

LOS RADICALES DE LA RELIGIÓN

VÍCTOR SANZ

No eran pocos los que, hace tan sólo unos años, anunciaban el definitivo fracaso de la religión y pronosticaban que ésta acabaría desapareciendo o, en el mejor de los casos, se vería reducida a una exigua e insignificante reliquia que merecería la pena conservar, por razones de orden cultural, como testimonio de maneras de pensar y vivir de épocas pasadas que pertenecen al patrimonio de la humanidad. El vertiginoso curso de los acontecimientos que se han sucedido en este fin de siglo ha puesto de manifiesto lo precipitado del diagnóstico, debido quizá a esquemas mentales demasiado rígidos, incapaces de hacerse cargo de la novedad y variedad de una situación epocal que con toda justicia ha sido calificada como «nueva sensibilidad»¹, y ha llevado a más de uno a rectificar su pronóstico, para vaticinar ahora que nos encontramos ante un *revival* o retorno de lo religioso² y, en algún caso, para advertir del peligro que supone la «religión que viene»³. El problema es que, dada su pérdida de credibilidad en lo

1. Cfr. A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, Madrid 1989.

2. «Ha comenzado a hacer su aparición una nueva era que algunos llaman 'postmoderna'. Nadie está absolutamente seguro de cómo será esa era postmoderna, pero una cosa parece estar clara: más que de una era de secularización rampante y decadencia religiosa, parece tratarse de una era de resurgimiento religioso y de retorno a lo sacro. Hoy día, nadie se atreve a hablar demasiado acerca de una larga noche de la religión o del 'grado cero' de su influencia en la política». Unas líneas más adelante, al referirse a la intención que persigue en esa obra, escribe Cox: «el presente libro trata del inesperado retorno de la religión como una poderosa fuerza social en un mundo que, para muchos, estaba dejando atrás a la religión», H. COX, *La religión en la ciudad secular*, Santander 1985, p. 18. Sobre el retorno de la religión, puede consultarse: J. MORALES, *El hecho religioso y su valoración*, en «Scripta Theologica» 24 (1992) 537-556, donde se cita el primero de los textos de Cox.

3. Este es el caso de P. FLORES D'ARCAIS, *El desafío oscurantista. Ética y fe en la doctrina papal*, Barcelona 1994, quien coincide en reconocer que «hasta la cultura escéptica y posmoderna corteja hoy más que nunca a la religión» (p. 14), aunque el fenómeno es valorado aquí negativamente, dado el carácter ateo de su autor, al

que a la prospectiva se refiere, parece poco prudente apoyarse en sus nuevas y enmendadas previsiones para confirmar una tendencia que no es difícil de percibir con los propios ojos; valga, no obstante, como un testimonio más, muy significativo en este caso, del cambio de actitud en la valoración de la religión o, al menos, en el reconocimiento de su efectiva presencia, que desmiente la amenaza de extinción que, a juicio de algunos, pesaba sobre ella.

A la vista de juicios tan dispares, cabe preguntarse si el problema de fondo no residirá en una deficiente comprensión de lo religioso, que tiene su raíz en una concepción de la religión un tanto parcial e inadecuada, porque considera sólo algunos de los elementos que la constituyen. Por esta razón, esbozaré en estas páginas una propuesta de cinco radicales o dimensiones fundamentales de la religión, con la intención de establecer lo que podríamos denominar los requisitos esenciales que debe cumplir toda idea de religión que aspire a ser considerada rigurosamente como tal. Se debe advertir que el concepto mismo de «radical» o dimensión fundamental aquí empleado implica el entrelazamiento de los cinco aspectos que se consideraran esenciales, entre los que se da una recíproca remisión interna, rechazando, por tanto, que se haga consistir la religión en la consideración exclusiva de alguno de ellos. En resumen, aunque se analice y exponga cada uno separadamente, la noción misma de religión reclama, en virtud de la dimensión relacional que le es peculiar, la presencia conjunta de todos ellos. Lo cual no impide, como es lógico, que exista un orden de prioridad ontológica entre ellos, que no es, sin embargo, objeto de este trabajo.

Una última aclaración acerca del modo de acceso al problema. Situada en la perspectiva de análisis del «hecho religioso», se comenzará por una descripción global y un tanto indiferenciada de cómo se presentan y manifiestan esos acontecimientos que consideramos religiosos, tratando de reunir los diferentes aspectos que vayan apareciendo, sin un orden preciso, en un conjunto todavía confuso y desorganizado, para pasar, en un segundo momento, al estudio diferenciado de esos elementos integrantes.

Un primer aspecto que se relaciona con lo que, en el sentido más genérico del término, se denomina «religión», es el que la entiende como una institución con sus reglas, sus costumbres y prácticas rituales, sus creencias y sus miembros, que son también llamados fieles. Quizá sea éste uno de los contenidos que se asocian de inmediato a la noción de religión,

que hace referencia explícita al comienzo del prefacio (cfr. p. 13). El propio autor emplea la expresión «*revival* de las religiones» (p. 214); en general, se puede decir que el libro constituye la exposición de una postura declaradamente antirreligiosa, con el significativo matiz de que la actitud predominante es la defensiva ante la fuerza creciente de la religión.

