XABIER PIKAZA

EL FENÓMENO RELIGIOSO

CURSO FUNDAMENTAL DE RELIGIÓN

EDITORIAL TROTTA

El fenómeno religioso

El fenómeno religioso.
Curso fundamental de religión

Xabier Pikaza

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

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 1999
Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 91 593 90 40
Fax: 91 593 91 11
E-mail: trotta@informet.es
http://www.trotta.es

© Xabier Pikaza, 1999

Diseño
Luis Arenas

ISBN: 84-8164-246-0
Depósito Legal: VA-322/99

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.
Pol. Ind. San Cristóbal
C/ Estaño, parcela 152
47012 Valladolid

CONTENIDO

Introducción 11
Bibliografía 13

I. RELIGIÓN EN CAMINO. UNA EXPERIENCIA RAZONADA

1. Introducción. Ser humano, animal de experiencia 21
2. Surgimiento. Religión y psicología 73
3. Delimitación. Religión y filosofía 93
4. Definición. La identidad religiosa 127
5. División. Religiones del cosmos, de la interioridad y de la historia 157

II. RELIGIÓN EN SÍ. DIÁLOGO SAGRADO

6. Notas. Elementos del misterio 205
7. Acción ritual. Mundo sagrado 271
8. Mito y palabra. El relato fundante 303
9. Dios. Misterio fundante, amor personal 335
10. Movimientos religiosos. Hermetismo, esoterismo, teosofía 375

Índice de materias 423
Índice general 447

La primera forma de este libro está asociada a la memoria de Mercedes y Rosa, amigas de un tiempo lejano (1980-1981). También me acompañaron amigos, como Juan, Felipe y Pablo, Pepe, Leoncio y Alejandro, todos queridos. A ellos sigue dedicado en su forma actual, en gratitud antigua, en nueva cercanía.

Salamanca, verano de 1998

INTRODUCCIÓN

Este libro está vinculado a casi veinte años de enseñanza en las facultades de ciencias de la información, filosofía y teología de la UP de Salamanca: comenzó siendo introducción al estudio de la teodicea, un acercamiento general al Dios cristiano, y así lo publiqué, con el título *Experiencia religiosa y cristianismo* (1981). Agotada hace tiempo la edición y ocupado como estoy en temas de fenomenología de la religión, he querido rehacerlo y presentarlo como curso general sobre *El fenómeno religioso*.

He preferido la palabra *fenómeno* y no *hecho* porque es más amplia y neutral, más apropiada para un *Curso fundamental de religión*. He dividido el libro en dos partes y diez capítulos (cinco y cinco, casi paralelos), al principio de los cuales incluyo una bibliografía orientativa, que servirá para un estudio más profundo de los temas.

La primera parte define y fija el sentido de la *Religión* como experiencia básica de tipo antropológico: empieza siendo más filosófica y puede ofrecer cierta dificultad a los lectores menos avezados a estos temas. La segunda estudia los elementos fundamentales del fenómeno religioso entendido como diálogo entre el ser humano y lo sagrado: es más descriptiva (fenomenológica) y resulta fácil de entender. Recomiendo a los lectores no especializados que comiencen el libro por la segunda parte y vuelvan después a la primera.

Los temas de este libro han nacido y crecido en largos años de docencia y conservan su forma escolar. Por eso, siendo erudito, ha evitado las discusiones demasiado técnicas. Más que texto para clases es un *Curso fundamental de religión* para universitarios, estudiantes de humanidades y personas interesadas por la religión, den-

tro y fuera del cristianismo. Quisiera presentarlo como libro interactivo: que el propio lector se introduzca en los temas y los interprete, decidiendo por sí mismo su postura y sus respuestas, a partir de los esquemas que le ofrezco y de las orientaciones bibliográficas que adjunto.

Por historia y cultura, he destacado la visión cristiana del hecho religioso, pero he querido dialogar con las diversas tradiciones, dejando que ellas puedan libremente expresarse y mostrar sus razones. Éste no es un tratado confesional, ni una teología de la revelación, ni un compendio de religiones, sino *una introducción al fenómeno religioso*. Quien quiera completarlo con el estudio de las religiones antiguas y modernas puede consultar mi trabajo sobre *Hombre y mujer en las religiones* (1996) o los libros sobre historia de la religión que cito en la bibliografía.

Salamanca, verano de 1998.

BIBLIOGRAFÍA*

1. OBRAS DE CONSULTA

Bonnefoi, Y. (ed.), *Dictionnaire des mythologies et des religions* I-II, Flammarion, Paris, 1983.
Brandon, S. G. F., *Diccionario de religiones comparadas* I-II, Cristiandad, Madrid, 1975.
Diez de Velasco, F., *Introducción a la historia de las religiones*, Trotta, Madrid, [2]1998.
Eliade, M. (ed.), *The Encyclopedia of Religions* I-XVI, MacMillan, New York, 1977.
Eliade, M. y Couliano, I. P., *Diccionario de las religiones*, Paidós, Barcelona, 1992.
Hastings, J. (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* I-XIII, Clark, Edinburgh, 1908-1926.
König, F., *Diccionario de religiones*, Herder, Barcelona, 1964.
Nola, A. M. di (ed.), *Encyclopaedia delle religioni* I-VI, Vallechi, Firenze, 1970-1976.
Pike, E. R., *Diccionario de la historia de las religiones*, FCE, México, 1960.
Poupard, C., *Diccionario de las religiones,* Herder, Barcelona, 1987.
Schiele, F. M. (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* I-VII, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1957-1965.

2. TEORÍA DE LA RELIGIÓN

Brunner, A., *La religión. Encuesta filosófica sobre bases históricas,* Herder, Barcelona, 1963.

* Recojo aquí la bibliografía general más utilizada a lo largo del libro. Al principio de cada apartado se incluye una específica más breve.

Duch, L., *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea,* Bruño, Madrid, 1979.
Duméry, H., *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion,* Sedes, Paris, 1957.
Farré, L., *Filosofía de la religión,* Losada, Buenos Aires, 1969.
Fierro, A., *Sobre la religión,* Taurus, Madrid, 1976.
Fraijó, M. (ed.), *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 1994.
Gómez Caffarena, J. y Martín Velasco, J., *Filosofía de la religión*, Revista de Occidente, Madrid, 1973.
Gómez Caffarena J. y Mardones, J. L., *Materiales para una filosofía de la religión* I-II, Herder, Barcelona, 1992.
Gómez Caffarena (ed.), *Religión*, Trotta, Madrid, 1993.
Grand'maison, *El mundo y lo sacro* I-II, VD, Estella, 1970.
Hill, M., *Sociología de la religión,* Cristiandad, Madrid, 1976.
Lucas, J. de S., *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión,* Sígueme, Salamanca, 1982.
Martín Velasco, J., *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión,* Cristiandad, Madrid, 1976; Id., *La religión en nuestro mundo,* Sígueme, Salamanca, 1978.
Meslin, A., *Aproximación a una ciencia de las religiones,* Cristiandad, Madrid, 1978.
Radhakrisnan, S. y Rajú, P. T., *El concepto del hombre. Estudio de filosofía comparada,* FCE, México, 1977.
Torres Queiruga, A., *La constitución moderna de la razón religiosa*, VD, Estella, 1992.
Weber, M., *Ensayos sobre sociología de la religión* I-III, Taurus, Madrid, 1987.
Zubiri, X., *El problema filosófico de las religiones,* Alianza, Madrid, 1993.

3. FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Cencillo, L., *Mito. Semántica y realidad*, BAC, Madrid, 1970.
Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones,* Cristiandad, Madrid, 1981.
Gil, E., *El hecho religioso. Fenomenología,* Comillas, Madrid, 1985.
Martín Velasco., J., *Introducción a la fenomenología de la religión,* Cristiandad, Madrid, 1984.
Samuel, A., *Para comprender las religiones en nuestro tiempo,* VD, Estella, 1989.
Van der Leeuw, G., *Fenomenología de la religión,* FCE, México, 1964.
Wach, J., *El estudio comparado de las religiones*, Paidós, Buenos Aires, 1967.
Widengren, G., *Fenomenología de la religión,* Cristiandad, Madrid, 1976.

4. HISTORIA. ESTUDIOS GENERALES

Bleeker, C. J. y Widengren, G. (eds.), *Historia religionum. Manual de historia de las religiones* I-II, Cristiandad, Madrid, 1973.

Delumeau, J. (ed.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones,* Alianza, Madrid, 1995.
Diez de Velasco, F., *Introducción a la historia de las religiones. Hombres, ritos, dioses,* Trotta, Madrid ²1998.
Eliade, M., *Historia de las creencias e ideas religiosas* I-III, Cristiandad, 1978ss.; IV, Herder, Barcelona, 1996.
Guerra G., M., *Historia de las religiones* I-II, Eunsa, Pamplona, 1984.
James, E. O., *Introducción a la historia comparada de las religiones,* Cristiandad, Madrid, 1973; Id., *Historia de las religiones,* Alianza, Madrid, 1996.
König, F. (ed.), *Cristo y las religiones de la tierra* I-III, BAC, Madrid, 1960-1961.
Küng, H. (ed.), *El cristianismo y las grandes religiones*, Cristiandad, Madrid, 1987.
Pikaza, X., *Hombre y mujer en las grandes religiones,* VD, Estella, 1996.
Puech, E. (ed.), *Historia de las religiones* I-XII, Siglo XXI, Madrid, 1977-1982.
Ries, J. (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado* I. *Los orígenes del* homo religiosus; II. *El hombre indoeuropeo y lo sagrado*; III. *Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado*, Trotta, Madrid, 1995-1997.
Tacchi Venturi, P. (ed.), *Historia de las religiones* I-III, Gili, Barcelona, 1967.
Thompson, E. K. (ed.), *Las grandes religiones,* Miracle, Barcelona, 1973.

5. ALGUNAS RELIGIONES EN CONCRETO

Acharuparambil, D., *Espiritualidad hinduísta*, BAC, Madrid, 1982.
Ballesteros, M. (ed.), *Cultura y religión en la América prehispana*, BAC, Madrid, 1985.
Flood, G., *El hinduismo*, Madrid, 1998.
Friedrichs K. y otros, *Diccionario de la sabiduría oriental*, Barcelona, 1993.
Elorduy, C., *Humanismo político oriental. La religión china,* BAC, Madrid, 1976.
Küng, H., *El judaísmo*, Trotta, Madrid, ²1998; Id., *El cristiannismo. Esencia e historia,* Trotta, Madrid, 1997.
Harvey, P., *El budismo*, Madrid, 1998.
Mulago, V., *Simbolismo religioso africano,* BAC, Madrid, 1979.
Ojilvie, *Los romanos y sus dioses*, Madrid, 1995.
Otto, W. F., *Los dioses de Grecia*, Buenos Aires, 1973.
Pareja, F. M., *Religiosidad musulmana,* BAC, Madrid, 1975.
Weines, D., *El islam*, Madrid, 1998.

I

RELIGIÓN EN CAMINO
UNA EXPERIENCIA RAZONADA

Los cinco capítulos que siguen son de tipo introductorio y carácter teórico: tratan de fundar y precisar el fenómeno religioso, en clave de experiencia creadora y de sentido. No exponen el origen histórico de las religiones (teorías de tipo racionalista, animista, mágico...) o antropológico (tabú psicológico de Freud, domesticación de la violencia en Girard...), sino los presupuestos y principios de la experiencia humana en su apertura religiosa.

Definimos al humano como *animal de experiencia,* situado frente al mundo y elevado ante sí mismo, ser que busca el sentido de su vida en un camino de tres direcciones, en parte paralelas, en parte convergentes: mundo, interioridad e historia. Desde ese fondo estudiaremos el sentido de la religión como *fenómeno fundante y razonado,* en el plano de la antropología teórica, según los capítulos que siguen:

1. *Ser humano, animal de experiencia.* He querido arraigar la religión en la existencia del humano al que defino como *animal abierto,* que sólo puede vivir y actuar, entender y gozar, desde la experiencia. En ese fondo emerge el fenómeno religioso. Muchos racionalistas han tomado y toman la experiencia religiosa como expresión ya superada del conocimiento; en contra de ellos quiero presentar las varias formas de experiencia, entre las cuales puede y debe situarse la de tipo religioso, abierta al mundo, a la interioridad y a la historia.

2. *Surgimiento. Plano psicológico.* Estudiaremos el despliegue de la religión en clave psicológica, a la luz de las investigaciones de autores como Freud y Jung. En esa perspectiva destacamos el aspecto más paterno y materno del fenómeno religioso en su relación a lo divino.

3. *Delimitación. Plano filosófico.* Trazaremos las fronteras del fenómeno religioso en el contexto de la realización total del ser humano, destacan-

do la función de lo divino como fundamento (Zubiri), horizonte de transcendencia (Rahner), espacio de tradición (Gadamer) y/o fuente de superación del ser humano (Barth).

4. Definición. Plano teológico. Nos apoyamos en los grandes teóricos de la religión (Schleiermacher, Otto), para definirla como *sentimiento y experiencia del misterio* (lo numinoso). Pero después hemos buscado en ella un fundamento teológico y, con la ayuda de R. Bultmann, definimos el hecho religioso como *experiencia de gratuidad compartida*, superando la naturaleza y la cultura.

5. División. Plano histórico. Culmina esta primera parte del libro con la división de religiones, apoyándonos para ello en la ruptura que establece el *tiempo eje* (siglos VIII-IV antes de nuestra era) en la visión del ser humano. Desde ese fondo hemos precisado el sentido de las religiones de la naturaleza, de la interioridad y de la historia.

1

INTRODUCCIÓN
SER HUMANO, ANIMAL DE EXPERIENCIA

Con cierta frecuencia se asocia el fenómeno religioso a las experiencias paranormales o psicológicamente extrañas, como si lo divino debiera vincularse a lo extra-racional o raro. Otras veces se identifica la religión con los *fenómenos* esotéricos, con la mística en lo que puede tener de vivencia humana del misterio. En contra de eso, quiero situar la religión en el centro de la experiencia humana. Por eso, he querido que mi libro comience con un capítulo extenso y relativamente técnico, dedicado al origen, formas y caminos de la experiencia. Es un capítulo difícil para lectores sin estudios de filosofía; será bueno que ellos empiecen dejándolo a un lado, para volver a estudiarlo, con más interés, al final del libro. Podríamos haberlo situado al final, como apéndice del libro, pero lógicamente éste es su sitio. Lo dividimos en tres partes: la primera sobre la experiencia, la segunda sobre sus formas y la tercera sobre sus paradigmas o caminos.

1. EXPERIENCIA, REALIDAD HUMANA

Barbour, I. G., *Problemas sobre religión y ciencia*, ST, Santander, 1971; Berger, P., *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1971; Castiñeira, A., *La experiencia de Dios en la postmodernidad*, PPC, Madrid, 1992; Bueno, G., *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, Pentalfa, Oviedo, 1985; Dou, A. (ed.), *La experiencia religiosa*, Comillas, Madrid 1989; Duch, L., *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Bruño, Madrid, 1979; James, W., *Las variedades de la experiencia religiosa*, Edicions 62, Barcelona, 1986; Kambartel, F., *Experiencia y estructura*, Sur, Buenos Aires, 1972; Lorenz,

K. y Tinbergen, N., *Hombre y animal,* Alianza, Madrid, 1975; Luckmann, Th., *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna,* Sígueme, Salamanca, 1973; Martín Velasco, J., *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, [3]1997; Id., «Experiencia religiosa», en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo,* Trotta, Madrid, 1993, 478-496; Schiffers, N., *Preguntas de la física a la teología,* Herder, Barcelona, 1972; Varios, «El comportamiento animal»: *Revista de la Universidad Complutense* 24 (1975); Vázquez, A., *Psicología de la personalidad en C. G. Jung,* Sígueme, Salamanca, 1981; Vergote, A., *Psicología religiosa,* Taurus, Madrid, 1973; Zubiri, X., *Sobre la esencia,* Alianza, Madrid, 1972; Id., *Inteligencia sentiente,* Alianza, Madrid, 1980-1983

El ser humano nace sin saber ni conocerse. Por eso necesita la experiencia: va probando el sentido de su mundo y, al mismo tiempo, la tarea y valor de su existencia en un flujo y reflujo constante de ensayos y tanteos, fracasos y éxitos. Así construye una cultura que le permite conocer el mundo externo y conocerse, de forma que, superando el círculo de estímulos-instintos, vive en campo de experiencia.

Experiencia es la manera específicamente humana de conocer, en un proceso de encuentro activo y receptivo con el mundo, con la propia vida y con la existencia de los otros. Por ahora la tomo en un sentido extenso, no como impresión subjetiva y arbitraria, sino como la forma específicamente humana de apertura hacia la realidad, percibiéndola como tal y articulándola en unidades significativas.

1.1. *Principio. Animal y ser humano*

Frente al *animal,* que está ajustado al medio y sólo tiene un margen pequeño de ensayo y aprendizaje, *el humano* es un viviente paradójico, que desborda el ajuste ya logrado con el medio y se vuelve especialista en el arte de probar situaciones y cosas. De esa forma ha construido su cultura en equilibrio, siempre roto, de búsqueda infinita, que se plasma en diferentes esquemas de comprensión, que valen por un tiempo y luego quiebran, dando paso a nuevas tentativas de prueba y equilibrio. Por eso, la experiencia es un hacer, un saber y un ser:

– *Hacer.* El humano que sale de sí mismo rompe la quietud estructurada de su medio de equilibrios instintivos y explora los enigmas de la realidad en sus aspectos más desconocidos y desconcertantes, afrontando la tarea de hacerse, en camino de riesgo constante. A este nivel nacerán los ritos religiosos.

– *Saber.* Originariamente, la experiencia se hace; pero, en un segundo momento, ella se dice y sabe, convirtiéndose en esquema significativo de

comprensión de la realidad. A este nivel nacerán los mitos religiosos: el ser humano conoce y cuenta su acción, contándose a sí mismo.

– *Ser.* Por encima de hacer y saber, la experiencia constituye el modo de ser específico del viviente humano, que no está clausurado en un orden de armonía natural, sino que se hace a sí mismo mientras va creando sus propias formas de entender la realidad y de influir en ella. Por eso, le definimos como *animal de experiencia*[1].

El *humano* nace en un contexto que no ha sido programado a su medida; por eso, debe fabricar su propio mundo, creándose a sí mismo a través de la cultura. El *animal*, por el contrario, surge sobre un medio que se ajusta a sus tendencias, de manera que los estímulos externos concuerdan con sus propias respuestas instintivas. Por eso, nace realizado o, mejor dicho, su realidad es un momento del inmenso equilibrio dinámico de fuerzas del cosmos. Éstos son los momentos de eso que pudiéramos llamar vida animal:

– El animal es *instinto* especializado por el aprendizaje, a través de un tipo de memoria. Pero sólo consigue hacer-conocer una serie limitada de cosas dentro de una melodía fundamental ya dada. Lo que puede representar y sentir viene en general determinado y dominado *a priori* por la relación de sus instintos con la estructura del mundo circundante.

– Los animales superiores poseen *memoria asociativa* y así pueden fijar y cambiar su conducta a partir de ensayos previos. Esto significa que desarrollan un adiestramiento y aprendizaje, por la repetición de movimientos acertados. Pero también en este caso la actitud del animal se encuentra inmersa dentro del gran todo cósmico de fuerzas vinculadas en términos de impulso y respuesta. Lo que se consigna en la memoria (individual y/o filogenética) del animal no se independiza en forma de conciencia, ni puede convertirse en principio de actuación autodirigida y/o autónoma.

– Finalmente, los animales superiores poseen *inteligencia práctica*: pueden hallar una respuesta nueva ante una situación nueva, no programada de antemano. Pero, aun en estos casos, su inteligencia actúa dentro de un contexto o medio que el animal resulta incapaz de superar, pues no puede idear y objetivar su propio mundo porque carece de conciencia de sí mismo.

El animal está determinado por dos principios internamente correlacionados: *estructura psico-física* (que, por comodidad, llamamos instinto) y *medio circundante* (estímulos del entorno). Medio y estructura se encuentran mutuamente vinculados, de tal forma que existe una especie de saturación mutua: el medio ofrece al ani-

1. La parte final de este libro, al ocuparnos del rito, mito y Dios, utiliza de nuevo este esquema ternario.

mal aquello que puede estimularle, el animal responde ajustándose a ese medio, conforme a este esquema:

– *Equilibrio básico*: el animal nace ajustado de manera psico-fisiológica a su medio.
– *Desequilibrio relativo*: las modificaciones del medio ponen en peligro ese ajuste del animal.
– *Respuesta del animal,* que consigue de esa forma un nuevo equilibrio con el medio.

Según esto, los animales se mantienen en estado de tensión dinámica respecto al medio: han especializado de tal forma la capacidad de recibir estímulos y responder a ellos que su vida se centra en el sentir. Sin embargo, ese sentir con lo que implica de instinto, memoria asociativa e inteligencia práctica, es incapaz de crear cultura, pues mantiene al animal en un conjunto clausurado, dentro de las posibilidades y tensiones del ambiente, en el proceso tensional del cosmos. Cada especie animal tiene su propio *medio,* un ámbito de estimulación determinado.

> El medio animal está delimitado por la estructura orgánica de la especie, que determina las configuraciones energéticas que pueden ser estímulos para ella. El tipo de relaciones posibles entre el organismo y su medio biológico constituye el ámbito estrictamente limitado en el que se desarrolla el comportamiento animal. Todo el comportamiento del animal es, en definitiva, una respuesta al medio, dentro siempre del ámbito de estímulos prefijado por su estructura orgánica[2].

Frente al animal, determinado por el medio, en clausura material de estímulo y respuesta, el ser humano aparece culturalmente abierto hacia sí mismo y el mundo. Esa apertura es un hecho biológico: por configuración cerebral, al humano le falta la capacidad de responder a los estímulos que recibe; por eso, ha de aprender a comportarse, superando el medio y suscitando su propio mundo de sentido. El humano ha de crear su mundo, abierto a infinitas posibilidades de interpretación y concreción, en dos direcciones: mundo externo, interioridad propia:

– *Hacia lo externo.* El humano ya no vive en un medio de cosas prefijadas; por eso, las posibilidades de estimulación de la realidad y las respuestas de su cerebro resultan infinitas. Ha superado el medio natural donde la vida se hallaba ajustada y suscita así un mundo culturalmente abierto que se plasma y se concreta de muy diversas formas, a lo largo de un proceso experiencial que nunca acaba.

