



ATENAS Y JERUSALÉN

**COMPRENDER
EL FENÓMENO
RELIGIOSO**

Fco. Javier Benítez Rubio

ATENAS Y JERUSALÉN

SERIE
ATENAS Y JERUSALÉN

COMPRENDER EL FENÓMENO RELIGIOSO

FRANCISCO JAVIER BENÍTEZ RUBIO

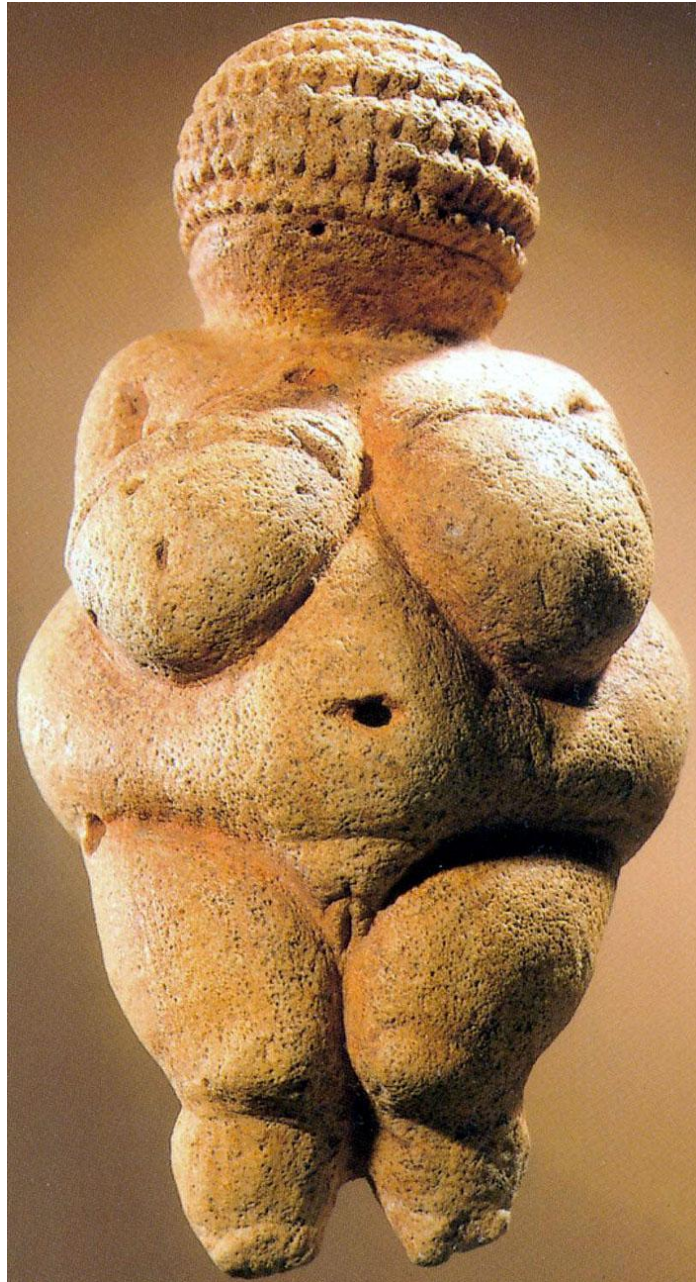


Figura 1. *Venus de Willendorf en el Museo de Historia Natural de Viena.*

ATENAS Y JERUSALÉN

“La hermenéutica es la búsqueda del sentido, de la significación o de las significaciones que tal idea o tal fenómeno religioso tuvieron a través de la historia. Es posible hacer la historia de las diversas expresiones religiosas. Pero la hermenéutica es el descubrimiento del sentido cada vez más profundo de esas expresiones religiosas. Y digo que ha de ser creadora por dos razones.

En primer lugar, es creadora para el mismo hermeneuta. El esfuerzo por descifrar la revelación presente en una creación religiosa – rito, símbolo, mito, figura divina... – y por comprender su función, su significación, su fin es un esfuerzo que enriquece de manera singular la conciencia y la vida del investigador. Es una experiencia que no conoce el historiador de las literaturas, por ejemplo. Captar el sentido de la poesía sánscrita, leer a Kalidasa es un gran descubrimiento para un investigador de formación occidental, al que se revela un horizonte distinto de valores estéticos. Pero todo esto no es tan profundo, tan existencialmente profundo como la tarea de descifrar y comprender un comportamiento religioso oriental o arcaico.

La hermenéutica es creadora en un segundo sentido, pues revela ciertos valores que no eran evidentes en el plano de la experiencia inmediata. Pongamos el ejemplo del árbol cósmico en Indonesia, en Siberia en Mesopotamia; hay rasgos comunes a los tres simbolismos, pero, evidentemente, este parentesco no era conocido del hombre mesopotámico, indonesio o siberiano. El trabajo hermenéutico revela las significaciones latentes y el devenir de los símbolos. Vea los valores que los teólogos cristianos han acumulado a los valores precristianos del árbol cósmico o del axis mundi o de la cruz, o también el simbolismo del bautismo. El agua ha tenido siempre y en todas partes un significado de «purificación», bautismal. Con el cristianismo se añade a este simbolismo un nuevo valor, sin destruir la estructura anterior, que, por el contrario, se completa y enriquece. En efecto, el bautismo es para el cristiano un sacramento por el hecho de haber sido instituido por Cristo.

La hermenéutica es creadora aun en otro sentido. El lector que comprende, por ejemplo, el simbolismo del árbol cósmico – y creo que tal es el caso incluso entre quienes no se interesan de ordinario por la historia de las religiones – experimenta algo más que un goce intelectual. Hace un descubrimiento importante para su vida. En adelante, cuando contemple determinados árboles, verá en ellos la expresión del misterio del ritmo cósmico. Verá el misterio de la vida que se recupera y continúa: el invierno, con la caída de las hojas; la primavera... Esto posee una importancia muy distinta de la del desciframiento de una inscripción griega ó romana. Un descubrimiento de orden histórico nunca es desdeñable, ciertamente. Pero en este caso se descubre una cierta posición del espíritu en el mundo, y aunque no se trate de una postura propia, nunca dejará de afectarnos. El espíritu es creador gracias a estos encuentros. Recuerde el encuentro del siglo XIX con la pintura japonesa o el del siglo XX con la escultura y las máscaras africanas. No se trata ya de simples descubrimientos culturales, sino de encuentros creadores”.

Mircea Eliade

(La prueba del Laberinto, 1980)

Índice

	<i>Página</i>
Nota bene	6
I. Estudio de la religión.	
1. Introducción.	9
2. El enfoque positivista del estudio de la religión.	10
3. El enfoque fenomenológico.	14
4. El lugar de la fenomenología de la religión.	17
II. Estudio del hecho religioso.	
A. Lo sagrado.	20
1. Ordo ad sanctum.	21
2. Los dos niveles: lo sagrado y lo profano.	22
3. Coincidentia oppositorum.	23
4. Lo numinoso.	25
5. Prohibición.	26
6. La violencia y lo sagrado.	27
7. Iniciación, conversión e iluminación.	29
B. El Misterio.	32
1. Potencia.	32
2. <i>Mysterium Tremendum et Fascinans</i> .	33
3. Realidad sagrada.	35

ATENAS Y JERUSALÉN

C. Las Manifestaciones.	40
D. Lo Simbólico.	45
E. Expresiones de la Actitud Religiosa.	48
1. Mitos y mitologías.	49
2. Otras expresiones racionales.	50
3. Espacio y tiempo sagrados.	50
4. Otras expresiones de la acción humana.	53
5. Las expresiones emocionales.	56
6. Las expresiones comunitarias.	56
Bibliografía	58

ATENAS Y JERUSALÉN

NOTA BENE.

Hay quien todavía hoy se resiste a entender que el fenómeno religioso es un hecho humano de pleno derecho y sigue reduciéndolo a expresiones de miedo e ignorancia, de manipulación y mentira, de infantilismo o mentalidad prelógica incluso. Siguen anclados en posiciones decimonónicas, planteando que lo religioso es el sometimiento, cuando no la rendición, de la racionalidad a manos de lo irracional o a poco menos que la demencia. Nos quieren empujar a entender que tradición y progreso son irreconciliables: religión y fe frente a ciencia y razón, no hay mayor antagonismo.

Es cierto y no se puede negar el hecho de que vivimos en tiempos de una saludable secularización en la que otrora poderes fácticos pierden poder y autoridad. La epocalidad que habitamos, vive el alejamiento de lo religioso de un modo distinto al de tiempos pretéritos; es un fenómeno muy diferente al del ateísmo de los clásicos y del descreimiento de la Ilustración. El ajuste de cuentas de hoy en día no tiene nada que ver con la postura de un Jenófanes de Colofón, o de un D'olbach, por citar a dignos representantes de las dos expresiones citadas. Actualmente se produce un rechazo a los modos de transmisión y las formas de expresión religiosas (Lucas, 1999:4). Pero sería también saludable no reducir el fenómeno religioso a las formas religiosas autoritarias y poderosas en declive, tampoco al ciego fanatismo integrista. No podemos, ni queremos, negar la existencia de divinidades vengativas, guerras santas, intransigencias ideológicas, persecuciones y torturas, yihads y hogueras ardientes. Pero tampoco podemos, ni queremos, negar la existencia del ágape, de la pietas, de la hospitalidad, de la gentileza, del cuidado de los enfermos. La religión, como el mismo ser humano, es de una complejidad tal que hay que tomarla en su totalidad, lo deleznable no elimina lo sublime o viceversa. Así mismo, el hecho religioso no se agota

ATENAS Y JERUSALÉN

en una única religión, por muy hegemónica que haya podido ser¹, ni arroja al ser humano a una actitud violenta y cerril.

Ni la religión se ha convertido en algo marginal e irrelevante ni tiene, tampoco, visos de desaparecer; Lucas Fernández (1999:6) llama a este proceso el “*eclipse de lo religioso*”. La pérdida de la preeminencia de los grandes aparatos que gestionan lo sagrado no supone la desaparición de la religión misma. Es posible que nos encaminemos a un mundo en el que los administradores de lo religioso pierdan influjo y dominio, pero dudo mucho que desaparezca la inquietud del espíritu humano por lo sagrado y lo trascendente. Permanecen entre nosotros, y entiendo que no desaparecerán, casi infinitos temas simbólicos y religiosos, bien bajo formas degradadas, bien emparentadas o subsumidas en esquemas estéticos, lúdicos u oníricos. Los grandes administradores ya no tienen el monopolio para explicar lo sagrado y el Misterio. En la cultura occidental actual, dice Duch (2001:26), vivimos en el pluralismo explicativo y eso da margen a la libertad de pensamiento y expresión.

Este trabajo defenderá la posibilidad del estudio del hecho religioso desde la racionalidad hermenéutica como hecho humano complejo y específico; defenderá la existencia de una estructura significativa en el hecho religioso, y defenderá, la persistencia en el imaginario colectivo del hombre contemporáneo de esquemas mito-simbólicos y religiosos de todos los tiempos. La fenomenología trata de describir el hecho religioso sin dar juicio de verdad o mentira sobre Dios o el Ser Superior. No es el juez de las creencias de las personas a lo largo del a historia. Ni ataca ni acata los contenidos de fe de las religiones. La fenomenología no trata con la fe sino con las experiencias. Trata de reproducir las vivencias que aparecen en la conciencia de la persona tal y como en ella se manifiestan. Y, finalmente, no pretende ser un conocimiento omniabarcante y exclusivo, y excluyente, de la religión y sus manifestaciones. Esto significa que la fenomenología utiliza su propio y particular método de estudio, pero con la ayuda inestimable de otros campos del conocimiento, especialmente el de la Historia de las religiones. Quede este adelanto de las tesis que se defienden en el presente trabajo como aviso a los navegantes para que sepan a qué atenerse desde el comienzo.

¹ Con la secularización, se pierde la autoridad religiosa y renace la religiosidad. Ésta no desaparece si lo hace la autoridad religiosa central. Es la “*religiosidad re-secularizada*”. Vattimo, G. **Una oración por el silencio**, en Vattimo, G./Caputo, J. D., **Después de la muerte de Dios**, Paidós Contextos, 2010, Madrid.

ATENAS Y JERUSALÉN



Figura 2. *Pinturas rupestres en Lascaux (Francia).*



Figura 3. *Pinturas rupestres en Tassili n'Ajjer (Argelia).*

I

ESTUDIO DE LA RELIGIÓN.

1. INTRODUCCIÓN.

El hecho religioso es parte integrante del fenómeno humano, es más, parece ser unos los elementos distintivos que nos permite declarar como realmente humano a lo humano. No existe acuerdo para determinar la existencia de Dios, pero el acuerdo es unánime para determinar la existencia de la idea de Dios en los hombres; este pensamiento de la divinidad o de algo misterioso y acompaña al hombre desde los albores de la Humanidad. Y desde muy antiguo algunos hombres se han esforzado por reflexionar no sólo sobre Dios, lo Divino o el Misterio, sino también por qué las personas han pensado y piensan sobre Dios, lo Divino y el Misterio.

El estudio de la religión es, por tanto, una disciplina antigua que se consolida y sistematiza a partir del siglo XX². De ese proceso, complejo y prolijo, nos interesa la fenomenología de la religión. Para Widengren (1976:1) será la descripción de la religión tal y como aparece en las cambiantes expresiones vitales. Para Martín Velasco (2006:10) será el estudio sistemático del hecho religioso en su conjunto, a partir de la comparación cuidadosa de las múltiples manifestaciones históricas. Para Lucas (1999:89) será la crítica racional del hecho religioso. Esta disciplina trata de descubrir lo que se encuentra debajo de las múltiples religiones que existen y conocemos. La fenomenología de la religión es un saber plenamente actual. Durante siglos las diferentes religiones han vivido casi aisladas unas de otras; y es ahora, cuando se acumulan las fuentes, los datos y los estudios y las interacciones, cuando se reúnen las condiciones para que aparezcan estos saberes. En la era de la globalización en la que vivimos, las religiones conviven y se relacionan permanentemente. Son muchas y diversas las religiones que conocemos, coexisten en ellas múltiples

2 En Eliade (1998: 157-167): Apéndice. Historia de la ciencia de las religiones.

ATENAS Y JERUSALÉN

hechos semejantes; y pueden buscarse respuestas a estas cuestiones, a la pluralidad, a la diversidad, y la cierta unidad de elementos (Martín Velasco, 2006:10).