debido a las numerosas formas institucionalizadas de religión que existen y que son generalmente aceptadas como algo habitual, que forma parte de la configuración de la sociedad humana y que en algunas culturas tienen incluso un carácter oficial o establecido. Ahora bien, este aspecto, siendo legítimo y verdadero, es insuficiente para captar qué sea la religión, pues ésta no se agota en lo institucional ni consiste básicamente en ello⁴, lo cual no impide que esta primera aproximación proporcione un elemento integrante de lo religioso, a saber, el carácter social que se revela en la dimensión institucional y en otras formas no institucionalizadas de religión que, sin embargo, sí se presentan, por lo general, con un fuerte vínculo comunitario o societario. Dando un paso más, podemos preguntarnos por el ámbito o clima común en aquellas manifestaciones que se pueden juzgar típicas y que induce a denominarlas «religiosas». Dicho de otro modo: ¿qué es aquello que envuelve a lo religioso, o con lo que al toparse surge el respeto, la veneración, el sometimiento incluso, y que diferencia lo religioso de lo que no lo es? En palabras de Pieper, se trata de la conciencia de un límite, de «la línea de separación que aísla y separa un lugar especial y un espacio no habitual de tiempo del dónde y cuándo habituales e indiferentes» y que hace que «de quien traspasa el umbral de ese ámbito «distinto» se espera un comportamiento que difiera de lo ordinario»⁵. La distinción religioso-no religioso remite al binomio sagrado-profano, que introduce así el término «sagrado»⁶. La religión, en este segundo acercamiento, tiene que ver con lo sagrado o incluso, en una consideración apresurada, se podría decir que consiste en ello. Más adelante intentaré responder a esta cuestión. Estas dos aproximaciones al hecho religioso hasta ahora mencionadas tienen en común su carácter primordialmente objetivo: se trata de objetivaciones en las que, en un primer momento, el punto de vista del

4. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 1993, pp. 16-17: «Que una religión reciba en general esta forma [se refiere a la forma institucional] es innegable. Más aún, es en definitiva algo esencial a la religión. Pero no es ésta la cuestión. Porque a la concepción de la religión así entendida, sin mengua de su validez dentro de los límites que tiene, es menester oponer, en primer lugar, que deja fuera muchos actos religiosos que no pertenecen a la institución: por ejemplo, la plegaria, la oración individual. Incluso para el creyente perteneciente a una institución religiosa determinada hay muchísimos actos de su vida religiosa que son perfectamente individuales».

5. J. PIEPER, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea. (Sobre la dificultad de creer hoy)*, Madrid 1980, p. 25.

6. R. GUARDINI, *Religión y revelación*, I, Madrid 1960, pp. 31-32: «con 'lo sagrado' nos referimos a aquello ante lo cual, en personas bien nacidas, responde el sentimiento de deber inclinarse de un modo como no podría hacerlo ante algo que fuera solamente terrenal. Es algo misterioso, y, sin embargo, determinado; es algo extraño y sin embargo hondamente familiar».

sujeto apenas se hace presente. Quizá el empleo del sustantivo «religión», en su significado necesariamente general y abstracto, contribuye al predominio de la dimensión objetiva.

En estrecha relación con los dos aspectos mencionados, pero con rasgos propios, resalta la dimensión cultural de lo religioso, con la peculiaridad de que en ella se incluyen tanto el sentido objetivo, es decir, las creaciones culturales y, sobre todo, las tradiciones y usos que constituyen el sistema común de vida en el que consiste la cultura, como el subjetivo, que de acuerdo con el significado etimológico del término, se entiende como cultivo, esfuerzo y ejercitación personales de las facultades del espíritu para dar el fruto que se espera de él. Lo que interesa especialmente de la cultura para nuestro propósito es que en ella el objeto no es exterior al hombre mismo, sino íntimo y cercano, lo cual, como ha señalado Alvira, «no comporta el que se coloque a sí mismo como objeto de estudio, sino el que simplemente cuide de su espíritu, que lo ponga en actividad de modo ordenado»⁷.

De este modo, se puede decir que la cultura es un puente tendido entre lo objetivo y lo subjetivo, realiza la sutura entre ambos aspectos y, al estar también presentes en la religión en cuanto que ésta es uno de los ingredientes de la cultura⁸, contribuye decisivamente a armonizarlos; porque a nadie se le escapa que cuando se habla de lo religioso, no se apunta sólo a cosas o realidades no personales, sino, por un lado, al hombre que vive religiosamente, es decir, aquel en cuya existencia la religión o lo religioso ocupa un lugar principal, que se manifiesta, de modo general, en la manera de afrontar la propia vida y, más particularmente, en una serie de acciones que confluyen en una actitud religiosa como rasgo configurador de la propia personalidad, que no se puede dejar de lado en el estudio de la religión. Por otro lado, en no pocas tradiciones —y entre ellas hay que incluir, desde luego, al cristianismo—, la experiencia religiosa o de lo sagrado es, ante todo, un encuentro personal⁹, que tiene un carácter intersubjetivo, entre un Yo y un Tú, el creyente u hombre religioso y Dios, respectivamente. En este caso, la intencionalidad característica de la dinámica religiosa no se diluye en algo etéreo, impersonal, sino que apunta a un ser personal, por eso ha afirmado Guardini que, en la religión, de lo que se

7. R. ALVIRA, *Revindicación de la voluntad*, Pamplona 1988, p. 142.

8. «Ninguna cultura puede aparecer o desarrollarse sino en relación con una religión», T. S. ELIOT, *Notas para la definición de la cultura*, Barcelona 1984, p. 37.

9. Cfr. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 1978 y, del mismo autor, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Madrid 1976. Cfr. J. WACH, *El estudio comparado de las religiones*, Buenos Aires 1967, p. 100.

trata es de «cómo el hombre encuentra a Dios, y cómo Dios determina su vida»¹⁰, siendo ésta la verdadera cuestión.