2. M. Yela, «Comportamiento animal y conducta humana»: *RevUnCompl* 24 (1975), p. 338.

– *Hacia lo interno.* Al abrirse a las cosas, el ser humano se encuentra consigo mismo, como sujeto que las capta. Mira los colores exteriores pero, al mismo tiempo, sabe que son suyos los ojos con que mira. Agarra las cosas y a la vez sabe que son sus propias manos las que agarran, haciéndose conscientes de sí mismas. Un animal con conciencia: esto es el humano. Reflexionando sobre sí descubre sus posibilidades y empieza a desarrollar una cultura, un sistema de comportamiento que se independiza del instinto y se refleja en signos, formas de actuación y modos de interpretación que se transmiten en el aprendizaje.

Según eso, los restantes animales no tienen experiencia: viven en un medio fijado en el instinto, clausurado. En cambio, si quiere vivir, el humano debe experimentar: carece de un medio vital, ha de crearlo, aprendiendo a mirar, escuchar, sentir y agarrar, volviéndose consciente de sí mismo (de lo que hace). Este aprendizaje es signo de pequeñez: el humano deja de ser naturaleza; no es viable como especie hecha; emerge de su medio, ha roto el equilibrio de fuerzas materiales y, volviendo hacia sí mismo, se descubre perdido en el mundo, amenazado por la muerte. Pero su misma pequeñez o «irrealidad» (Zubiri) constituye su grandeza: ha de crear su propio mundo (su campo de experiencia) en un camino donde podemos distinguir los momentos que siguen:

1.2. *Momentos de la experiencia*

– *Apertura.* Sólo porque ha nacido sin terminar, porque en sentido biológico es un animal inadaptado y enfermo, el humano ha de buscar el sentido de las cosas. El mismo proceso de evolución le expulsa de la cuna segura y maternal del cosmos. Se ve solo, enfrentado a su propia conciencia. Pues bien, esa misma soledad se hace grandeza, pues le capacita para descubrir el mundo como algo diferente que ha de ser modelado y aprendido, escuchado y transformado.
– *Tanteo.* El humano es animal desequilibrado: mira más allá de lo que parecen ser las cosas, quiere más de lo que tiene y le ofrecen. Amenazado en un aspecto por el mundo, desbordándolo por otro, ha de vivir en tanteo ilimitado, probando aquello que le puede valer, buscando formas de entender y organizar el mundo.
– *Fijación significativa.* A través de su experiencia, el humano va creando formas culturales de entender y vivir la realidad que transcienden el plano del instinto, convirtiéndose en perpetuo caminante. Por eso, ninguna cultura resulta definitiva, ninguna colma su apertura y así sigue siempre abierto en proceso de búsqueda y tanteo.

Lo primero es la apertura. El humano está desajustado porque tiene un excedente de posibilidades y exigencias. No se abre al mundo sólo por carencia, sino por desbordamiento esencial. Busca algo distinto (nada colma su apertura) y no consigue alcanzar nunca un equilibrio. No es el perfeccionamiento del instinto sino la superación estructural de lo instintivo y la apertura hacia una forma distinta de contacto con la realidad lo que funda su experiencia. Desde ese fondo, reasumiendo los momentos anteriores (exterioridad e interioridad), podemos fijar las tres direcciones de la apertura humana:

– *Transcendimiento.* Rota la clausura que le encierra en un campo de estímulos, en gesto de fuerte riesgo e interés comprometido, el humano se descubre abierto hacia una realidad tendencialmente *infinita.* Esa infinitud primera o formal le capacita para abrirse a nuevas facetas de las cosas, probándolas y hallando en ellas un sentido. Su verdadera patria es lo infinito.

– *Interioridad.* Sólo porque mira hacia lo externo y abre su campo vital a lo infinito, el ser humano puede volverse hacia sí mismo, descubriendo y probando su propia realidad. Esta apertura hacia lo interno, temáticamente expresada como *auto-conciencia,* define al humano como animal de experiencia.

– *Exterioridad*: comunicación. Los humanos descubren en común su mundo y en común lo constituyen. Nadie puede transcender y cultivar su conciencia si no hay otros que abran sus ojos para ver la realidad, sus oídos para escucharla, su lengua para nombrarla, su corazón para amarla. Sólo en contexto de comunión humanizante, donde la apertura se aprende, comparte y transmite, hay experiencia. Transcendimiento y conciencia son realidades compartidas.

Esas direcciones determinan las formas de realización del humano. Insistiendo en ellas, podemos afirmar que la transcendencia lleva a la *profundidad significativa* (conciencia compartida), a la *actuación práctica* (somos distintos del mundo, podemos hacer, modelarlo) y a la *unificación estructural* (sólo conocemos la realidad en unidades de sentido):

– *Profundidad significativa: experimentamos para transcender.* Cada realidad adquiere transparencia ante el humano: se abre por dentro y le abre hacia un nivel superior de conocimiento. Algunos pensadores y artistas parecen sentir la nostalgia de las cosas puras: el deseo de que sean simplemente lo que son, sin referencia a nada diferente. Pues bien, esa nostalgia evoca un imposible: el humano sólo puede conocer las cosas abriéndose por ellas y con ellas hacia un plan más alto de sentido.

– *Capacidad práctica: experimentamos para hacer.* Rota la tranquilidad del instinto, que sabe de antemano lo que ha de hacer, en inquietud experiencial, el ser humano se halla abierto hacia un hacer consciente donde emerge la posibilidad de éxito o fracaso, bien o mal, creatividad o ruptura destructora. Sólo por experimentar en apertura significativa y consciente, el humano puede y debe definirse como animal de praxis, el único capaz de producir bienes de consumo de modo consciente y programado.

– *Unificación cognoscitiva*: *experimentamos conjuntos de realidad.* Al establecerse una distancia entre la cosa y su significado se vuelve necesaria una visión de conjunto de los diversos significados de la realidad. El humano no conoce los signos de las cosas como aisladas, sino en sistemas, conjuntos de sentido donde cada elemento adquiere inteligibilidad dentro del todo.

Estos momentos de experiencia (transcendimiento, acción, estructura) implican un camino de tanteo, definido por la prueba y la búsqueda. *El animal apenas prueba* y de hacerlo no lo hace conscientemente, con intención, orden y esquema, sino dentro de un campo enclaustrado de estímulos. Por el contrario, *si quiere vivir, el ser humano ha de probar.* Lo hace por imperfecto: porque nace sin saber lo que las cosas dan de sí, porque en su propia contextura vital carece de respuestas. Pero prueba, al mismo tiempo, porque sabe más de lo que ofrecen las cosas por sí mismas, porque se vuelve consciente de sí mismo y porque ensaya, busca formas nuevas de ser y hacer con ellas.

Situada en esta perspectiva, la experiencia es un esfuerzo universal de puesta a prueba y el humano un probador por excelencia, ser extraño que nunca se contenta con dejarse arrastrar por lo ya dado. Por eso, tantea, inventa, actualizando así su fantasía: aquella fuerza interna que le capacita para superar el instinto y ver mejor que con los ojos materiales. El ser humano mira (ve) y escucha (entiende) evocando posibilidades que transcienden el nivel de lo inmediato. En ese sentido, defino su camino como tanteo de la fantasía que, mirando más allá de lo inmediato, le capacita para probar y ensayar, buscar e inventar soluciones y formas de vida; sólo así construye un mundo cultural significativo y ordenado.

El ser humano es animal de fantasía: la suerte de la vida le ha ofrecido como herencia y casa la obligación de tantear y edificar su habitación o campo de existencia a través de la cultura. En su camino distinguiremos tres momentos.

Proyecto o construcción de un modelo mental de interpretación y praxis que responde a la contextura de la realidad. *Probación* o proceso de acercamiento y tanteo a través del cual se examina la viabilidad del modelo proyectado. *Modelo significativo* que confirma el valor del proyecto mantenido a través de las pruebas.

La experiencia se realiza sincrónicamente en tres direcciones (mundo, interioridad, alteridad personal) y en tres momentos (proyecto, probación, modelo). *La apertura hacia el mundo*, con la objetivación de la realidad y la posibilidad de tantear en ella, creando modelos de interpretación y praxis cultural, genera —por inversión necesaria— el distanciamiento del sujeto respecto de sí mismo, con la emergencia de una *subjetividad consciente* que, a su vez, puede proyectar sobre sí misma, probar y asumir (consumir) lo probado, en un proceso que se realiza a través de una *comunicación interhumana* de experiencias, con el surgimiento consiguiente de vida social y la historia.

La constante interacción (*feedback*) entre *proyecto y modelo*, a lo largo del camino (pruebas), constituye la raíz de la experiencia. Cuando un *proyecto* se vuelve *modelo* queda fijado (ajustado) por un tiempo. Pero ninguno es permanente, ninguno ofrece un ajuste definitivo. Por eso, el humano sigue proyectando y probando en un camino experiencial que define su existencia. Las culturas se encuentran en proceso de constante mutación. Cada modelo brota de un determinado ajuste significativo que se objetiva en una serie de elementos: medios de expresión o lenguaje, símbolos religiosos, capacidades de actuación, etc. Cuando un modelo cultural pierde validez se pierden irremisiblemente algunos de los elementos constitutivos del ajuste anterior, pero, de ordinario, surgen otros, configurados en un sistema de referencia nuevo.

Frente al dogmatismo de una cultura que intenta convertirse en normativa y frente a la tiranía de un evolucionismo que no acepta otra variable que el proceso, podemos hablar de un *avance relativo* donde, al lado de modelos (arquetipos) permanentes de conocimiento-acción humana, van dándose caminos de fuerte transformación experiencial.

1.3. *Notas de la experiencia*

Las observaciones anteriores nos permiten ofrecer una visión de conjunto de las notas de la experiencia. Como base de apertura humana ponemos la *distancia* de la realidad. Del *significado, estructura y praxis* hemos hablado ya. Añadimos dos notas: la *comunicación,* que hace posible el surgimiento, transmisión y desarrollo de la experiencia; y la *historia* donde esta comunicación se concreta.

1.3.1. Distancia

Experiencia implica alejamiento respecto de las cosas. Sólo allí donde un sujeto logra superar la identificación inmediata con la realidad, donde es capaz de alejarse metódicamente y mirarla desde fuera, en proyecto, tanteo y búsqueda significativa, puede haber experiencia verdadera. El humano toma conciencia de sí al colocarse ante las cosas: así, a partir de su propia observación e inserción activa (responsable) en el mundo, suscita y cultiva la experiencia.

La naturaleza no experimenta, en el sentido que aquí presuponemos. Ella es sólo un juego dinámico y cerrado de fuerzas inconscientes. Para acceder a la experiencia, el humano ha de transcender la naturaleza, en proceso de creatividad centrado en la cultura. Estrictamente hablando, el humano no tiene vida natural: emerge del medio y frente al medio crea la cultura. Esta distancia experiencial implica tres momentos:

– El *mundo* objetivo, con autonomía ante el humano, con sus propias leyes y estructuras.
– El *humano* consciente, que se experimenta al enfrentarse con el mundo y al probarlo.
– Los *signos culturales* que forman el lenguaje, como mediadores entre mundo y sujeto.

De esta forma se completan, en mutua implicación, distancia y cercanía. Hay distancia porque el mundo se independiza respecto del humano y el humano cobra autonomía, al replegarse en sí mismo. Hay una nueva y diferente cercanía que no implica inmersión ciega sino contacto creador del humano con el mundo, que deja de ser pura objetividad (proceso externo, de tipo estructural/evolutivo) y empieza a ser mundo que el humano va plasmando con su fantasía proyectiva y poder de transformación. Por su parte, el *humano* deja de ser un elemento del proceso cósmico o simple autoconciencia que gira en el vacío de sí misma y se realiza como creador cultural:

– El humano *supera la inmediatez natural*, acota un campo de realidad, lo separa del mar de los instintos y lo pone frente a sí, como mundo objetivo. De esa forma se vinculan y completan objeto y sujeto.
– La misma distancia *suscita una más honda cercanía*, de manera que el humano se compromete vitalmente con las cosas, las explora y padece, las conforma y transforma, en proceso de experiencia que le define por dentro.

1.3.2. Significado

La experiencia implica siempre mediaciones. Si la *realidad* se cierra, si acaba clausurándose en sí misma y volviéndose opaca, de forma que no puede remitir a algo distinto o reflejarse en unos signos, no

es posible la experiencia. Si el *humano* se separa, aislándose en sí mismo, no hay tampoco experiencia, pues ella sólo emerge a través de mediaciones significativas, allí donde la realidad se vuelve palabra, portadora de sentido, y los humanos la escuchan y acogen.

Esa mediación significativa suponía distancia entre el humano y las cosas. Pues bien, el significado es unión en la distancia, es encuentro sobre el eje de la misma lejanía. Surge de esa forma un tipo de unidad entre humano y mundo, superando el nivel de inmersión o fusión que acabaría destruyendo a los extremos. Sólo a través de unos signos mediadores (lenguaje y herramientas de trabajo, símbolos religiosos y principios éticos) el humano logra distanciarse de la inmediatez de la naturaleza, vinculándose experiencialmente con ella.

Lo que llamamos signo significativo es la expresión de la unidad que se establece entre el mundo (distante) y el sujeto (receptor activo). El significado pertenece al mundo, como expresión de su realidad, abierta hacia el humano; pero al mismo tiempo sólo existe en el humano, en su contexto de acción y comprensión, por un aprendizaje. No hay naturaleza en sí, como algo separable del humano; tampoco un sujeto en sí, como pensamiento que se piensa en el vacío de sí mismo. La conexión entre sujeto y mundo, a través de un proceso experiencial, realizado en signos culturales, constituye el presupuesto de todo pensamiento y praxis.

Por eso, toda experiencia es significativa, interpretada. Resulta imposible un conocimiento neutro, un dato separable del proceso de interpretación o valoración subjetiva. La experiencia implica siempre una interpretación, un modo humano de acercarse a la realidad y de mirarla, situándola en un contexto significativo. No hay, por tanto, oposición entre los datos pretendidamente neutros de la ciencia y las interpretaciones más o menos metafísicas de filosofía y teología, pues siempre encontramos modelos de experiencia interpretada, explicitada en signos culturales de comprensión y prueba significativa.

1.3.3. Estructura

La experiencia se concreta en unidades o conjuntos de significado. No puede hablarse de datos puntuales, acontecimientos o cosas totalmente separadas. No hay en ella hechos aislados, datos sin conexión o dislocados, sino relaciones significativas o sistemas de sentido. El modelo experiencial no se construye sumando unidades aisladas, sino que las precede y posibilita.

Sólo se experimentan haces de acontecimientos. Un hecho aisla-

do, que no pueda incluirse en un esquema o paradigma, resulta incomprensible. Por eso, la experiencia es siempre estructural y se expande hasta formar una visión de conjunto del mundo (de la totalidad de lo conocido). Es evidente que esa unidad total o visión de conjunto del mundo nos desborda y nunca podemos alcanzarla; pero la estamos suponiendo siempre en nuestros conocimientos concretos. Por eso, más que experiencias aisladas, existen mundos culturales: unidades tendencialmente totales, paradigmas de comprensión global de la realidad que enmarcan nuestra forma de vivir en la experiencia. Dentro de ella hay dos líneas fundamentales de unidad significativa:

– Una es *sincrónica* y forma el «espacio significativo»: sólo podemos conocer las cosas si las incluimos dentro de una estructura o paradigma de experiencia donde ellas encuentren lugar y sentido. Los esquemas o espacios culturales de la humanidad son distintos, pero cada uno de ellos ofrece un modo de conocimiento total de la realidad.

– Otra es *diacrónica* y está definida por el tiempo (tradición). Sólo podemos conocer la realidad en un proceso histórico de acercamiento, con los tanteos, ajustes, rupturas y reajustes correspondientes. Por situarse en esta línea, el humano va integrando las cosas en un camino que va desde el pasado hacia el futuro; la misma cultura nos sitúa dentro de un determinado tiempo significativo, que definiremos al hablar de las grandes religiones.

La mayor parte de nuestras experiencias parecen limitadas en sentido espacial o temporal, pero en el fondo de ellas hay una apertura hacia la totalidad: sólo podemos experimentar construyendo unidades significativas que se van abriendo en línea diacrónica y sincrónica. Entendidos así, tiempo y espacio constituyen elementos previos o *a priori* de nuestra forma de entender la realidad, de manera que son ellos los que nos definen como humanos.

1.3.4. Praxis

El humano experimenta no por puro placer lúdico o costumbre sino por necesidad, para vivir. Su indeterminación biológica le impide mantenerse, a no ser que, transcendiendo el plano del instinto, encuentre en la experiencia modos de realización en forma de producción de bienes, construcción social, etc. El futuro de la especie depende de la forma en que los humanos asuman y desplieguen su experiencia, pudiendo incluso destruirse a sí mismos en ella.

La acción animal está programada a través de un ajuste previo de estímulo y respuesta, dentro del gran cosmos. También el ser humano siente pulsiones semejantes en plano biológico. Sin embar-

go, en su nivel más hondo, para ser y mantenerse como humano, debe programar y definir su praxis. Por eso, la experiencia se expresa en el plano de la actuación humana. La filosofía más contemplativa de los griegos tendía a despreciar la praxis material o producción de bienes. Hoy sabemos que el humano vive para realizarse a sí mismo en un proceso de trabajo, vinculado a su experiencia; así podemos afirmar que conoce trabajando (actuando sobre el mundo) más que pensando de una forma puramente racional.

Los significados de la experiencia (cultura) son de tipo práctico más que intelectual. El *humano* conoce su mundo y lo estructura en la medida en que tantea, prueba, trabaja. El *animal* no trabaja, responde a los estímulos del medio y sacia así sus apetencias. El humano está indefenso ante un medio que no puede sostenerle; por eso necesita trabajar de manera organizada, significativa, estructurada; sólo así, a partir de una actuación que podemos definir como trabajo, puede conseguir aquellos bienes que hacen posible su existencia y/o cultura.

No sólo de trabajo vive el humano, en contra de aquello que han pensado algunos marxistas. Pero debemos añadir que el trabajo programado y significativo constituye uno de los elementos distintivos de la experiencia humana. Sólo trabajando conocemos; sólo resolviendo los problemas del entorno (y de la propia vida) podemos realizarnos. Una racionalidad puramente intelectual carece de sentido. Así, conocimiento y acción se determinan mutuamente, como indicaremos al tratar del mito (más cognoscitivo) y del rito (más práctico). Pero desde aquí debemos indicar que la herramienta y el sistema productivo forman el primer conocimiento.

Frente a la asociación y a la acción, altamente especializadas, de animales sociales como abejas y hormigas, el humano ha suscitado formas de trabajo y tipos de sociedad que no responden al juego de estimulación-respuesta, sino al poder de su capacidad creadora. El humano trabaja para sobrevivir y crear formas de existencia, para probar tipos de comunicación y construir la realidad. Del plano de las necesidades inmediatas, el trabajo nos lleva al campo de los significados bellos, al mundo del sentido, a la experiencia transmitida a lo largo de la historia.

1.3.5. Comunicación

La experiencia se manifiesta a través de signos que pueden expresarse y compartirse. En nivel de naturaleza no existe posibilidad de verdadera comunicación: el sentido de un acontecimiento resulta

inseparable del acontecimiento mismo; por eso, cada realidad permanece encerrada en sí misma y cada viviente aguanta su soledad, incomunicado e incomunicable, sin intimidad, sin auténtico lenguaje. El humano en cambio tiene intimidad, puede interiorizar su experiencia y expresarla en signos de comunicación experiencial que se estructuran y centran en torno a la *palabra,* que le distingue radicalmente de los restantes animales.

Llamamos palabra a la formulación de la experiencia, tanto en línea individual como social. Sólo porque tiene palabra para sí y se entiende, el humano conoce su experiencia y la formula: hablándose a sí mismo, puede hablar a los demás y viceversa. Allí donde un viviente no ha llegado todavía a la palabra es incapaz de experiencia verdadera, significativa, estructurada, práctica.

Siguiendo en esa línea podemos afirmar que la misma *comunicación* es la más honda de todas las experiencias. En sentido extenso, toda experiencia se vuelve comunicación, en cuanto conocimiento y apertura vital. Todos los seres del mundo se comunican de algún modo, en plano energético, biológico. Pero sólo el humano convierte la comunicación en fin supremo de la vida, experiencia originaria. En este fondo podemos hablar del amor, comunicación vinculada al sexo y a la generación, como experiencia determinante y conocimiento primero.

Hemos dicho que la experiencia queda vinculada al trabajo (producción). Ahora añadimos que está relacionada con las varias formas de palabra o diálogo. Así definimos al humano como ser de palabra: viviente que se sabe a sí mismo al comunicarse con los demás, sujeto de amor y palabra objetivada en un lenguaje. De esa forma, a través de un proceso de maduración de amor y adquisición de lenguaje, con unas leyes sociales compartidas, el humano se apropia de las posibilidades de experiencia de su grupo. El individuo no necesita repetir todas las experiencias de los otros (algunas le están vedadas: las del sexo contrario), pero a través del lenguaje y la participación experiencial, puede asumir básicamente la experiencia de todo el grupo.

1.3.6. Historia

La comunicación experiencial se expresa a través de los planos señalados de espacio y tiempo, en sincronía y diacronía. Ahora acentuamos el segundo, ligado a la *historia* ,que definimos como proceso de recuerdo y creatividad que vincula a las generaciones sucesivas de un grupo, o de toda la humanidad.

La historia es tradición o transmisión de posibilidades de experiencia. Por un lado, toda cultura tiende a fijarse, absolutizando un modelo de acceso a la realidad. Pero, al mismo tiempo, ella proyecta y busca algo nuevo: el ser humano nunca se detiene, sigue buscando, proyectando caminos, tanteando posibilidades, de tal forma que ningún modelo cultural puede convertirse en normativo. Ese camino de fijaciones y tanteos, nuevas fijaciones y tanteos nuevos, determina su realidad como historia.

Por ser abierta, la experiencia es histórica: ninguna fijación cultural colma la distancia que separa al humano de las cosas. No podemos retornar al equilibrio de la naturaleza; somos incapaces de lograr la meta final de la esperanza. Así estamos determinados por un pasado y un futuro experiencial: podemos experimentar la realidad porque los antepasados nos han legado un conjunto de posibilidades de entenderla, un lenguaje, un modo de vivir y sentir sobre la tierra. Pero, al mismo tiempo, podemos experimentar porque seguimos buscando nuestra realización completa, en el camino de la historia.