Gracias al estudio científico de la prehistoria sabemos que el hombre da muestra de su religiosidad desde el principio de los tiempos. Desde que existe el Homo sapiens, afirma Velasco (2006:11), existe el homo religiosus. La religión ha tenido, desde entonces, gran influjo en tradiciones y culturas. Tiene, por tanto, un valor decisivo en el proceso de humanización (Martín Velasco, 2006:12).

2. EL ENFOQUE POSITIVISTA DEL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN.

El enfoque positivista del estudio de la religión, hegemónico en gran parte del s. XIX y comienzos del XX, tiene varios elementos comunes que veremos a continuación. Antes nos centraremos brevemente en los autores, que por sus trabajos, destacan en este periodo.

*Max Müller*³ y *'Mitología Comparada'*⁴(1865). El germano es el iniciador del estudio moderno de las religiones, así como del método comparativo. Para Müller, en los seres humanos existe un sentido de lo divino concebido en términos de infinito. Esta idea, no la tiene por revelación sino por el contacto sensible con la realidad. Son algunas realidades naturales que se escapan a su entendimiento procurándole la idea de infinito y divinidad (Martín Velasco, 2006:28-29).

*Edward Burnett Tylor*⁵ y *'Cultura Primitiva'*⁶(1871). El rasgo mínimo que se encuentra en todas las religiones es la creencia en seres espirituales. El hombre primitivo llegó al animismo por una serie de fenómenos que le llevo a entender que existía un principio de acción distinto al cuerpo. Esos fenómenos son los sueños, el éxtasis o el trance y la muerte. Del espíritu de los muertos pasó a

³ <http://www.giffordlectures.org/Author.asp?AuthorID=127>

⁴ Müller, M. F., *Mitología Comparada*, Ed. Edicomunicacion, Colección Olimpo, 1996.

⁵ <http://history.prm.ox.ac.uk/collector tylor.html>

⁶ Tylor, E.B., *Cultura Primitiva*, 2 Vols. Ayuso, 1981.

ATENAS Y JERUSALÉN

realidades del mundo, ya que no podía hacer frente al poder de determinados fenómenos naturales. Y de ahí, comenzó a venerar tales espíritus en formas variadas de politeísmo; de estos, por purificación y jerarquización se llegó a los monoteísmos (Martín Velasco, 2006:30).

*James George Frazer*⁷ y '*La Rama Dorada*'⁸(1890). La magia tiene más parentesco con la ciencia que con la religión; ambas, suponen que el mundo está sometido a leyes. Sin embargo, la religión supone un mundo bajo el capricho de los espíritus. Magia es pseudociencia, para Frazer, fundada en los principios de semejanza y contacto-contagio. Los hombres trataron de dominar o conjurar las fuerzas de la naturaleza que lo superan por la magia, cuando no lo consiguieron deciden pasar a la súplica, o sea, recurrieron a la religión (Martín Velasco, 2006:31-32).

*Émile Durkheim*⁹ y '*Las formas elementales de la vida religiosa*'¹⁰(1912). La religión se explica a partir del totemismo. El tótem es la realidad sagrada por excelencia; de su sacralidad se deriva la de animales, plantas y personas. Diferentes realidades tienen la misma excelencia de sacralidad por una fuerza anónima e impersonal que se define por el término melanesio de mana. El tótem simboliza un poder superior que equivale a lo divino; también simboliza a la sociedad de la que es emblema. Dios y la sociedad son una y la misma cosa, la fuerza superior que simboliza el tótem es la sociedad misma (Martín Velasco, 2006:31-36).

Para Martín Velasco (2006:25-27, 42-43), esos elementos comunes a los que hacíamos mención con anterioridad son:

- La religión es un producto cultural del hombre que aparece en una determinada época histórica. Por tanto, y además, ha de existir un periodo, o estadio, o época anterior no religiosa, el estadio ateo de la Humanidad, que es el que hay que tratar de encontrar o descubrir.

7 <http://www.giffordlectures.org/Author.asp?AuthorID=67>

8 Frazer, J.G., *La rama dorada. Magia y Religión*, FCE, 1969.

9 <http://durkheim.uchicago.edu/Biography.html>

10 Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, 1982.

ATENAS Y JERUSALÉN

- La religión pertenece a un primer estadio de la historia que bien puede llamarse mítico, ficticio, fantasioso, imaginativo o teológico.
- Lo sobrenatural, que se atribuyen las distintas religiones, es incompatible con la independencia de la razón humana.
- La religión surge por la ignorancia de los hombres primitivos de las leyes que rigen la naturaleza.
- Utilización de un esquema evolucionista en dos versiones. Un progreso desde formas más elementales a formas más complejas; o una degeneración en sentido contrario.
- La religión es un sistema natural, como tantos otros, cuyo curso de desarrollo deja entrever una serie de principios y leyes generales.
- Acumulan y manejan una ingente cantidad de datos directa o indirectamente relacionados con el hecho religioso.

La influencia de Darwin, Spencer, Comte, J. Stuart Mill se deja notar en esta primera época del estudio de la religión. Deseaban sustituir la visión religiosa del mundo, la superstición anticuada de una edad precientífica, por otra más racional y científica, más adecuada a la Modernidad (Duch, 2001:23,37,65). Entendían, de modo resumido, que la naturaleza humana era un producto de la evolución. Entonces, las condiciones de vida progresaban ininterrumpidamente de modo que el ser humano alcanzaría cotas más altas de humanidad. En definitiva, el estudio 'positivo' entiende que la religión es un producto cultural creado y construido por los diferentes grupos humanos en épocas muy pretéritas. Las religiones comenzaron a partir de situaciones previas tales como el animismo, animatismo, el manismo¹¹, la magia, el fetichismo, el totemismo, etc.

La problemática del evolucionismo no es el planteamiento de estadios sucesivos, de formas cambiantes, de desarrollos de unas formas a otras, sino el

¹¹ El Animismo supone que la Naturaleza está animada por espíritus. El Animatismo, que la naturaleza está animada por un poder difuso. El manismo es una variante del animatismo, y supone que ese poder es el mana, concepto polinesio que trataremos más adelante. Sobre el animismo se han dado algunas referencias anteriormente. El concepto de Animatismo fue postulado por R.R. Marett en 'The Threshold o Religion' (1909). Puede verse: <http://www.giffordlectures.org/Author.asp?AuthorID=120>

ATENAS Y JERUSALÉN

suponer que “*lo auténtico religioso es lo más arcaico*” (Caffarena, 2007:32). No hay dudas de que la completa historia de la civilización humana se mueve, y se moverá, cambiando y modificándose a cada momento. La controversia está en incluir ahí una valoración positiva de progreso, ya que si solamente tomamos en cuenta el parámetro tecnológico nos encontramos con una clara obviedad; pero si introducimos otros parámetros, como el ético por ejemplo, ya no está la cuestión tan clara. Sea como fuere, tenemos aquí uno de esos lugares donde hay que elegir trinchera y tomar una posición.

En el enfoque del estudio de la religión que hemos venido exponiendo hasta ahora, el método utilizado por estos autores reconocidos era el método comparativo. Pero con la importante deficiencia de hacer un uso incorrecto del mismo, por hacer comparaciones sin el reconocimiento de la especificidad de los conjuntos comparados (Martín Velasco, 2006:26). Pero no todos los autores utilizaron este comparativismo; otros utilizaron el método histórico, que tomaba el hecho histórico como una realidad humana e histórica, a diferencia de los anteriores que lo tomaban como un hecho natural. El método histórico hacia caso a los contextos culturales en lo que estaban inmersos los hechos religiosos y procede a realizar comparaciones pero dentro de una misma unidad cultural (Martín Velasco, 2006:38-39). A destacar:

*Wilhelm Schmidt*¹² y ‘*El origen de la idea de Dios*’¹³(1912-1955). La idea central que defiende el padre Schmidt es la del monoteísmo primitivo: la figura del ser supremo existe entre las poblaciones más primitivas conocidas. En prácticamente todas las áreas culturales primitivas a las que se tiene acceso aparece la figura del ser supremo, aun cuando no aparezca con la misma fuerza e intensidad en todas. Pero, y esto generó polémica, Schmidt interpretó estos datos aplicando a esta figura los rasgos del monoteísmo cristiano (Martín Velasco, 2006:38-39).

¹² <http://www.anthropos.eu/anthropos/heritage/schmidt.php>

¹³ El padre Schmidt elaboró esta obra enciclopédica, en 12 volúmenes, a lo largo de más de 40 años. Schmidt, W., *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 vols., Aschendorff, Münster.

ATENAS Y JERUSALÉN

3. EL ENFOQUE FENOMENOLÓGICO.

El fenomenológico, es el enfoque que se ocupa del estudio moderno del hecho religioso. Son muchos los autores que propiciaron la superación intelectual de la etapa positivista, y sus deficiencias¹⁴. A continuación describiremos los rasgos más característicos del método fenomenológico aplicado al estudio e interpretación del hecho religioso. Comenzando por lo más básico, la explicación de lo que significa aquí el concepto de hecho y de fenómeno religioso. Son un conjunto de vivencias que si bien pertenecen a la intimidad del individuo, pueden determinarse y configurarse en elementos tangibles: doctrinas, conductas, sistemas morales, cultos, ritos, mitologías, narraciones, celebraciones, normas jurídicas, asociaciones, instituciones, etc. Son hechos inteligibles que pueden describirse, estudiarse e interpretarse. Más aun si estas vivencias se expresan en las estructuras propias de cada tiempo y espacio, de épocas y civilizaciones (Lucas, 1999:15).

La fenomenología es una particular forma de interpretar estos hechos cuyos presupuestos básicos son dos: en primer lugar, la religión es un hecho humano presente en la historia de la humanidad en una serie de manifestaciones (Martín Velasco, 2006:56); en segundo lugar, el hecho religioso es un hecho humano específico que constituye un sector particular de la historia humana (Martín Velasco, 2006:56,58). La fenomenología comienza describiendo hechos concretos y localizables; pero no se queda en la recopilación de los múltiples hechos que entiende como religiosos. Va más allá, al pretender la comprensión de la totalidad del fenómeno religioso, complejo y significativo, a partir de las manifestaciones específicamente religiosas a lo largo de la historia, individuales y colectivas (Lucas, 1999:45).

¹⁴ De modo sumarial, podemos citar los autores más importantes en la construcción y configuración de este enfoque interpretativo junto a sus obras más emblemáticas en este campo: *Pierre Dancel Chantepie de la Saussaye* y '*Manual de historia de las religiones*' (1887), *Rudolf Otto* y '*Lo santo*' (1917), *Nathan Söderblom* e '*Introducción a la historia de las religiones*' (1920), *Gerardus van der Leeuw* y '*Fenomenología de la religión*' (1925), *Mircea Eliade* y '*Tratado de la historia de las religiones*' (1948), *Adolphe E. Jensen* y '*Mito y culto entre los pueblos primitivos*' (1954), *Edwin Oliver James* y '*Introducción a la historia comparada de las religiones*' (1961), *Friedrich Heiler* y '*Fenomenología de la religión*' (1961), *Geo Widengren* y '*Fenomenología de la religión*' (1969).

ATENAS Y JERUSALÉN

La fenomenología de la religión, entonces, supone de antemano la existencia del hecho religioso; pero no fija a priori ni su pertinencia ni su descalificación, tampoco que exista o no con razón. Esto es importante resaltarlo, que la fenomenología prescinde de todo juicio de verdad y valor objetivo (Lucas, 1999:55). Efectivamente, los fenomenólogos aplican aquí, al comienzo de su trabajo, la clásica y vetusta *epoché* filosófica¹⁵: atenerse a la existencia del hecho pero poniendo entre paréntesis todo juicio y valoración sobre la verdad. Dice Martín Velasco (2006:57) que la *“fenomenología trata de definir qué hechos son verdaderamente religiones, pero no pretende definir si la religión en general o una determinada religión es verdadera”*.

Es evidente, que la definición que el fenomenólogo maneja de la religión es elástica y dinámica; y que el campo propio de las manifestaciones que interpreta es bastante amplio. Por tanto, la fenomenología no puede quedar en la mera reserva (*epoché*); aceptando sin más, captando pasivamente. La suspensión del juicio no es más que un comienzo metodológico. De la enorme cantidad de manifestaciones que tenemos hay que buscar los elementos comunes mediante la comparación sistemática de las mismas. La fenomenología de la religión no margina ninguna de las manifestaciones del hecho religioso, ni de las religiones primitivas, ni de las grandes religiones, de distintas áreas culturales y múltiples estratos históricos. La comparación fenomenológica se hace con pausa porque trata de situar cada elemento estudiado e interpretado en el conjunto total en la que esa manifestación participa; situándola, además, en el contexto histórico y cultural del que forma parte (Martín Velasco, 2006:59). Pero la fenomenología no se contenta con la comparación puramente descriptiva. El fenomenólogo ha de tener muy en cuenta que el hecho religioso es un fenómeno complejo y múltiple y que para comprender con honestidad ha de abrirse y aliarse con lo que aportan las ciencias: paleontología, arqueología, etnología, filología, psicología, sociología de la religión e historia de las religiones.

15 Digamos que rescatada y actualizada por E. Husserl.

ATENAS Y JERUSALÉN

La atención que la fenomenología presta a las ciencias no quiere decir que se conforme con la fría contemplación externa de los fenómenos. La fenomenología ha de tratar de descubrir el *logos* interno de los hechos que estudia. Efectivamente, la religión, tiene algo de misterio sí, pero no es un secreto subjetivo incontrolable; es una entidad objetivada con una estructura lógica y una función que puede ser determinada. La fenomenología de la religión ha de hacerse cargo de la estructura, la organización y el funcionamiento de los diferentes aspectos del hecho religioso que se manifiestan en las distintas religiones del mundo y la historia (Martín Velasco, 2006:61). En términos semejantes se expresa Lucas (1999:31) a partir de lo expuesto por Dumézil y Eliade: interesa, en el estudio de la religión, conocer las estructuras, los mecanismos, los equilibrios constitutivos que se repiten y repiten en todo lugar, con variantes históricas, sociales y culturales.