Tenemos así una serie de elementos que, en diverso orden y con diferente intensidad, constituyen los radicales de la religión: el social, el sagrado, el cultural, el personal y el divino. No cabe establecer entre estos cinco aspectos o características un orden determinado de aparición, porque depende de las circunstancias y porque no hay tampoco en el tránsito de uno a otro una linealidad precisa, sino que se entrelazan según una cierta circularidad de implicaciones mutuas, pero todos ellos son aspectos que, con mayor o menor claridad, se detectan en lo que denominamos religioso. Consideraremos ahora con más detenimiento cada uno de ellos.

1. *El radical social*

El aspecto comunitario de la religión ha sido puesto de relieve por la mayor parte de los estudios de las costumbres y tradiciones religiosas de diferentes pueblos. Los términos iglesia, comunidad, secta —este último con una acepción peyorativa que se ha hecho dominante—, se relacionan de inmediato con la religión y hacen referencia a su dimensión societaria o, al menos, al hecho de que la fe que se profesa es algo compartido, común. El proceso de interiorización e individualización de lo religioso que comienza a apuntar en la época moderna no es una prueba en contra de lo que se acaba de afirmar, sino que significa ante todo una especie de reclusión de todo lo relacionado con la religión a un ámbito más reducido, específico, dejando así de informar todas las esferas de la vida y de la realidad del mundo. Esta actitud supone, en cierto modo, un aislamiento que, sin embargo, reclama la existencia de esos lazos sociales, que, aunque menos extensos, se hacen ahora, si cabe, más fuertes entre los miembros de una misma comunidad o confesión religiosa, necesitados como están en muchos casos de unirse para resistir a la presión de un ambiente social indiferente o incluso hostil a lo religioso.

10. R. GUARDINI, *o. c.* en nota 6, p. 21. En esta misma línea, Zubiri ha afirmado con rotundidad que «la historia de las religiones no es una historia de los valores sagrados, sino una historia de las relaciones del hombre con Dios (...). En última instancia, no hay más relación con Dios —repito— que la relación religiosa», X. ZUBIRI, *o. c.* en nota 4, pp. 26-27. Ya Santo Tomás de Aquino, después de mencionar algunas de las posibles etimologías del término «religión», advierte que, en cualquier caso, «la religión significa propiamente una ordenación a Dios. A El es a quien principalmente debemos estar unidos como a un principio indeficiente; a quien asiduamente debe dirigirse nuestra elección, como a fin último», S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 81, a. 1.

Hay también otra perspectiva —que es la dominante—, desde la que se puede enfocar la dimensión social de la religión, consistente en considerar el factor religioso como un elemento decisivo de cohesión social, como se puede apreciar, por ejemplo, en las llamadas religiones nacionales. La adopción de este punto de vista supone la confirmación innegable de la trascendencia social de la religión, pero es a la vez una causa de distorsión en el enfoque de lo religioso, que ya no interesa por sí mismo, sino en cuanto parte integrante de un orden más amplio al que está subordinado. En definitiva, el error de este planteamiento estriba en centrarse de modo casi exclusivo en uno de los efectos o propiedades del hecho religioso, reduciendo éste a una simple función al servicio de un objetivo superior, que acaba desnaturalizando la religión y vaciándola de contenido¹¹. El estudio histórico de las circunstancias que en cada caso han hecho que la religión sea parte integrante de la identidad de un pueblo, proporcionará sin duda abundantes razones explicativas, que permitirán subrayar el carácter social inherente al fenómeno religioso, pero eso no debería llevar a la conclusión de hacer consistir lo religioso exclusiva o primordialmente en el cumplimiento de esa función¹². Más bien es una prueba de la hondura con que la religión se enraíza en la vida de los hombres, como factor que no se puede dejar de lado y que, por tanto, influye de modo decisivo en la ac-

11. L. KOLAKOWSKI, *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Madrid 1988, p. 226: «Un culto religioso reducido a su utilidad secular y olvidado de su función original puede sobrevivir durante un tiempo, sin duda, pero tarde o temprano su vacuidad se pondrá de manifiesto».

12. El caso paradigmático de esta postura es la obra de E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, cuya primera edición es de 1912. En la introducción de la obra se adelanta ya que «la conclusión general del libro que va a leerse, es que la religión es una cosa eminentemente social», que la naturaleza común a todos los hechos religiosos, ya sean representaciones, creencias, ritos, etc., es que son «cosas sociales, productos del pensamiento colectivo», E. DURKHEIM, o. c., Buenos Aires 1968, p. 15. En otro lugar de esta misma obra escribe: «de una manera general, no hay duda de que una sociedad tiene todo lo que necesita para despertar en los espíritus, por la sola acción que ejerce sobre ellos, la sensación de lo divino; pues ella es a sus miembros lo que un dios a sus fieles» (p. 218); «por lo demás, tanto en el presente como en la historia, vemos que la sociedad incesantemente crea cosas sagradas» (p. 223). En la conclusión de la obra completa así su argumentación: «puede decirse, pues, en resumen, que casi todas las grandes instituciones sociales han nacido de la religión. Pues bien, para que los principales aspectos de la vida colectiva hayan comenzado por no ser más que aspectos variados de la vida religiosa, evidentemente es necesario que la vida religiosa sea la forma eminente y como resumida de la vida colectiva entera. Si la religión ha engendrado todo lo esencial de la sociedad, es porque la idea de la sociedad es el alma de la religión» (p. 430).

ción social, a la vez que, como todas las dimensiones humanas, presenta también sus anomalías y deformaciones¹³.