La historia es, por un lado, expresión de deficiencia: el humano nunca puede quedarse en un momento del camino, declarando que su suerte ya está echada y su existencia hecha; también es signo de grandeza: al no encontrarse clausurado, puede proyectar y construir maneras nuevas de acceso hacia las cosas, otros signos culturales, más perfectos en su formulación, más operativos en su manejo. Quien se haya asomado sobre el abismo de ese camino de creatividad sabe lo que implica el ser humano.

1.4. *Conclusión. Para qué experimentamos*

Frente al animal que sólo tantea y prueba dentro de un ámbito pequeño de variables, en busca de un nuevo y más fructuoso ajuste con su medio natural, hemos visto que el ser humano experimenta en un contexto cultural ilimitado, a fin de vivir, entender, producir y transcender.

1.4.1. Para vivir. Ciertamente, hay en su base impulsos biológicos; pero su forma de existir transciende ese nivel. Rota la armonía natural, incapaz de subsistir en el nivel de estímulo y respuesta del instinto, tiene que experimentar para ser viable como especie. Experimentar o morir, tal es su destino. La experiencia define al humano, que se realiza en cuanto puede ir objetivando el mundo y tanteando, en un proceso de proyecciones y pruebas. Para el humano vivir no es biología, es mucho más: es un camino de experimentación tanteante por medio del cual va suscitando formas de existencia.

1.4.2. Para entender. Nace sin saber, indefenso ante las cosas, perdido en ese inmenso mundo y mar que son las fuerzas, poderes, pulsiones, instintos y peligros del entorno. Por eso ha de entender si es que pretende

subsistir. Por eso experimenta. Sólo así, el humano, animal prematuro y delicado, sin la seguridad del saber instintivo, logra mantenerse y crear modelos de comprensión experiencial que le elevan sobre los otros vivientes de la tierra. El humano empieza sabiendo muy poco. Pero en el momento en que se pone a recorrer su camino de experiencia, conciencia personal y comunicación social, nadie ni nada puede pararle. Una vez que ha comprendido la importancia del saber y compartir lo sabido, el humano desarrolla un inmenso proceso intelectivo, experimentando para conocer más allá de las necesidades inmediatas, en búsqueda ilimitada de comprensión. Hay en él algo mayor que el propio vivir: el deseo de saber, experimentarlo todo, experimentarse a sí mismo, rompiendo fronteras, tanteando todos los senderos. Sólo así realiza su experiencia.

1.4.3. Para producir. El medio no le ofrece garantías inmediatas de existencia. Por eso debe experimentar para conseguir bienes que le sirvan de alimento, sentido, subsistencia. Ésta es la paradoja de la realidad: *a*) por ser imperfecto y no ajustarse a su ambiente material, el humano debe producir; *b*) por ser capaz de producir, se convierte en lo más grande: creador de sí mismo, de su propio futuro. Produciendo bienes, creando formas de comprensión y comportamiento, el humano rompe las barreras del pequeño medio cósmico, viniendo a convertirse en una especie de pequeño dios, señor del mundo. En lenguaje marxista, podríamos decir que la experiencia se explicita primero en un nivel material, haciéndonos capaces de producir bienes de consumo. Desde allí emergen los restantes niveles de producción: el humano construye formas de convivencia, signos de lenguaje, mundos culturales. Nada específicamente humano es ya una simple necesidad natural; todo resulta creación de la cultura.

1.4.4. Para gozar. Por la satisfacción de vivir y entender, por el placer de producir, actúa y experimenta sobre el mundo. De esa forma toma gusto a la vida, la saborea, haciendo cosas, haciéndose a sí mismo, de manera que, en un momento determinado, podemos afirmar que el humano experimenta para gozar en el sentido lúdico y erótico del término. Por eso, la experiencia tiene un elemento *lúdico*, de competición, es juego. También juegan los animales, en desbordamiento vital. Pero el humano juega de manera programada, encontrando sentido a su existencia, en un nivel muy cercano a lo que será la experiencia artística y religiosa. Más que expresión de necesidad (de limitación y/o miedo), juego y religión pertenecen al plano de la mímesis gozosa, a la sorpresa repetida, personalizada, de la vida. En esta misma línea puede y debe situarse el placer erótico, independizado de la pura función reproductora y convertido en campo de juego (torneo, danza) que se escinde de los ritmos de celo animal y se convierte en finalidad intrínseca. El sexo es el signo de una experiencia convertida en fin: afirmación de la vida como realidad autovaliosa, comunicación personal, en un camino abierto al arte, a la religión y, de un modo especial, al amor personal. Alguien que experimenta para amar, en un camino amenazado por la muerte y abierto hacia un tipo de transcendencia: eso es el humano sobre el mundo.

1.4.5. Para transcender, en apertura al infinito. *a*) Hay *un transcendimiento primero:* el humano excede siempre el plano de lo inmediato, de las

cosas naturales; sólo a partir de un esfuerzo de transcendimiento, que le lleva a superar el nivel de lo objetivo, conociéndose a sí mismo como sujeto consciente, el humano puede objetivar el mundo y expresarlo significativamente en camino de humanización siempre abierta. *b*) Hay *un transcendimiento segundo*: desde el momento en que el humano conoce las cosas partiendo de un más allá de sí mismas surge la pregunta por ese más allá, la inquietud por su sentido y el deseo de expresarlo a través de signos de carácter simbólico.

El nivel de transcendimiento no se añade desde fuera a cada uno de los planos anteriores del ser de la experiencia (vital, intelectual, material). Sólo en apertura de transcendimiento, allí donde la realidad deja de ser el contexto inmediato en el que estamos perfectamente ajustados, puede darse la experiencia humana. Por eso, la transcendencia aparecerá desde ahora como presupuesto de todo nuestro proceso vital, como horizonte de emergencia de conocimiento, límite de nuestra propia praxis. No habrá que inventarla sino abrir los ojos para verla.

2. FORMAS: EXPERIENCIA CIENTÍFICA, FILOSÓFICA Y RELIGIOSA

Álvarez, M., *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Pontificia, Salamanca, 1978; Comte, A., *Cours de philosophie positive* I-VI (1830-1832), Serrès, Paris, 1975; Estrada, J. A., *Dios en las tradiciones filosóficas* I-II, Trotta, Madrid, 1994 y 1996; Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1978; Heidegger, M., «El concepto hegeliano de experiencia», en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1969, 100-173; Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, ^{3}1998; Kambartel, F., *Experiencia y estructura*, Sur, Buenos Aires, 1972; Kaufman, W., *Crítica de la religión y filosofía*, FCE, México, 1983; Kuhn, Th. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1975; Malinowski, B., *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, 1974; Lucas, J. de S., *Interpretación del hecho religioso*, Sígueme, Salamanca, 1982; Torres Queiruga, A., *La constitución moderna de la razón religiosa*, VD, Estella, 1992; Toulmin, S., *La comprensión humana* I, Alianza, Madrid, 1977; Weber, M., *Ensayos sobre sociología de la religión* I-III, Taurus, Madrid, 1987; Weger, K. H., *La crítica de la religión en los últimos siglos*, Herder, Barcelona, 1986; Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1973.

He relacionado experiencia y visión de conjunto de la realidad. Para entender sus formas (ciencia, filosofía, religión) debemos superar sus reducciones (científica, racional).

2.1. *Experiencia reducida. Comte y Hegel*

Se suele decir que la religión *ilusiona* la conciencia (sacándola de su realidad y llevándola hacia mundos imaginarios) y *reduce* al ser humano (impidiéndole vivir en libertad). Ambas acusaciones van unidas. *Reduce* cuando niega: bloquea la experiencia y prohíbe a los humanos su propia autonomía. *Ilusiona* al arrancarles de sí mismos, llevándoles a un campo baldío de plenitud imaginaria. El Dios de la religión sería, pues, poder de engaño. Para situar el tema y responder a la acusación anterior, empezaré tratando de la *reducción* de la experiencia; para superar un tipo de *ilusión*, he querido escribir este libro.

Llamo *reducción experiencial* a una manera de interpretar la realidad que acaba mutilando alguno de sus rasgos importantes. Se produce donde se absolutizan unas formas de experiencia, recortando o destruyendo los restantes: la *ciencia positivista* que quiere volverse absoluta (el empirismo, Comte) y la *razón idealista* que sólo valora su propio pensamiento (Hegel).

– *Reducción científica.* Comte aplica a la historia un esquema ternario: el humano empieza conociendo la realidad por el mito religioso, sigue concibiéndola de forma racional (filosofía), para terminar descubriendo su verdad por la ciencia. Religión y filosofía fueron otrora necesarias, como etapas provisionales del despliegue humano; pero su tiempo ha terminado y ahora sólo existe una forma de experiencia valiosa: las ciencias positivas. Absolutizando esa visión diacrónica, Comte ha declarado que sólo es normativa la experiencia científica; todo debe reducirse a ella.

– *Reducción filosófica.* Hegel, de una forma también totalizante, absolutiza el proceso racional del pensamiento teórico, desplegado en forma dialéctica: la ciencia moderna, lo mismo que el antiguo mito religioso, queda asumida y explicada por la idea. A su juicio, sólo es normativo aquel conocimiento en que el sujeto racional retorna sobre sí, para descubrir su propia verdad hecha de pensamiento. La ciencia tiene gran valor, pero ha de entenderse a partir de la filosofía; también las religiones ocupan un momento importante en la historia humana, pero su verdad más honda ha de interpretarse a partir del pensamiento racional.

Comte y Hegel reflejan una tendencia muy común al siglo XIX: quieren convertir la ciencia o pensamiento racional en la verdad y norma de toda experiencia humana. Cada uno a su manera, reducen la experiencia de una forma exclusivista. Para Comte el camino de la historia culmina en la ciencia; para Hegel, en su propio pensamiento.

Ciertamente, he querido valorar ciencia y razón (filosofía), pero debo acoger la experiencia en toda su amplitud y por eso rechazo

toda reducción partidista: ni el desarrollo de la ciencia ni la dialéctica de la razón forman el todo decisivo de lo humano: hombre y mujer son más de lo que hacen (ciencia) o piensan (razón). Por encima de su hacer y su pensar se eleva el ser humano[3].

2.1.1. A. Comte (1798-1857). Experiencia científica

Comte ha esquematizado la visión progresiva o diacrónica de la historia en tres tiempos (mito, filosofía, ciencia), presentando el último como saber por excelencia. Por unir ciencia y desarrollo de la historia en un esquema muy simple, Comte ha sido uno de los pensadores más significativos de la edad contemporánea. En su visión convergen *el empirismo científico* (que absolutiza el conocimiento positivo), *el empirismo humanista* (la ciencia como salvación para los humanos) y *la confianza en la historia* (la plenitud mesiánica llega por la ciencia). La sociedad, igual que cada humano, debe recorrer tres estadios para alcanzar la madurez:

– *Infancia, tiempo religioso.* Los movimiento y procesos del mundo parecen resultado de poderes sobrenaturales. Para explicar el sentido de la realidad, el humano atribuye un alma a cada cosa, divinizando así principios de la realidad externa o de su propia acción humana (politeísmo, fetichismo, magia); queda en manos de esos dioses o poderes, interpretando su vida y el mundo como jardín de aventuras mágicas, sagradas.

– *Juventud, tiempo de filosofía.* Los humanos unifican diversos poderes, dioses y/o almas en un sólo Dios supremo, de tipo racional (Tao, Brahman, Nirvana, Elohim), llegando al convencimiento de que la realidad está regida por principios y/o poderes captables por el pensamiento. Así vinculan filosofía y teología y suponen que el humano puede resolver todas las cosas por su mente, que es mente de Dios (vinculada a lo divino).

– *Madurez, tiempo de ciencia.* El humano alcanza y despliega el contenido positivo de las cosas y las pone a su servicio por la técnica, mostrando así la esterilidad de la religión antigua (politeísmo, magia) y de la filosofía moderna (racionalismo). Superando la magia de la infancia y la mentira racional de la metafísica, el humano ha logrado estudiar y comprender el sentido exacto de las cosas. Pasó lo provisional (teología), se superó lo transitorio (metafísica), ha surgido una experiencia que dura para siempre (las ciencias positivas).

Este esquema, claro por su engañosa sencillez, ha sido utilizado por millones de personas que absolutizan así una forma diacrónica y

3. El humano es más de lo que hace o se hace por ciencia (contra Comte): ella no se puede convertir en dueña del sentido de las cosas. El humano tampoco se define a través de su pensamiento (Hegel): el despliegue del autoconocimiento racional no se puede convertir en único sentido de lo humano.

exclusivista de comprender la realidad: toman la ciencia como meta y panacea del saber y añaden que los otros modos de conocimiento fueron aproximaciones; han cumplido su papel, han acabado. La conexión teológica aparece como juego infantil, resto de folclore de museo. El pensamiento filosófico se vuelve puro ensueño de juventud. Alcanzado su madurez, el humano sólo tiene una forma de experiencia: la científica.

Comte ha destacado el desarrollo positivo de la razón. Con ingenuidad que hoy nos parece piadosa, ha pretendido crear una religión de la humanidad, centrada en el dios nuevo de la ciencia, entendida como realidad absoluta. Con él han sido muchos los que, en lugar del viejo Dios de las religiones y filosofías, sacralizan los poderes de la ciencia. Comte les ofrece un esquema sencillo: el proceso ascendente del humano que sale de su infancia y madura al ritmo de sus nuevas capacidades de experimentación, tomando a la ciencia como poder mesiánico de transformación de la realidad, con la esperanza de que surja ya el verdadero ser humano, liberado de ilusiones religiosas y engaños racionales, capaz de resolver por la ciencia todos los problemas.

Pues bien, aquello que Comte llamaba ventaja puede ser en el fondo un engaño. Al sacralizar la ciencia, al interpretar la totalidad del conocimiento en clave positivista, él ha cerrado otros caminos, ha reducido la anchura del humano. Hemos dicho, al final del apartado anterior, que el humano experimenta para vivir y entender, para producir y gozar, para transcender. Comte lo ha olvidado y piensa que sólo experimentamos para un tipo de conocimiento y praxis, identificando así experiencia con *experimentación controlable* y dejando a un lado otros aspectos importantes de la vida, en un plano estético, amoroso y religioso. En contra de él, establecemos:

– *Los tres modos de conocimiento (religión, filosofía, ciencia) constituyen formas de experiencia valiosa,* cada uno en su nivel. Por eso, al lado de la *diacronía relativa* (paso de la magia, a través de la filosofía, a la ciencia), hablamos de una *sincronía permanente*: los tres modos de experiencia son irreductibles y complementarios. El ser humano es, al mismo tiempo, animal de praxis (ciencia), de racionalidad (filosofía) y de misterio (religión, arte, poesía).

– *No hay un conocimiento normativo que se pueda o deba imponer sobre los demás,* sino diversos niveles o momentos de experiencia que resaltan facetas del encuentro del humano con el mundo y consigo mismo. Cada tipo de acercamiento tiene valor a su nivel y debe justificarse por sí mismo, ofreciendo su luz (sus preguntas y respuestas) a los otros, pero ninguno puede convertirse en dictador, imponiendo su visión o sus principios sobre

los restantes. El humano habita, según eso, a niveles diferentes, como un ser que no puede cerrarse en ninguno de ellos.

2.1.2. G. W. Hegel (1770-1831). Experiencia racional

Frente al empirismo de la ciencia (Comte), Hegel supone que la novedad del ser humano está en que piensa o, mejor, en que se piensa. Por eso la plenitud del ser/saber ha de ligarse al pensamiento entero, a la razón que engloba y da sentido a los restantes elementos del humano. Así defiende una especie de mesianismo de la razón pensante, que es capaz de volver sobre sí misma, descubriendo y realizando su sentido: para ello es necesario que el humano supere la fantasía mítica donde estaba perdido (religiones antiguas), sin encerrarse en las ciencias positivas (parciales), que deben integrarse en una visión de conjunto de la vida racional, de la filosofía.

Comte sacralizaba la *meta* de la ciencia: los momentos anteriores del proceso (religión, filosofía) debían superarse, haciendo así que el humano pueda convertirse en animal de ciencia. Más que una razón entendida como meta, Hegel acentúa el *proceso,* concebido como despliegue racional donde la mente encuentra al fin (en sí misma) aquello que se hallaba germinante en el principio de las religiones. La experiencia verdadera es para Hegel la totalidad del pensamiento; sabe quien conoce el todo, conociéndose a sí mismo como parte (momento y meta) de un conjunto donde vienen a integrarse la vieja religión simbólica y la nueva técnica científica.

– *El principio es la razón,* entendida como ser divino (divinidad total) que busca su sentido conociéndose a sí misma a través de su (la) historia. Por eso la grandeza y plenitud del ser humano es su saber, la *experiencia transcendental* o conocimiento pleno, realizado en el despliegue de la realidad (idea) como historia.

– *El fin es la razón.* Superando sus objetivaciones (formas parciales, concreciones limitadas) y buscando su transparencia, la razón vuelve a sí misma, completando de esa forma su despliegue, superando sus contradicciones e identificándose perfectamente consigo misma, en una culminación mesiánica de la historia.

Principio y fin de la razón humana han de entenderse, según eso, desde el centro del mismo proceso racional. De acuerdo con ella, los humanos sólo tenemos una forma de experiencia verdadera: el conocimiento racional. Ésta es nuestra pasión, nuestra más honda tarea, el destino radical de la vida: conocernos. Estamos inmersos en un gran proceso cognoscitivo, somos momentos o partes de un dios (una razón) que se sabe alejada de sí misma y se busca.

Por eso, la experiencia plena, la verdad iluminadora, irrumpe donde, rompiendo las mallas de división, que nos alejan de nuestra raíz, nos conocemos y encontramos en transparencia racional.

Las religiones lo sabían, pero sólo de un modo infantil, entre sombras, cuando buscaban la culminación de lo humano. Ellas culminan y cesan cuando llega la razón completa, la verdad perfecta. Por sí mismas, las ciencias sólo saben cosas exteriores, muy pequeñas, momentos de un camino o proceso más extenso y pleno de experiencia (la razón completa). Lógicamente, Hegel busca la experiencia racional, la expresión perfecta de una mente que logra conocerse a sí misma, descubriendo en su razón la verdad de todas las cosas. De esa forma construye (desarrolla y goza) una experiencia prometeica: logra el fuego del cielo y lo toma en sus manos, se vincula al todo y lo goza, gozándose a sí mismo, en matrimonio especulativo con el ser completo.

De esa forma, Hegel presenta la razón como dictadora, pues quiere la verdad total que necesita introducirlo todo dentro de su idea, resolverlo en su propio pensamiento. Eso le impide aceptar la alteridad y extrañeza de las cosas, que están ahí como distintas, que no pueden reducirse nunca a mi propio pensamiento. Eso le impide comprender la identidad del Dios de las grandes religiones, a las que concibe como expresiones imperfectas de la racionalidad universal del pensamiento filosófico. A mi juicio, Hegel no ha sabido respetar la autonomía del mundo frente a la razón, ni la diferencia del Dios de las religiones, ni el enigma del humano, que sigue angustiado y no logra entenderse a sí mismo ni resolver su problema a través de puros pensamientos. Por eso, contra Hegel, concluimos así nuestro argumento:

– *La experiencia no se puede reducir a pensamiento.* Existe, sin duda, una experiencia racional; más aún, la razón ofrece una visión de conjunto de las cosas, pero ellas no se reducen ni definen por el razonamiento. Hay en la experiencia humana (religiosa y profana) contenidos y caminos que desbordan el esquema hegeliano.

– *No hay una experiencia normativa*: no podemos sacralizar la ciencia de Comte (incluyendo en ella los restantes tipos de saber y praxis), ni encerrarnos en la dialéctica racional de Hegel. Hemos de ser más *modestos* (menos dogmáticos) y más *audaces* (buscando las diversas formas de experiencia).

2.2. *Ciencia, religión, filosofía*

Frente a Comte y su empirismo consecuente, afirmamos la existencia de otros planos de verdad y sentido. Frente a Hegel y su panlo-

gismo racional decimos que el humano (la idea en el humano) es más que etapa y meta de su propio pensamiento. Ciertamente, existe un tipo de proceso diacrónico o historia experiencial que ha llevado a los sistemas científicos (Comte) y al orden racional de las ideas (Hegel). Pero, al mismo tiempo, el ser humano sigue siendo un animal de experiencias múltiples, viviente irreductible:

– *Más allá de la razón instrumental* (ciencia), se abre un campo grande de verdad y sentido humano, vinculado al deseo y al dolor, a la angustia y a la esperanza. La razón instrumental opera con esquemas de causa-efecto y tiende a verlo todo como medio para unos fines, convirtiendo al humano en momento de un proceso de producción. Esa razón es poderosa, pero no puede absolutizarse.

– *Tampoco podemos cerrarnos en una razón de tipo hegeliano,* como si todo pudiera resolverse por una dialéctica mental de tipo conflictivo. Más allá de esa dialéctica existe mucho espacio de sentido y vida para el ser humano: la experiencia irreductible de lo infinito, la propia conciencia, el amor y la amistad, la comunicación interhumana...

El ser humano es más que un condenado al que cierran entre dos prisiones (ciencia objetiva de Comte, auto-pensamiento de Hegel); es más de lo que hace, más de lo que piensa. Por eso, *la experiencia científica* no puede convertirse en exclusiva: hay fuera de ella más usos y caminos de la mente y de la vida humana. Tampoco la *experiencia racional* es absoluta: hay un pensamiento y experiencia no racionalista, en plano de acción, comprensión y encuentro humano[4].

El dilema no es entre *ciencia y filosofía* o entre *ciencia y religión,* sino entre *aquellos que se vuelven dictadores*, absolutizando un tipo de ciencia, filosofía o religión, sin dejar lugar para otros tipos de saber, y *aquellos que cultivan su parcela de experiencia, sin querer imponer su forma de razón sobre los otros.* Entre estos últimos queremos situarnos, destacando la pluralidad del ser y del saber humano:

– La *experiencia científica* destaca la exactitud; no busca el *qué* sino el *cómo*; más que comprender quiere manejar y, por eso, tiende al conocimiento verificable y operativo. *Verificable* es, en sentido general, lo que puede controlarse. *Operativo* es lo que se traduce en la técnica. Ha sido tanto y tan valioso lo alcanzado últimamente por la ciencia que su conocimiento experiencial ha tendido a convertirse en paradigma exclusivo, como indicaba Comte. La ciencia quiere *actuar* y nadie puede negarle el derecho de hacerlo.

