestial (Umm al-Kitâb), un Libro matricial y eterno que está junto a Dios (sur 13,39 y 85,21-22), que permanece “oculto y que solo tocan los que se han purificado” (sur 56,78-79). Las palabras contenidas en el Libro celestial son incontables (sur 18,109).

La “manifestación de la realidad última” en el hinduismo

La tradición védica oral comprende varias categorías de escritos, cuyo periodo de formación se sitúa entre los años 2500 y 500 a. C. Los textos sagrados del vedismo hinduista son los cuatro **Vedas**: no se puede traducir por “Escritura”, ni tampoco por “Revelación” según el sentir occidental. Es más, una palabra críptica y cifrada que tiene que ser no solo intelectualmente descifrada e interpretada, sino ante todo venerada y realizada de manera que nos haga descubrir la Realidad.

Para comprender este concepto en las religiones védicas conviene tener en cuenta que el concepto de revelación difiere radicalmente, ya que la esfera de lo divino no es solo de carácter trascendente, sino predominantemente inmanente al mundo y al ser humano. Por eso se habla de una revelación “sruti” y otra, íntimamente conectada y consecuente con la anterior, la revelación “smriti”.

- *Revelación Sruti.* En el hinduismo se habla de Sruti, que significa literalmente “aquello que ha sido oído”, esto es, “manifestación de la Realidad Última”. Los que han oído son los *rishis*, los videntes inspirados, aquellos que se han hecho plenamente receptivos a la revelación. Esta revelación está contenida en los Vedas. Sabios inspirados, de antigüedad inmemorial, habrían escuchado en su interior y memorizado la palabra divina eterna, que viene a identificarse con una sabiduría perenne, y la han comunicado por tradición oral. Solo al cabo de los siglos esta sabiduría ha sido consignada en los Escritos sagrados y producidos los libros védicos. Estos textos no han sido compuestos por dioses ni por hombres, sino que existen eternamente, tanto si alguien los conoce como si no. Expresan el *dharma* o disposición última y fundamental de las cosas. En ellos se contiene la develación gradual de verdades acerca del ser divino y del hombre. Estas verdades se desarrollan y se completan posteriormente en los textos upanishádicos.
 - En la “Sruti” hay una palabra viva que, cuando penetra vitalmente en mí –para lo cual se requiere la fe–, me fecunda y me lleva al plano de la auténtica realidad, descubriendome mi propia esencia y la verdad trascendente, que de otra manera permanecería inaccesible e incomprendible. La concepción hindú de la revelación podría resumirse así: iluminación interna obtenida por mediación de la *sruti*, que nos hace descubrir la verdadera dimensión de las cosas y la auténtica realidad divina en nosotros. Los vedas no pretenden ser la revelación de un Dios que descorre el velo que recubría el último misterio de sí, si no la epifanía de algunos caracteres de esta misma realidad y del modo de llegar hasta ella, o mejor dicho, de realizarla.
 - En el interior de la Sruti, los Vedas son considerados como los Textos primordiales. Esos textos transmiten el conocimiento de aquellos que “han visto”. El hecho de no atribuirles ninguna autoría, significa que se les concede un valor atemporal y eterno. Esta visión-audición se considera que recoge la emanación de Brahman.
- *Revelación smṛiti.* A lo largo del desarrollo de los textos sagrados del hinduismo se percibe un proceso de interiorización de la experiencia religiosa; interiorización que da lugar a un “resonar”: el conocimiento

sagrado “resuena”, dando lugar a la revelación *smriti* o “sabiduría para vivir”. Esa sabiduría consiste en enseñanzas verdaderas e infalibles: dicen a los humanos lo que deben hacer. Las palabras que se develan a la conciencia del vidente son válidas por el sentido que contienen en sí mismas. No es necesaria la autoría de un Dios. La revelación no es estática. Ciento, hay un cuerpo de textos inmutables (los Vedas), pero hay también una fluidez: la comunicación divina no es solo algo ocurrido en el pasado, sino una constante posibilidad presente.

La “iluminación” en el budismo

El budismo es históricamente un desarrollo más bien heterodoxo del hinduismo, aunque comparte con este algunas ideas fundamentales acerca de la reencarnación, la ley del Karma, etc. Pone, sin embargo, gran énfasis en la iniciativa religiosa individual. El impulso religioso se origina totalmente en el espíritu del hombre, y este deriva de sí mismo elementos que necesita para su desarrollo anímico y su liberación. Esta es una de las enseñanzas nucleares del Buda, que nunca pretendió haber recibido de divinidad alguna un mensaje que hubiera de comunicar y transmitir.

- El budismo no se basa en una revelación, sino en el esfuerzo de introspección personal y en la sabiduría de Sidarta Gautama, que consiguió la “iluminación” al comienzo de su carrera religiosa. Podría plantearse la cuestión de si esa iluminación experimentada por Buda podría ser considerada como una revelación.
- Los especialistas occidentales en budismo le suelen atribuir una revelación. Pero la duda sigue existiendo al proponer una comunicación revelatoria que adviene al sujeto desde el exterior. Si es así, habría de ser considerada como un impulso necesario para el autodesarrollo espiritual que permita en su momento el despertar a la condición de Buda. Esta luz exterior sería como una sugerencia de temas, categorías, proposiciones y símbolos que deben ser meditados y aplicados. No es lo último en la vida espiritual, sino únicamente un estímulo. Pero en la medida en que uno se decide a hablar de revelación dentro del budismo, esta ha de ser entendida fundamentalmente como un proceso endógeno de autorrevelación, es decir, una serie de actos de autocomprensión del propio sujeto, que sería el revelante, lo revelado y el término de la revelación.