2. *El radical sagrado*

El concepto de lo sagrado se ha convertido, sobre todo a partir de la obra de R. Otto, *Lo sagrado. Sobre lo irracional en la idea de lo divino y su relación con lo racional*, publicada en 1917¹⁴, en una de las nociones fundamentales de las ciencias de la religión y, en primer lugar, de la fenomenología de la religión. La palabra designa esa categoría de la realidad, especialmente de algunas de sus manifestaciones, que se caracteriza por remitir a un valor o vigencia que excede y trasciende el significado más evidente e inmediato de las cosas. Lo sagrado se puede describir como un cierto halo del que están revestidas las cosas cuando a ellas se dirige una mirada cuidadosa y atenta, que descubre un exceso de realidad, un *plus*, que Otto designa con el nombre de «lo numinoso» y que aparece como algo tremendo, misterioso y fascinante, según los tres aspectos mencionados por Otto, quien busca situar el fenómeno o hecho religioso en sus coordenadas apropiadas, que lo delimitan y diferencian de otros fenómenos con los que tiene aspectos comunes y que en ocasiones han provocado que haya sido confundido con ellos. El objetivo es, por tanto, dotar de carta de naturaleza epistemológica a lo religioso, aunque el punto de partida que considera lo sagrado como principalmente irracional, como se expresa en el subtítulo mismo de la obra, plantea dificultades no pequeñas a ese propósito y supone una postura unilateral en el estudio del hecho religioso.

Ahora bien, salvo que sagrado y religioso sean dos términos sinónimos, queda aún por dilucidar la cuestión de cómo se relacionan entre sí. En primer lugar, parece que el término «religioso» es más amplio, mientras que se califica como «sagrado» algo más determinado y específico y que supone lo religioso, pertenece a ello, como si fuera el «sancta sanctorum» de lo religioso¹⁵. Di-

13. Vieillard-Baron advierte del peligro consistente en que «el aspecto 'comunitario' de las religiones incita a transcribir la experiencia religiosa en términos de moral», con la consiguiente confusión entre religión y moral que, en realidad significa una reducción de aquella a ésta; cfr. J.-L. VIEILLARD-BARÓN, *Les conditions de possibilité d'une philosophie de la religion*, en J.-L. VIEILLARD-BARÓN y F. KAPLAN (eds.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris 1989, p. 11.

14. La versión española de la obra de Otto traduce el término alemán «das Heilige» por «lo santo», pero parece más correcto, aun reconociendo la doble acepción del término alemán, optar por «lo sagrado», que, por otra parte, es la expresión que se ha impuesto en el lenguaje académico especializado.

15. X. ZUBIRI, o. c. en nota 4, p. 26: «lo sagrado es ciertamente algo que pertenece a lo religioso, pero le pertenece consecutivamente, por ser religioso. No es

cho de otro modo, no todo lo religioso es sagrado y, sin embargo, aquello que es sagrado se considera *a fortiori* religioso. Lo religioso, por otro lado, se aplica también a actitudes y modos de afrontar la realidad, mientras que lo sagrado es, en principio, de algún modo objetivable: se refiere a acciones, pero también a tiempos, lugares, textos, cosas, utensilios, etc. De un creyente se dice que es religioso, pero no sagrado, y precisamente es su religiosidad la que le permite apreciar el carácter sagrado de realidades que a otro se le pueden escapar como tales.

Se pueden distinguir dos sentidos de «sagrado», el primero de ellos, más estricto, se inscribe plenamente no sólo en el ámbito de lo religioso, en general, sino de una religión o tradición religiosa determinada, dentro de la cual designa las acciones, personas u objetos que, por su significado, dedicación u oficio y uso, respectivamente, están revestidas de un carácter especial, que es el que se denomina sagrado, habitualmente por medio de una acción o ceremonia específica que es la de consagrar. El segundo sentido del término es más amplio y, al mismo tiempo, más impreciso, porque designa ese ámbito u orden separado de lo ordinario —aquí interviene la oposición sagrado-profano—, con un contenido por lo general poco definido. Según esta acepción, lo sagrado es como el umbral o puerta de entrada en el universo religioso, ese primer contacto con una nueva dimensión de la realidad, función ésta que, como es obvio, no desempeña el sentido estricto mencionado antes. La noción de numinoso que Otto emplea y que quizá ha hecho fortuna por su misma indefinición y nebulosidad, es un buen ejemplo de esa realidad que se nos presenta confusa, necesitada de mayor precisión.

3. *El radical cultural*

Que la religión tiene que ver con la cultura es algo que parece a todas luces evidente. Los elementos integrantes de la religión, como el sacrificio, el culto, los ritos y ceremonias, así como también los principios doctrinales, la moral que de ella emana y que inspira el sistema jurídico y las relaciones interpersonales, el lenguaje y otras costumbres y prácticas configuran tradiciones que influyen y, en no pocos casos, se puede decir incluso que son los principales puntos de referencia de una cultura, si por ésta se

aquello que constituye la índole formal de lo religioso en cuanto tal». Más adelante observa que «la relación religiosa no lo es por ser sagrada» (p. 27) y en un pasaje que se puede considerar definitivo, después de rechazar la oposición sagrado-profano como primordial, concluye: «la diferencia fundamental es entre lo profano y lo religioso. Ciertamente, lo religioso puede ser sagrado. Pero es sagrado porque es religioso; no religioso porque es sagrado» (pp. 58-59).

entiende, siguiendo a Eliot, «el modo de vida de un determinado pueblo que vive en un mismo sitio»¹⁶.