4. Tanto Comte como Hegel tienen parcialmente razón: es importante la experiencia *científica*, definida por la exactitud discursiva y la aplicación técnica (operativa); también es importante la experiencia *racional*, el rigor del discurso que busca su sentido en la totalidad de un mundo y una vida que ha sido entregada a nuestro propio pensamiento. Eso significa que sólo podemos experimentar de verdad si seguimos empeñados en la gran tarea de actuar y *producir* sobre el mundo (ciencia) y *conocernos* (razón hegeliana).

– La *experiencia racional* penetra de forma interpretativa en el conjunto de la realidad, poniendo de relieve la capacidad unificadora del ser humano que busca el conocimiento de las cosas en conjunto. Este tipo de experiencia vale por sí misma (no necesita permiso de la ciencia). Ella se justifica por su propia amplitud, porque sitúa al humano, como realidad pensante, dentro de una totalidad de sentido racional, dentro de un mundo cuya ley más honda (lo Tao, lo Brahman, lo divino, el ser) se realiza en la misma búsqueda humana. La filosofía, como indica su nombre (*amor a la sabiduría*), quiere *comprender* y no podemos negarle el derecho de hacerlo.

– La *experiencia religiosa* desborda el hacer y comprender, aunque no los niega. Nos sitúa en el límite, en aquel último confín donde haciendo nos hacen y comprendiendo nos comprenden. Lo importante en ella no es ya lo divino (Tao o Brahman, ser o razón) como algo que nosotros los humanos pudiéramos comprender y manejar, poniéndolo al servicio de nuestro discurso de totalidad, sino el Dios vivo: la revelación de aquel que siendo nos hace ser y haciéndonos nos salva. Esta experiencia es radicalmente personal y simbólica: personal porque implica a la persona; simbólica porque abre ante (para) ella unos niveles de sentido y realización que desbordan el plano del hacer y del saber humano. Entendida así, la religión no es una comprensión del mundo (una demostración racional), sino vivencia de transcendimiento creador, diálogo en el misterio, más allá de eso que suele llamarse el ámbito de juicio[5].

Estas formas de experiencia son paradójicamente irreductibles, hallándose vinculadas al menos en nuestro conocimiento. No podemos negar una partiendo de las otras. Por eso, debemos oponernos al reduccionismo de la *ciencia* que pretende imponer universalmente su ley, declarando como irracional (inexistente) lo no formalizable; igualmente rechazamos el reduccionismo de una *filosofía* que se hace árbitro de todos los saberes. La *religión* debe aceptar los valores de la ciencia y la filosofía, pues ella se sitúa en un nivel de experiencia fundante donde se vinculan, sin ser negados, en ámbito supra-científico y supra-racional, los valores de la ciencia y la filosofía. Esta vinculación de los diversos planos de lo humano en una perspectiva religiosa es más postulada que probada, más entrevista que explicada. El humano es un viviente que transciende todo encasillamiento; cerrarle en un aspecto es destruirle. La religión aparece así

5. Utilizo, aquí y en el conjunto de este libro, el esquema de Pablo en 1 Cor 1.

como garantía de la libertad y apertura fuerte, sorprendente, irreductible, de lo humano[6].

El clima intelectual de nuestro tiempo está caracterizado por el entrecruzamiento de ámbitos experienciales. Por su aureola de exactitud y el prestigio de sus resultados técnico-cuantificables, con la promesa utópica de solución de todos los problemas, algunos como Comte han querido convertir la *experiencia científica* en exclusiva: la *razón* ha perdido su prestigio, las *religiones* parecen objeto de curiosidad o folklore. Aceptando el valor de la ciencia, algunos hombres de iglesia (del poder religioso) han pretendido mantener e imponer la religión por fuerza, rechazando la razón y tendiendo un puente ente la pura *ciencia* (conocimiento objetivo) y los *dogmas revelados* (como signo de la voluntad transcendente de Dios).

Este último pacto entre pura ciencia y pura religión nos parece irracional y peligroso, proclive a los fundamentalismos. Para evitarlo, es necesario que la religión siga siendo respetuosa y la ciencia, abierta. Por otro lado, junto a ciencia y religión, debemos valorar la función del pensamiento, recordando que *no hay ciencia sin teoría* (sin visión del mundo) *ni religión sin razonamiento,* sin esfuerzo por comprender la realidad. No estoy defendiendo la razón al modo griego o medieval. No me apoyo ni siquiera en la filosofía de Occidente, por más importante que pueda considerarla. Tomo aquí las palabras razón y/o filosofía en su sentido más extenso: como esfuerzo por comprender la realidad.

En ese plano de *filosofía o comprensión de las religiones* quiero situarme, no para negar su valor y diferencia, sino para destacarlo mejor. Comprender la religión no significa reducirla a la razón, ni demostrar o negar su sentido, sino respetarlo y describirlo, en la línea de la fenomenología, para así comprenderlo, procurando que la misma realidad se exprese y haciendo así posible que otros la comprendan. Por su misma función mediadora, la filosofía (que es

6. Estamos en situación privilegiada. Allí donde hace unos decenios, a partir del positivismo lógico, se identificaba experiencia con verificación positiva, se dice hoy (Popper, Kuhn, Lakatos, Toulmin) que la misma ciencia incluye una teoría, es decir, un tipo de interpretación de la realidad. Eso significa que no existe ciencia pura sin teoría o interpretación de la realidad. La ciencia no puede cerrarse en sí misma, como si fuera el único tipo de conocimiento posible para el ser humano. Tampoco la razón puede tomarse ya como absoluto. La ruptura del racionalismo anterior y la búsqueda de modelos complementarios (último Wittgenstein, algunos postmodernos) nos sitúa en un lugar privilegiado, no para imponer una postura, sino para dialogar entre los varios modos de conocimiento. En ese aspecto nos parece privilegiada la visión de los racionalismos comunicativos, en la línea de J. Habermas o K.-O. Apel.

racional, pero no racionalista al modo hegeliano) se esfuerza por hacer posible el diálogo entre ciencia y religión, sin imposiciones mutuas, sin irracionalismo. Asumiendo el largo diálogo mantenido en los últimos decenios entre marxistas y cristianos, científicos y creyentes, podemos ofrecer este esquema:

– *Independencia fáctica.* Ciencia y religión constituyen modos diferentes de acceso del humano hacia las cosas. La ciencia es absoluta dentro de su campo, pero no puede demostrar ni rechazar el hecho religioso. Estrictamente hablando, ella no piensa en *la verdad final* (vida y muerte, salvación y condena), no plantea preguntas sobre la totalidad de la historia o sobre el conocimiento radical del ser humano que pregunta por los temas del principio y fin de lo humano. Tampoco la religión resuelve los problemas de la ciencia; pero está obligada a dialogar con ella cuando quiere tratar de los problemas de la vida humana. Por eso existe una filosofía de la religión.

– *Iluminación mutua.* Siendo fácticamente distintas y estando cada una obligada a iluminar su propio campo, ciencia y religión deben alumbrarse mutuamente. Sería imposible que fuera de otro modo, pues el sujeto que realiza ambas experiencias es el mismo. Por eso, resulta lógico que el creyente ofrezca al científico sus experiencias e interrogantes superiores, y que el científico haga lo mismo con el humano religioso. Ambos deben encontrarse y dialogar dentro de eso que llamamos la mediación racional, una *filosofía* que no se identifica con aquello que pensaron Comte y Hegel. Sin ese espacio común de búsqueda de sentido, religión y ciencia tienden a volverse irracionales, cayendo ambas en un tipo de reduccionismo fundamentalista.

– *Unidad tendencial.* Ciertamente existen caminos diferentes entre ciencia y religión. Utilizando imágenes del viejo símbolo del paraíso, podemos afirmar que el humano está enfrentado ante dos árboles: uno de la ciencia, otro del sentido de la vida y de la muerte (cf. Gén 2, 9). Las ramas se extienden diferentes y distintas por los cielos, de tal forma que resulta imposible unificarlas. Pero la unión que parece inviable en superficie puede y debe lograrse en un nivel más hondo. En la hondura de lo humano, ciencia y religión se encuentran vinculadas. Desde ese fondo de unidad quiero trazar de nuevo las notas de la experiencia humana.

Admito el valor de la ciencia, pero no la hago absoluta, como quiso Comte. También acepto la filosofía como ejercicio de racionalidad, pero no la entiendo como expresión de saber total, como Hegel. Ciertamente, el humano es conciencia de sí, pero su vida es más que auto-conciencia, es experiencia de desbordamiento que puede expresarse y se ha expresado en dimensión religiosa. Incluso allí donde la razón queda transcendida (en el plano religioso) ella puede y debe razonar sobre el hecho religioso. Eso es lo que he querido mostrar y seguiré mostrando en las reflexiones posteriores. Ahora,

retomando este discurso sobre los modos de experiencia, vuelvo a presentar las notas de la experiencia[7].

2.3. *Notas de la experiencia*

Distingo, de forma programada, entre *experiencia científica,* propia del conocimiento verificable, y *experiencia evocadora,* abierta a lo religioso, que, por simplificar, llamaré *personal* (afecta a todo el ser humano), *hermenéutica* (acentúa la interpretación) y/o *de sentido* (el significado tiene más valor que el hecho u objeto externo). No hablo aún de la religión, sino del ámbito en que puede expresarse y se expresa el fenómeno religioso, en un entorno de encuentro personal, sentido vital e interpretación o implicación profunda del propio sujeto. Como verá el lector, me iré moviendo entre ciencia y sentido del fenómeno religioso.

2.3.1. Distancia

Una es de dominio, otra de respeto. Una pretende controlar la realidad, situándola al servicio del humano por la ciencia; otra intenta valorarla, con admiración: la deja en libertad, espera que se manifieste y participa en su grandeza. Una se abre por la técnica, otra en la experiencia personal (hermenéutica). En el primer caso hay distancia experimental, para controlar. En el segundo, distancia experiencial, para compartir y enriquecerse. Es *controlador* el conocimiento que transforma su objeto en cosa separada, manejable, como realidad que está delante y que yo puedo estructurar y utilizar según mis fuerzas, necesidades y deseos. Por el contrario, se puede llamar *acogedor* o receptivo a aquel conocimiento en que el humano escucha, respeta la realidad y se enriquece en ella. Sólo de esta forma, atenta y respetuosa, pueden comprenderse las personas y valores religiosos, los principios e ideales del arte y de la ética. La actitud experiencial resulta en cada caso diferente.

– *La ciencia busca pruebas, verificación* (o posibilidad de falsación, por utilizar el lenguaje técnico). Sea como fuere, la experiencia científica exige

7. L. Althusser (*Escritos*, Laia, Barcelona, 1974, pp. 53-58) distingue tres espacios o continentes de apertura humana: *lógica y matemática* (estudian las estructuras del propio conocimiento), *ciencias físicas* (estructuran la realidad externa con métodos de medición y aplicación operativa) y *ciencias de la historia* (sociología, economía y política que regulan la relación de los humanos entre sí). Yo he distinguido ciencia, filosofía y religión.

un tipo de prueba práctica, ligada a la capacidad de aplicación y coherencia de sus leyes.

– *La experiencia hermenéutica o personal busca autentificación* (testigos). Más que el dominio sobre el mundo o las ventajas técnicas, importa el ofrecimiento de sentido gratificante en amor, belleza o plenitud humana.

La prueba científica exige generalidad y repetición. Para ello es necesario que su objeto pueda ser delimitado con precisión, separado de los otros y analizado por sí mismo. Sólo de esa forma puede enunciar principios de comportamiento que resulten al mismo tiempo universales y exactos. Por el contrario, el conocimiento hermenéutico o de testimonio personal emplea un método en que debe implicarse el mismo sujeto: sólo conozco de verdad si dejo que las cosas sean y si, al mismo tiempo, comprometo mi existencia en ellas[8].

2.3.2. Significado

El ser humano accede a la realidad por signos: unos son exactos, controlables en lenguaje matemático; otros son simbólicos, multivalentes en un nivel, profundamente rigurosos en otro. Los primeros pertenecen a la ciencia; los segundos a la experiencia personal (arte, amor, religión).

– *La ciencia utiliza signos formales de tipo matemático (lógico),* estructuras de inteligibilidad exacta que permiten precisión en las fórmulas y control en las conclusiones. Sólo de esa forma consigue univocidad significativa y exactitud práctica. Gracias a la matemática, las ciencias de la naturaleza han llegado a ser exactas, rigurosas, operativas.

– *La experiencia personal emplea signos de profundidad hermenéutica* donde está implicado el mismo sujeto. Frente al rigor deductivo de la ciencia, cultiva la apertura a lo simbólicamente enriquecedor. Frente a la neutralidad objetiva, el sentido profundo de la iluminación vital. Sólo de esa forma, a través de un lenguaje abierto a las intuiciones significativas y al contacto personal, pueden desvelarse aquellas realidades radicales que definen nuestra vida[9].

8. El empirismo positivista o neopositivista decía que la ciencia llega hasta la cosa en sí: los objetos son como aparecen en el campo de la experiencia controladora. Por el contrario, la experiencia personal estaría marcada de color subjetivista: es una especie de ilusión particular que algunos humanos cultivan al margen del dato de las ciencias. Pues bien, a partir de lo indicado, sostenemos que no existe cosa en sí, pues también la ciencia exige una teoría, una distancia de significación entre el humano y la realidad conocida.

9. Ese último lenguaje funciona en claves de alusión significativa. No demuestra ni razona: abre una hondura, marca un horizonte y un camino de implicación personal: frente al rigor de las formulaciones matemáticas, busca la impresión de hondura, en

Frente al conceptualismo de la filosofía antigua y al formalismo de los nuevos intentos empiristas, el lenguaje de sentido es ante todo evocador y afecta a toda la persona. Ciertamente, puede y debe objetivarse por palabras o señales, pero ellas siguen siendo siempre evocadoras. Así distinguimos[10] entre *signos* sustituibles, formalizados por la ciencia, y *símbolos* de profundidad que nos abren a realidades que no pueden ser conocidas de otra forma. Todo *signo* representa, pero sólo son *símbolos* aquellos que evocan una realidad que sólo puede conocerse en formas de participación personal. El lenguaje simbólico, personal, vale por sí mismo y no por pruebas de la ciencia; vale por su mismo poder de evocación, por su fuerza creadora.

2.3.3. Estructura

La *ciencia* busca un conocimiento total, pero no logra conseguirlo. En perspectiva matemática *el sistema total no parece realizable* ni en el campo de la intuición ni en el de los procedimientos canónicos (normativos) que puedan conseguirla[11]. Tampoco es realizable en plano físico, a no ser que hubiere un demiurgo, capaz de objetivar inmediatamente sus representaciones. Por eso, la ciencia lógica-matemática opera con sistemas parciales de significación, coherentes y operativos. También la física ofrece sistemas parciales, formas de representación estructurada de la realidad, sin que ninguna pueda llamarse o ser definitiva. Tampoco ella puede cerrarse en sí misma, volverse absoluta.

La *experiencia hermenéutica* busca un conocimiento total, un sistema o conjunto de sentido donde el ser humano pueda descubrir y explicitar, de forma personal, el significado de su vida. Para ello tiene que romper el conocimiento impositivo, regulador, y actuar de forma evocadora, abierta a la libertad de lo transcendente. Aquí está la *paradoja básica* del conocimiento personal: se abre al todo, pero no quiere dominarlo; busca la verdad de conjunto, pero no la impone. Éstos son algunos de sus rasgos fundamentales:

clave de *iluminación* (abre un sentido que antes no existía), *transcendimiento* (le hace salir de sí mismo) y *participación* (le vincula a los demás, a la realidad profunda).

10. Cf. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969, pp. 250-164; Id., *De l'interprétation*, Seuil, Paris, 1965, pp. 19-40.

11. Cf. V. Muñoz, «Lógica matemática y lógica filosófica»: *Estudios* 16 (1961), p. 683.

– La *ciencia* busca la uniformidad, imponiendo unas mismas leyes sobre todo. Por el contrario, *la experiencia personal* se sitúa en un nivel donde cada uno elige su modo de acercamiento a la realidad.

– La *ciencia* suscita estructuras cerradas; por el contrario, *la experiencia personal* sólo es posible allí donde cada participante alcanza libertad, puede expresarse por sí mismo.

– La *ciencia* no necesita sujetos; por el contrario, *el conocimiento personal los presupone:* el humano sólo experimenta allí donde él mismo aparece como un elemento integrante del conocimiento.

2.3.4. Praxis

Hubo un tiempo en que, influido por la racionalidad griega, el humano juzgó que el pensamiento estaba separado de la praxis. Hoy suele decirse que, *más que conocer, importa transformar las cosas.* Por eso, la experiencia resulta inseparable de la praxis, sea científica o experiencial (personal). La *experiencia científica* suscita una *praxis de productividad* material que tiende a conseguir bienes de consumo: al humano le interesa conocer para poder y/o tener; por eso, se le ha definido como productor. De aquí brotan a su juicio los restantes signos y valores. La razón se interpreta como instrumento operativo, destinado a transformar el mundo, pues ella lo convierte todo en un campo de objetos: hace que las cosas sean medios dirigidos a unos fines y todo se vuelve objeto de consumo. Por eso su praxis es poder. Sobre los tres poderes clásicos (legislativo, judicial, ejecutivo) y el nuevo de los medios de comunicación, la ciencia aparece actualmente como poder supremo: está en sus manos el avance y el dinero, la política y la suerte de los pueblos. Parece que, sustituyendo a la vieja sociedad, gobernada por el sabio, va surgiendo un mundo nuevo, dirigido por el técnico científico.

Por el contrario, la *experiencia personal, más que tener y producir, quiere que el humano pueda realizarse.* Ella pone en movimiento su vida en un proceso de búsqueda y creatividad auto-implicativa. De esa forma rompe los esquemas del pensamiento instrumental: deja que las cosas sean misteriosas, que revelen su unidad y nunca puedan convertirse en mero objeto. No quiere que el mundo y sus bienes sean sólo un medio. No se ocupa de cambiarlo y transformarlo todo, sino de que las cosas enriquezcan al humano. Así las escucha y reverencia, descubriendo en su interior un manantial de vida. Tal es el contenido primero de su praxis. Por eso suscita autoridad. Frente al poder que se impone surge la autoridad de quien deja que el mundo sea y ofrezca hondura a los humanos. Sólo esa praxis de sentido, de enriquecimiento personal, profundidad objetiva y auto-

ridad creadora, puede ofrecer un modelo de realización y un lugar de plenitud para los humanos si éstos no quieren terminar ahogados a la fuerza en la marea de una ciencia que sólo se preocupa de la productividad, la transformación del mundo y el poder impositivo.

2.3.5. Comunicación

La *experiencia científica* se transmite en principio de forma impersonal: ofrece saberes y poderes objetivos, un cuerpo de leyes generales y normas operativas que son independientes del sujeto. Se ofrece de manera neutral y con la misma neutralidad se aprende. Por el contrario, *la experiencia personal* no transmite saberes objetivables sino actitudes, sustituyendo la neutralidad del científico por el testimonio del maestro comprometido en lo que enseña.

La comunicación personal destaca el testimonio: sólo enseña quien se enseña a sí mismo. Frente a la neutralidad de quien aprende una lección y la repite, ella destaca la exigencia más socrática del aprendizaje interior: sólo se aprende y sabe lo que, siendo recibido de fuera (en diálogo personal), brota al mismo tiempo de lo más profundo de la propia vida. De esa forma, la llamada o testimonio de los otros se vincula con la propia creatividad interna. Lógicamente, la transmisión de la experiencia suscita en cada caso asociaciones distintas:

– *Sociedad de científicos.* Sabemos que no existe un saber independiente, fuera de la búsqueda y asenso de quienes lo cultivan. La ciencia se ha convertido en una empresa colectiva que la sociedad de científicos promueve, en proceso de transformaciones, rupturas y búsquedas de acuerdo. Sólo se acepta como científicamente válido aquello que toman como verdadero los científicos, unidos para formar una especie de comunidad de conocimiento. Pero aquello que los científicos comunican y comparten queda fuera de su propia experiencia vital.

– *Comunión de expertos.* La transmisión testimonial de valores suscita formas de unidad que varían de acuerdo a los valores cultivados y transmitidos, desde el punto de vista del despliegue humano. Esta comunicación va creando formas de unidad basadas en la misma comunicación, en el testimonio compartido de la vida. Los testigos de este tipo de experiencia no comparten simplemente un saber objetivado sino su propia forma de sentir y vivir. En este plano se sitúan las iglesias de las religiones.

2.3.6. Historia

Como nota final destacamos la historia: todo lo que el humano sabe, busca y prueba se halla inmerso en su proceso de creación y transmi-

sión, de aceptación y rechazo. Frente a un diacronismo lineal de puro avance (Comte, progresismo), suponemos que la historia de la ciencia se realiza a través de un proceso de rupturas o revoluciones. Es evidente que la ciencia ofrece el testimonio impresionante de un avance abierto al progreso técnico. Pero a su lado puede haber pérdidas parciales, olvidos de facetas menos utilitarias, destrucción de otras posibilidades. De todas formas, mirada en general, parece claro que la ciencia ha realizado un camino ascendente.

Ciertamente, la autoconciencia del humano ha progresado, lo mismo que parecen haberse afinado las capacidades de creatividad literaria o artística. Sin embargo, el avance no es tan claro: veremos que hay momentos de ruptura o revolución como el tiempo-eje, con el descubrimiento de la responsabilidad interior a que alude Jaspers (siglos VII-V antes de nuestra era) o la edad de la Ilustración, con el estallido de la racionalidad. Pero, dejando a un lado esas posibles rupturas significativas, no puede hablarse aquí de un avance lineal, pues existen también retrocesos y, sobre todo, puede haber una culminación simbólica, una revelación más honda del misterio. Los representantes de las grandes religiones dicen que con Buddha o Cristo, con el Tao o las Upanishads, ha culminado la experiencia humana, de manera que no puede haber revelación más alta[12].

2.3.7. Otras notas

Las seis anteriores recogen las ya vistas previamente, destacando el plano de ciencia y sentido. Volveremos al tema al ocuparnos de la experiencia religiosa (cap. 6). Pero ya desde ahora queremos abrir el abanico y evocar otras notas o elementos de experiencia personal, que no tienen cabida dentro de la ciencia o filosofía racional de tipo hegeliano. Son las preguntas clásicas de los grandes textos religiosos e incluso filosóficos (como en Job o Kant):

12. Hemos presentado ya nuestras reservas frente al progresismo global de Comte o Hegel. Hay un cierto avance, pero también hay rupturas, posibles retrocesos. Por otra parte, frente al último sentido de la vida, el humano actual se encuentra quizá tan asombrado como el de otros tiempos. Los cristianos confiesan que a través de Jesucristo se ha expresado una experiencia y certeza más honda en el proceso de la historia. Pero éste es un elemento que ha de verse a otro nivel (lo mismo que las respuestas del budismo o taoísmo, por poner dos ejemplos). Por ahora sólo podemos decir que la experiencia personal está inmersa en una historia de tanteos, tradiciones y olvidos, y que ella debe distinguirse de la historia de formalizaciones teóricas y revoluciones de la experiencia científica.