El fenomenólogo tiene que entrar 'dentro' del fenómeno religioso, empatizar con el mismo, no es ni puede ser un mero espectador neutral de los eventos que trata de comprender. El hecho religioso es muy dinámico y la mera observación externa puede no ser fiel a la realidad total. Cualquier hecho verdaderamente humano tiene una estructura significativa, esto es, todo lo material, lo físico, lo tangible porta un sentido, una significación, una intención específica. Por esto, el que quiera estudiar el hecho religioso desde el enfoque fenomenológico no puede ni quedarse fuera haciendo un recuento empírico de elementos, ni puede participar y convertirse en un elemento más del hecho. Si se trata de comprender y poder comunicar lo que se interpreta, el fenomenólogo ha de conectar con las intenciones que operan dentro del fenómeno, que animan a aquellos que lo realizan.

A modo de resumen y conclusión, el método fenomenológico comienza con la interpretación descriptiva de ciertos fenómenos que se le muestran, a partir de sus múltiples manifestaciones; y con esa descripción ordenada de los

ATENAS Y JERUSALÉN

hechos, tratará de reconstruir la vivencia (*erlebnis*)¹⁶ originaria e intentará comprender su estructura significativa e intencional (Martín Velasco, 2006:64-65). La fenomenología no empieza hablando de Dios, comienza por las vivencias y las manifestaciones de los hombres (Lucas, 1999:47). El modelo que se defiende aquí es la comprensión del hecho religioso en su especificidad con un enfoque sistemático, esto es, que describa las estructuras claves del mismo, las más comunes (quizás universales), con el apoyo, cómo no, del enfoque cronológico que aporta la historia de las religiones.

4. EL LUGAR DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN.

No tenemos una demarcación precisa del lugar que ocupa la fenomenología de la religión entre las ciencias de la religión, por un lado, y la filosofía y la teología, por el otro. El estudio interdisciplinar de la religión, según Lucas Fernández (1999:19), “*comprende un conocimiento multiforme con ramificaciones que se entrecruzan*”, complementan y relaciona unas con otras.

En un hecho humano tan complejo como es el hecho religioso caben distintos niveles de estudio y comprensión. Realmente hay materiales para todos, posibilidades de estudio para todo el que quiera acercarse a lo sagrado. Para empezar, el fenómeno religioso no se da nunca en puridad: todos los hechos religiosos son históricos, psíquicos, sociales y culturales. La fenomenología no puede comprenderlo sin prestar interés por estos elementos. Por tanto, la fenomenología ha de estar atenta a las distintas ciencias que estudian aspectos concretos de lo religioso desde su propia perspectiva: historia¹⁷, psicología¹⁸, sociología¹⁹, antropología de la religión, lingüística, entre

¹⁶ Cito textualmente a Ferrater Mora, en su entrada ‘vivencia’ en el Tomo IV de su Diccionario de Filosofía: “El término *vivencia* fue propuesto por Ortega y Gasset en 1913 (OC I,257, nota) como traducción del vocablo alemán *Erlebnis*. <<... en frases como ‘vivir la vida’, ‘vivir las cosas’, adquiere el verbo ‘vivir’ un curioso sentido –escribe Ortega-. Sin dejar su valor deponente toma una forma transitiva, significando aquel género de relación inmediata en que entra o puede entrar el sujeto con ciertas objetividades. Pues bien, ¿cómo llamar a cada actualización de esta relación? Yo no encuentro otra palabra que ‘vivencia’. Todo aquello que llega con tal inmediatez a mí yo que entra a formar parte de él es una vivencia>>”. (Ferrater Mora, J., **Diccionario de Filosofía**, Círculo de Lectores, 2001, Barcelona. Revisión de Josep-María Terricabras)

¹⁷ “Estudia la religión en perspectiva histórica y tiene por objeto la génesis, el desarrollo y el cumplimiento de los hechos en el tiempo y en el espacio. Como parte de la historia general del hombre, la de las religiones indaga el pasado religioso de la humanidad y proporciona abundante material para el conocimiento de esta faceta específica del ser humano” (Lucas, 1999:37).

¹⁸ Se centra “en los condicionamientos psíquicos del comportamiento religioso, estudia los resultados del encuentro con lo sagrado a nivel de la conciencia” (Lucas, 1999:39).

ATENAS Y JERUSALÉN

otras (Martín Velasco, 2006:64-66). El polifacetismo de las realidades humanas, en general, y el fenómeno religioso, en particular, hace pensar a Duch (2001:31) que solo desde la interdisciplinaridad se puede realizar el estudio de la religión. Lo religioso tiene que ser estudiado junto a su contexto, a lo extrarreligioso humano y social, sin esto el estudio que se realice será incompleto.

Quede claro, por un lado, que prestar atención e interés a las ciencias no es diluirse o reducirse a éstas. Como tampoco, por el otro lado, es confundirse con la filosofía de la religión o la teología. Ambas dos, filosofía desde la razón y teología desde la fe, se pronuncian sobre el valor y la verdad del fenómeno religioso, y sobre las conductas en que se manifiestan, cosa que la fenomenología no hace si quiere respetar y mantenerse fiel a sus objetivos. Por tanto, no estamos ante tres etapas de un mismo estudio de la religión; que dependiendo del autor que lo analice comienza por lo científico y termina por lo teológico, o viceversa, dejando a la fenomenología como mera instancia intermedia. Hay que discrepar de este argumento, y afirmar con Martín Velasco (2006:69) que son tres posibles formas de acceso a la religión, cada una con sus peculiaridades metodológicas, pero que pueden relacionarse y complementarse. La fenomenología de la religión procura una comprensión sintética de lo religioso, trata de recoger los aspectos parciales de las distintas ciencias y posicionarlos sobre un horizonte global, con la añadidura, fundamental, de la vivencia. La fenomenología aporta el carácter vivido, subjetivo y más humano del fenómeno religioso (Martín Velasco, 2006:80).

19 "Es el estudio del aspecto interpersonal y comunitario de los fenómenos religiosos. (...) hace hincapié en los condicionantes sociales de los hechos religiosos y su interdependencia del sistema político y cultural" (Lucas, 1999:38-39).

ATENAS Y JERUSALÉN



Figura 4. Siva Nataraja del s. XIII en Museo Nacional de Nueva Delhi (India).



Figura 5. Buda Shakyamuni en el Templo Jokhang de Lhasa (Tibet).

II

ESTUDIO DEL HECHO RELIGIOSO

Lo religioso tiene que ver con lo sagrado y el Misterio, claro está; pero no pueden confundirse. Lo sagrado (lo santo, lo numinoso) apunta a una entidad metaempírica (el Misterio, la Presencia) que determina una cierta disposición humana (la actitud religiosa); y, que se manifiesta en la realidad empírica cotidiana (hierofanías). Entiendo a la Religión como la relación o ligazón existencial, en lo sagrado, del hombre con el Misterio. Entiendo lo sagrado como aquel ámbito superior ontológica y axiológicamente a lo profano. Y, finalmente, entiendo el Misterio como la realidad trascendente que suscita al hombre la actitud religiosa, convirtiéndolo en homo religiosus. Lo sagrado es misterioso porque escapa al dominio mental y reflexivo del ser humano, supera al cálculo racional y al pensamiento discursivo, es inverificable e inobjetivable; y sin embargo está ahí, acompañando al ser humano desde el Paleolítico hasta la Modernidad hipertecnificada en la que vivimos.

A. LO SAGRADO

Lo sagrado es la clave de bóveda o la piedra angular de la experiencia religiosa, la esencia de lo religioso, que se descubre a través de una inmensa fenomenología. Importa, en el acercamiento fenomenológico y hermenéutico de la religión, captar el sentido-significado original del fenómeno sagrado; lo cual presenta, de antemano, una grave dificultad técnica. Pero no todo está perdido, la experiencia de lo sagrado se produce a través de un cuerpo físico y una mentalidad determinada, para empezar, y en un cierto ambiente social, también en un determinado contexto histórico. A través de estos podemos llegar a saber

ATENAS Y JERUSALÉN

de aquello, son los fenómenos, las manifestaciones las que nos hablan de lo sagrado. Hay una intencionalidad, detrás de todas las manifestaciones que canalizan lo religioso, que puede ser determinada (Lucas, 1999:90). Una última idea antes de profundizar: lo sagrado no rompe, ni cambia, la realidad física; sí rompe la conciencia personal del ser humano, cuando este pasa del nivel mundano y cotidiano al nivel sagrado.

1. ORDO AD SANCTUM²⁰.

Explica Martín Velasco (2006:93), que *“la comprensión de lo sagrado constituye la clave de la comprensión del hecho religioso”*. Efectivamente, lo sagrado no es un elemento más entre otros muchos elementos religiosos, tampoco es el elemento central de entre muchos otros elementos. Lo sagrado puede entenderse como la matriz o el orden o el ámbito originario en el que se inscriben todos los elementos religiosos. O bien, puede designar una realidad peculiar e insondable que no es definible ni en términos subjetivos, ni en términos objetivos; posee un carácter totalizador. Sea como fuere, un marco especial o una realidad singular, en lo que coinciden todos los fenomenólogos es en determinar su superioridad ontológica (Lucas, 1999:100).

Lo sagrado se expresa y hace presente en realidades tangibles y objetivas, también suscita innumerables elementos subjetivos, pero sin confundirse con ellas. Es lo sagrado, la categoría singular y única que confiere el carácter de religioso a los elementos que intervienen en la religión, y que los distingue de lo que no es sagrado, el orden de lo profano (Martín Velasco, 2006:87-93).

Las dificultades de una caracterización de lo sagrado son notorias. El método fenomenológico propone una introducción gradual en ese orden para poder comprenderlo, no para justificarlo, ni verificarlo o demostrarlo. Lo que hace la fenomenología es mostrar y describir las manifestaciones, objetivas y subjetivas, de ese orden de la realidad que llamamos lo sagrado; comenzando

²⁰ Expresión que debemos a N. Söderblom para quien la religión ha de entenderse como relación con lo sagrado (Martín Velasco, 2006:88).

ATENAS Y JERUSALÉN

por los aspectos más generales y terminado por los elementos más concretos y determinantes.

2. LOS DOS NIVELES: LO SAGRADO Y LO PROFANO.

La primera, y casi única, definición que puede hacerse de lo sagrado es que se trata de un orden o de un ámbito opuesto a lo profano. Explica Eliade (1998:14) que *“el hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano”*. Dicho esto, habrá que hacer algunas importantes precisiones. Lo profano, el día a día de la vida secular, no presenta dificultad alguna a la hora de ser precisada. Lo dificultoso está en determinar el contenido del ámbito sagrado. Para delimitar el contenido de lo sagrado hemos de disponer del mayor número posible de hechos o fenómenos religiosos. Y aquí nos damos cuenta de la grandísima tarea ante la que estamos: doctrinas, cultos, ritos, mitos, formas divinas, objetos sagrados, símbolos, vocablos, leyendas e ideogramas, cosmogonías, teologúmenos, hombres consagrados y conjuntos humanos, lugares y edificios, animales y plantas, iniciaciones y conversiones, supersticiones, actos y gestos fisiológicos, procesiones, juegos, oficios, artes, técnicas e industrias, etc. Existen numerosas categorías, con su propia y particular morfología.

Por tanto, más que una definición precisa de lo sagrado, lo que decimos es que lo sagrado se nos muestra, se nos manifiesta; no por sí mismo, se nos hace presente de forma mediata. A ese acto de manifestarse lo sagrado en el orden de lo profano es lo que Eliade llama *hierofanía*²¹. La hierofanía es ese acto misterioso en el que se manifiesta lo que es ‘completamente diferente’ en objetos del mundo ‘natural’. Algo que no es de este orden en el que vivimos se manifiesta en este orden en el que vivimos, a través de actos y objetos perfectamente reconocibles: *“al manifestarse lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, pues continúa participando del medio*

²¹ El término hierofanía resulta de la unión de dos palabras griegas: *Hieros* es sagrado y *Phainomai* que es manifestarse (Eliade, 1998:14). Este término es clave en la hermenéutica religiosa del rumano Mircea Eliade. Sobre el mismo habrá que profundizar más adelante.

ATENAS Y JERUSALÉN

cósmico circundante. Una piedra sagrada sigue siendo una piedra, aparentemente nada la distingue de las demás piedras” (Eliade, 1998:14).

Lo profano recibe una valoración cualitativa, religiosa, que lo redimensiona, lo revaloriza; sin perder su realidad profana pasa a formar parte del orden sagrado. La ambivalencia es ineludible, todas las manifestaciones tienen valor religioso, pero todas las manifestaciones de lo sagrado se dan dentro del ámbito profano y secular: *“lo sagrado se manifiesta siempre dentro de una situación histórica determinada”* explica Eliade (1981:26). Lo profano puede hacerse sagrado pero lo sagrado siempre se da entre lo profano, dentro de la vida ordinaria intramundana, biológica e histórica. Lo total y absoluto, lo eterno y paradójico se relativiza, se singulariza, se limita y manifiesta en cualquier forma que podamos pensar.

En definitiva, y para concluir, lo sagrado y lo profano son situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de la historia, formas ontológicamente distintas de posicionarse en la existencia. Lo sagrado es cualitativamente distinto de lo profano, pero puede manifestarse en cualquier forma o sitio dentro del mundo profano. La dialéctica de lo sagrado y lo profano es válida para todas las religiones, no sólo en las formas “primitivas”. Lo sagrado y lo profano coinciden, como lo hacen lo absoluto y lo relativo, el espíritu y la materia, la eternidad y el devenir; y esta coincidencia supone una ruptura de nivel que la hierofanía muestra (Eliade, 1981:52).

3. COINCIDENTIA OPPOSITORUM.

Las relaciones del bien y el mal, de la creación y la destrucción, lo masculino y lo femenino, la vida y la muerte, de Dios y el Diablo, lo humano y lo divino, están presentes en la Humanidad desde el principio de los tiempos. Es el misterio de la *coincidentia oppositorum*, el intento de comprender y de asumir la totalidad. Desde el comienzo de los tiempos el ser humano ha tratado de comprender la superioridad de lo divino y lo sagrado. Símbolos, mitos, ritos y creencias son el recordatorio de esta superioridad: *“(…) lo divino, lo absoluto, lo*

ATENAS Y JERUSALÉN

trascendente, se distinguen cualitativamente de lo humano, de lo relativo, de lo inmediato, por no constituir en modalidades particulares del ser ni en situaciones contingentes. En un palabra: estos mitos, ritos y teorías implican la coincidentia oppositorum, que enseña a los hombres que el mejor camino para aprehender a Dios, o la realidad última, es el de renunciar, aunque no sea más que por algunos instantes, a pensar e imaginar a la divinidad en términos de experiencia inmediata, pues tal experiencia no conseguiría percibir más que fragmentos y tensiones” (Eliade, 2008:81).