El alto valor simbólico de las representaciones y signos religiosos tiene una trascendencia cultural que refuerza los lazos entre cultura y religión y hace imprescindible el conocimiento de ésta para conocer la historia de los pueblos antiguos, como lo confirman la etnología y la ciencia histórica. No sólo las culturas que se denominan primitivas o las más antiguas revelan la importancia del factor religioso, sino que éste se encuentra presente en todas las épocas, que en muchos casos se definen precisamente por la actitud que adoptan ante lo religioso, ya sea colocándolo en la cumbre, o relegándolo a algo meramente privado y personal, o tratando de abolirlo, porque, incluso en este último caso, la historia enseña que todo intento de abolición de la religión acaba siendo en realidad un proceso —explícito o no— de sustitución, que continúa conservando, no raramente con rasgos aún más marcados, la formalidad religiosa de la que se sirve para revestirse así de un poder y autoridad mayores¹⁷.

La religión desempeña una doble función en la cultura, en cuanto que, por un lado, contribuye a conservarla y, por otro, es un factor de dinamización y creación cultural, como lo manifiestan la literatura, el arte, la música y, en no menor grado, las instituciones sociales básicas¹⁸. La relación entre religión y cultura no se da, sin embargo en un solo sentido, pues hay aspectos y formas de vida, es decir, factores culturales que influyen en la religión, como lo prueban, por ejemplo, la pluralidad de ritos y tradiciones que existen dentro de una misma religión, en los que la diversidad es debida a diferencias culturales. Esto, al mismo tiempo que refleja la pertenencia de la religión a la cultura como un integrante suyo y, por tanto, confirma la legitimidad de incluir el radical cultural entre los radicales de la religión, muestra bien a las claras que la religión, especialmente en sus formas más desarrolladas, no se reduce a cultura, porque puede admitir en su seno variaciones y cambios culturales que no son insignificantes, sin verse por ello afectada en su contenido esencial. Se evita así el ries-

16. Cfr. T. S. ELIOT, o. c. en nota 8, p. 183.

17. Refiriéndose al *Manifiesto comunista* de Marx, cuya historia secreta, según Löwith, es «el espíritu religioso del profetismo», afirma este autor que lo que en esa obra «semeja ser un descubrimiento científico, del cual pudiera deducirse, siguiendo la moda de los revisionistas marxistas, el aspecto filosófico y el vestigio de una actitud religiosa, está, por el contrario —de la primera a la última de sus frases—, inspirado por una fe escatológica, que, a su vez, determina el alcance y el contenido totales de todas sus afirmaciones particulares», K. LOWITH, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Madrid 1956, pp. 66 y 68.

18. Cfr. C. DAWSON, *Religión y cultura*, Buenos Aires 1953, pp. 62-64.

go de un reduccionismo cultural que acabaría vaciando el contenido de la religión y diluyendo su especificidad¹⁹. De lo contrario, perdería la religión su carácter sustantivo para convertirse en una simple vertiente —la religiosa— de la cultura, aunque en algunos casos fuera considerada determinante. En un planteamiento semejante se reduce la religión a un conjunto de ritos, ceremonias y prácticas culturales y se relega a un segundo término el factor subjetivo y personal, sin el que no se puede entender la religión en toda su radicalidad.

4. *El radical personal*

La consideración de la actitud religiosa en el hombre es uno de los aspectos que diferencian específicamente las ciencias de la religión, y más en particular algunas de sus disciplinas, de otros saberes —como por ejemplo la teología revelada y la filosófica— que se ocupan de Dios desde un punto de vista diverso. La actitud religiosa es una constante, observable por todo aquel que se aproxima al hecho religioso, que confirma el carácter complejo y muy articulado de lo religioso en su acontecer, es decir, la diversidad de registros e instancias que lo constituyen y la importancia y el lugar singular que en ellos ocupa la dimensión personal.

El radical personal se expresa mediante la «religiosidad», término con el que se designa una determinada actitud del ser humano que preside sus actos fundamentales. Ahora bien, hay dos niveles o grados diferentes de enfocar esta actitud. Uno específico, que toma en consideración las acciones propiamente religiosas como la oración, el sacrificio, el culto, el rito, etc., y otro más amplio y general, que apunta a una manera de afrontar la realidad y, por lo tanto, de orientar la propia existencia, caracterizada por su radicalidad e intensidad, así como por su exigente compromiso que, como ha recordado Wach, engloba a la totalidad de la persona²⁰ y que

19. Sabbatucci advierte que la reducción de religión a cultura, o el estudio de aquella de modo exclusivo en el contexto de las ciencias de la cultura, como ha sido habitual en algunas orientaciones de la etnología y de la historia de las religiones, conduce a una «vanificación del objeto religioso» y acaba suprimiendo lo específicamente religioso, que queda diluido al ser considerado como una manifestación más de la cultura. Cfr. D. SABBATUCCI, *Kultur und Religion*, en «Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe», I, Stuttgart 1988, pp. 55-58.

20. Cfr. J. WACH, o. c. en nota 9, pp. 101-104; Id., *Types of religious experience*, Chicago 1951. Cfr. C. WEBB, *Religious experience*, London/Oxford 1945, p. 39. X. ZUBIRI, o. c. en nota 4, p. 111: «La actitud religiosa no es una actitud más en la vida, sino que es la actitud radical y fundamental con que se pueden vivir todos los hechos y procesos en la vida».

tiene su origen en la fe, elemento fundamental de la religión, que se considera aquí en su sentido subjetivo. En este nivel o grado más general, la religión no designa sólo un orden objetivo de cosas o de acciones de un determinado tipo que configuran un ámbito particular, junto a otros muchos. Como actitud es algo más, porque expresa un principio orientador, que da sentido y dirige la acción humana e informa, en definitiva, al ser personal del que aquella dimana. Común a ambas acepciones de religiosidad son esas cualidades de reverencia, adoración, sumisión, respeto, etc., que de inmediato se asocian a la actitud religiosa y que adquieren en cada sujeto un alcance estrictamente personal.