– *Conciencia de sí: ¿quién soy?* En el principio de toda religión está el descubrimiento de la propia singularidad entendida como identidad personal: soy porque me pienso y, en un sentido aún más profundo, porque me han pensado y/o querido.

– *Experiencia de finitud: ¿adónde voy?* En el principio de la religión suele estar el descubrimiento de la muerte como límite que nos cierra, abriéndonos, al mismo tiempo, hacia otras fronteras de realidad; por eso nacen con ella los ritos funerarios.

– *Experiencia de responsabilidad: ¿qué he de hacer?* En el principio de los deberes se encuentra el rito religioso, la responsabilidad ante la vida, ante el orden del mundo. Surge así la moral, cerca de lo religioso.

– *Experiencia de amor: ¿cómo he de gozar?* Entre las finalidades de la experiencia estaba y está el gozo, vinculado al placer: el humano es un animal que sólo vive si puede gozar, desplegando el amor compartido en su existencia.

Estas preguntas nos sitúan en el centro de la vida, están en el fondo de todo lo que sigue. Son preguntas de finitud y limitación, de fragilidad e itinerancia. Pero, al mismo tiempo, son preguntas y experiencias de transcendimiento: muestran la grandeza del humano como ser que puede elevarse sobre sí mismo. En este desbordamiento, en la tarea de hallarse a sí mismo, estando fuera de sí, consiste el gozo la experiencia religiosa.

3. PARADIGMAS O CAMINOS: EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS

Balthasar, H. U. von, *El problema de Dios en el hombre actual,* Guadarrama, Madrid, 1960; Díaz, C., *Preguntarse por Dios es razonable,* Encuentro, Madrid, 1989; Estrada, J. A., *Dios en las tradiciones filosóficas* I, Trotta, Madrid, 1994; Id., *La imposible teodicea*, Trotta, Madrid, 1997; Gilson, É., *El ser y la esencia,* DDB, Buenos Aires, 1961; Gómez Caffarena, J., *Filosofía de la religión*, Revista de Occidente, Madrid, 1973; Id., *Metafísica transcendental*, Revista de Occidente, Madrid; 1970; Jaspers, K., *Descartes y la filosofía,* Eudeba, Buenos Aires, 1973; Küng, H., *¿Existe Dios?,* Trotta, Madrid, 1999; Martín Velasco, J., *El encuentro con Dios,* Cristiandad, Madrid, 1976; Munck, O., *Doctrina filosófica de Dios*, Herder, Barcelona, 1986; Pikaza, X., *Dios judío, Dios cristiano,* Vd, Estella, 1996; Torres Queiruga, A., *Creo en Dios Padre*, Sal Terrae, Santander, 1986; Zubiri, X., *El hombre y Dios,* Alianza, Madrid, 1984.

Las preguntas finales del apartado anterior (identidad, meta, tarea y sentido del humano) nos situaban en el centro del problema. Partiendo de ellas quiero distinguir tres o cuatro direcciones de ex-

periencia que presento de forma tanteante, como límites y líneas del humano:

–*Mundo* (nivel objetivo). El humano es ante todo un *ser-en-el- mundo:* vive y se despliega en los caminos y fronteras de un cosmos que, cerrándole, le abre en proceso de búsqueda admirada que se extiende en todas direcciones. En esta línea evocaremos después las religiones de la naturaleza: *el ser humano antiguo se encontraba más determinado por el cosmos*: era religiosa y experiencialmente extravertido, de manera que captaba y describía lo divino en formas que podemos precisar como objetivas o mundanas.

– *Interioridad* (nivel subjetivo). El humano es un viviente capaz de volver sobre sí mismo. Sale hacia fuera porque tiene un dentro y porque puede ir avanzando en esa línea, en camino de intimidad que nunca acaba. En esa dirección evocaremos las religiones místicas más desarrolladas en los últimos siglos. El humano ha destacado en ellas *el valor de lo interior, la introversión* en clave religiosa, acentuando así la subjetividad: el absoluto aparece ahora en formas de sujeto, como un Dios interior.

– *Comunidad e historia* (nivel de experiencia compartida). Vinculamos a este plano dos aspectos que en sí mismos pueden separarse: uno *sincrónico* (de comunicación simultánea) y otro *diacrónico* (despliegue a lo largo del tiempo). Destaquemos ahora este segundo aspecto. Miramos hacia atrás y no hay comienzo en el proceso; hacia adelante y no encontramos meta en el camino que nos lleva y que nosotros mismos somos. *En esta línea se sitúan las llamadas religiones de la historia,* más propias de Occidente: el mismo Dios viene a expresarse en el camino de despliegue humano, revelándose en un grupo humano (un pueblo, una Iglesia).

Estos tres (o cuatro) caminos de apertura enmarcan la más honda experiencia del humano y están en el fondo de todo lo que sigue.

3.1. *Introducción. Paradigmas experienciales*

Toda experiencia, y de manera especial *la personal o de sentido,* ha de entenderse desde paradigmas que definen nuestra forma de acceder hacia las cosas y entenderlas. Empezaremos por el modelo clásico, de fondo sacral, que divide toda realidad en materia-forma. Pasaremos al esquema moderno (cartesiano) de las dos formas de ser o substancia (sujeto y objeto, alma y mundo), para ocuparnos después de la trilogía que constituyen mundo, alma y Dios.

3.1.1. Materia-forma

Más que cosas en sí, materia y forma constituyen un modelo general de experiencia: son como un tamiz de dos niveles o momentos que

permite observar la realidad e interpretarla En el fondo de ese esquema hay una intuición religiosa, genialmente formulada por *Platón*:

– *Materia* es lo que nace y muere, lo sensible en sus diversas formas: el mundo como madre que genera.
– *Forma* o realidad más honda (idea) es el espíritu que siempre dura, como signo divino, padre de las cosas.

De la unión e implicación de esos estratos, de las mil formas de lucha y distinción entre materia y forma, brota la realidad, surge la experiencia. *Aristóteles* ha fijado con justeza el aspecto cognoscitivo de ese paradigma, distinguiendo de manera complementaria el elemento *sensible* y el *mental* de la experiencia: a través de la materia (accesible a los sentidos) llegamos a la forma o realidad profunda de las cosas, en proceso de abstracción-intuición intelectual.

Esta dualidad filosófico-sacral ha sido por siglos el transfondo de la experiencia en Occidente. Todo lo que el humano ha descubierto, lo que sabe y lo que un día llegará a saber, se inscribe en ese esquema, que enmarca la realidad en conjuntos duales que se extienden desde las fronteras infra-experienciales de la materia pura hasta los linderos meta-experienciales de la forma pura. La palabra forma ha cambiado en parte de sentido y, en lugar de ella, suele emplearse hoy *alma* o *espíritu*. Pero el modelo general sigue siendo valioso. La dualidad materia-forma ha destacado con vigor los planos de significación de la experiencia, tal como muestra la lingüística: significante (materia) y significado (forma). Todo lo inmediato, aquello que se encuentra al nivel de percepción sensible es base de significación (materia) que se inscribe en un orden de sentido (forma, espíritu).

Ese transfondo cosmológico-ontológico sirve para entender la realidad como un todo jerárquico donde se vinculan base material (sensible) y hondura intelectual (forma, espíritu). Un Dios siempre más alto ha tendido a convertirse en forma o interioridad espiritual de la materia, como han visto, a lo largo de siglos, poetas y místicos, identificando religión con espiritualidad. Este esquema resulta, sin embargo, deficiente:

– *Por desajuste sexual.* Al tomar a la mujer como materia/madre y al varón como forma/padre se está suponiendo la supremacía del elemento masculino. La mujer, vista sobre todo como sexo, queda confinada al lugar de la materia, apareciendo así como un peligro para los varones que quieren acentuar su pretendido carácter espiritual.
– *Por devaluación de la materia.* Al definir a Dios como forma pura, es

decir, como espíritu, se toma la materia como antidivina y se olvida el hecho de que Dios se encuentra más allá de materia y forma. La identificación de experiencia religiosa y espiritualidad entendida en este esquema resulta, por lo menos peligrosa. El Dios de la tradición judía es transcendencia personal más que espíritu opuesto a la materia.

Este esquema, que interpreta el mundo en forma de parejas polares jerárquicas (más o menos cercanas a los elementos polares del Tao y otras perspectivas religiosas), no responde a la gran tradición bíblica. No es casualidad que haya perdido importancia, siendo superado por el esquema cartesiano de *sujeto-objeto*, tan importante en la filosofía de Occidente.

3.1.2. Sujeto-objeto. Nuevo paradigma de experiencia

Descartes interpreta la materia como *extensión u objeto*, algo que está fuera de nosotros, y la forma como *sujeto* o mente que puede conocerse, pensándose a sí misma. Para superar el carácter engañoso de toda posible experiencia del objeto o materia (como lugar de ensueños o ilusiones), ha destacado el valor del sujeto (razón, conocimiento claro y distinto: *¡pienso, luego soy!*) entendido como tribunal de la experiencia. Esto significa que toda verdad es subjetiva, forma parte del proceso de conocimiento del sujeto, en un proceso de aseguración experiencial donde podemos destacar estos momentos:

– Descartes parte de un *monismo racional o subjetivo*: sobre el mar de dudas, que ensombrece y desbarata las posibles experiencias, el humano sólo descubre seguridad en su pensamiento: *pienso y soy*... Sólo apoyándome en la roca firme de mi ser pensante puedo intentar la gran tarea de reconstruir la realidad.
– *Dualidad ontológica*: en oposición al pensamiento (substancia primera), pone Descartes la materia extensa (substancia segunda). Son dos substancias distintas y es preciso vincularlas. El mundo externo podría ser una ilusión del propio pensamiento, un espejismo. ¿No estaré condenado a vivir sobre un mundo cuya consistencia desconozco?
– *Dios, tercera substancia.* Para asegurar la realidad del mundo externo, el humano sigue mirando hacia la hondura de sus propios pensamientos y descubre allí una idea superior (divina) que existe en sí y que ofrece consistencia al pensamiento y mundo externo. Esta es la idea de Dios, reflejo humano del propio ser divino, tercera substancia, principio bueno y creador que supera el riesgo de nuestra experiencia engañosa y asegura que nuestros pensamientos son valiosos y es valioso, verdadero y real, el mismo mundo.

Desde ese fondo, superando la dualidad materia-forma, el Occidente moderno ha desarrollado un modelo o paradigma tri-direc-

cional: el ser humano tiende hacia sí mismo (introspección, yo pienso), la hondura divina (transcendencia) y el mundo (extrospección). Sólo Dios, substancia tercera, vincula mundo y pensamiento, ofreciendo seguridad a nuestra experiencia. Esta filosofía de Descartes puede interpretarse de dos formas:

– *Acentuando el yo-pienso* como experiencia primigenia y tomando lo demás como resultado. Sólo en esa dirección, en el camino del pensamiento que se reconoce y sabe, cobran sentido las restantes experiencias del mundo (realidad extensa) y de Dios (visión teológica). Las vivencias personales, incluidas las religiosas, quedan sometidas al control de racionalidad del pensamiento autoconsciente.

– *Acentuando el ser divino.* Cerrado en sí mismo, el yo-pienso resulta incapaz de resolver todos mis problemas. Para ello he de encontrar dentro de mí una idea (y realidad) que me supera y fundamenta, me sobrepasa y me sostiene. Sólo así puedo romper el círculo cerrado de racionalismo y de la duda constante. Sólo en Dios adquieren valor y firmeza mente y mundo.

Para Descartes, pensador de la claridad, lo que debía resultar más claro (experiencia del mundo) acaba siendo lo más expresamente oscuro: el humano necesita la garantía del Dios-verdad para afirmar que existe un mundo externo. Sólo Dios, principio normativo de valor y claridad, justifica la experiencia del objeto, superando las sospechas de ilusión o engaño que le rodean. La táctica de la sospecha (popularizada por Marx, Nietzsche y Freud) ha entrado así en la cultura de Occidente. Descartes necesita nada más y nada menos que a Dios para superarla. Su postura sigue siendo importante por estas razones:

– *Porque el pensamiento occidental ha destacado desde entonces la nueva dualidad de sujeto-objeto*, superando el paradigma anterior de materia-forma. A partir de esa dualidad se delimita la experiencia.

– *Porque Dios aparece desde ahora como tercera substancia.* Descartes lo necesitaba como unión entre sujeto-objeto y garantía de la realidad del mundo externo. Otros podrán prescindir de su servicio.

– *La ontología de las tres substancias* (yo, mundo, Dios), como formas de conocimiento (psicología, cosmología, teología; interioridad, exterioridad, transcendencia) se vuelve centro de la filosofía.

Sin embargo, este esquema de conocimiento cartesiano va en contra del carácter de tanteo y apertura experiencial que antes hemos postulado. En lugar del tanteo exigente coloca Descartes la seguridad ideológica que empieza en el yo-pienso y, queriendo apoyarse en la pura racionalidad, acaba poniendo en duda el mismo valor de esa racionalidad. Esto que no ha hecho aún Descartes lo

harán sus sucesores, entre los que debemos contar especialmente a Kant.

3.1.3. Kant: Dios-alma-mundo

La experiencia se encuentra vinculada para Kant al mismo sujeto cognoscente. Tanto en el plano sensitivo como en el de los conceptos, el sujeto define y determina el sentido y la estructura de las cosas conocidas. Eso es claro en el campo de la matemática y la lógica e incluso de la física. Pero ¿qué realidad tienen las ideas de mundo, alma y Dios? Son un *a priori* formal que los humanos han podido inventar; no brotan del mundo exterior de la experiencia que se puede fijar en conceptos. Son construcciones reguladoras de la razón que, incapaz de hallar su plenitud o cierre en términos de ciencia, sigue buscando su unidad o meta en otro plano:

> Nuestra razón ve, por decirlo así, en torno suyo un espacio para el conocimiento de las cosas en sí mismas, aunque nunca pueda tener conceptos determinados de ellas y esté limitada a los fenómenos. *Las ideas transcendentales...* sirven no sólo para mostrarnos verdaderamente los límites del uso puro de la razón sino también para determinarlos... Porque la metafísica nos es dada, quizá más que ninguna otra ciencia, por la naturaleza misma...[13].

Esas ideas transcendentales enmarcan la apertura hacia el sentido de la realidad (mundo, alma, Dios), aunque no pueda probar su existencia. Sólo tenemos certeza de que existen realmente cosas allí donde podemos experimentarlas por medio de la ciencia. Pero en la base de esa *experiencia,* como medio para su formulación, están las construcciones puramente formales y vacías de la matemática; *por encima de ella*, como apertura hacia nuevos espacios de ser que la experiencia externa nunca alcanza, están las tres ideas ya indicadas de la razón pura. Lógicamente, esas ideas se sitúan, según Kant, en la línea de las tres direcciones de la ontología cartesiana, retomada por Wolff: psicología, cosmología, teología. La novedad más radical de Kant *(Crítica de la razón pura)* consistirá en el desmontaje y reformulación de cada una de ellas.

– *La idea de un yo,* como sujeto espiritual distinto del mundo, es un puro *paralogismo*, efecto de una *quaternio terminorum* (la conclusión introduce algo no implicado en las premisas). El *pienso, luego existo* sólo

13. I. Kant, *Prolegómenos,* Aguilar, Buenos Aires, 1959, pp. 184, 186.

implica la existencia de un yo lógico y no exige ningún tipo de sujeto substancial (alma o persona).

– *La idea del mundo* como unidad de sentido implica una serie de *antinomias*: nadie ha podido demostrar que el mundo es uno y permanente (ni tampoco lo contrario).

– *Finalmente, la idea de Dios es sólo un ideal*: limitada a lo sensible, la mente elabora un paradigma mental de plenitud y reconciliación, sin que ello implique que ese paradigma divino exista en realidad.

Esto significa que, en plano de la razón teórica, no sabemos si mundo o mente son reales y están vinculados. Esta exposición de Kant incluye valores indudables: fidelidad a la experiencia, deseo de fundar la metafísica... Sin embargo, debemos superarla:

– *Resulta imprescindible distinguir los campos de experiencia.* El filósofo no puede absolutizar el conocimiento científico, convirtiendo la experiencia personal o de sentido en una idea desligada de las cosas, fundada en el vacío. Por eso, debemos profundizar la experiencia, liberándola del estrechamiento científico y abriéndola a la totalidad de la búsqueda humana en los planos de la ciencia, la filosofía y la religión.

– *Para resituar la experiencia debemos precisar mejor sus campos de realización.* El esquema cartesiano que Kant ha utilizado nos parece demasiado estrecho: no se puede hablar de una dialéctica donde vengan a englobarse en igualdad de condiciones yo, mundo y Dios. Cada uno de los tres elementos (substancias) tiene su propia lógica experiencial, aunque los tres acaban estando implicados.

Kant ha logrado situar los temas fundantes de lo humano en clave de experiencia, enseñándonos a buscar a Dios en un ámbito de racionalidad intensa. Pues bien, es ahí, en el mismo plano de la racionalidad, donde debemos superar su postura, en un gesto de ampliación experiencial que incluya la historia (y con ella la comunicación interhumana).

3.1.4. Nueva perspectiva. El factor de la historia

No queremos superar a Kant por Hegel, la razón, entendiendo la razón como autoconciencia, pues destruiríamos a Dios interpretándolo como idea y destruiríamos el mundo al convertirlo en función del pensamiento. No queremos ser fieles a una razón aislada sino a la totalidad de la experiencia. Por eso, no podemos encerrarnos tampoco en un esquema de ciencia formalista. Nos situamos en la base de Kant, pero añadiendo que ninguna ciencia es absoluta y que la realidad tiene carácter histórico.

Comenzamos por la *historia.* Kant pensaba en moldes objetivamente eternos: existe una mente universal, fijada en el yo modélico de la *apercepción* transcendental (un yo que se percibe a sí mismo de

forma siempre idéntica). Ese pensamiento, siendo expresión de una mente inmutable, responde a la estructura esencial del conocimiento. En contra de eso, hemos visto que el ser humano va ajustándose a su mundo, creando su propio conocer en un proceso de acercamiento y escucha donde no sólo conoce su mundo sino que se conoce a sí mismo como humano. Esto significa que el carácter histórico de la realidad nos hace superar el molde inmutable de la ciencia. Desde ese fondo, frente a la trilogía del racionalismo cartesiano (yo-mundo-Dios), proponemos la nueva trilogía experiencial de mundo, mente, historia[14].

– *Mundo.* La ciencia moderna ha precisado las leyes del movimiento cósmico, manteniéndose en una línea que habían iniciado los griegos al estudiar el sentido del cosmos. Sigo a ese nivel, pero me ocupo del mundo en cuanto realidad básicamente humana, que enmarca un modo originario nuestra vida.

– *Mente.* Los griegos habían estudiado los procesos del conocimiento, la estructura del discurso humano (lógica, matemática). Siguiendo en esa línea, Descartes ha querido fijar las leyes del pensamiento exacto. Pues bien, llegando al final en esa línea, podemos concebir al ser humano como sujeto personal, conciencia de sí, en línea post-cartesiana.

– *Historia.* Israelitas y cristianos habían concebido al ser humano como historia; Hegel define esa historia como pensamiento, Marx ha formulado algunas de sus leyes en términos económicos. En esa línea me sitúo, fundando el discurso que sigue en el descubrimiento de la historia como espacio y camino de realización humana, en plano diacrónico (tradición, proceso) y también sincrónico (de encuentro comunitario).

Frente al esquema cartesiano que ha dispuesto en un conjunto alma-mundo-Dios, me parece más lógico y exacto este nuevo paradigma: hay para el humano tres tipos de apertura: hacia el mundo, hacia sí mismo, hacia la historia. Ellas son el *a priori* o presupuesto de la propia vida humana: saliendo fuera y entrando en mi interior, siendo yo mismo y realizándome con otros como historia, voy tejiendo la urdimbre de mi propia vida, construyo mi experiencia, en un proceso que defino como historia. Del mundo, por la interioridad, paso a la historia compartida (comunitaria):

– *El humano está abierto a lo externo (al mundo),* en proceso de encuentro con las cosas. Todos los intentos idealistas de negar la existencia o la importancia del mundo resultan equivocados. Las visiones de una ciencia fijista que quiere definir de antemano los límites del mundo y la manera de experimentarlo son inaceptables. El mundo es siempre más de aquello

14. Esta división es de L. Althusser, *Escritos*, cit., pp. 54-55.

que sabemos y podemos, como señalaban las categorías de materia-forma. Por eso, tenían razón los antiguos cuando, en línea bíblica y/o aristotélica, con argumentos más platonizantes o tomistas, decían que el mundo es camino que abre a Dios, lugar de experiencia religiosa.

– *Estando vinculado al mundo, el humano vuelve sobre sí, descubriéndose como interioridad, conciencia pensante.* Así lo han sabido desde antiguo humanos religiosos y filósofos, así lo ha formulado de manera más intensa el pensamiento occidental desde Descartes. Más importante es para los humanos el problema y misterio de su propia realidad interna, su responsabilidad y tarea como humanos. Por eso, tienen razón aquellos que han mirado el ser humano como signo de Dios, en argumento que puede recibir muchos matices. A este nivel, la religión pertenece al plano de la interioridad: el humano sólo puede encontrar su realidad y descubrirse a sí mismo cuando sabe que su realidad es transcendente y su ser inclausurable.

– *El humano es apertura histórica:* un proceso permanente de comunicación y transmisión experiencial. La visión del mundo (cosmología) y el descubrimiento de sí mismo (psicología) tienen una dimensión comunitaria e histórica. Somos siendo en común y haciéndonos en común, herederos de un camino de experiencia, transmisores y adelantados de un futuro que vamos realizando.

Los tres caminos están implicados. Sólo en mutua relación existen mundo y sujeto. Sólo en comunión y transmisión de historia hay vida personal y comprensión del mundo. Los tres se anudan y culminan en la historia; ella plantea la pregunta radical por lo divino[15].