Ambos polos no son extraños el uno para el otro. Al contrario, la consanguineidad del bien y del mal es un tema mítico muy antiguo; tampoco es una imagen menor. Tanto en los niveles inconscientes del folclore religioso como en los niveles cultos y elaborados teológicos y filosóficos, encontramos estos mitos de la asociación de Dios y el diablo, o a Dios como creador del diablo. En los Vedas encontramos esta doble perspectiva con todo lujo de detalles: el conflicto entre devas y asuras, dioses frente a demonios, luz contra oscuridad, soles contra serpientes, creación frente a la destrucción; y la consubstancialidad de ambos polos. Esta fraternidad desvela la coexistencia de los contrarios, e indica el esfuerzo del espíritu indio por alcanzar un principio único de explicación del mundo. Pero, esta perspectiva, que es la trascendental, no es la única, porque también existe la vida histórica y de lo concreto. En el nivel temporal, el hombre en su cotidianidad trata de superar los contrarios. Es este asunto, uno de los temas centrales del hinduismo de todas las épocas, desde los tiempos ancestrales hasta la actualidad: reflexión filosófica y la contemplación del Vedanta y las técnicas psicofísicas y la meditación del Yoga como formas de superación del sufrimiento que supone estar constantemente existiendo entre contrarios.

Por un lado, el hombre religioso que habita en el terrenal mundo de lo caduco y mutable ansía vivir en la plenitud de lo sagrado, aspira a estar ante el Misterio. El hombre quiere participar y formar parte de la plenitud poderosa de lo divino, trata de instalarse permanentemente en este orden, o realidad, inextinguible. Por otro lado, teme perder su condición profana y cotidiana, real

ATENAS Y JERUSALÉN

y fisiológica. Y este querer superar su plano ontológico sin abandonarlo del todo, no es algo inocuo para el ser humano. Frente a la plenitud, el ser humano toma conciencia de su finitud y pobreza; frente a su pequeñez la grandeza de lo sagrado, encontrándose con unos *“sentimientos contrapuestos de amor y temor, de atracción y repulsa, de alejamiento y entrega. En una palabra, en presencia de lo sagrado el hombre rompe su indiferencia y adopta una postura de apertura a lo que le trasciende”* (1999:103).

Lo sagrado es ambivalente, en este ámbito se dan cita lo legítimo y lo ilegítimo, lo público y lo furtivo, lo benéfico y lo maléfico, lo magnífico y lo monstruoso, lo piadoso y lo violento, lo santo y lo maldito, deseo y temor, milagros y cólera divina, etc. Por estas experiencias existenciales, la necesidad de trascender, o al menos comprender, los contrarios llevan a los hombres a articular las reflexiones filosóficas y teológicas. A modo de conclusión, nos dice Eliade (2008:90) que *“la ambivalencia de la divinidad constituye un tema que se encuentra en toda la historia religiosa de la humanidad. Lo sagrado atrae al hombre y al mismo tiempo le causa pavor. Los dioses se presentan a veces benévolos y terribles otras”*.

4. LO NUMINOSO.

La categoría emocional y sentimental que mejor explica la esfera religiosa es lo santo. Su complejidad es evidente, más aun cuando el elemento específico que lo conforma es su inefabilidad, lo árreton: lo que es *“completamente inaccesible a la comprensión por conceptos”* (Otto, 2007:13). Lo santo es, y será siempre, una incógnita para la razón; a lo máximo a lo que podemos llegar, es a suscitarlo o sugerirlo o despertarlo.

El primer escollo que encontramos en nuestro camino para comprender lo santo es que se ha perdido parte del significado primigenio ya que la lengua ha ido incorporando lo moral a lo santo. Nos explica Otto (2007:14) que los términos *qadosch*, *hagios*, *sanctus* y *sacer* han sido esquematizados, racionalizados y rellenos con ética y no designan fielmente lo prístino de lo santo ya que se

ATENAS Y JERUSALÉN

le ha añadido la idea de lo absolutamente bueno. Debemos a Otto (2007:15) la inestimable acuñación de un neologismo que capta la peculiaridad de lo santo sin esos añadidos morales posteriores de las lenguas hebrea, griega y latina: lo numinoso. Pero poco más podemos decir o explicitar de esto que es numinoso, este sentimiento de arrebató, de conmoción y rapto de la razón. Aquí propone Otto (2007:17) una definición de Schleiermacher: *“un sentimiento de absoluta dependencia”*. Algo así como una extrema pequeñez e insignificancia, de insuficiencia e incapacidad frente a lo mayúsculo, el numen.

En definitiva, y para concluir, lo numinoso es una categoría sentimental, emocional a la que nos acercaremos de modo inexacto y tentativo. De aquello que es santo, y que ahora llamamos numinoso, sólo podemos tener idea por el peculiar reflejo sentimental que provoca en el ánimo de las personas. Ese tono sentimental, dice Otto (2007:21), evocado con analogías y simbolismo, puede compendiarse en la conocida expresión de *mysterium tremendum et fascinans*.

5. PROHIBICIÓN.

El término *tabú* procede del área cultural de la Polinesia e indica la presencia en una manifestación de una fuerza o potencia tal, que la actitud que el hombre tiene ante la misma sería lo que nosotros llamamos prohibición. Widengren (1976:17) lo expone del siguiente modo:

“Si un hombre toca un objeto o a una persona que es tabú, él mismo se vuelve también tabú de inmediato. Esto quiere decir dos cosas. Primero, una persona que es tabú ha de observar en su comportamiento una serie de normas de conducta; así, no puede utilizar sus propias manos para tomar su comida. De él se piensa que se encuentra en un estado peligroso. Segundo, este estado peligroso es válido no sólo para quien es tabú, sino también para otras personas. La persona en cuestión es tan tabú como el objeto declarado tabú que ha tocado casualmente. Para salir de su estado de tabú y volver a condiciones normales, esa persona ha de someterse a diversas ceremonias de purificación”.

ATENAS Y JERUSALÉN

Por tanto, este término designa tanto que la manifestación está impregnada de peligro contagioso, como la prohibición a las personas a entrar en contacto con la misma, como a las personas que han llegado a tocar lo que quiera que esté manchado.

Explica Martín Velasco (2006:106) que si lo numinoso representaba las valencias fascinante y misteriosa de lo sagrado, el tabú y las prohibiciones rituales representan el peligro. La ambivalencia de lo sagrado es psicológica (atracción-repelencia) pero especialmente axiológica (Eliade, 1981:38-39) porque lo sagrado es, al tiempo, pureza y mácula. El tabú, como condición contagiosa de la manifestación, tiene que ver con lo terrible y lo funesto dentro de lo insólito que de por sí supone lo sagrado. El tabú provoca fatalidad, miedo, distanciamiento, terror, provoca que aquel que entre en contacto con lo prohibido sea considerado como culpable. Ha de ser evitado, y no es posible el acercamiento a los objetos y seres que están manchados en condición profana, esto es, sin una preparación ritual.

6. LA VIOLENCIA Y LO SAGRADO.

Las razones o sinrazones del desencadenamiento de la violencia no entran dentro del campo de estudio de la fenomenología de la religión. Lo que sí entra es la descripción de la primigenia relación de la violencia con lo sagrado a través, esta será la tesis defendida por Girard, del sacrificio: *“La violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado”* (2005:38)²².

La violencia estalla, sin remedio. La violencia de la que se ocupa Girard en su trabajo es la intestinal, la esencial o fundamental, que nace del deseo del hombre. Cuando esta violencia no es satisfecha, se almacena hasta que se desborda y los efectos son desastrosos. El sacrificio ritual trata de canalizar este suceso espontáneo. El deseo de violencia se dirige contra el prójimo y su

²² No son escasos los testimonios que aporta el francés. Los mitos griegos que se desarrollan en las grandes epopeyas de Homero y las Tragedias de los más insignes autores helenos (Medea de Eurípides o Ajax de Sófocles) están llenos de sacrificios. No sólo aquí, en el Antiguo Testamento (Abraham o Jacob por ejemplo) y en otros libros antiguos (El Libro de los ritos de China) se hacen numerosas menciones a la violencia sacrificial. Pero esto no acaba así, los etnólogos han dejado descritos innumerables muestras de sacrificios rituales a lo largo y ancho del globo; y cierto nivel de la literatura popular occidental (cuentos de hadas) está plagada de ellos.

ATENAS Y JERUSALÉN

satisfacción genera más violencia y conflictos, ya que la venganza de los prójimos será la respuesta. Pero claro, en comunidades pequeñas la violencia descontrolada la pone en peligro de extinción. Al desviar la violencia hacia la víctima sacrificial, hombre o animal, no habrá nadie que clame venganza; y, de algún modo (violento) se salvaguarda el futuro. Esta será la tesis de partida: interpretar el sacrificio como violencia de recambio: *“El sacrificio tiene la función de apaciguar las violencias intestinas, e impedir que estallen los conflictos”* (2005:22).

Esta reacción en cadena de consecuencias fatales ha de ser moderada; de algún modo toda esta cantidad de ingente violencia, venganza y destrucción ha de ser canalizada para que no se destruya lo humano. La tesis central de Girard es la violencia preventiva de lo sagrado: *“Lo religioso tiende siempre a apaciguar la violencia, a impedir su desencadenamiento”* (2005:27-28). En las sociedades que no tienen sistemas judiciales²³, son el sacrificio y el rito los que desempeñan el papel de la canalización de la violencia. *“El sacrificio impide que se desarrollen los gérmenes de la violencia”* (2005:25). Aquí está el carácter preventivo (violento) de lo sagrado. La violencia sagrada en forma de sacrificio ritual es tolerable, apaciguadora y controlada; y hace frente a la violencia esencial que es intolerable, vengativa y desbordante.

Para Girard (2005:276), el sacrificio no es una ofrenda a la divinidad, para que esta se cobre lo suyo y se apacigüe. El sacrificio es una catarsis que impide la propagación desordenada de la violencia, impide el contagio de la impureza. La función del sacrificio es amansar a la propia violencia, metamorfosearla en estabilidad hasta expulsarla de la comunidad. El minucioso ritual tiene la función de purificar la violencia, de engañarla, de disiparla. En definitiva, el ritual y el sacrificio arrancan la violencia del hombre, esto es, la deshumaniza y la entrega al ámbito de lo sagrado, sacralizándola. El sacrificio ritual es una imitación inexacta de la violencia esencial, que trata de reproducirla del modo

²³ Girard entiende que la religión es a los antiguos lo que el sistema judicial a los modernos. El sistema judicial no elimina violencia alguna, lo que hace es racionalizar la venganza, la manipula, aísla y limita hasta convertirla en técnica de prevención disuasoria. La justicia juega en la modernidad el papel de lo sagrado. Pero, la justicia ni la ciencia-técnica de los modernos eliminan la violencia, como lo sagrado tampoco la eliminaba en tiempos pretéritos. La violencia sigue rodeando nuestra existencia.

ATENAS Y JERUSALÉN

más exacto posible; imitación controlada por normas y ritos religiosos especialmente concretos y puntillosos que han de ser recreados minuciosamente.

“Lo religioso dice realmente a los hombres lo que hay que hacer y no hacer para evitar el retorno a la violencia destructora. Cuando los hombres descuidan los ritos, transgreden las prohibiciones, provocan, literalmente, que la violencia trascendente vuelva a bajar sobre ellos, (...) a menos que, en otras palabras, considerando a los ‘culpables’ suficientemente ‘castigados’, no condescienda en recuperar su trascendencia, en alejarse el mínimo para vigilar a los hombres desde fuera e inspirarles la temerosa veneración que les aporta la salvación” (269-270).

7. INICIACIÓN, CONVERSIÓN E ILUMINACIÓN.

Tratamos aquí el primer paso del hombre hacia la existencia religiosa. Este aspecto subjetivo de lo sagrado se reviste o adapta según el contexto cultural. En las religiones tradicionales se hará a través de los ritos de iniciación. En las grandes religiones proféticas se hará por la conversión y en las religiones orientales se expresa mediante la iluminación.

La *Iniciación* no es la simple instrucción en el sentido actual del término, sino la preparación espiritual de un ser humano que ha de formar parte de un universo determinado. Así lo explica Eliade (2001):

“El término iniciación, en el sentido más amplio, denota un cuerpo de ritos y enseñanzas orales cuyo propósito es producir una alteración decisiva en la situación religiosa y social de la persona iniciada. En términos filosóficos, la iniciación es el equivalente a un cambio básico en la condición existencial; el novicio emerge de su dura experiencia dotado con un ser totalmente diferente del que poseía antes de su iniciación; se ha convertido en otro [...] Gracias a esos ritos, y a las revelaciones que comportan, será reconocido como un miembro responsable de la sociedad. La iniciación introduce al candidato en la comunidad humana y en un mundo de valores espirituales y culturales. No sólo aprende las pautas de conducta, las técnicas y las instituciones de los adultos, sino que también tiene acceso a los mitos y tradiciones sagradas de la tribu, a los

ATENAS Y JERUSALÉN

nombres y la historia de sus obras. Por encima de todo, aprende las relaciones místicas entre la tribu y los seres sobrenaturales, tal y como fueron establecidas al principio de los tiempos”.

El aprendizaje no es la simple adquisición de información y conocimiento en el sentido también actual del término, es la inclusión en un mundo de origen sobrenatural. Hay una fidelidad exacta a su ‘historia sagrada’, cada palabra, gesto y actitud de aquel momento ha de ser cuidada y transmitida sin mácula a las generaciones futuras. Todo este cúmulo de sucesos forma un corpus de conocimiento tradicional que es el que el iniciado tiene que tomar. Del mismo modo que el hombre no se hizo a sí mismo ni por sí mismo, el iniciado tampoco se inicia a sí mismo, lo hace por los maestros espirituales que aplican a sus pupilos lo que les fue revelado, a su vez por otros maestros tiempo atrás. En los ritos de iniciación, el individuo puede recibir todo tipo de mutilaciones, cambios en el nombre, someterse a todo tipo de pruebas físicas de extrema dureza, cambios en su nombre, aprendizaje de nuevos comportamientos y lenguajes, etc. La iniciación dice Eliade (1998:140) obliga al neófito a asumir su condición de hombre adulto delante de toda su sociedad, a la vez que lo introduce en el ámbito de lo sagrado.