En relación con el segundo nivel mencionado, se comprende la insuficiencia de la oposición sagrado-profano, entendida como una distinción fundamental y primera que abre un abismo entre dos órdenes de la realidad completamente inconexos. La elección del término sagrado para el primer miembro de la oposición es inadecuada, como Zubiri ha puesto de relieve, porque lo sagrado lo es por ser religioso. Por otro lado, aunque esa oposición se establezca entre religioso-profano, según la propuesta de Zubiri, hay que reconocer, con Pieper, que tal oposición no es absoluta²¹. Radicalizarla supone una decisión previa que otorga un significado muy determinado y preciso a lo profano, a la vez que le reserva un territorio delimitado de la realidad, una vez dividida ésta en dos órdenes inconciliables. Si lo profano, aun conservando su referencia a lo religioso, se define no por oposición negativa, sino, en su sentido estrictamente etimológico, como «lo que se encuentra ante el templo o lugar sagrado», desaparece esa contradicción y negación explícita y se sugiere en cambio la posibilidad de que eso no queda al margen de una actitud o mirada religiosa que lo acoja y considere, como es propio de aquello que está a las puertas. Se evita de este modo una especie de dualismo maniqueísta entre dos ámbitos inconexos, ya que, por el contrario, en el fondo se trata, como ha señalado Zubiri, de «dos vertientes de una misma realidad, que es justamente la vida religiosamente tomada, la realidad religiosa»²².

Esto no significa, como es lógico, que se proponga una confusión entre religioso —o sagrado, si se prefiere— y profano, ni una reducción de lo segundo a lo primero. De lo que se trata es de descubrir la doble vigencia que tiene lo religioso, en cuanto que se refiere al mundo objetivo y a una cualidad o propiedad de los sujetos, que dota de sentido a realidades de suyo indiferentes. Uno y otro aspecto, conviene advertirlo, inhieren en

21. Cfr. J. PIEPER, *o. c.* en nota 5, p. 29.

22. X. ZUBIRI, *o. c.* en nota 4, p. 93.

la realidad, ya sea objetual o personal, no son meras ideaciones. En resumen, la dimensión objetiva no agota, ni mucho menos, el concepto de religión. Esta, por el contrario, es en la persona humana donde halla su verdadero asiento, dejando una señal inconfundible en su actitud y manera de ver —y de vivir— la realidad.

La religiosidad o actitud religiosa no pertenece exclusivamente al orden operativo de las acciones humanas. Los datos presentados por la historia de las religiones y por otras ciencias relacionadas con ella, dan testimonio de la universalidad del hecho religioso, lo cual invita, en un segundo momento, a preguntarse por su fundamentación ontológica: «la religiosidad, en primer lugar, no es algo que se tiene o no se tiene, sino que es algo que constitutivamente pertenece a la estructura de la realidad personal del Yo sustantivo del hombre en cuanto tal»²³ y esto, con independencia de la intensidad o grado con que cada individuo viva su religiosidad. Lo que es permanente es la actitud de fondo que se trasluce en un comportamiento peculiar, en un modo característico de orientar la propia existencia y, en consecuencia, de habérselas con la realidad interior y exterior al hombre. En resumen, la actitud religiosa o la religiosidad cristaliza en una cosmovisión o *Weltanschauung* que, más que una explicación, es un intento de comprensión del mundo y del lugar que el hombre, cada hombre, ocupa en él y que en último término posee un carácter estrictamente personal, pues afecta a la respuesta que cada cual debe dar respecto a su propio destino²⁴. La irreductibilidad de todo ser humano, que, como individuo único e insustituible que es, no puede abdicar de su propio fin en favor de un fin general de la especie, encuentra en la religiosidad su manifestación más adecuada que se resuelve en la cuestión, a todas luces primordial e inesquivable, de la salvación.

No se piense, sin embargo, que la religión consiste principalmente en la elaboración de cosmovisiones, que acabarían convirtiéndola en una simple teorización o en un producto de autoconsumo que suministra seguridad y confianza, sacia el anhelo de plenitud o acalla la insatisfacción ante la realidad decepcionante que se experimenta a diario. Esas cosmovisiones, y la consiguiente manera de afrontar la realidad a que dan lugar, son efecto

23. X. ZUBIRI, o. c. en nota 4, p. 53. Esta afirmación se apoya en el concepto de 'religación', que el autor expone en esta misma obra y que entiende como «la actualización de la fundamentalidad del ser humano» (p. 52), «la actualización de lo que fundamental y religadamente me hace ser» (p. 53), «un momento *formalmente constitutivo* del ser personal en cuanto tal» (p. 57).

24. Vieillard-Baron se ha referido a esta dimensión o radical personal afirmando que el reconocimiento de la interioridad como determinación de la experiencia religiosa subjetiva es un elemento clave de la filosofía de la religión, sin el que no puede darse ésta; cfr. J.-L. VIEILLARD-BARON, o. c. en nota 13, pp. 11-12.

de algo más originario y primordial, que radica en un rasgo inconfundible de la actitud religiosa —como de cualquier acto consciente—, a saber, su dimensión intencional²⁵, el apuntar hacia algo distinto y exterior al sujeto. El concepto de «voz de la conciencia», de indudable resonancia psicológica y religiosa, refleja muy bien la idea de salir de sí, la referencia a algo exterior que trasciende al sujeto y a él se dirige y, a su vez, hace posible e incluso reclama la relación en sentido inverso, la cual supone en el sujeto una efectiva búsqueda de ese fundamento que se hace presente en forma de llamada en el interior del hombre y remite a algo exterior²⁶ que sea, en último término, depositario de la confianza. Es la idea, presente en toda experiencia religiosa, de algo trascendente, supraterráneo, sobrehumano, divino en suma —con independencia del contenido y caracterización que se le dé al término—, que constituye la meta o fin de esa intencionalidad, aquello a lo que en último término se dirige el actuar religioso.