3.2. *Caminos de experiencia: mundo, interioridad, historia*

3.2.1. Apertura al mundo: ¿un Dios cósmico?

Superando la duda cartesiana y la incognoscibilidad kantiana (la cosa en sí no podría conocerse), definimos al humano como ser-en-el-mundo. Antes de toda demostración, el mundo se encuentra ante nosotros. Por eso, contra todos los intentos de absolutización hegeliana de la conciencia, queremos resaltar la experiencia cósmica.

15. Éstos son los valores de este esquema: 1) *supera el monismo cósmico*: interioridad e historia son datos primigenios de la experiencia, por eso es imposible divinizar la materia o absolutizar el mundo; 2) *supera el monismo del sujeto,* pues el humano es más que (auto-) pensamiento; 3) *transciende el enfrentamiento de materia-forma,* alma-cuerpo, vinculándolas con la historia; 4) *supera el dualismo de sujeto-objeto* y el esquema cartesiano de pensamiento-extensión y los restantes dualismos, pues introduce en el esquema un tercer término: la historia; 5) *también el modelo ternario de la ontología post-cartesiana*, centrado en los tres absolutos (ser humano-mundo-Dios), pues Dios se encuentra en otra dimensión. En su lugar, junto al humano y su mundo, está la historia.

Antes que mente que se piensa, el humano es mente abierta al ser del mundo.

Conforme a Kant, nunca podemos realizar una experiencia completa del mundo como un todo. Experimentamos sólo realidades o vivencias limitadas. Sin embargo, sin el presupuesto de un mundo externo, concebido como realidad objetiva, abierta ante nosotros, co-experimentada en cada uno de los momentos de nuestra relación hacia lo externo, el humano no podría realizarse humanamente; retornaría al nivel de animal o acabaría en la fijación post-humana de un ordenador electrónico previamente alimentado desde fuera.

Dicho de otro modo: *al abrirse hacia la realidad, en proceso de continua búsqueda y realización, el humano experimenta siempre algo más que cosas concretas y cerradas.* Hay siempre un desnivel entre la cosa concreta que el humano capta y el entorno significativo, entre lo que tiene y lo que busca. Ese entorno, esa realidad buscada es lo que llamamos ante todo mundo como espacio de apertura.

Mirado de esa forma, el mundo deja de ser aquella realidad puramente objetiva que Kant ha criticado en sus famosas antinomias: no es objeto que debamos demostrar sino campo de apertura donde emergen todos los objetos demostrables. Por eso, la experiencia cósmica, mirada en su radicalidad, constituye un elemento clave de la existencia humana. Si en un momento determinado experimentara el mundo como un dato cerrado en sí o lo mirara como un todo objetivo y manejable, el humano dejaría de ser, volviéndose Dios o máquina sin libertad.

No podemos conocer el mundo en dimensión de totalidad. Pero sabemos que el mundo es más que lo que puede conocerse por la ciencia: es ámbito de apertura ilimitada hacia lo externo. No es objeto, sino lugar de los objetos. No es creación subjetiva, sino campo abierto de todas las posibles creaciones. Desde aquí podemos citar algunos elementos fundamentales de la experiencia cósmica que se sitúan en un contexto de sentido, para utilizar la terminología anterior. Así aparece el mundo como realidad que afecta a la persona, en perspectiva que después retomaremos en clave religiosa. Éstas son sus notas:

– *El mundo es lugar de inmersión personal.* Siendo humano, persona, soy elemento de la totalidad del mundo, vida que proviene de su entraña, momento de un conjunto que me funda y transciende.

– *Objetividad.* El mundo emerge ante nosotros como externo: siendo parte de mi vida, no es mío; lo descubro independiente, valioso por sí mismo.

– *Facticidad.* El mundo es fenómeno, está delante de mí, irreductible a

mis esfuerzos de búsqueda y trabajo; su ser-ahí precede a mis razones. Pero, al mismo tiempo, es manejable: puedo utilizarlo convirtiendo sus valores en productos de consumo, encaminados a mantener mi propia vida.

– *Inmensidad.* Finalmente, el mundo resulta superior a nuestros trabajos y conocimientos: no puedo clausurarlo en mis teorías ni venir a conocerlo como un todo, que está lleno de sentido, visible y cognoscible, ante mis ojos.

Kant pensó que el mundo en sí resulta incognoscible: no sabemos si es finito o infinito, abierto o cerrado. En contra de eso, pienso que a través de aproximaciones sucesivas de experiencia vamos conociendo el mundo, pero nunca podremos hacerlo plenamente, porque estamos inmersos en él. Para hacerlo deberíamos salir fuera del mundo y ponerlo como un todo ante nosotros, pero eso es imposible. Tendríamos que dejar nuestro ser-en-el-mundo, superando el esquema de sujeto-objeto, y situarnos en un plano divino.

Esa no clausurabilidad del mundo tiene a nuestros ojos un carácter objetivo y subjetivo. Deriva de la *hondura de la realidad* que nunca puede ser totalmente conocida, y proviene de nuestra *forma de conocimiento,* siempre inmersa dentro del mismo mundo. Teniendo esto en cuenta, debemos añadir que la inmensidad del mundo no se alcanza por medios aditivos: no se constituye por suma de las partes sino que es fuente y consecuencia de la hondura insondable del todo que subyace en cada una de esas partes. Desde ese fondo, la filosofía antigua, especialmente la escolástica, ha planteado la experiencia de Dios a través de un *argumento cosmológico* que nos va llevando del mundo limitado al Absoluto por medio de una serie de nexos necesarios:

– *El movimiento* cósmico exige la existencia de un primer motor, principio energético del que provienen todos los procesos de la realidad.

– *La causalidad* o interacción de todo lo que existe nos lleva a postular una causa de las causas, de un principio explicativo del conjunto de las cosas.

– *El orden* de conjunto de las cosas exige la existencia de un supremo ordenador, un agente que conoce y organiza en programa abarcador todos los procesos de la realidad[16].

Éstos son los caminos más seguidos del *argumento cósmico* que lleva a postular la existencia de un Dios del mundo concebido como motor, causa y principio organizador del movimiento y unidad del

16. Una forma moderna de este argumento se puede encontrar en C. Díaz, *Pensar...*, pp. 346-375.

cosmos. Pues bien, *Kant* lo ha criticado, diciendo que entre los procesos del movimiento (causalidad y orden) cósmico y el misterio de Dios existe un abismo insalvable: por mucho que queramos no podemos transcender el mundo y buscar fuera de él (fuera de nuestros presupuestos conceptuales) una realidad divina, infinita, existente por sí misma, como han querido las religiones, al menos las de tradición monoteísta.

Sea como fuere, *el mundo* nos sitúa en el centro de la gran disputa sobre el sentido de la realidad, en un campo donde deben dialogar físicos y filósofos, teólogos y científicos. Aquí sólo hemos querido evocar la pregunta que, de un modo general, puede recibir cinco respuestas:

– *Agnóstica: ¡no sabemos!* El mundo es demasiado grande y complicado para que podamos descubrir su sentido. Por eso debemos evitar todo juicio, sabiendo que habitamos en una realidad que nos desborda, sin saber de dónde venimos, adónde vamos, qué tenemos que hacer en el camino.

– *Subjetiva: ¡somos el sentido del mundo!* En esta línea ha respondido Kant: no sabemos lo que el mundo es en sí, pero sabemos lo que es para nosotros, pues le vamos dando un sentido por la ciencia. El problema teológico se ha de plantear en perspectiva antropológica: si existe Dios o no, eso pertenece al análisis del mismo proceso moral de la existencia humana. Del mundo hablamos sólo en cuanto vale para el ser humano.

– *Negadora: ¡el mundo no tiene sentido!* Ni en sí, ni para nosotros. Vivimos en una realidad absurda, en el más hondo valor de la palabra. En el fondo de ese absurdo pueden trazarse las líneas del azar, puede buscarse una necesidad, puede sospecharse una mente malvada que va experimentando con el sufrimiento de los humanos, en claves de tragedia. En esta línea exploraron, aunque buscando al final soluciones diversas, algunos libros de la Biblia hebrea como Job y el Qohelet.

– *Sacral: ¡el mundo es lo divino!* En formas de entusiasmo (fuerte sensación o posesión divina) han visto el mundo muchas religiones antiguas, e incluso algunos racionalistas modernos como Espinoza, si interpretamos su *Deus sive Natura* (la naturaleza es Dios) en términos religiosos. Mirado así, el mundo se vuelve como *natura naturans*, naturaleza que se auto-fundamenta, se construye a sí misma. El alma interna de este gran mundo, eso es Dios; la religión se concibe, por tanto, como experiencia de veneración divina.

– *Teísta: ¡un Dios del mundo!* El mundo no es Dios pero ha sido creado por Dios, que ha ofrecido espacio de existencia a los humanos. En esta línea se sitúa la filosofía medieval y la tradición monoteísta de Occidente en su conjunto. Es claro que este argumento cósmico de Dios debe completarse con otros (sentido de la interioridad y de la historia), como indicaremos; pero tiene un fuerte valor en sí mismo. Un Dios sin mundo no sería de verdad divino.

Estas respuestas no son excluyentes. Las reflexiones que siguen desarrollan esa conexión cósmica en términos de apertura religiosa (religiones cósmicas, cap. 5) y de acción ritual (cap. 7). Ante el hombre religioso, el mundo sigue irreductiblemente abierto. No se cierra sobre sí ni se clausura en torno a una mente que le da un sentido subjetivo. Quizá no podamos demostrar que hay Dios a través de un argumento cósmico, pero sabemos que el mundo se halla abierto. No podemos definir la realidad de lo divino a fuerza de razones objetivas; pero nos sabemos internamente abiertos hacia un mundo que infinitamente se transciende y que seguimos concibiendo como dotado de sentido.

3.2.2. Apertura a la interioridad

Al referirnos a Descartes, hemos dicho que el humano es más que pensamiento; contra Hegel, añadimos que es más que autoconciencia. A pesar de eso, afirmamos que la búsqueda de hondura personal, es decir, de conciencia de sí mismo, reflejamente cultivada, constituye un elemento radical de la existencia humana. El camino infinito de la experiencia cósmica remite al infinito de la propia vida humana que, entendida y valorada intelectualmente, se convierte en lugar privilegiado de experiencia de sentido. Debemos añadir, aludiendo nuevamente a Kant, que, estando infinitamente abierto hacia sí mismo, el humano no posee una experiencia total de su yo como sujeto. Estamos limitados a conocimientos parciales, de tal forma que la hondura de la propia realidad se nos escapa. No somos un espectador que se desdobla y mira desde fuera.

Dicho esto, debemos precisar que sin el presupuesto de una subjetividad siempre abierta, tendencialmente co-experimentada en cada apertura hacia nosotros mismos, resultaría imposible vivir como humano: nuestra intimidad terminaría identificándose con un sistema cerrado de instintos animales o con la transparencia de un ordenador racional sin conciencia de sí mismo. Esto significa que, mirando a su interior, el humano co-experimenta o descubre un *plus* de realidad: tiene en sí mismo más de lo que sabe, es más que todo lo que puede conocer e ir realizando en cada uno de sus actos de conciencia. Descubrimos de esa forma un desnivel, una ruptura entitativa: todo lo que sabemos de nosotros mismos sigue abierto hacia una realidad indefinible a la que llamamos alma, espíritu, conciencia de sí mismo.

Al tratar del alma humana, Kant la interpretaba como sujeto espiritual, metafísicamente demostrable a través del pensamiento.

Lógicamente, ha rechazado la demostración, tomándola como un paralogismo: no podemos asegurar por medios lógicos y/o científicos la existencia de un alma espiritual. Nosotros planteamos el problema de una forma diferente. No queremos construir ninguna psicología racional de carácter metafísico. Pero debemos resaltar que el sujeto humano, sea cual fuere su substancia, se halla internamente abierto, es más que todo lo que puede fijarse en argumentos. Por eso, lo que pudiéramos llamar *sí mismo humano* no es una sustancia objetivable, fijada de antemano y definida por caracteres especiales, sino principio fundante, hogar o raíz de la conciencia, fuente de auto-realización tendencialmente infinita, que se refleja en mil formas concretas, sin agotarse nunca en ellas. Éstos son algunos de sus momentos principales.

– *Subjetividad:* el humano es ante todo *conciencia* de las cosas y después *autoconciencia,* ser que vuelve sobre sí, conociéndose y haciéndose a sí mismo: por eso le llamamos sujeto, ser dotado de responsabilidad.

– *Existencialidad:* el humano es pequeñez y grandeza, labilidad y poder fuerte, deseo de vivir y certeza angustiosa de la muerte; por eso, en la raíz de su conciencia, es existente, como dijo el existencialismo.

– *Racionalidad:* siendo consciente y responsable, el humano tiene capacidad de conocer y actuar de forma organizada sobre sí y sobre las cosas. Esta capacidad de programación y actuación ordenada es lo que llamamos racionalidad.

Cada una de esas líneas ofrece un camino tendencialmente infinito. El ser humano nunca se conoce del todo, nunca puede hacerse dueño de sí mismo (por encima de la muerte) ni crear o conformar racionalmente las cosas. Por su misma constitución interna es realidad que se transciende, proceso de búsqueda y sentido que jamás puede cerrarse.

Conforme a lo indicado, ese proceso de transcendimiento no se explica de manera racional o solipsista. La racionalidad nos llevaría a un vacío de ideas formales; el solipsismo secaría las raíces de la vida. El humano se halla abierto *hacia* (y *con*) *el mundo* (por ahora incluimos en el mundo a las personas), pero debemos añadir que no se encuentra abierto *sólo al mundo.* No existe para resolver una ecuación que le plantea el mundo o para aclarar sus ideas, sino para resolver su problema y encontrar su identidad en la gracia y el gozo, la perfección y plenitud de su existencia. Utilizando una terminología que se ha vuelto usual, podemos afirmar que el humano no es un *problema* (algo que puede resolverse para siempre), sino un *misterio*

(pregunta abierta que sólo en la apertura constante mantiene su sentido, sin que pueda nunca resolverse).

Entendida así, la pregunta humana tiene un *carácter teológico*: la misma realidad del hombre y la mujer es una *cuestión abierta a Dios*. En esta perspectiva puede hablarse de un *argumento antropológico* (alguien diría psicológico) que puede ponerse en relación con el antes evocado (el cosmológico). Éstas son algunas de las formas que ha ido tomando a lo largo de la historia de Occidente:

– *Desnivel antropológico, grados de ser.* El humano se experimenta imperfecto: busca siempre más, nunca logra poseerse en plenitud, ni a sí mismo, ni al mundo. Es llamada inquieta: pregunta por alguien que le pueda responder y no descansa hasta encontrar una respuesta que sólo Dios puede ofrecerle. Sabiéndose imperfecto, el humano sólo puede descubrir su perfección de aquello (Aquél) que es lo perfecto. En esta línea buscó san Agustín.

– *Certeza racional. Dios del Pensamiento.* El humano está llamado a pensar con claridad, buscando la certeza de su ser y de su acción. Nada ni nadie puede garantizarle sobre el mundo esa certeza, fundar su pensamiento, sólo Dios. Desde este fondo asume Descartes el llamado *argumento ontológico,* formulado de manera clásica por san Anselmo, y que ahora podemos recrear así: *los humanos encuentran dentro de sí mismos la Idea de un Ser absolutamente perfecto, que no puede engañarles...* Esa Idea desborda el plano de sus dudas racionales, de tal forma que debe existir y existe por sí misma: es signo de Dios, fundamento y garantía de todo aquello que pensamos.

– *Juicio moral. Dios del Deber.* El humano se descubre llamado a realizar su vida como respuesta a un deber incondicional, absoluto, que descubre en sí mismo. ¿De dónde proviene el imperativo primordial (*tú debes*) que funda y da sentido a la existencia humana, en plano individual y comunitario? ¿Quién lo promulga y sanciona? Sólo un Dios que es principio y garante de moralidad. En esa línea se sitúa el argumento moral de Kant.

– *Sentimiento de absoluta dependencia.* El humano se sabe limitado, dependiente: sólo es porque le hacen ser, sólo se mantiene porque le apoyan. El descubrimiento de la absoluta dependencia nos pone en manos del absoluto Fundamento, del apoyo donde viene a descansar nuestra conciencia inquieta, nuestra existencia cansada. En esta línea ha propuesto su experiencia Schleiermacher[17].

Como podrá observarse, este *argumento* puede formularse de diversas formas: desde la inquietud y deseo de perfección (san Agustín), desde la exigencia de un pensamiento seguro (Descartes), desde

17. H. Küng (*¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo,* Trotta, Madrid, 1999) ofrece una síntesis razonada de los caminos teológicos de la modernidad aquí evocados.

la moralidad (Kant) o la búsqueda de un fundamento antropológico (Schleiermacher). En todas ellas resulta esencial el hecho de que el camino de Dios (la religión) venga fundado en la experiencia interior del ser humano.

En esta línea se ha podido decir que Dios es un *asunto privado*, un invento particular de los humanos: dejando el mundo externo, que definiría la objetividad de lo real (cosmología), Dios se habría refugiado en la *intimidad* de las conciencias, allí donde cada uno puede buscar su propia identidad subjetiva. Esta crítica es, por lo menos, incompleta, pues el mundo humano es tan real como el cósmico: resulta falso identificar realidad con objetividad, como aquí se hace. Pero, dejando a un lado ese argumento, podemos y debemos precisar también aquí las respuestas que se pueden ofrecer ante ese *Dios antropológico*. Siguiendo el esquema ya evocado al tratar del Dios cósmico podemos hallar estas cinco respuestas:

– *Agnóstica. ¡No sabemos si el humano tiene sentido!* Ignorábamos si el mundo lo tenía, no sabemos tampoco si nosotros lo tenemos. Por eso es necesaria la cautela: no queramos dar soluciones a una vida que no las tiene, comamos y bebamos mientras todo va acabando, conforme a una postura cuyo fundamento ofrece tanto la Biblia (Qohelet) como la sabiduría greco-romana. Para solucionar problemas sin solución hemos inventado dioses, olvidando así los mismos problemas. Quedémonos con ellos, no busquemos evasiones teológicas. Arreglemos simplemente aquello que podemos en el mundo, entre nosotros mismos.

– *En línea de poder: ¡Nosotros mismos, los humanos poderosos, somos dioses!* Avanzando en una línea que Kant había evocado, Nietzsche afirmará que el único dios existente es nuestra propia voluntad de poder. Damos sentido al mundo porque podemos y queremos. Ese querer nuestro, poderoso y creador, es lo divino: somos porque podemos realizarnos y lo hacemos. No hay más dios que ese poder: la misma humanidad es Dios del mundo, en un camino que la tradición israelita había ya entrevisto, tanto en la formulación de los fuertes de Sab 2 como en las historias de los héroes trágicos (condenados) de 1 Henoc.

– *Negadora: ¡El humano carece de sentido!* Tanto Kant como Descartes, Schleiermacher y san Agustín habrían buscado salidas de emergencia falsas y engañosas dentro de un laberinto sin salida. No es que *no sepamos* (agnosticismo) es que *sabemos que Dios no tiene sentido*: es absurda la forma de vida del humano sobre el mundo; ni el conocer ni el querer pueden redimirnos, ofreciéndole un sentido a nuestra vida. Desde estos presupuestos, poniendo de relieve rasgos de tragedia griega, han planteado el tema algunos existencialistas como Sartre: el ser humano ha de vivir en clave de fatalidad (aceptar con angustia lo que existe, sin buscarle soluciones falsas) o de protesta (elevando su negación sobre el desierto de los sin-sentidos de todo lo que existe).

– *Sacral: ¡Lo divino se despliega y se realiza en los humanos!* No somos divinos en clave de voluntad de poder (Nietzsche) sino de claridad de con-

ciencia. En el fondo del mundo habría una especie de mente que todo lo dirige, mente buena que sólo se vuelve consciente en los humanos. Ella es lo divino: el poder supremo de la realidad. En esta línea se mueve gran parte de la nueva sacralidad antropológica, difundida por doquier, expresada en formas de espiritualismo oriental o gnosis, esoterismo o conciencia universal. Hablaremos de ella en la última parte de este libro, aunque ya desde aquí debemos afirmar que esta visión niega, en principio, el carácter personal (individual) del humano, el imperativo social de la justicia y la transcendencia de Dios.

– *Teísta: ¡Existe el Dios del ser humano, persona transcendente, fundador y sentido de la vida!* Éste es el Dios que de formas convergentes buscaron Agustín y Descartes, Kant y Schleiermacher. Pero su realidad más honda sólo puede explicitarse en claves de revelación, como iremos mostrando en lo que sigue. La Biblia sabe (Gén 1) que el ser humano es imagen de Dios, de manera que sólo penetrando en el sentido de lo humano descubrimos lo divino[18].

Cuando el humano se busca a sí mismo, cuando intenta llegar a su verdad se descubre desbordado. Todo deseo de cerrarle acaba siendo imposible: estallan las fronteras, se quiebran las clausuras, pero él sigue siempre abierto. La base de su pregunta por Dios no es la pobreza (el humano pequeño necesitaría un Dios grande) ni la riqueza colmada (un Dios de pura perfección le aplastaría). Si el humano fuera sólo pobre (limitado y aplastado, insuficiente y roto), Dios sería para él un extraño: ser de plenitud que me ha creado débil para luego recrearse al ayudarme, disfrutando de mi propia situación de dependencia. Si el humano fuera exclusivamente grande, juez de la realidad, creador de mí mismo y fundamento de racionalidad, Dios acaba siendo inútil, un lujo intelectual, residuo hermosamente innecesario de los viejos tiempos de la vida.

Aquí no hemos seguido esos caminos. Nos hemos limitado a señalar lo que supone el humano, en su apertura, en su camino. Sólo pretendemos formular y defender la experiencia interior en su complejidad y su riqueza como nota distintiva de lo humano. Rechazamos el camino cartesiano: la existencia de Dios no se demuestra a partir de la idea de su realidad. Tampoco nos convence la prueba moralista del kantismo: Dios no es el postulado o garantía de una ética formal. No aceptamos la visión de Schleiermacher: Dios no se

18. Quiero destacar la *respuesta teísta*, pero he de hacerlo a lo largo de un camino o recorrido de experiencia donde vaya dialogando con las diferentes formas religiosas de la historia. Volveré a tratar del tema al ocuparme de la división de las religiones (capítulo 5) y sobre todo al plantear directamente el tema de Dios (capítulo 9). Pero desde aquí debo anunciar que el misterio de Dios va internamente vinculado al misterio del humano.

demuestra ni se eleva a costa de nuestra dependencia... Sin embargo, esos caminos, y especialmente el de san Agustín, siguen siendo ejemplares para nosotros. Como ser no fijado que sufre y busca en un camino ilimitadamente abierto de escucha y creatividad, el humano se define como aquel viviente que, tendiendo hacia sí mismo, tiende hacia el Absoluto.