La *Conversión* es un acto religioso fundamental por cuanto constituye el primer acceso al orden de lo sagrado. La fenomenología no presta atención a la conversión ni como acontecimiento psíquico individual, ni al alcance comunitario o sociológico que pudiera tener, tampoco de las consecuencias éticas que conlleva toda conversión. De estas cuestiones se ocupan, respectivamente, la psicología, la sociología y la filosofía de la religión. La fenomenología se ocupa del paso de un modo de ser, de estar-en-el-mundo a otro. Como dice Martín Velasco (2006:101) “significa la sustitución de una forma de ser por otra nueva; el paso de una vida natural, mundana, a una vida determinada por una realidad supramundana”. En las religiones proféticas, la conversión es una encrucijada en la vida de las personas. Un momento y un lugar que no se olvida, que queda grabado de manera indeleble para la posteridad, ya que se

ATENAS Y JERUSALÉN

trata de una crisis radical en el existir. De ese hito resurge, renovado y transformado, el nuevo individuo creyente. A partir de ahí, la persona ve la vida mundana con otra luz, ese evento crítico le ha procurado una nueva forma de ver, pero también de vivir en la realidad diaria. La conversión es vivida por el homo religiosus de las tres grandes religiones proféticas como fruto de la acción divina: la llamada de Dios que debe responderse con fe y obediencia (Martín Velasco, 2006:102).

La *Iluminación* es una manifestación característica de la espiritualidad hindú y budista. Este término central alude a la salvación, a la liberación, a la identificación con el Brahman, al Nirvana, a la entrada en el Absoluto, etc. En las religiones orientales, el término salvación o liberación no tiene que ver con el perdón de un castigo divino o con la cancelación de un pecado; sino el esclarecimiento absoluto de la verdadera condición humana. Una toma de conciencia radical y total de su existencia. La liberación procurará al hombre un nuevo ser; le dará una nuevo horizonte, y no habrá lugar para la ignorancia y las ilusiones, el dolor y la caducidad. Para llegar a esa liberación, para que la iluminación sea posible, el hinduismo y el budismo proponen una serie de prácticas ascéticas, psico-corporales y espirituales que se resumen con el polivalente término de Yoga (Martín Velasco, 2006:103).

En definitiva, y para concluir, podemos decir que en todos los casos, el hombre ordinario entra a formar parte de un nuevo orden; distinto al mundo de su existencia inmediata, con el que tienen que romper para llegar a tener acceso a lo sagrado. De ahí, de ese tránsito, paso, movimiento, liberación, crisis, ruptura, cambio, nacimiento, sale el nuevo homo religiosus, que es cualitativamente distinto al ser que era antes.

B. EL MISTERIO.

Para las grandes religiones proféticas, Judaísmo, Cristianismo e Islam, la realidad clave, y lo que determina el carácter sagrado de todo cuanto existe, está en Dios. Pero lo religioso, lo sagrado, no se agota en la divinidad de los grandes movimientos monoteístas; existieron y existen en la historia otros movimientos religiosos, otras formas espirituales, en los que Dios no ocupa ese lugar determinante. ¿Qué realidad, por tanto, determina lo sagrado? Como explica Martín Velasco (2006:122), lo sagrado no se agota en la figura de Dios. Para entender todas las manifestaciones de lo sagrado hemos de centrarnos en otra realidad que sea determinante: el Misterio.

1. POTENCIA.

La realidad fundamental para comprender lo sagrado puede ser la potencia o la fuerza; y para designar a esta potencia se utiliza otro concepto polinesio: el *mana*. Términos, con matices y en mayor o menor medida, equivalentes²⁴ al *mana* son el *tao* chino, el *rta* hindú, el *ka* egipcio, el *xvarnah* iranio, la *moira* griega, el *imperium* de los romanos, el *hamingja* de los nórdicos, *orenda*, *wakonda*, *oki* y *manitu* de distintas tribus de nativos norteamericanos, el *megbe* de los pigmeos, el *ngai* de los masai, el *andriamanitha* de los malgaches, la *baraka* de los pueblos norteafricanos islamizados. Explica Eliade (1981:42), que los objetos y las personas tienen *mana* por su participación en lo sagrado; nada ni nadie tiene esta potencia por sí mismo. La potencia de los fenómenos extraordinarios, de las personalidades fuertes, de las almas de los muertos, de ciertos objetos, etc. está en la relación de estos con lo sagrado. Podemos decir, que del mismo modo que se transmite la mácula, el peligro contagioso y aparece el tabú; se contagia la fuerza, pasa la potencia mecánicamente de lo sagrado a las personas, objetos y actividades.

24 Widengren, 1976:8-9, Eliade, 1981:42-46 y Martín Velasco, 2006:119.

ATENAS Y JERUSALÉN

Algunos autores entienden que la religión comienza con la presencia de esta potencia²⁵ insólita, misteriosa y activa, empíricamente constatada como algo extraordinario, algo que se sale de la normalidad cotidiana. Pero, la noción de mana, de fuerza o potencia sobrenatural, que se encuentra en numerosas religiones, no es universal, con lo que no puede admitirse como realidad fundamental de lo sagrado (Eliade, 1981:44). No se puede obviar su importancia pero no puede colocarse en el centro de lo sagrado.

2. MYSTERIUM TREMENDUS ET FASCINANS.

Una de las más importantes caracterizaciones que se han hecho del Misterio se la debemos al germano Rudolf Otto²⁶. El numen es una realidad inconcebible racionalmente pero a la que podemos acercarnos por la atribución de varios aspectos: *mysterium*, *tremendum*, *majestas*, *augustum*, *energicum* y *fascinans*.

El *misterio* es algo secreto, que no pertenece al ámbito público. Algo que, por tanto, ni pertenece a la cotidianidad, ni es entendible con el sentido común ordinario. Es más, si profundizamos en él, encontraremos un acusado polimorfismo que va desde la devoción absorta, a los estallidos súbitos, al éxtasis o a las formas demoníacas. El misterio es extraño y no se explica, es lo inconcebible. Lo numinoso como misterio avanza profundamente en una gradación de intensidades: asombro, paradoja y antinomia. El misterio es *mirum* o *mirabile*, esto es, asombro o sorpresa por algo. Luego, se convierte en pasmo, asombro intenso o *stupor*. El misterio es absolutamente heterogéneo, chocante y paradójico, algo tan radicalmente extraño que desborda el círculo de lo familiar. Pero si además hablamos del *nihil*, la nada, de los místicos occidentales o del *sunyata*, el vacío, budista, estaremos dando un paso más. Esa antinomia, el vacío y la nada, que trasciende las categorías de nuestro pensamiento, es *akatalepton*,

²⁵ Existe en el campo de la fenomenología dos posiciones distintas respecto a la potencia o mana. Los que defienden el carácter impersonal de la potencia como Heiler, Goldamer, Söderblom o Van der Leeuw; y los contrarios a entender el mana como fuerza impersonal, entre estos destacan Eliade, Widengren, Baetke y Festugière.

²⁶ Otto, 2007:21-35, 36-44, 49-63.

ATENAS Y JERUSALÉN

en todo punto incomprensible. Y no sólo la rebasa, sino que las hace en todo punto ineficaces: lo numinoso como misterio va en contra de la razón.

El segundo aspecto, lo *tremendo*, refuerza el lado misterioso-oculto, de ahí que se diga misterio tremendo. Lo tremendo indica *tremor*, miedo y estremecimiento. No un temor ordinario, sino uno siniestro y profundamente inquietante. Una conmoción que hace temblar, que provoca incluso reacciones corporales: un *terror de íntimo espanto*. El tremor nos hace descubrir otra propiedad clave del numen: la cólera. No sólo se teme al vacío silencioso, se teme a lo que ocurre en el orden de las cosas que vemos. Y ahí se desencadena la *orgé* o la *ira deorum* que llega sin previo aviso y de forma arbitraria. Aquí radica el misterio ¿por qué esa cólera tan brutal? Las razones se escapan al entendimiento humano, pero ocurre, las desgracias nos azotan, el hombre es el objeto de la misma, independientemente de su moralidad.

Junto a lo misterioso-oculto y lo tremendo-cólera, añadimos otros aspectos que complementan la caracterización de lo numinoso. En primer lugar, la *majestad* tiene que ver con la omnipotencia del numen, es su *prepotencia absoluta*, lo que ontológicamente caracterizaríamos como plenitud del ser y que se expresaría como un sentimiento de superioridad absoluta. En segundo lugar, lo santo, por ser superior ontológicamente a lo profano, es augusto. Lo *augustus* es lo ilustre y venerable. El numen es una obligación íntima que se impone a la conciencia, no por coacción, sino por sumisión al valor santísimo. El hombre no cree porque una autoridad poderosa le obligue a ello sino porque ve o intuye en lo santo una inmensidad que él como profano no tiene ni tendrá. El hombre se siente pequeño ante la inmensidad de lo divino. En tercer lugar, la *energía* evoca la fuerza, la potencia, al movimiento, al impulso y a la actividad, el ímpetu divino que todo lo abrasa y todo lo domina. Esta *impetuosidad* nos traslada a entender al numen como algo vivo, *sin residuo inerte*. Algo que está cercano al hombre, que le acompaña; incluso, esa energía impetuosa toma cuerpo en el creyente.

ATENAS Y JERUSALÉN

El último aspecto a tratar es lo *fascinante*, lo maravilloso de lo sagrado. Junto a todo eso que nos aterra, que trastorna nuestros sentidos, que nos aleja, en definitiva, hay algo que nos acerca, que nos maravilla y embarga, que nos llena de gozo, que nos fascina profundamente. Eso que hemos racionalizado como amor, misericordia y piedad. Entre lo horrible y lo admirable se crea una *armonía de contrastes* (una vez más, coincidentia oppositorum, ambivalencia de lo sagrado). El ser humano, a pesar del miedo y a pesar de que se vea rebasado en su comprensión, siempre ha querido apoderarse de lo numinoso hasta identificarse con él. Tenemos dos procedimientos de apropiación del numen: uno encaminado a la parte retrayente y otro a la parte atrayente. El primero es la identificación con el numen por medio de actos de culto, conjuros y sortilegios de todo tipo y formas. Esta forma básica trata de aplacar la cólera y reconciliarse con lo numinoso y apropiarse de esa fuerza maravillosa. En la segunda forma más compleja y auténtica, se busca lo numinoso por sí mismo y no como medio de obtener otra cosa. Ese perdurar en lo numinoso se considera un bien, una *gracia*, es un gozoso vivir en lo misterioso. El entusiasmo de ese estado de gracia es lo fascinante de lo numinoso. Ese impulso es lo que atrae, porque lo bueno, lo bello, lo deseable, atrae al hombre a lo numinoso²⁷.

3. REALIDAD SAGRADA.

Para Martín Velasco (2006:126), el Misterio, raíz del ámbito sagrado, designa “*la Presencia de la Absoluta transcendencia en las más íntima inmanencia de la realidad y la persona*”. El Misterio es una realidad que tiene, para el hombre religioso, una riqueza sin parangón. Veamos cuáles son los aspectos más importantes.

Misterio como Trascendencia. La realidad que apunta el Misterio no pertenece al orden intramundano, de la experiencia sensible y empírica, lo que básicamente llamamos realidad. El Misterio es lo que está oculto de la realidad,

²⁷ En R. Otto, lo sagrado es lo numinoso y el misterio es un elemento característico junto a otros. No todos los autores comparten esta forma de comprensión. Así lo expresa Martín Velasco (2006:125) que propondrá su propia comprensión fenomenológica, eso sí, tomando elementos del germano, en la que el Misterio será eje central y originario del ámbito sagrado.

ATENAS Y JERUSALÉN

designa lo desconocido. Estas categorías, oculto y desconocido, son facilitadas por el análisis racional del asunto. Los seres humanos tratamos de hacernos cargo del mundo en el que vivimos trazando una serie de categorías intelectuales o redes de comprensión racional bajo las que subsumimos aquello con lo que interactuamos. El Misterio designa una realidad de la que el hombre no puede cargo en absoluto (Martín Velasco, 2006:127), designa una *realidad trascendente*. El hombre religioso, con el Misterio, hace referencia a una realidad superior al hombre y su mundo; superior en sentido absoluto que excluye toda comparación posible. Pero el hombre no descansa aquí; sigue adelante tratando de comprender lo sagrado. De modo que el Misterio no se reduce ni agota en estas categorías estrictamente intelectuales.

El Misterio es una realidad sobrecogedora: el hombre es incapaz de aprehenderla con ninguna de sus facultades sensitivas o racionales. Martín Velasco (2006:128) dice que es *lo totalmente otro*. Pero, observando la historia de las religiones, son varios los intentos de superar lo totalmente otro convirtiéndolo en lo totalmente semejante: antropomorfismo monoteísta, panteón politeísta o el monismo panteísta son algunas de las formas o representaciones particulares más conocidas. El Misterio es una realidad desconcertante y sublime: el hombre se encuentra sacudido, inseguro y anonadado ante su presencia; también maravillado. Por esto, el hombre descubre la *superioridad ontológica y axiológica* del Misterio (Martín Velasco, 2006:130). Ocurre entonces que el hombre se percata de su inferioridad frente a la superioridad ontológica y axiológica del Misterio. Se rinde frente a su *dignidad o santidad augusta*, surgiendo de tal confrontación el pecado. La fenomenología no entra en el campo de la ética o la teología para describir el pecado, no lo confunde con la trasgresión de una norma o la desobediencia a la ley divina. La fenomenología describe el pecado desde el punto de vista ontológico, desde la diferencia entre el hombre y el Misterio. Pero del mismo modo que surge el pecado, el abismo entre el ámbito humano-profano y el misterioso-sagrado; surge la salvación, el puente de unión de ambas realidades para que lo sagrado

ATENAS Y JERUSALÉN

llene de sentido la vida ordinaria. Lo mismo decimos, fenomenológicamente, de la salvación: importa la unión de los ámbitos ontológicos no la superación de las dificultades mundanas o la consecución de la felicidad.

Conocemos numerosas imágenes y símbolos en las tradiciones religiosas que nos explican esto que tratamos de argumentar. La trascendencia, y lo inalcanzable, está representada por el firmamento y el cielo, el Dios de las alturas; pero también lo que no aparece ante nuestros sentidos, lo invisible o escondido, lo inaccesible, el Dios que nadie ha visto nunca, etc. Lo absolutamente otro e incognoscible está representado por ejemplo, como en ninguna otra parte, en el *Brahman* de las Upanishads, el *Totus Alius* de San Agustín, el *Superincognoscibilis* de Santo Tomás, el *Dios en la tiniebla* de Gregorio de Nisa, también el *Tao*, el *Nirvana* del budismo, etc.