5. *El radical divino*

Aunque Dios no es objeto primario y directo de las ciencias que estudian la religión, sin embargo es indudable que, con escasísimas excepciones como el budismo²⁷, lo divino comparece de un modo u otro como un elemento central del hecho religioso, estrechamente unido a la dimensión soteriológica. Así, en la célebre frase de Heidegger, «sólo un Dios puede salvarnos»²⁸, se reúnen estos dos aspectos característicos de lo religio-

25. Cfr. A. ALESSI, *Filosofía della religione*, Roma 1991, pp. 133-136. Frankl habla, por su parte, de la «trascendencia de la conciencia»; cfr. V. FRANKL, *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, Barcelona 1977, especialmente pp. 57-66.

26. Sobre la voz de la conciencia, cfr. V. FRANKL, o. c. en nota 25, pp. 58-62 y X. ZUBIRI, o. c. en nota 4, pp. 64-68.

27. Wach, quien sostiene que «no podrá haber religión 'sin Dios'», considera, al mismo tiempo, que «sólo una mala interpretación puede hacer del budismo o del confucianismo una de tales 'religiones'», J. WACH, o. c. en nota 9, p. 107. Esta opinión de Wach está, sin embargo, lejos de ser algo pacíficamente poseído: «El budismo es en gran medida un sistema 'ateo'. No nos liberamos del mal a través del bien, que proviene de Dios; nos liberamos solamente mediante el desapego del mundo, que es malo. La plenitud de tal desapego no es la unión con Dios, sino el llamado nirvana, o sea, un estado de perfecta indiferencia respecto al mundo», JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona 1994, p. 100. Cfr. M. GUERRA, *Historia de las religiones*, vol. 2: *Los grandes interrogantes*, Pamplona 1984, pp. 147-151 y J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 1978, pp. 250-270.

28. Entrevista con Heidegger en *Der Spiegel*, 31.V.1976, p. 209: «la filosofía no podrá provocar un cambio inmediato del estado presente del mundo. Esto no vale sólo para la filosofía, sino para todo sentido y aspiración humanos. Sólo un Dios puede todavía salvarnos. La única posibilidad que nos queda en el pensamiento y

so. Es cierto que el estudio de la religión no se centra en el concepto de Dios, porque se desatendería entonces la noción misma de religión y, además, ya existe una ciencia, la teología, que tiene a Dios como objeto propio y directo; pero sería igualmente erróneo abordar el estudio de la religión sin mencionar a Dios o lo divino²⁹, porque tal perspectiva no hace justicia a la realidad de los hechos. El punto de equilibrio reside en afrontar la consideración de lo divino en el seno de la religión, esto es, bajo la especie o categoría de lo religioso, tratando de determinar el lugar que en ella ocupa y la relación que guarda con los demás elementos constituyentes del fenómeno religioso³⁰.

Aclarado esto, conviene advertir que la idea de la divinidad adquiere connotaciones muy diferentes según las diversas religiones, pese a lo cual se pueden reconocer algunos aspectos comunes, aunque esto implique que el concepto resultante sea demasiado amplio e impreciso y afecte, incluso, a cuestiones que, desde un punto de vista especulativo, no se pueden considerar accidentales, como, por ejemplo, la cuestión del monoteísmo y politeísmo, o la que se refiere al carácter personal o impersonal de Dios. No se pretende, por ahora, sobrepasar el nivel fundamentalmente descriptivo, propio de la historia comparada de las religiones. Esta atestigua, con una cantidad abrumadora de datos, que la creencia en que existe una divinidad o Ser Supremo es una de las constantes religiosas más extendidas y recurrentes³¹.

en la poesía es la disponibilidad para la manifestación de ese Dios o para la ausencia de ese Dios en la catástrofe: que nos hundamos delante del Dios ausente». La entrevista tuvo lugar el 23.IX.1966, pero, por expreso deseo de Martin Heidegger, no se publicó hasta después de su muerte.

29. Comentando el libro de H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1986, escribe R. Schaeffler: «Asombrosamente, en la consideración de la religión que hace Lübke, no se trata en absoluto del tema central de todas las afirmaciones religiosas, a saber, de Dios. La exigencia, para una filosofía de la religión, de incluir una doctrina sobre Dios (...) parece haberla sacrificado Lübke al intento de no retornar a formas pre-ilustradas de religión y de filosofía de la religión», R. SCHAEFFLER, *Neuerscheinungen zur Religionsphilosophie*, en «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie» 13/2 (1988) 90.

30. Cicerón, al exponer las opiniones de los filósofos sobre la naturaleza de los dioses, lo hace para invitar a examinar con todo cuidado y atención «lo que hay que pensar acerca de la religión, la piedad, la santidad, las ceremonias, la fe, el juramento, los templos, los altares, los sacrificios, los auspicios (...); pues todas estas cosas han de ser referidas a la cuestión acerca de los dioses inmortales», CICERÓN, *De natura deorum*, lib. I, cap. 6, n. 14.

31. La monumental obra en 12 volúmenes de W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, Münster 1912-1955, es el intento más amplio y ambicioso que se ha emprendido de estudiar la idea y las representaciones de Dios en las religiones primitivas.