3.2.3. Apertura a la historia. Dios, camino compartido de futuro

La historia parece fundarse sobre la realidad del mundo como proceso y sobre la existencialidad del humano como ser que debe realizarse a sí mismo, en camino compartido: sólo porque se halla abierto al mundo y vive en proceso de realización, el humano se realiza en un camino de historia en que se incluyen la comunicación y tradición.

– *Comunicación.* La historia es posible porque los humanos trazan y trenzan un fuerte entramado de comunicación social por la *cultura*, que ofrece a cada uno en particular y a todos en conjunto unas posibilidades de existencia.

– *Tradición.* Los humanos no nacen sólo (ni principalmente) en un plano biológico, sino plano cultural, de manera que cada generación y grupo humano ofrece a los siguientes sus propias posibilidades experienciales.

Según eso, el humano ya no existe solamente desde el mundo (objetividad), ni en sí mismo (interioridad) sino en un campo de experiencia humana compartida, en forma comunitaria (desde el propio grupo al que pertenece) y en forma diacrónica o sucesiva (desde el proceso cultural en que se inserta). Por eso, es ser de historia. Su descubrimiento de la objetividad, con lo que implica de dominio sobre el mundo y su apertura hacia la propia interioridad se realiza en un proceso de encuentro y transmisión comunitaria. Hay, ciertamente, elementos personales y propios en la vida de cada individuo. Sin embargo, la misma forma de situarse ante el mundo y de entenderse a sí mismo dependen del lugar que cada uno ocupa dentro de la historia (en una comunidad humana, en un momento del proceso de comunicación cultural).

En ese contexto, lo mismo que hablamos de la *subjetividad del mundo* (asumido por cada individuo humano) tenemos que hablar de la *reciprocidad de las conciencias:* nadie puede ser autoconsciente cerrándose en sí mismo, limitado a su proceso interior. La conciencia del humano es respectiva: se realiza a partir de otras conciencias, en un proceso donde la historia determina el lugar de cada uno de los individuos.

Puede hablarse y se habla de *historia del tiempo* (proceso cósmico) y de *historia de un alma* (realización personal de un individuo), pero en un sentido estricto sólo existe *historia de los grupos humanos* o de la humanidad en su conjunto. El sujeto nunca se diluye en un objeto, ni el objeto puede interpretarse como pura idea de un sujeto. Ambos, objeto y sujeto, humano y mundo, complementados en una correlación activa y creadora, se descubren implicados en un mismo proceso compartido que tiene forma de *historia.*

Eso significa que el mundo no se cierra sobre sí: desde la hondura de su mismo proceso material, el mundo se encuentra abierto hacia los humanos. Ni los humanos pueden clausurar su realidad en la pura conciencia de sí mismos. Abiertos los dos y dirigidos uno al otro, el humano y su mundo se encuentran implicados en un proceso de realización que definimos como historia.

Esto no supone que ambos resulten iguales. El mundo entra en la historia como lugar (quizá progresivo) donde se realiza la apertura ilimitada de los humanos. Los humanos son historia porque son capaces de realizarse en comunicación y tradición, en un camino en el que deben y pueden descubrir su realidad. Sobre este fondo hay que hablar del carácter religioso (teológico) de la historia, en una línea donde destacamos dos momentos fundamentales[19]:

– *Tradición israelita, cristianismo.* Los profetas de Israel, reinterpretados por apocalípticos judíos y escritores cristianos, han interpretado la historia como proceso de realización humana. De formas distintas y convergentes, ellos definen al humano situándole en un proceso que tiene un principio, se despliega en un camino (de pecado y revelación de Dios) y culmina en la reconciliación o redención final, con el descubrimiento pleno de lo humano (salvación).

– *Pensamiento hegeliano.* La visión histórica del judeo-cristianismo ha influido en grandes pensadores como Agustín y Vico, Joaquín de Fiore y los socialistas utópicos del XIX, pero su formulación más rigurosa se vincula a Hegel. A su juicio, *la historia es teodicea*: demostración de la existencia de un Dios que se identifica con la misma razón de la realidad que, superando sus contradicciones, llegará a desvelarse ya reconciliada y plena, totalmente divina[20].

19. Para situar el tema en perspectiva filosófica y religiosa. cf. K. Löwith, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid, 1956. Interpretación teológica cristiana en O. Cullmann, *Cristo y el tiempo,* Estela, Barcelona, 1968; Id., *Cristología del Nuevo Testamento,* Sígueme, Salamanca, 1998; Id., *La historia de la salvación,* Edicions 62, Barcelona, 1967.

20. Cf. H. de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* I-II, Encuentro, Madrid, 1988.

En esa última línea, sólo se puede hablar de Dios en cuanto sentido y meta de la historia. El mundo en sí resulta siempre ambiguo; el existente humano, frágil. La verdad y despliegue de la realidad se encuentra vinculada con el fin de la historia: la salvación definitiva, la reconciliación final, esa es la prueba de Dios. También en este campo podemos encontrar cinco respuestas distintas, vinculadas a las que hemos visto al hablar de mundo e interioridad:

– *Agnóstica: ¡No sabemos si la historia tiene sentido!* Esta respuesta es quizá la más extendida. Ciertamente, alguien puede ser creyente y afirmar al mismo tiempo que la historia carece de sentido, si pone a Dios fuera del proceso histórico y entiende la salvación como salida de la historia. Así responden en general los gnósticos y casi todas las formas orientales de religión (hinduismo, budismo, taoísmo), que no admiten historia verdadera. Pero en Occidente, la fe en Dios va muy unida al sentido de la historia. Por eso, los agnósticos ante la historia suelen ser agnósticos ante Dios, negando a la vez el sentido de ambas realidades

– *Prometeica: ¡Nosotros hacemos la historia, somos el dios verdadero!* En esta perspectiva queremos citar de nuevo a Nietzsche. A su juicio, *el cosmos no es historia* sino eterno retorno: no venimos de ningún lugar, a ningún futuro vamos; nosotros mismos, en voluntad de poder, somos el futuro y verdad del único mundo existente. La pérdida del sentido histórico del mundo significa un rechazo de la visión israelita (y cristiana) de la realidad; ella deja al humano en manos de sí mismo, como dios sobre un mundo en que no existe lugar para el Dios transcendente.

– *Negadora: ¡La historia no tiene sentido, cada humano está entregado a su fatalidad!* Así piensan Heidegger y otros existencialistas que no llegan a la formulación prometeica de Nietzsche. No valoran la relación con los demás (niegan el carácter comunitario del ser humano), no aceptan el futuro de la historia como meta de salvación universal. Por eso, hablan de *historicidad* en lugar de historia: sobre un cosmos que parece girar indiferente a sus afanes (en círculo de eterno retorno), el humano ha de aceptar y realizar su vida, sabiendo que ella no le lleva a ningún sitio, ni le resuelve ningún problema. Sobre el silencio de Dios y el vacío de la historia, el humano sólo tiene la tarea de elevarse frente al destino, en proceso marcado por la muerte.

– *Sacral: ¡Historia divina!* La formulación clásica de esta postura la ofrece Hegel, como ya hemos dicho y diremos todavía. A su juicio, la misma historia (entendida como proceso dialéctico de la razón) es Dios. Pero, al lado de Hegel, existen muchas formulaciones más extendidas e influyentes de esta visión, que ha marcado de algún modo toda la modernidad en lo que tiene de afirmación progresista y sagrada del camino humano. Una idea divina que guía la historia está en el fondo de gran parte de los socialistas utópicos del siglo XIX. Una visión semejante subyace en nuevos movimientos religiosos, vinculados a lo que suele llamarse *New Age,* que evocaremos al final de este libro, al ocuparnos de los esoterismos. Aquí sólo queremos afirmar que el Dios de esta respuesta suele ser inmanente a la misma historia, en formas de panteísmo más o menos iluminado.

– *Teísta: ¡La historia es efecto de un Dios personal!* Esta visión es propia de la Biblia y de las religiones del monoteísmo abrahámico (judaísmo, islam, cristianismo). Según ella, Dios es transcendente: no se identifica con el proceso de la historia, ni queda reducido a ella. Pero, al mismo tiempo, Dios se introduce en el camino de la historia, fundándola con su palabra, dirigiéndola con su presencia, culminando con su «juicio» final de salvación. La fe en Dios se explicita, según eso, en un compromiso en favor de la historia humana, en su dimensión sincrónica (comunicación actual entre los humanos) y en apertura hacia un futuro de reconciliación final.

Esta última visión nos sitúa en el lugar donde el humano ha de buscar desde el presente la transparencia social abierta a culminación futura. Ella nos permite dialogar con los *nuevos utópicos* (como E. Bloch) y los teóricos de la *razón comunicativa* (como K. O. Apel y J. Habermas) que buscan formas de comunicación igualitaria entre los humanos, prescindiendo en principio de Dios. En este lugar se plantea la pregunta por Dios, desde la más honda teodicea judeocristiana, vinculada a la historia y utopía humana. Los análisis anteriores han mostrado que la experiencia se abre en tres caminos.

Tomadas en sentido estricto, las antiguas o nuevas vías de la teodicea (mundo, interioridad, historia) resultan insuficientes, pero la apertura experiencial, superando las clausuras de tipo represivo o proyectivo, nos permite plantear la pregunta por el ser y realidad de lo divino. El humano no es alguien que tiende a Dios o le descubre, sino aquel que de manera más humilde y realista se abre a lo infinito en *las tres direcciones* indicadas. No busca a Dios porque le *falta* algo, sino porque le *sobra* mucha vida en las diversas dimensiones de su propia realidad, en el camino del mundo, de sí mismo y de la historia. Sobre ese fondo seguirá avanzando nuestro trabajo[21].

21. *El camino cosmológico* no ofrece una demostración de Dios, pero nos abre hacia el sentido de la realidad; sobre esa base de confianza podemos después hablar de lo divino. Tampoco *el camino de la interioridad* ofrece una prueba racional de Dios, pero ofrece un horizante de sentido, mostrando que podemos confiar en la verdad y realizarnos. Finalmente, *el camino de la historia* introduce nuestra visión del mundo y nuestra propia experiencia en un proyecto más extenso de realización humana en cuyo fondo podemos hablar de lo divino.

2

SURGIMIENTO. RELIGIÓN Y PSICOLOGÍA

Balthasar, H. U. von, *El problema de Dios en el mundo actual,* Guadarrama, Madrid, 1960; Id., *El camino de acceso a la realidad de Dios,* en MS II-1, Madrid, 1969; Frankl, V., *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión,* Herder, Barcelona, 1977; Freud, S., *Totem y Tabú* y *Moisés y el monoteísmo*, en *Obras completas* V y IX, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974-1975; Fromm, E., *Psicoanálisis y religión,* Paidós, Buenos Aires, 1971; García Cabero, M., *Freud y la irreligiosidad imposible*, VD, Estella, 1976; Grom, S., *Psicología de la religión*, Herder, Barcelona, 1994; Jung, C. G., *Psicoterapia y religión,* Paidós, Buenos Aires, 1976; Id., *Respuesta a Job,* FCE, México, 1964; Küng, H., *¿Existe Dios?*, Trotta, Madrid, 1999; Luckmann, Th., *La religión invisible,* Sígueme, Salamanca, 1973; Martín Velasco, J., *El encuentro con Dios,* Cristiandad, Madrid, 1976; Pohier, J. M., *En el nombre del Padre*, Sígueme, Salamanca, 1976; Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969; Id., *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969; Ries, J., «El *homo religiosus* y lo sagrado», en Id., *Tratado* I, Trotta, Madrid, 1995, pp. 25-54; Vázquez, A., *Freud y Jung. Dos modelos antropológicos*, Sígueme, Salamanca, 1981; Vergote, A., *Psicología religiosa,* Taurus, Madrid, 1983.

Comenzaremos ofreciendo una definición (inicial) del fenómeno religioso, situándolo dentro del proceso general de la cultura, en clave de experiencia psicológica materna y paterna.

1. INTRODUCCIÓN. DOS EXPLORADORES

El humano es *animal de experiencia*: roto el equilibrio de estímulo y respuesta con su medio, el humano se enfrenta de manera refleja y reflexiva con el mundo, en proceso de escucha, creatividad y ajuste significativo; la experiencia es su modo de realización, a lo largo de

un camino intenso de apertura a lo sacral, de manera que, al menos en sentido extenso, podemos definirlo como *animal religioso*: un viviente que se abre hacia el misterio.

El significado específico de la religión, con su valor antropológico, su enraizamiento natural y sus connotaciones culturales, irán apareciendo en los capítulos que siguen. Pero ya aquí, a modo de indicación provisional, definimos la religión como una forma específicamente profunda de experiencia de sentido; el ser humano cultiva por ella *su apertura transcendente* y reconoce agradecido *la presencia gratuita y salvadora de la Realidad suprema* que se manifiesta confiriendo un valor de plenitud a su existencia, al mundo y a la historia.

– *La religión expresa la apertura del humano hacia un nivel transcendente, lleno de sentido*. Ella tiene un valor propio y no puede reducirse a los niveles derivados de lo infra-estructural o lo ideológico: es el despliegue de la capacidad de transcendimiento que distingue al humano de los restantes animales, abriéndole de un modo experiencial hacia aquello que, preocupándole radicalmente, le hace ser y vivir como persona[1].

– *La religión es el lugar donde acontece o se desvela el sentido originario*: una experiencia personal donde se expresa la hondura de la realidad, revelándose al humano y confiriéndole un sentido. De la apertura antropológica pasamos a la revelación sacral: la religión no existe sólo porque el humano esté a la escucha, sino porque el misterio se le manifiesta, en diálogo de reconocimiento (aceptación) y actividad (cultivo) del misterio.

– *La religión es, finalmente, experiencia creadora de sentido*: lo que en ella se expresa confiere realidad y hondura a los diversos elementos de la vida humana, en plano de interioridad, apertura al cosmos e historia. Podemos añadir que la religión ha sido la forma original en que los humanos han descubierto y expresado el sentido de la realidad.

La religión no cierra al humano en unos fenómenos aislados, bien precisos, separables del conjunto de la vida; por eso, ella no tiene un campo de experiencia exclusiva, unos objetos externamente diferente de los otros. Ciertamente, hay momentos de fuerte densidad religiosa en el plano de experiencia, como son la oración y el desprendimiento en favor de los demás. Pero en sí lo religioso se vincula a todo el despliegue de lo humano.

Más que datos nuevos, la experiencia religiosa aporta nuevas dimensiones de ultimidad: penetra en los restantes campos de experiencia y los desborda, haciendo que en ellos se muestre un misterio. Más que fenómenos objetivables, la experiencia religiosa ofrece una interpretación distinta de los fenómenos; por eso, puede presentar-

1. Cf. P. Tillich, *Teología sistemática* I, Sígueme, Salamanca, 1981, p. 109.

se como fuente de sentido originario. Más que cosas, ella ofrece una nueva forma de entenderlas, como indica esta parábola:

> Un día llegan dos exploradores a un rincón roturado en medio de la jungla. En aquel rincón crecen muchas flores y hierbas. Uno de los exploradores dice: *Habrá un jardinero que cuide de este rincón*. Pero el otro no está de acuerdo: *No hay ningún jardinero*.
> Y así plantan sus tiendas y montan guardia. No aparece ningún jardinero. *Quizá es un jardinero invisible*. Entonces los dos ponen una barrera de alambre espinoso y la electrifican. La búsqueda es encomendada a perros policía. Pero ningún grito hace pensar que un intruso haya recibido una descarga eléctrica. No se notan movimientos del alambre espinoso que puedan denunciar a un trepador invisible. Los perros permanecen en silencio. Todavía *el creyente* no se convence: «Es un jardinero invisible, intangible, insensible a las descargas eléctricas, un jardinero que cuida secretamente el jardín de su amor». Por fin, *el escéptico* se desespera: «Pero ¿qué queda de tu afirmación originaria? Ese jardinero que tú consideras invisible, intangible, eternamente esquivo, ¿en qué se puede diferenciar de un jardinero imaginario o incluso de ningún jardinero?»[2].

El *escéptico* desea una verificación objetiva: sin ella resulta imposible discernir la realidad de lo divino. También el *creyente* parece desearla; pero luego no la necesita, pues el fenómeno (el sentido de los datos) desborda el nivel objetivo de esos mismo datos. El problema no se juega en el campo de los hechos, donde los dos ven lo mismo, sino en la interpretación.

– El *escéptico* quiere mantenerse fiel a un tipo de verificación, dentro del mundo objetivable. Por eso, universalizando su forma de experiencia, afirma que *no existe ningún jardinero:* lo finito resulta por sí mismo suficiente; sólo acepta lo que ve, aunque deba explicarlo diciendo que no hay explicación.

– El *creyente* pone también de relieve la misma fidelidad a lo finito, pero busca una explicación y descubre en el jardín la presencia de un misterio que se manifiesta de forma intensa aunque escondida. Su religión no es un desprecio negador de lo finito sino al contrario: es amor a la belleza, a la hondura y al sentido que se dan en lo finito.

Esta parábola nos servirá de referencia, pero, a fin de plantear bien el fenómeno religioso, debemos transcender sus presupuestos. En contra de toda verificación objetivista, sabemos ya que *no existe experiencia de hechos puros,* un conocimiento neutral y exacto del

2. Cf. A. Flew y A. Macintyre, *New Essays in Philosophical Theology,* SCM, London, 1972, pp. 96-97.

dato exterior, al que luego se le añadiría, de manera subjetiva, un *plus* de componente religioso. En otras palabras, no hay primero una experiencia neutral de lo finito, que vale de manera neutral, y después una pretendida faceta religiosa de carácter subjetivo que sólo unos pocos podrían valorar.

Todos realizamos la experiencia a partir de unos supuestos. Lo que distingue a los dos exploradores, creyente y no creyente, es el lugar o paradigma experiencial en que se apoyan. Allí donde uno cierra lo observado diciendo *ya no hay más* el otro afirma, partiendo de los mismos datos, *hay un Dios, un jardinero*. Es evidente que miran desde ángulos distintos, parten de contextos diferentes. Sólo de esa forma realizan la experiencia.

Desde esos presupuestos: ¿qué lectura resulta más rica y respetuosa?, ¿cuál se atiene con mayor finura a lo que existe, recogiendo mejor su sentido y potenciando las posibilidades creadoras del hombre y la mujer? Ésas son las cuestiones radicales. No es rechazo de la finitud ni escapismo imaginario lo que dirige la lectura religiosa, sino esfuerzo de fidelidad a lo que existe (al jardín). Según eso *el excedente de significación de la experiencia sagrada no suscita ningún tipo de trasmundo, un más allá supra-objetivo que niega lo objetivo*, sino que expresa de manera más profunda la verdad del mismo mundo[3].

2. RELIGIÓN Y CULTURA. PLANTEAMIENTO HISTÓRICO

Podemos definir la religión como experiencia humana de lo *sagrado*, como relación con lo *divino*. Sabemos que *lo sagrado es paradójico*: se desvela en la historia y la supera, forma parte de la naturaleza y la desborda. Por eso debemos estudiar mejor su epifanía y/o manifestaciones, preguntando: ¿cómo se vinculan religión y cultura?, ¿la religión es un dato necesario de la naturaleza humana o un añadido cultural accesorio? Estas preguntas nos sitúan en el centro del problema antropológico.

– *El hombre clásico, griego, habitaba en un mundo natural*: verdadera realidad sólo es aquella que existe por sí misma en el gran orden de los ciclos de este cosmos. Por eso, su gesto primero es contemplativo: busca lo

3. Definiendo al humano como *animal religioso*, queremos situarle al nivel de la experiencia fundante, allí donde descubre y expresa el sentido fundante de su propia realidad en el mundo.

que siempre existe; lo producido por la *teknê* (técnica) le parece secundario.

– Por el contrario, *el hombre moderno se define por su inteligencia activa y su voluntad creadora*. No vive en plano de receptividad sino que actúa sobre el mundo. Su existencia está centrada en la cultura. Más que el posible ser en sí de las cosas le importa aquello que él realiza en ellas, la cultura.

La cultura es la manera específicamente humana de realizar y transmitir la vida. Por eso, en plano de antropología cultural, podemos afirmar que el humano se realiza a sí mismo en la medida en que, partiendo de su misma razón (pura, práctica, estética), construye un mundo de sentido compartido. Por eso, se dice que el humano es ante todo un *faber,* constructor que en un esfuerzo de dominio sobre el mundo va gestando los medios económicos y las condiciones materiales de existencia.

2.1. *Matriz religiosa de la cultura*

En un primer momento se podría afirmar: *la religión ha brotado allí donde el humano, superando su base natural, construye un mundo propio de sentido.* Como lugar de encuentro y puente que unifica base natural y construcción cultural se hallaría el fenómeno religioso. Cultura significa en este plano la totalidad de lo que construyen los humanos: lenguaje, valores e instituciones, aquel orden de realidad y sentido que ellos, en esfuerzo de creación colectiva, han impuesto sobre la experiencia, a fin de superar de esa manera su carencia de instintos humanos. Pues bien, dentro de esa empresa de construcción de sentido, la religión ocupa un campo primigenio:

> Originariamente toda cosmización (= culturalización) tuvo un carácter sagrado (= religioso). Parece como si solamente a través de lo sagrado pudiera el humano hasta hace poco concebir un cosmos. En la religión se encuentra la autoexteriorización del humano de mayor alcance: su empresa de infundir en la realidad sus propios significados. La religión implica que el orden sea proyectado en la totalidad del ser. O, dicho de otro modo, *la religión es el intento audaz de concebir el universo entero como algo humanamente significativo*[4].

A través de la religión, el humano se desliga de la inmediatez del mundo, transciende las fronteras de su naturaleza biológica y construye un esquema universal de símbolos que le permiten interpretar

4. P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1971, p. 50.

el conjunto de la realidad. El proceso en que el humano se construye a sí mismo, trabajando sobre el mundo, descubriendo su sentido y ordenando los campos sociales ha tenido una forma religiosa. Sólo así se ha humanizado y/o socializado culturalmente.

La religión está al principio de las restantes proyecciones y/o creaciones culturales: es el invento original, aquella hazaña primigenia en que el humano descubre su identidad y se distingue de los animales. Ciertamente, ella *es una creación cultural antigua*. Pero, al mismo tiempo, ella permanece, superada la cultura antigua. Por eso preguntamos: ¿no será esencial a la cultura?