Misterio como Íntima Inmanencia. Lo Sumo y Supremo, lo totalmente otro, puede ser reconocido como lo totalmente mío, lo íntimo o lo interno. Abundan los testimonios de la cercanía del Misterio o del encuentro de la divinidad con el hombre en lo profundo de su alma o la presencia de Dios en todas las cosas. Lo sagrado es paradójico y ambivalente, como ya se ha repetido; en dos ejemplos citados anteriormente podemos verlo: sólo el *Totus alius* es reconocido como *non aliud*; sólo del *Brahman*, que lo es todo, puede surgir el *atman* (Martín Velasco, 2006:142).

Misterio como Presencia. Esta palabra resume, fehacientemente, para el hombre religioso lo que los dos conceptos anteriores significan para los expertos²⁸. Designa la existencia en reciprocidad, la existencia en relación (Martín Velasco, 2006:144). El Misterio se revela y se comunica a sí mismo, convirtiendo a la persona en interlocutor de su palabra. El hombre religioso no piensa en el Misterio como una idea abstracta concebida por él mismo para que la realidad y el mundo tengan explicación. No, la Presencia no es un producto mental del individuo, es una actividad, un encuentro. El Misterio es presencia

²⁸ Trascendencia e inmanencia son conceptos técnicos, propios de aquellos que tratan de estudiar el fenómeno religioso; no pertenecen a los que viven directamente la Presencia del Misterio.

ATENAS Y JERUSALÉN

activa, una irrupción en la vida de la persona. Si el Misterio sólo fuera trascendente, esto es, incomprensible, incognoscible, inaccesible, el hombre no podría ponerse en relación con él. Es el Misterio el que hace acto de presencia en la vida del hombre; es aquella la que actúa en la vida de éste.

Misterio como Providencia. El Misterio no se representa como un absoluto alejado del hombre. Antes bien, se relaciona activamente con él; pero además, para el hombre religioso, el misterio es providente de todo aquello que necesita para su existencia. De la Presencia depende el bien y el mal, también el destino de los individuos y las comunidades; al Misterio se le atribuye, por tanto, la omnipotencia y la sabiduría providente.

Misterio como Supremo Bien. La manifestación de la Presencia desde el prisma de la estimativa, la voluntad y el deseo de las personas se reviste con los ropajes del *Summum Bonum*. Parece haber en el hombre un anhelo radical, un deseo profundo de Dios mismo; así, el Misterio se desvela al hombre como Bien Sumo, raíz y meta del deseo de felicidad. Pero también como lo moralmente valioso en grado sumo; así el Misterio se desvela al hombre como Sumo Valor, fundamento de la dignidad humana, al que se le debe profundo respeto, veneración y estima incondicional.

Misterio como Belleza. La Presencia provoca en aquellos con los que se relaciona toda clase de emociones de admiración, anonadamiento, asombro, perplejidad, de tal modo que estos hombres la perciben como Gloria Bendita. Esta percepción, a lo largo de la Historia, moviliza los sentidos y desencadena la experiencia estética: no han cesado los hombres de crear obras de arte dejando patente este maravillamiento en la poesía, la música y las artes plásticas. El acontecer estético comparte algunos rasgos con lo sagrado, ya que el sujeto es interpelado por la Presencia, que lo descentra, pero que también atiza a su imaginación y le sugiere todo clase de formas estéticas. Nos dice Martín Velasco (2006:154) que "*la belleza es otro nombre para Dios*".

Misterio como Salvación. El concepto 'salvación' aparece en todas las grandes religiones y constituye uno de los elementos clave para comprender el

ATENAS Y JERUSALÉN

fenómeno religioso. Los relatos fundacionales de éstas la anuncian y prometen. El hombre religioso la ansía y peregrina por su vida en pos de ella. La salvación es una necesidad radical para la persona piadosa y creyente, y Dios no sólo le dispensa esa salvación, es que es el contenido mismo de la salvación. La Presencia se dona al hombre, el cual, acepta con gozo lo recibido: la salvación es la unión con Dios, en Dios. Además de la salvación a través del encuentro en Dios, existe otra forma más fenoménica y mundana de entender la salvación: la supervivencia del hombre. La creencia en una vida que continúa tras la muerte es tan antigua como el hombre²⁹, desde una continuación de la vida del hombre en el más allá, en semejantes condiciones a las de esta vida; hasta la inmortalidad completa en este mundo.

En las religiones tradicionales, en las culturas prelitterarias, generalmente politeístas, se le pide a la divinidad una vida más plena, más intensa, más viva y diferente a la que viven. En las religiones como el hinduismo o el budismo, se reconoce la inanidad de las cosas mundanas; hay que renunciar a ellas, por ser pasajeras, como paso previo a la identificación con lo Absoluto. La plena iluminación no llega sin desligarse del mundo cotidiano. En estas religiones, la salvación es la liberación del mundo. En las grandes religiones proféticas, la unión con Dios se realiza a través de la vida en el mundo (Martín Velasco, 2006:170-171).

²⁹ Recomendamos la breve e interesante lectura de: *James, E.O.*, Historia de las Religiones, Alianza, 1ª Edic., 8ª Reimpresión, 1998, Madrid, pp. 32-38.

C. LAS MANIFESTACIONES.

Todo aquel que quiera comprender y estudiar lo religioso, lo primero con lo que se topará es con los lugares sagrados, los templos, las fiestas, los libros, los mitos y símbolos, las oraciones, los rituales y los ceremoniales, toda clase de objetos de culto, normas, costumbres, comportamientos y sujetos especiales, incluyendo palabras, movimientos, gesticulaciones y ropajes, también grupos humanos e instituciones, y un largo etcétera. A este conjunto inagotable de elementos es a lo que llamamos, en fenomenología, *hierofanías*³⁰, esto es, las realidades visibles del mundo religioso. Para que exista relación efectiva entre el Misterio trascendente y el hombre es indispensable que aquel se haga presente a éste, *“en la mediación de un objeto del mundo que, sin dejar de ser lo que es, haga presente la realidad del Misterio para el hombre”* (Martín Velasco, 2006:196). El Misterio de hace asequible, la Presencia entra en lo mundano, lo que está más allá, del tiempo y el espacio, viene al más acá, entra en la historia. El Misterio, para el hombre religioso, no se reduce a sus manifestaciones, pero es la única manera que tiene de hacerse concreto y poder entablar relaciones con éste. Las hierofanías no se veneran por sí mismas, sino por representar a una realidad ontológicamente superior. Siguen siendo lo que eran pero se han convertido en la sede de un enigma misterioso. La manifestación tiene, entonces, una trascendencia que lo sitúa por encima de lo mundano y lo observable. Es lo que Lucas (1999:109) llama transfiguración.

Las hierofanías son modalidades, expresiones, manifestaciones o presencializaciones de lo sagrado. Pueden ser universales (aparecen en muchas culturas) o locales (inaccesibles a otras culturas); crípticas (revelan parcialmente lo sagrado) o fánicas (transparentan lo sagrado totalmente); cerradas (permanecen con el valor que tienen) o abiertas (siguen enriqueciéndose con el paso del tiempo). Pueden ser inmediatas (se encarnan o materializan

30 Debemos este neologismo al gran erudito de las religiones rumano, Mircea Eliade.

ATENAS Y JERUSALÉN

directamente) o mediatas (por participación indirecta, representación o prolongación)³¹.

Si algo puede describir fehacientemente a las hierofanías es su impresionante heterogeneidad, histórica y estructural. Veámoslo. Toda hierofanía es histórica, esto es, se produce en una situación determinada, dentro de un contexto histórico determinado. Y al historificarse se multiplican, cual fractura conminuta, las mediaciones en una miríada de formas, tantas como comunidades de hombres y mujeres que han vivido, y seguirán haciéndolo, en la tierra. Y dentro de cada una de ellas, cada modalidad es vivida e interpretada en forma distinta por las distintas personas o grupos que la conforman. Así, una misma hierofanía es vivida e interpretada en formas distintas por las minorías religiosas y por el resto de la comunidad. Aquí se nos muestra la heterogeneidad histórica. Una misma hierofanía, además, puede ser encontrada tanto en el nivel inmediato (cósmico, biológico o tópico), como en el nivel mediato (mitológico, simbólico y ritual); aquí se nos muestra la heterogeneidad estructural³².

Además de la heterogeneidad, la multiplicidad es otro rasgo fundamental de las manifestaciones de lo sagrado. Cualquier cosa ha podido ser en un momento dado una hierofanía: lo fisiológico, lo espiritual, lo económico, lo social, cualquier animal o planta, actos cotidianos, artes, oficios y técnicas, gestos y vocablos, danzas y música, medios de transporte, astros y fenómenos de la naturaleza, los juegos, acontecimientos extraordinarios, etc., *todo lo que le hombre ha manejado, sentido, encontrado o amado pudo convertirse en*

31 El trabajo de clasificación que hace Mircea Eliade es excepcional tanto en la profundidad como en la extensión. Resumidamente: en las hierofanías inmediatas encontramos las cósmicas, las biológicas y fisiológicas, y las tópicas. Las hierofanías cósmicas tienen que ver con la manifestación de lo sagrado en los diferentes niveles cósmicos: cielo, agua, tierra, fenómenos celestes y atmosféricos, rocas y piedras, biosfera, etc. Las hierofanías biológicas tienen que ver con la manifestación de lo sagrado en los diferentes niveles biofisiológicos: ritmos del sol y la luna, la agricultura, la sexualidad, etc. Las hierofanías tópicas tienen que ver con la manifestación de lo sagrado en lugares físicos: templos, lugares sagrados, etc. Las hierofanías mediatas son los mitos, los ritos y los símbolos. Un resumen de todo el corpus de hierofanías es complicado y rebasa la economía de esta obra. El autor continúa estudiando esta línea de trabajo. Martín Velasco (2006:197), las clasifica de modo orientativo en objetivas y subjetivas. Las primeras son realidades mundanas de todo tipo y los acontecimientos de la vida de las personas o de la historia donde descubrimos el Misterio; las segundas, son expresiones humanas en las que la Presencia aparece de modo indirecto.

32 Para el fenomenólogo de la religión tanta validez tiene un documento de la experiencia popular como el de la élite religiosa, tanta validez tiene el nivel mediato como el inmediato.

ATENAS Y JERUSALÉN

hierofanía (Eliade, 2001:35). En este punto, conviene realizar algunas puntualizaciones:

- No todas las hierofanías han aparecido en todos los grupos humanos, claro está; lo que sí ha ocurrido en cada grupo humano es que se ha transustanciado cierto número de objetos, animales, vegetales o fenómenos, por ejemplo, en hierofanías.

- Ninguna religión puede reducirse a un nivel elemental de hierofanías. Es más, en ninguna parte encontramos hierofanías sueltas, por decirlo de modo sencillo. Las hierofanías elementales se engloban en sistemas más o menos complejos junto a los que encontramos otras formas y estructuras como, por ejemplo, cuerpos de tradiciones especulativas y doctrinales, conjuntos de leyes morales, los seres supremos, etc.

- En todas las religiones encontramos hierofanías, no sólo en las formas “primitivas”³³. Las hierofanías son tomadas como algo lejano y arcaico, propio de los pueblos prehistóricos o subdesarrollados que viven, todavía hoy, en medio de la Naturaleza. En la religiosidad ancestral, que para algunos sigue siendo un exótico mundo irreal, encontramos claves decisivas para la comprensión del fenómeno religioso (Caffarena, 2007:21).

- No se conoce ninguna religión que haya acumulado todas y cada una de las hierofanías. Aunque haya en el marco de cualquier religión objetos o seres sagrados junto a seres y objetos profanos, no todos los objetos o seres han tenido el privilegio de ser hierofanías. Explica Eliade (2001:37) que “*un objeto se convierte en sagrado en la medida en que incorpora algo distinto a él mismo*”.

Hay dos cuestiones en las que tendríamos que profundizar un poco más, y no dejarlas en meras puntualizaciones: la cuestión de la singularización y la cuestión de las culturas prelitterarias. Lo sagrado es la singularización de lo profano: “*Todo lo que es insólito, singular, nuevo, perfecto o monstruoso se convierte en recipiente de las fuerzas mágico-religiosas y, según las circunstancias, en objeto de*

³³ Las *Cratofanías* o manifestaciones del poder de lo natural son las manifestaciones de lo sagrado más recurrentes e importantes de la religiosidad ancestral y de los pueblos ágrafos o prelitterarios.

ATENAS Y JERUSALÉN

veneración o de temor, en virtud de ese sentimiento ambivalente se suscita constantemente lo sagrado" (Eliade, 2001:37). Pongamos por ejemplo un objeto cuya perfección, exquisitez, o quizás su novedad o rareza, le hace ser chocante al hombre que lo mira. Eso que es distinto, no puede provenir del objeto mismo, tiene que venir de otro lugar. Por tanto, toda hierofanía revela una selección, una singularización de lo insólito, de lo extraordinario.

Una parte del mundo moderno en el que vivimos no cesa en el empeño de restar valor a lo sagrado y tacha a las hierofanías como magia, como animismo, panteísmo, fetichismo o infantilismo, sin entrar a fondo a comprender el sentido que aquello tenía para los hombres religiosos de cualquier época. Y otra parte que sí hace caso a la religiosidad tampoco acepta de buen grado la cuestión de las hierofanías; no quieren salir del desarrollo histórico propio de la religión judeo-cristiana hegemónica, esto es, racionalización teológica e institucionalización de lo sagrado³⁴. El universo mental de los hombres antiguos no nos ha llegado de forma explícita, nos ha llegado en forma de mitos, símbolos y costumbres³⁵; en forma de *'fósiles vivientes'* (Eliade, 1981:34). En estos casos, el análisis y comprensión de lo sagrado a partir de las hierofanías es fundamental e ineludible. Frente a la opinión generalizada, la vida religiosa de los pueblos antiguos es siempre compleja. Una de las razones que más separa al hombre moderno del antiguo es la incapacidad del hombre religioso moderno de sentir la vida orgánica como un sacramento. Los actos fisiológicos del hombre antiguo, especialmente los que tienen que ver con la alimentación y la reproducción, *"son sacramentos, ceremonias por medio de las cuales comulga con la fuerza que la vida misma representa"* (Eliade, 1981:54). Por eso es tan importante la ritualidad en los hombres antiguos, la repetición de aquello que en tiempos inmemoriales hicieron sus antepasados o los dioses. Pero, ¿no hacen lo mismo los hombres religiosos

³⁴ Desde amplios sectores de la teología, lo simbólico, lo emotivo, y similar era desdeñado, hasta hace bien poco, por entender que supone rebajar la fuerza asertiva del contenido de la fe. Para que la fe sea tomada en serio ha de mantenerse en un estatus fuertemente conceptual.