El fenómeno del ateísmo no invalida esta afirmación, si se tiene en cuenta que el término mismo implica una referencia a lo divino, que es negativa y, por tanto, posterior o secundaria. Por otro lado, lo que en realidad se da la mayor parte de las veces, especialmente en las manifestaciones más radicales de ateísmo, es una negación de un determinado contenido o concepto de lo divino, que se pretende sustituir por otro, como ocurre, por ejemplo, en Feuerbach, quien acaba divinizando al hombre y por eso rechaza que se le pueda acusar de ateísmo, y en Nietzsche y su idea del Superhombre, que aparece tras la «muerte de Dios» como un sustituto suyo³². Lo divino es algo, en suma, de lo que no se puede prescindir, ni siquiera a costa de tener que negarlo³³. No cabe ante ello una posición teórica de absoluta indiferencia, una especie de ignorancia perfecta. Distinta de ésta es la cuestión del ateísmo práctico, que tampoco invalida la tesis, por cuanto se puede explicar como una falta de atención y advertencia hacia una dimensión, ciertamente fundamental en el hombre, pero que, para descubrirla, requiere, por parte de cada sujeto, una colaboración y esfuerzo personal, así como unas circunstancias que supongan una cierta ayuda o apoyo y faciliten la disposición personal para ello³⁴.

Entre los diferentes rasgos con que es caracterizado lo divino en las diversas religiones, destaca la idea de superioridad, supremacía, elevación sobre lo humano, que en muchos casos significa verdadera trascendencia. Los dioses, por imperfectos que sean —y su pluralidad es ya un signo de ausencia de perfección absoluta—, no se encuentran, sin embargo, a la mis-

32 Se puede decir que la idea de Dios se muestra como una realidad que, cuando se cree que ya ha sido anulada, resurge de nuevo, resistiéndose a la desaparición y manifestando así su *presencia* ignorada aun en el intento mismo de ignorarla. «En Dios cree en el fondo todo hombre que no esté loco, también aquellos que lo disputan y que no lo saben ellos mismos», R. HUNCH, *Dichterglaube, Stimmen religiösen Erlebens*, Berlin 1931, p. 140, citado por F. KONIG, *El hombre y la religión*, en F. KONIG, *Cristo y las religiones de la tierra. Manual de historia de la religión*, I, Madrid 1968, p. 61.

33 La blasfemia, es decir, toda imprecación dirigida a Dios con intención de ofenderle, es como una prueba *a contrario* de su existencia para quien la profiere, pues da por supuesta en él la existencia de ese Ser al que increpa y odia, ya que, si no, no se le dirigiría la ofensa.

34 Es preciso advertir que el debilitamiento o falta de intensidad de la práctica religiosa, que puede llevar a la duda e incluso a la negación de Dios en forma de agnosticismo o de ateísmo, aunque se diera en una proporción elevada incluso de teóricos creyentes, muchos de los cuales no tienen inconveniente en reconocerse como tales, no constituye un argumento en contra de la existencia de la religión, ni tampoco de su carácter eminente, es, por el contrario, una prueba de que la religión no violenta la libertad humana, sino que precisa de ella y, al mismo tiempo, manifiesta el carácter «situado» de la libertad, como propiedad de un ser realmente limitado y, por tanto, falible.

ma altura que los hombres, unos y otros no están en situación de igualdad. Esta idea connota las de poder, fuerza, señorío, majestad, dominio, con frecuencia bajo la forma de paternidad —y en ocasiones de maternidad—, que inspira sentimientos de protección, pero también de temor. Una manifestación de ese poder y superioridad de lo divino sobre lo humano lo constituye la práctica, común a todas las religiones, de ofrecer sacrificios a la divinidad. En resumen, lo divino, en su fisonomía más simple y general, sin descender siquiera a la cuestión de su dimensión personal o impersonal e incluso naturalista, está revestido de unas propiedades singulares de carácter excepcional, que revelan superioridad y poder sobre el hombre y su destino y que forman parte inseparable de lo que se entiende por religión³⁵.

Estas cinco dimensiones radicales de la religión, que no son fruto de una deducción lógica sino de una observación atenta de la realidad del hecho religioso, están presentes, de una u otra manera y con diversos acentos, en todas las expresiones o manifestaciones que legítimamente se pueden denominar religiosas. A ellas se remiten los muy variados aspectos que se hallan presentes en la religión, con la característica de que, en muchos de estos casos, no se pueden reconducir a uno sólo de esos radicales, sino que son varios, o incluso todos ellos, los que están implicados, como por ejemplo ocurre con la noción de culto, o con la de sacrificio. Por el contrario, la ausencia de alguna de estas dimensiones fundamentales que he denominado «radicales» o la exclusiva polarización en una de ellas, ha dado lugar a diferentes reduccionismos en la consideración de la religión, como el reduccionismo antropológico que prescinde del radical divino, el reduccionismo social que minusvalora el radical personal, el reduccionismo psicológico que apenas tiene en cuenta el radical social, el reduccionismo racionalista, que suprime el radical sagrado, o el reduccionismo cultural que, según los casos, difumina el radical sagrado o el radical divino³⁶.

Víctor Sanz Santacruz
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Navarra
PAMPLONA

35. J. H. NEWMAN, *La fe y la razón. Quince sermones predicados ante la Universidad de Oxford (1826-1843)*, Madrid 1993, p. 72: «¿qué es la religión sino el sistema de relaciones entre nosotros y un Poder Supremo que exige nuestra obediencia?».

36. Acerca de los diversos enfoques reduccionistas de la religión, cfr. A. ALESSI, o. c. en nota 25, pp. 92-127. Téngase en cuenta que, al mencionar los diferentes reduccionismos, se ha hecho referencia al radical que principalmente ignoran o anulan, que, sin embargo, no es el único.

Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.