³⁵ También en pinturas rupestres y restos arqueológicos, por ejemplo.

ATENAS Y JERUSALÉN

actuales, repetir ceremoniosamente, en momentos trascendentes, y en lugares especiales, para participar de lo sagrado?



Figura 6. Caligrafía Cúfica y Lacería. Detalle del Palacio de Comares en la Alhambra de Granada (España).



Figura 7. Menorá grabada en piedra. Restos arqueológicos de una sinagoga en la zona del Mar de Galilea (Israel).

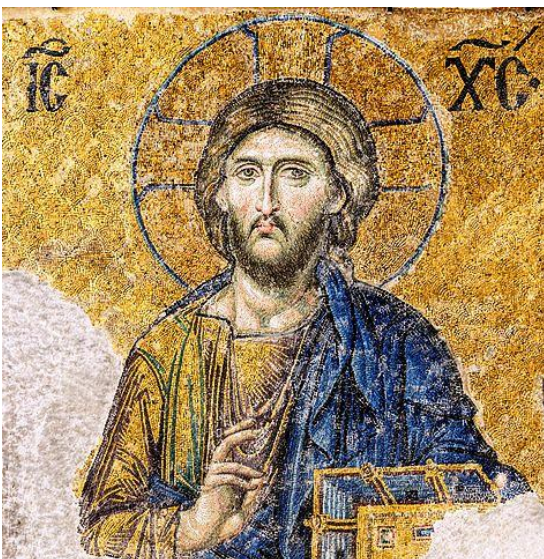


Figura 8. Cristo Pantocrátor en el Mosaico Deésis en Hagia Sofía (Turquía).

D. LO SIMBÓLICO

Las hierofanías son un caso particular de los símbolos, son símbolos religiosos. A una realidad concreta con un significado dado, la montaña por ejemplo, se le añade un significado nuevo, simbólico; así se convierte en símbolo (además de seguir siendo una montaña³⁶). Este segundo significado, el simbólico, es percibido y traducido a lenguaje mediato en la medida en que el ser humano tiene una cierta familiaridad con él. Lo que estamos afirmando aquí, es la condición de ser simbólico del ser humano. El carácter simbólico está en todas las actividades del ser humano. Por tanto, los hechos religiosos tienen necesariamente carácter simbólico. El ser humano es un *homo symbolicus* (Eliade, 2008:198), es un *creador de símbolos*³⁷ (Eliade, 2008:188), o un *anthropo-cosmos* (Eliade, 1979:39). El ser humano no sólo es un ser histórico y concreto incrustado en su contexto; es un ser simbólico y espiritual. El pensar simbólico es consustancial al ser humano, precede al lenguaje y a la razón discursiva. El símbolo revela aspectos de la realidad que, por su profundidad, no son evidentes. La simbología no es la creación irresponsable de la psique, ni proyecciones emocionales infantiles. La simbología responde a una necesidad y llena una función: “dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser. Por consiguiente su estudio permitirá un mejor conocimiento del hombre” (Eliade, 1979:12).

Retomamos el argumento por donde lo dejamos. El ser humano está en connivencia con ese plus de significación que le permite ir descubriéndolo en muchas realidades significativas de su mundo (Martín Velasco, 2006:203). Por tanto, en las mediaciones de lo sagrado actúa una estructura que designamos con el término estructura simbólica. En el simbolismo religioso, una realidad

³⁶ La implicación simbólica no anula el valor concreto y específico de un objeto o una operación. El simbolismo es un añadido, de valor y sentido, a objetos y acciones que nunca pierden sus propios valores y sentidos. El simbolismo es una apertura de la realidad, la hace estallar, sacando a la luz la riqueza de la existencia (Eliade, 1979:191).

³⁷ En inglés: *symbol-forming power*.

ATENAS Y JERUSALÉN

misteriosa se hace presente ante el hombre bajo lo que Martín Velasco (2006:207) llama la *transparencia opaca del enigma*³⁸.

Algunos objetos se convierten en sagrados porque son la sede de la manifestación sagrada. La Presencia se encarna o materializa en ellos: son las hierofanías inmediatas. Pero además de éstas, nos encontramos con otras manifestaciones mediatas, que son una prolongación, o una participación, o una representación de la hierofanía inmediata. Proponemos el mismo ejemplo, del Antiguo Testamento, que Eliade (1981:438) expone para explicar esto: Jacob se dejó caer sobre una piedra, y estando allí, dormido, soñó con una escalera de ángeles que lo llevaba a los cielos. Esa piedra concreta es una hierofanía inmediata, en ella se materializa directamente lo sagrado. A partir de aquí, otras piedras que participan de las mismas características de aquella se convierten en sagradas. Esas otras piedras representarán lo sagrado, en este caso el 'centro del mundo', un punto donde lo celestial, lo humano y lo terrenal se tocan y se hacen uno. Estas hierofanías mediatas, nunca pueden ser anteriores a las inmediatas. Es el simbolismo lo que convierte a estas otras piedras en hierofanías, porque prolongan la sacralidad más allá de la piedra concreta. Lo sagrado no se agota en el primero de los betilos, la experiencia sagrada continúa y se pone al alcance de todos los miembros de una comunidad. O como dice Eliade (1981:447), la simbolización procura "*la solidaridad permanente del hombre con la sacralidad*".

Lo simbólico sugiere, no define. La capacidad simbolizadora, como hemos dicho, es una de las características constitutivas del ser humano. Esta capacidad no se restringe a lo religioso, pero es aquí, donde juega un papel decisivo (Caffarena, 2007:50). El simbolismo es de importancia capital para entender la vida religiosa de todos los tiempos, de los antiguos y de los modernos³⁹. ¿Qué revelan los símbolos? Los símbolos revelan que hay algo ahí

³⁸ Expresión que debemos a P. Ricoeur.

³⁹ En el hombre moderno sobreviven todavía hoy los símbolos y las imágenes. Porque la espiritualidad sigue conviviendo con la realidad psíquica consciente y discursiva. No desaparecen, ni pueden eliminarse los símbolos. Sí cambian de aspecto, se camuflan o se degradan. Símbolos e imágenes siguen acompañando al ser humano tecnológico; es más, el final del siglo XX nos ha traído el redescubrimiento del valor cognoscitivo del símbolo.

ATENAS Y JERUSALÉN

más allá de lo evidente e inmediato. Así lo explica Eliade (2008:200-201): *“Los símbolos religiosos que atañen a las estructuras de la vida revelan una vida más profunda, más misteriosa que lo vital captado por la experiencia cotidiana. Tales símbolos desvelan el lado milagroso, inexplicable, de la vida y, a la vez, la dimensión sacramental de la existencia humana”*. Revela, por tanto, una estructura compleja y múltiple de la existencia; y además, que toda ella, inmediata y mediata, tiene sentido y significado.



Figura 9. *El Salvador. El Greco (Museo del Greco en Toledo, España).*

E. EXPRESIONES DE LA ACTITUD RELIGIOSA.

La actitud religiosa no se ‘encuentra’ con el Misterio si no es pasando por la mediación de sus expresiones simbólicas. El hombre religioso siente la necesidad imperiosa de expresar su actitud hacia la Presencia. Y lo hace con todo su ser, esto es, con su razón, con sus actos, con sus emociones, y en la colectividad.

La actitud religiosa, o la disposición de ánimo por lo sagrado, se expresa en varios niveles (Martín Velasco, 2006:208):

- a) Orden racional:
 - El Mito.
 - Doctrinas religiosas.
 - Teología.
- b) Orden de la acción:
 - Alteración del Espacio y el Tiempo.
 - Culto.
 - Ritos.
 - Oración.
 - Sacrificio.
 - Códigos morales.
- c) Orden sentimental:
 - Climas emocionales sagrados.
 - Arte religioso.
- d) Orden de la relación comunitaria.

ATENAS Y JERUSALÉN

1. MITOS Y MITOLOGÍAS.

“El mito revela, más profundamente de lo que podría hacerlo la propia experiencia racionalista, la estructura misma de la divinidad” (Eliade, 1981:419).

El mito no es la proyección fantástica de un acontecimiento natural, ni la mitología es un simple conjunto de relatos, ni mucho menos un cuanto infantil para explicarle a mentes retrasadas el funcionamiento del cosmos⁴⁰. El mito designa una auténtica historia, verdadera, llena de valor y significado. Las mitologías son la historia santa de los antiguos, da cuenta además de lo que pasó verdaderamente, de lo que acaeció ab initio, in illo tempore. En las religiones ancestrales, el mito está vivo y es de extremada utilidad al ser humano: fija, estatuye los modelos ejemplares de las actividades humanas significativas (arquetipos). Es la guía que lleva al hombre a hacer correctamente lo necesario para su supervivencia en el mundo, un manual de instrucciones sui generis para subsistir: cómo, cuándo y dónde se ha de cultivar, cómo se han de trabajar las materias primas, cómo se han de construir las ciudades y las viviendas, cómo se ha de educar a la descendencia, etc. En definitiva, proporciona modos de comportamiento, codifica la sabiduría práctica y da pleno valor a la existencia del ser humano. De ahí, la extremada importancia de reactualizarlos constantemente, repetir con gestos, palabras y acciones (ritos) aquellas mismas palabras que habían sido dichas y aquellos mismo hechos ejecutados por los dioses.

La historia de las religiones arroja a la luz una gran cantidad de mitos. De entre todos ellos, Mircea Eliade destaca tres grupos principales: el Mito Cosmogónico, que manifiesta el drama de la creación; el Mito de la Coincidentia Oppositorum, que revela la biunidad divina; y el Mito de Regeneración, que revela las relaciones de la vida y la muerte.

⁴⁰ El Mito ha ido acumulando con los años una serie de epítetos que lo han colocado en muy mala posición: ‘mentira’, ‘ficción’, ‘fábula’, ‘juego infantil’, ‘invención’, ‘ilusión’, ‘imagen del pasado’, ‘algo que no existió’ o ‘algo que no es real’; también ‘ingenuidad salvaje’, ‘muestras de brutalidad incivilizada’ o ‘actos instintivos irracionales’.

ATENAS Y JERUSALÉN

2. OTRAS EXPRESIONES RACIONALES.

La doctrina religiosa tiene un mayor grado de abstracción y de elaboración que los conceptos que se encuentran en las mitologías (Martín Velasco, 2006:211). Podemos destacar algunos de los elementos más importantes que la conforman, como son las *formas cúlticas*, que tratan de alabar y adorar a la divinidad, y la *confesión de fe* bien sea en su forma espontánea personal, o bien sean en las formas estables de la *doxología litúrgica*⁴¹. Estas expresiones de alabanza no son individuales; es una comunidad de fe la que vive la relación con Dios, con el Misterio. Así llegamos a los *símbolos de fe*.

Hasta este momento, las distintas doctrinas religiosas son palabras dirigidas a Dios, desde la fe sincera de los creyentes. Luego llega el esfuerzo por determinar las formas rectas y correctas de relacionarse con lo sagrado y expresar la fe de los grupos religiosos. Así, la doctrina religiosa es *dogma* o expresión normativa de la fe de la comunidad; que se estructura bajo una *autoridad* que mantiene la cohesión de la comunidad de fe y dictamina sobre los criterios de pertenencia a la misma; que, finalmente cristaliza en expresiones paradigmáticas de la fe de ese grupo y norma para el resto de las expresiones. Hablamos, cómo no, de los *escritos sagrados*. Es en este punto cuando vemos aparecer la teología como pensamiento teórico, conceptual y especulativo, de Dios mismo.

3. ESPACIO Y TIEMPO SAGRADOS.

El hombre es corporeidad, de tal modo que sus actos no se realizan exclusivamente en la pura interioridad del espíritu. La actitud religiosa necesita de la expresión corporal. Los actos corporales concretos son numerosísimos y difícilmente resumibles en este momento; lo que sí puede describirse es el

⁴¹ Pondremos varios ejemplos clarificadores sacados del cristianismo. Fórmulas doxológicas muy importantes y comunes pueden ser: "Gloria al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo. Como era en el principio, ahora, y siempre, por los siglos de los siglos. Amén"; o esta otra, "Por Cristo, con él y en él, a ti Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria, por los siglos de los siglos. Amén".

ATENAS Y JERUSALÉN

aspecto central de la afectación del Misterio a la corporeidad humana: la alteración de la condición espacio-temporal.

Espacio Sagrado. Para el homo religiosus el espacio no es homogéneo. Hay porciones de espacio que no tiene forma, ni estructura ni consistencia. Y hay espacios que poseen fuerza y significación. El primero es un espacio no consagrado, el segundo es el espacio sagrado. El espacio profano donde se manifiesta el Misterio se transforma, o singulariza, en un espacio sagrado. Cuando lo sagrado se manifiesta se rompe la homogeneidad del espacio, revelándose una realidad absoluta, que se opone a la no realidad del espacio profano de alrededor.

La hierofanía que se da en un lugar físico lo santifica de manera continua. La Presencia no va ni viene, permanece, persiste en ese lugar. Esa persistencia es lo que consagra ese sitio como sagrado. Por eso, los lugares sagrados se ‘descubren’, no se eligen a voluntad. Comenta Eliade (1981:371) que: *“La hierofanía no sólo ha santificado una determinada zona de espacio profano homogéneo, sino que además asegura la persistencia de esa sacralidad en el futuro. (...) El lugar queda así convertido en una especie de fuente inagotable de fuerza y sacralidad que permite al hombre, sólo con que penetre en ella, participar de esa fuerza y comulgar en esa sacralidad”*.

Los espacios sagrados son separados físicamente del espacio profano. Lo que comenzaría siendo un círculo trazado en el suelo, progresivamente sería separado mediante, cercas, zanjas, vallas, murallas o laberintos. La razón es doble: la primera es hacer patente esa singularización de la que hablamos al principio. Mostrar explícitamente que esa porción concreta de espacio queda aislado del espacio profano circundante. Se traza una frontera patente entre un lugar y otro. La segunda tiene que ver con la preservación de lo profano del peligro al que se expondría penetrando en él por inadvertencia. Lo sagrado es siempre peligroso para quien entra en contacto con ello sin estar preparado (Eliade, 1981:373). Los espacios sagrados por excelencia son los centros totémicos, los altares, templos y santuarios, también ciudades santas a las que

ATENAS Y JERUSALÉN

peregrinar. Si importante es su localización, importante es su edificación siguiendo una serie de cánones o estándares muy estrictos. La erección del altar védico, del Tholos circular heleno, del mandala budista, la construcción de ciudades en suelo sagrado, incluso las catedrales góticas, representan la recreación del mundo.

Una cuestión importante, para terminar, es la participación del hombre del poder de la sacralidad o de la inmortalidad que hay dentro del espacio sagrado. El hombre entra en estos lugares después de vivir un difícil e intenso itinerario vital, que generalmente son cuantiosas pruebas iniciáticas en las que el héroe se consagra como digno de entrar en el espacio sagrado. *“Citemos, a título de ejemplo,..., las peregrinaciones a los lugares santos (La Meca, Haridwar, Jerusalén, Santiago, etc.), las tribulaciones del asceta en busca siempre del camino que le lleve a sí mismo, al ‘centro’ de su ser, etc. El camino arduo, sembrado de peligros, porque en realidad se trata de un rito por el que se pasa de lo profano a lo sagrado, de la muerte a la vida, del hombre a la divinidad. El acceso al ‘centro’ equivale a una consagración, a una iniciación. A la existencia anterior, profana e ilusoria, sucede una nueva existencia real, duradera y eficaz”* (Eliade, 1981: 383).

Tiempo Sagrado. El tiempo tampoco es homogéneo ni continuo. El tiempo profano, histórico y ordinario se alterna con el tiempo sagrado, eterno y mítico. El tiempo sagrado tiene una estructura diferente al tiempo ordinario. Este tiempo sagrado es repetible, recuperable, reactualizable, no se pierde si se mantiene el recuerdo. El homo religiosus vive en estas dos clases de tiempo, pero es el tiempo sagrado su auténtico tiempo vital, un presente eterno que puede ser recuperado periódicamente. Si el templo era una ruptura del espacio profano, existen también rupturas sagradas del tiempo profano: las liturgias, los ritos y ceremoniales, etc. El tiempo primero, el tiempo original es aquel que acogió la creación del cosmos, la cosmogonía. Y el mito cosmogónico es la recreación de aquel inicio, el illud tempus. La cosmogonía puede ser regenerada, repetida anualmente, de ahí la importancia del ‘año nuevo’ del homo religiosus, como reactualización del tiempo del origen. En su celebración

ATENAS Y JERUSALÉN

todo lo viejo y desgastado se aniquila y una nueva fuerza vital comienza intacta. Efectivamente, por el tiempo sagrado descubrimos la importancia que el mito tiene para el hombre arcaico y para los modernos las doctrinas y los dogmas.

En definitiva, hay un tiempo y un lugar idóneo para recitar y celebrar el mito; hay un tiempo y un lugar idóneo para recitar la Palabra de Dios y celebrar su encuentro. Lo que hicieron los dioses es más importante que lo que hacen los hombres por iniciativa propia; la Palabra de Dios es más importante que la de los hombres. La esfera de lo sagrado es la auténtica existencia, la verdadera participación del Ser. Por eso los mitos, ni la palabra de Dios, pueden ser recitados en cualquier parte, en cualquier momento, de cualquier modo, y llegado a cierto punto, ni siquiera por cualquier persona.

4. OTRAS EXPRESIONES DE LA ACCIÓN HUMANA.

El culto, pormenoriza la relación que el hombre religioso vive con el Misterio (Martín Velasco, 2006:215). Los componentes básicos del culto son: *acciones, gestos y palabras*, inscritos en un determinado *clima afectivo y emocional* (que trataremos más abajo); celebrados en *lugares relevantes* (tratados con anterioridad), que pueden estar complementados con otras expresiones de la corporeidad humana tales como colocarse en determinadas *posturas*, el *canto*, la *danza*, la *ornamentación*, las *ofrendas*, la *repetición de frases o palabras*, los *rezos*, *modulación de sonidos*, las *procesiones*, etc. Todo este complejo fenómeno corporal explicita una disposición interior de reconocimiento del Misterio, que se traduce, según las circunstancias concretas, en adoración y alabanza, o acción de gracias, o petición e imploración, de curación o propiciación de ciertas condiciones naturales, etc. Todas las religiones históricas tienen acciones cúllicas, con lo que el número de formas con las que se revisten es colosal, desde el ensimismamiento de la meditación hasta las formas masificadas, generalmente institucionalizadas y estereotipadas.

ATENAS Y JERUSALÉN

En estrechísima conexión con el culto, encontramos a los ritos o a los rituales. Martín Velasco (2006:216) define al rito como aquella acción simbólica realizada por una comunidad, de acuerdo con unas normas precisas, con recurrencia periódica, que pretende hacer presente, de manera eficaz, el orden misterioso simbolizado.

Junto al culto y al rito hemos de hacer mención de dos actos fundamentales en la expresión de la actitud religiosa. El primero de ellos es la oración; para Martín Velasco (2006:227, 299), ésta adquiere valor fundamental y primario, hasta el punto de que la designa como la primera de las manifestaciones de la actitud religiosa. El hombre religioso vive la oración como el momento de contacto y cercanía al Misterio. El sujeto orante invoca la Presencia para exponerse ante ella. Por otro lado, si nos vamos a la historia de las religiones, nos encontramos que todas las religiones que se conocen poseen fórmulas de oración. La variedad es inmensa, tal y como lo son el culto y los rituales. Podemos ofrecer una mínima estructuración:

- Según su forma encontramos *la adoración silenciosa, la recitación vocal, el canto, la meditación mental, la plegaria, la invocación, mantras, la peregrinación, etc.*

- Según su contenido encontramos oraciones *de invocación y saludo, alabanza y acción de gracias, petición y petición de perdón, confesiones de fe, y un largo etcétera.*

- Según el método encontramos *la lectura de Escrituras Sagradas, oraciones tradicionales, repetición e interiorización de nombres, jaculatorias, contemplación absorba, etc.*

Hemos visto que las expresiones de actuación de la actitud religiosa están inextricablemente unidas. En un lugar sagrado, en el tiempo sagrado correspondiente, se ejecutan las acciones cúllicas y rituales correspondientes, en un clima religioso de devoción sagrada en la que los creyentes tratan de relacionarse con la Presencia a través de la oración sincera. Pues bien, a esto

ATENAS Y JERUSALÉN

añadiremos un último elemento: el sacrificio⁴². Desde el punto de vista etimológico, sacrificio (*sacrificium*) deriva de dos términos latinos, por un lado el nombre *sacer*, y por otro lado el verbo *facio*; nos quedaría algo así como hacer lo sagrado o poner en el ámbito de lo sagrado algo que está en el ámbito de lo profano. Con más exactitud, la consagración (Martín Velasco, 2006:240). La consagración, el sacrificio, trata de expresar y fortalecer la relación entre el creyente y la Divinidad. De entre la gran pluralidad de formas sacrificiales podemos destacar:

- *Entrega y Ofrecimiento de dones*. Es la forma más básica y antigua⁴³ que se conoce, el ofrecer presentes a dioses y espíritus para que sean propicios.

- *Expiación* o destrucción de una realidad durante el acto sacrificial con el fin de purificar o sanar el pecado.

- *Unión íntima o Comunión*. En esta unión con la Presencia Divina queda subrayado el carácter comunitario, de ahí que sea una común unión. Encontramos muchos tipos de estas uniones, desde las formas básicas de participar en un banquete común con la divinidad y los sacrificios de animales o vegetales, hasta las formas complejas de la eucaristía cristiana.

Para terminar este apartado consignaremos brevemente otra expresión de la actitud religiosa que ha tenido gran peso e importancia en las comunidades de creyentes a lo largo de la historia. Lo sagrado tiene una cualificación ética, y está relacionado con la idea de obligación moral, esto es, en lo sagrado está lo bueno, es el Bien. Pero es que además, desde las remotas épocas arcaicas, los seres divinos han garantizado el orden moral de la comunidad, de tal modo que siguiendo los designios divinos la estabilidad estaba garantizada. Y desde siempre, los hombres se han relacionado con la divinidad aceptando un determinado comportamiento, ciertas normas de conducta. En todas las religiones podemos observar la existencia de códigos

⁴² No parece claro que el sacrificio sea una manifestación universal de la actitud religiosa. En vista de los casos concretos existente, podemos decir que es una manifestación compleja y muy poco transparente (críptica). Han sido muchos los intentos de definirlo y acotarlo. Con anterioridad expusimos la explicación de René Girad y su vinculación a la violencia expiatoria, vicaria y sustituta. En este momento nos quedaremos con el mínimo elemento común, el análisis etimológico del mismo.

⁴³ Se conocen en poblaciones arcaicas y en todos los pueblos semitas e indoeuropeos.

ATENAS Y JERUSALÉN

morales. Eso sí, cada religión tiene su particular ethos o su propio estilo moral (Martín Velasco, 2006:218).

5. LAS EXPRESIONES EMOCIONALES.

La primera forma de expresión del sentimiento religioso es la atmósfera o clima emocional sagrado, en la que encontramos algunas variantes. Las más importantes son, el *clima festivo*, que se asocia a la alegría y al maravillamiento que conlleva el encuentro con la Presencia; y la *solemnidad*, que se asocia a la congoja y al estremecimiento de los que comparecen ante el Misterio. Mientras el *entusiasmo* es lo más destacable del primero, el *silencio* lo será del segundo.

La segunda forma es el arte sacro, que daría, de hecho da, para un ejercicio enciclopédico. Lo que importa destacar es la necesidad que ha tenido siempre el hombre religioso de expresarse estéticamente. A lo largo del trabajo se han ido exponiendo grandes y reconocidas obras de arte religioso de todas las religiones.

6. LAS EXPRESIONES COMUNITARIAS.

La actitud religiosa cristaliza constantemente en magnitudes sociales hasta el punto de que puede llegar a confundirse el fenómeno religioso con las distintas organizaciones sociales derivadas del mismo tales como comunidades religiosas, Iglesia, etc. (Martín Velasco, 2006:220). No podemos negar que la actitud religiosa influya en las organizaciones sociales, y que determinados aspectos sociales (lo económico por ejemplo) influye en las manifestaciones de lo religioso. Pero no es el papel de la fenomenología de la religión estudiar si el influjo de lo religioso en el devenir de la Humanidad es más constructivo que destructivo o viceversa. Lo que hace es constatar que el fenómeno religioso tiene un elemento social; cuestión ésta de la que también da constancia la historia de las religiones. Y que junto a las muchas experiencias de carácter individual, la experiencia religiosa es, primeramente, comunitaria. Lo social entra en lo religioso del mismo modo que lo religioso entra en lo social. La

ATENAS Y JERUSALÉN

fenomenología de la religión se encarga de describir esas interconexiones. ¿Cómo llegamos a esta conclusión?

- El individuo no comienza a vivir su actitud religiosa a partir de la nada. Nadie es una isla, vivimos en comunidades organizadas, más o menos grandes (familias, tribus, clanes, estados, etc.), que nos ofrecen una serie de pautas vitales. Las madres enseñan a sus pequeños a rezar sus oraciones por ejemplo. El iniciado lo es por otros que les muestran un camino, que fue mostrado por otros anteriormente. El Misterio aparece en las mediaciones simbólicas vigentes en un medio social determinado.

- La actitud religiosa en sus expresiones más intelectuales, esto es, el mito, la doctrina y los dogmas definidos, suponen un factor importante de concreción e uniformidad para la comunidad que participa de estos. Estas elaboraciones son el criterio que fija la pertenencia a la comunidad. No hay posibilidad de interpretaciones subjetivas discordantes en cuanto a los símbolos de la fe, los credos, los criterios de participación, entre otros. La no aceptación o el intento de cambiarlos supondrán la exclusión.

- Por último, la actitud religiosa en su orden de acción, el culto más exactamente, consigue influir notablemente en la cohesión de la comunidad. Si el orden racional establece grupos doctrinales diferentes y divergentes, la acción cültica suprime todas las diferencias de origen consiguiendo estrechar las relaciones. El culto es fundamental en la experiencia comunitaria de la religión, elimina lo accesorio, uniendo a todos los creyentes en torno a la misma realidad central, el Misterio.

ATENAS Y JERUSALÉN

Bibliografía:

- Duch, L., **Antropología de la religión**, Herder, 2001, Barcelona.
- Eliade, M., **Imágenes y Símbolos**, Taurus, 3ª edición 1979, Madrid
- Eliade, M., **La prueba del laberinto. Conversaciones con Claude-Henri Rocquet**, Ediciones Cristiandad, 1980, Madrid.
- Eliade, M., **Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado**, Ediciones Cristiandad, 2ª edición 1981, Madrid (1949).
- Eliade, M., **Lo sagrado y lo profano**, Paidós Orientalia 57, 1998, Barcelona (1957).
- Eliade, M., **Nacimiento y renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana**, Kairós 1ª Edic., 2001, Barcelona.
- Eliade, M., **Mefistófeles y el andrógino**, Kairós, 2ª edición 2008, Barcelona.
 - Mefistófeles y el Andrógino o el Misterio de la Totalidad, 1958. [pp. 77-121]
 - Consideraciones sobre el simbolismo religioso, 1958. [pp. 187-211]
- Girard, R., **La violencia y lo sagrado**, Anagrama 4ª edición, 2005, Barcelona (1972).
- Gómez Caffarena, J., **El Enigma y el Misterio**, Trotta, 2007, Madrid.
- Lucas Fernández, J. de Sahagún, **Fenomenología y filosofía de la religión**, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999, Madrid.
- Martín Velasco, J. **Introducción a la fenomenología de la religión**, Trotta, 7ª edición 2006 (1973), Madrid.
- Otto, R., **Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de dios**, Alianza Editorial H4106, 1º Ed. 2ª reimpresión 2007, Madrid (1917).
- Widengren, G., **Fenomenología de la religión**, Ediciones Cristiandad, 1976, Madrid (1969).



Figura 10. *El Jardín de Rocas en el Templo Ryoanji de Tokio (Japón).*

Francisco Javier Benítez Rubio

Licenciado en Filosofía (UNED)

Terminado en la Semana Santa de 2013, en Algeciras, Viernes Santo.