– *Algunos (como Marx o Freud) responden negativamente:* la religión ha sido el punto de partida del surgimiento humano, sancionando el orden social y las leyes familiares (no matar, no adulterar...). Pero añaden que ese punto de partida debe superarse: la humanidad ha nacido lastrada por el peso de un *pecado de religión* y sólo volviendo hacia el principio y construyendo un nuevo modo de existencia sin Dios, esa humanidad podrá ser autónoma. Más que madre, la religión es madrastra, matriz defectuosa: el nacimiento del humano fue prematuro, su cultura religiosa equivocada. Lógicamente habrá que rehacer el camino para que la vieja herida se cure y el humano se humanice.

– *Otros responden positivamente.* Más que construcción arbitraria o fallida de una cultura infantil o falsa, la religión expresa el sentido más hondo de la realidad humana. Así pensaban los *europeos pre-ilustrados* (anteriores al XVIII), tomando el fenómeno religioso como natural: lo divino pertenece al fondo de las cosas y se muestra o patentiza en virtud de su propia realidad, sustentando el ser del mundo. Como descubrimiento de Dios y expresión creadora del ser humano, la religión pertenece a sus raíces culturales, lo mismo que el derecho. Por eso, puede hablarse de un alma *naturalmente religiosa,* y añadir que quienes niegan a Dios y se resisten a adorarle pervierten la misma condición humana.

2.2. *Identidad parcial entre religión y cultura*

Desde la perspectiva anterior se entiende el *sistema de identidad parcial*[5], representado por los escolásticos (del siglo XIII) que separan y unifican razón y religión. *La razón tiende a Dios* y le descubre como principio y meta de las cosas. Sin embargo, *abandonada a sí misma*, no consigue conocerle. Por eso, necesita que Dios se le revele, rasgue el orden natural y manifieste su verdad más alta, abriendo ante el humano un espacio nuevo de religiosidad y sentido (revelación), tanto en plano intelectual (*verum*), como en el volitivo (*bonum*).

5. Visión desarrollada por M. Scheler (1874-1928), especialmente en *De lo eterno en el hombre.*

– *Racionalmente,* el humano alcanza el Primer Motor y Causa de las cosas. Pero ese Dios de la razón ha de ser internamente asumido y transformado por el Dios de la revelación religiosa.

– *Desiderativamente,* el humano llega al Bien originario. Pero tampoco aquí consigue encontrar la perfección que está buscando: necesita que Dios se le revele y le ofrezca algo mayor que ese deseo.

Dios es momento integrante de la búsqueda mental y volitiva del ser humano. Pero entre búsqueda y encuentro hay un corte: el mismo Dios se muestra diferente de aquello que buscaban los humanos, como transcendencia que desborda todas las metas intra-humanas (intra-cósmicas). Por eso, entre la construcción humana y la revelación religiosa, entre la plenitud racional y el Dios de la religión, hay sólo identidad parcial, aunque internamente necesaria.

La religión pertenece, por un lado, a la *búsqueda cultural* del humano. Por otro, ella surge de *la revelación*. Tender a Dios, buscar su plenitud y agradecerle sus valores, sin llegar nunca a encontrarle, forma parte de la realidad del ser humano; por eso, *los escolásticos* pensaron que la religión constituye un elemento integral de la justicia, pues ella nos impulsa a devolver a Dios algo de aquello que Dios nos ha dado. Sin embargo, esa justicia religiosa sólo alcanza su valor cuando se inscribe y culmina como respuesta del humano a la revelación del Dios que le eleva por encima de sí mismo. Por eso, más que simple justicia humana (devolver a Dios sus dones), la religión acaba siendo una *virtud teologal o divina* (expresión del encuentro gratuito y salvador del ser humano y Dios). Ha empezado siendo *búsqueda natural* del ser humano; ha terminado siendo *don y encuentro personal con Dios,* al menos en judaísmo, cristianismo e islam.

En este fondo podemos distinguir dos niveles: el humano es *naturaleza* (es o realiza por sí mismo), siendo *sobre-naturaleza* (en su misma profundidad humana encuentra y/o desarrolla un elemento de apertura y misterio que le desborda). Sobre la antigua dualidad de naturaleza y cultura, se abre una nueva y más alta distinción entre aquello que el humano puede buscar por sí mismo (la simple justicia religiosa) y aquello que recibe y despliega como gracia, por la revelación de Dios, a lo largo de una historia que llamamos sagrada o salvadora.

2.3. *La cultura destruye la religión*

Desde la Ilustración (siglo XVIII), se ha tendido a decir que la religión es un simple derivado cultural, sin autonomía propia. Esa postura se ha podido articular en dos momentos.

– *La religión es un dato culturalmente valioso*, creación del humano que descubre el sentido originario de las cosas; ella es positiva y necesaria, pues expresa un misterio sagrado que transciende al ser humano.

– *La religión es puro invento sin base y contenido,* una experiencia pasajera; no ofrece posibilidades de apertura transcendente hacia el misterio de Dios, pues Dios no existe o no puede conocerse.

En uno u otro caso, la razón se entiende como árbitro supremo de la realidad y todo aquello que parezca transcenderla se dirá que es ilusorio. Desde ese fondo, la religión deja de ser un elemento creador de la existencia humana y se vuelve impensable una revelación, entendida como presencia positiva de un Dios que supera la razón y fundamenta un orden superior de transcendencia.

Antiguamente, los transcendentales (*verum, bonum, pulchrum*; verdad, bondad, belleza) se entendían como función del ser, notas primigenias de toda realidad, y debían apoyarse en lo divino. Desde la Ilustración y Kant, ellas se muestran como un simple momento de la relación del humano con el mundo. No valen por sí mismas, son función de la cultura. Por eso, la religión deja de entenderse como resultado de una revelación transcendente y aparece como simple creación racional y/o irracional del ser humano:

– *Plano del* verum *(verdad)*. Dios se vuelve un simple ideal unificante que integra los diversos elementos del saber, como arquitecto simbólico o fórmula que sirve para integrar en unidad todas las cosas. A ese Dios no se le invoca, no se reza a su misterio, ni se aguarda la llamada de su gracia. Lo divino es la razón que el humano encuentra o desarrolla. La religión es cultivo del orden racional. Experiencia religiosa y racional de la verdad se identifican como en Hegel.

– *Plano del* bonum *(bondad)*. Lo divino se vincula con aquello que el humano debe realizar, como indicaba la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Dios no es ahora objeto de una revelación positiva (de una ley religiosa que Dios ha revelado), sino expresión suprema de la misma actividad moral humana, reflejo y signo de la rectitud de su conciencia. Ésta es la postura que defienden muchos neokantianos, identificando experiencia religiosa y despliegue del orden moral.

– *Plano del* pulchrum *(belleza)*. La hermosura de la realidad deja de entenderse como esplendor objetivo de Dios y se interpreta como reflejo creador de la racionalidad humana. Parece más difícil citar nombres o tendencias que disuelvan la religión en la experiencia de lo estético, pero podemos recordar a Goethe y con él a los románticos que llegan hasta los felices años veinte de este siglo XX. Son muchos los que han identificado lo divino en el halo de inefabilidad (profundidad estética) de lo real. La belleza, eso sería Dios en ellos.

Así se ha expresado la nueva reducción racionalista del misterio religioso: Dios pierde su identidad y transcendencia para convertirse en expresión de la cultura, puro signo del valor racional del ser humano, abierto en cada uno de los tres niveles de verdad, bien y belleza. Según eso, lo divino se interpreta como *despliegue de la idea,* y la religión como experiencia simbólica de aquello que la filosofía conoce en su verdad más honda (Hegel) o respuesta equivocada a los problemas de lo humano (Nietzsche, Marx, Freud).

Retomemos el esquema anterior. En un primer momento dominaba la experiencia religiosa, de manera que la cultura parecía derivada. Al final se absolutizaba la cultura y la religión perdía su sentido. Entre los dos extremos se encontraba la correlación que vinculan lo divino y lo humano, religión y cultura, resaltando la autonomía relativa de la búsqueda cultural y la especificidad (revelada) del misterio religioso. En esa última línea seguimos estando, aunque busquemos un modo distinto de simbiosis o equilibrio donde puedan encuadrarse y encuentren sentido los diversos elementos de naturaleza, cultura y experiencia religiosa. Para fijar mejor el tema estudiaremos primero su base psicológica y después su formulación filosófica[6].

3. MADRE Y PADRE. RELIGIÓN, FENÓMENO PSICOLÓGICO

Partimos del origen humano, estudiando el fenómeno religioso desde Jung (plano materno) y Freud (paterno), evocando después (caps. 4 y 5) su carácter histórico más amplio.

3.1. *C. G. Jung (1875-1951): Religión, experiencia materna*

A su juicio, la religión no puede diluirse en la cultura, pues brota de la naturaleza original del humano que se expresa y despliega a sí

6. Debe conservarse el esquema de correlación, buscando el valor específico del fenómeno religioso, como experiencia de sentido que no puede reducirse a expresión de la naturaleza ni a proyecto marginal de la cultura.

misma en clave religiosa. Ella no puede interpretarse como fenómeno transitorio, nodriza pasajera que los antiguos emplearon en su infancia, para luego desecharla por inútil o pasada. Si fuera así, resultaría imposible comprender o valorar el ser humano. ¿Quién podría esperar en el futuro habiendo rechazado como falsa la más honda creación cultural del pasado, el fenómeno religioso?

Frente a la *sospecha* de quienes buscan la verdad invirtiendo el orden de las cosas, Jung intenta *confiar* en lo que han sido y han creado hasta el presente los siglos de la historia. Esto le permite elaborar un esquema genético del conocimiento: la verdad actual del ser humano se interpreta como desarrollo de sus potencialidades previas. Más que expresión arbitraria del humano, capaz de equivocarse o acertar, los grandes temas y valores culturales constituyen un reflejo del *Selbst* (= sí mismo, semilla humana) que se expande y despliega a lo largo de la historia. En este plano adquiere primacía el símbolo materno: como niño que surge de la madre naturaleza y torna luego a ella, así emerge el humano en la historia, brotando de una realidad original más honda que su propia vida actual aislada.

La religión es un momento clave de la auto-realización humana: el individuo se encuentra al nacer ya provisto de estructuras mentales o *arquetipos* que provienen de su mismo origen y después van expresándose a lo largo de un proceso de explicitación histórica. Los humanos crecemos como crece un cuerpo o como viene a madurar la planta: todo estaba inscrito de manera germinal en lo que fue nuestra semilla; para que ella se despliegue faltaba solamente el *humus,* la tierra de la vida en que se expande y actualiza lo escondido. El ser humano, incluida la cultura y de manera especial su religión, va creciendo según eso desde dentro y debe interpretarse como efecto de un instinto original que va desplegando lo latente.

Según eso, la religión es resultado natural, simbolización externa de una energía psíquica primaria o *Selbst*, que quiere expresarse y se refleja en figuras y palabras a lo largo de la historia. Por eso, Dios no es un invento arbitrario, sino reflejo y signo fuerte de un principio de energía en el que todo está incluido y del que todo brota: instintos interiores y fuerzas espirituales, símbolos y razones, luz y oscuridad, deseo de bondad y perversiones.

Jung no quiere referirse al posible Dios transcendente de las confesiones no alude a la realidad ontológica de Dios. Pero, como analista y filósofo, se atreve a confesar que lo divino es más que una idea racional que un día surge y otro acaba. Dios no es producto temporal de la mente que debe fijar unos principios de moral o justicia, sino algo previo y mucho más valioso: expresión de la energía

interior, signo de la fuerza original que actúa en el proceso de la vida. Según eso, el Dios externo (o cultural) es una imagen o expresión objetivada de la energía primigenia. Por eso, resulta aventurado todo intento de igualar la religión con la cultura.

Según eso, el Dios de la experiencia religiosa ha de entenderse como expresión primigenia y simbólica de la realidad original o identidad del humano. Por tanto, más allá de su acción (cultura externa), al ser humano le define su experiencia más profunda (religión), de carácter inmersivo u oceánico, como retorno del yo hacia aquella realidad primera que le engloba, sustenta y plenifica. Ésta es una experiencia de tipo materno, como un retorno vital hacia el principio donde el ser humano se descubre amparado por la realidad fundante, concebida como madre[7].

3.2. *Intermedio teológico. H. Küng, H. U. von Balthasar*

Interpretan la religión como forma de confianza radical en la realidad, en un línea de experiencia materna. Ambos se apoyan en un mismo principio: *frente a la seguridad racional del «pienso, luego existo» de Descartes,* repetido y retraducido en mil variaciones por los pensadores de la modernidad, sitúan en la base de la vida humana la confianza pre-racional o supra-racional ante la vida recibida de la madre.

3.2.1. H. Küng (*1928). Confianza radical

Paradójicamente, ha vinculado crítica teológica e ingenuidad vital o confianza originaria. En el plano de la discusión teórica ha seguido y acogido la racionalidad cartesiana, la dialéctica de Hegel, la sospecha de Nietzsche, los juicios negativos de Freud y del marxismo. Pero, sobrepasando ese nivel penúltimo, ha querido fundar y ha fundado la existencia humana y la experiencia religiosa en el don de la confianza originaria.

Como primer principio, indemostrable en sí mismo y premisa de todas las demostraciones posteriores, como paradigma existencial más hondo que las negaciones de un racionalismo cerrado, de Freud y del marxismo, Küng *apela a la confianza originaria,* enten-

7. El intento de C. G. Jung resulta quizá parcial, pero es valioso su deseo de romper la *tentación prometeica* del pensamiento moderno. Tanto como agente de su vida, el humano es receptor de su pasado divino. También nos parece valiosa su actitud de confianza básica ante una realidad que se desvela de manera positiva.

dida como proto-experiencia o presupuesto que subyace en todas las razones ulteriores de la vida. Antes de buscar demostraciones, en el ejercicio mismo de su discusión crítica o negadora, el humano vive porque confía en la realidad. De lo contrario, cesaría de ser, se mataría.

Esa confianza radical está fundada en un gesto concreto, previo a todo pensamiento discursivo: la relación del niño con la madre. El calor afectivo de la madre o de quien haga sus veces genera una actitud de fe básica, que explica y funda la vida del humano: esa fe humana es *presupuesto de su salud psíquica y fundamento de su praxis*. Más allá del *pienso* cartesiano, de los imperativos de Kant o de las visiones sociales del marxismo, más allá de la misma ley freudiana del *edipo* (conflicto del humano con su padre), ha visto Küng la confianza original que el niño aprende en brazos de su madre.

Esa confianza radical (*Grundvertrauen*) se transparenta y culmina según Küng en la confianza en Dios (*Gottvertrauen*): *experiencia de hallarse apoyado en el sentido último de la realidad*. Küng no quiere ni puede probar en un nivel de ciencia: no aduce argumentos de tipo científico, pero, interpelado por los enigmas de la realidad, zarandeado por los ataques de la crítica, la angustia de la vida y la sospecha, apela a la confianza radical, materna, entendiéndola como signo de Dios, revelación religiosa originaria[8].

3.2.2. Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Teodicea de la madre

También él se apoya en la confianza originaria, fundada en el don materno:

> El niño pequeño despierta a la conciencia al ser llamado por el amor de la madre. Este amor es el bien supremo y absolutamente suficiente, más allá del cual no se puede esperar a priori nada más alto, porque en este yo-tú se encierra fundamentalmente (como en el paraíso) la plenitud de la realidad, y todo cuanto se puede experimentar más tarde es tan sólo derivación de aquel amor; precisamente

8. Küng, ha empezado su libro sobre Dios (*¿Existe Dios?*, Trotta, Madrid, 1999) con la sana intención de dialogar con la crítica de la modernidad, pero lo ha terminado allí donde otros hubiéramos comenzado: frente a la *sospecha radical y consecuente* sitúa el retorno a la *confianza primera*, en ejercicio sanamente ascético de fundamentación de la vida, desde el gesto del niño que, unido a su madre, aprende a ser querido. En el camino que va del amor de la madre a los otros amores (fraternidad, enamoramiento, justicia) ha situado lo religioso.

> por eso todo viene iluminado por el rayo de luz de este origen —yo y tú y mundo— con una irradiación tan clara y pura que incluye en sí una apertura a Dios[9].

En el fondo de toda experiencia hay, por tanto, *un amor originario,* como don vital (materno) donde nos fundamos. Sólo a partir de esa base, desde un edén de realidad o paraíso de Dios, que está simbolizado por la madre, adquiere sentido la existencia. Se advertirá el profundo platonismo del esquema. Fuimos al principio vida gozada y placentera, en el regazo de la madre. La existencia posterior, iniciada con el trauma del nacimiento y llena luego de rupturas y fuertes desengaños, de durezas y anhelos infinitos, es siempre exilio. Hemos caído de la madre, hemos perdido el paraíso y por eso lo buscamos. A la luz de ese recuerdo del principio, el humano puede descubrir, en el fondo de su historia, el brillo del amor/placer ilimitado de la Gran Madre divina.

> La madre llama y llega hasta el núcleo más íntimo del niño a través de un acto primero que despierta su espíritu. Ese acontecimiento, aparentemente insuperable en su radicalidad, es superado, una vez más, por la gracia. En efecto, el tú que aquí afecta al humano no es un alguien a quien se añade la peculiaridad de amar sino que es Alguien que está constituido, en cuanto tal, por el amor[10].

El nacimiento pleno del humano a la existencia se realiza en dos momentos vinculados: la potencia engendradora y nutriz de la madre, el amor infinito de Dios:

– *La madre es para el humano (varón o mujer) el primer signo sacral,* el más hondo conocimiento: de su amor nacemos, en su amor nos asentamos y sentimos resguardados. Por eso, todas las restantes realidades de la vida llevan el recuerdo de la madre: *ella llama a los humanos a la vida* y despierta en ellos para siempre un ansia de verdad y plenitud que sólo puede desplegarse plenamente en relación a lo divino.

– *Dios emerge como plenitud de aquello que la madre ha evocado y prometido.* Sólo quien recuerda el amor intenso de ella puede descubrir el más intenso amor de Dios y responderle. Por eso, la madre es *teodicea* en el sentido más hondo: es símbolo y promesa de Dios, el primer conocimiento, el ser más hondo en el camino de la humanidad. Quien ha crecido con su voz de amor está capacitado para oír la voz definitiva de Dios que se revela como madre primigenia.

9. H. U. von Balthasar, «El camino de acceso a la realidad de Dios», en MS II-1, Madrid, 1969, pp. 41-42.

10. *Ibid.*, p. 42.

Ciertamente, Dios llama; sin embargo, su voz sólo se escucha allí donde un humano, educado en lo materno, tiene abierto el oído del recuerdo, la disposición de la confianza. En otras palabras, el acceso a Dios se abre a través de la experiencia originaria de la madre: como madre de amor ilimitado se desvela Dios a los creyentes que han limpiado sus sentidos, para verle.

Dios es actividad originaria y absoluta del amor (*actus purus amoris*), que existe por sí mismo y se desvela, llevando a plenitud aquello que la madre de la tierra ha evocado y prometido al educarnos. *El humano es un exilado y peregrino* que ha perdido el paraíso de la primera madre humana; se ha hecho grande y ya no puede retornar a ella para encontrar su plenitud; pero el recuerdo de esa madre le sostiene y dirige hacia la *caricia ya im-perdible del amor ilimitado*, del Dios que es madre que jamás olvida o abandona a quienes ha fundado en la existencia.

El humano es un hijo que recuerda su origen de amor (seno y pechos de madre) y sigue caminando en busca de *los más hondos senos del amor divino*. Cuando llegue a descubrirlos y gozarlos, en placer supremo, habrá acabado su exilio: se habrá cumplido la promesa contenida en el amor de la primera madre de la tierra, habrá encontrado su verdad al encontrarse en lo divino.

Ésta es, por tanto, una teodicea del amor materno. *El mundo que los varones* han creado puede parecernos alienante, duras las necesidades de la ciencia, falsas las sospechas filosóficas modernas. Pero existe un signo más profundo, arco iris de promesa y hermosura en medio de la gran contienda: *hay amor de madre,* recuerdo primero, promesa final de existencia.

Según eso, el camino de Dios no puede abrirse talando a machete y esfuerzo una brecha en la selva de razones de la ciencia (parábola de los exploradores). Quizá alguno ha pasado por ese camino llegando hasta el supremo Dios, pero la brecha se ha cerrado nuevamente; otras razones, otras teorías han crecido en lugar de las antiguas. Por eso, habrá que dejar, al menos por ahora, que la selva siga misteriosa. Los mismos que se empeñan en cerrarla, llevados de una especie de exigencia varonilmente esforzada, conservan en el fondo de su vida el gran recuerdo de que existe otro camino: la memoria y certeza, la esperanza y promesa femenina de la madre.

Esta teodicea ofrece un rasgo de protesta. Contra el mundo masculino y luchador que ha terminado asfixiando a sus hijos, Küng y Balthasar apelan a la ternura creadora de la madre. Antes de toda racionalización, más fuerte que las dudas, ese amor expresa la experiencia originaria de la vida. El punto de apoyo arquimédico de la

realidad, centro de las líneas de la vida y condensación de los sentidos del cosmos, es el amor como llamada a la existencia.

Lo que define y da sentido a nuestra vida es el amor de madre y no teorías de ciencia o pruebas duras de la filosofía. Todas las restantes realidades y razones pueden engañarnos, como ya sabía Descartes, como Freud ha formulado. Sólo existe una seguridad, una certeza inquebrantable por encima de engaños y crisis: me ha amado la madre y su amor es germen de sentido, signo de misterio, la primera de las vías del misterio. Por eso, la protesta contra el racionalismo ha de entenderse como retorno hacia las fuentes, búsqueda de madre; en ella se funda la proto-experiencia de lo divino. Sin la experiencia de una felicidad original, simbolizada en la madre, el humano se halla mudo y ciego ante el misterio.

> Para que el hombre pueda llegar a ser religioso es preciso que tenga el sentimiento de estar insertado adecuadamente en la totalidad del ser. *En ausencia de los valores maternales el deseo humano llegaría a extinguirse*[11].

Sólo desde un clima originario de alegría y confianza, a partir de una vivencia primera y fuerte de felicidad, puede darse experiencia de sentido y apertura religiosa. Creer en la felicidad, buscarla de manera apasionada, en gesto abierto a los humanos: eso es creer en Dios. Frente al moralismo y ascesis de aquellos que identifican a Dios con la represión o negación de los placeres, resulta fundamental esta experiencia de gozo materno (humano) como signo de Dios.

3.3. *Dios, ley del padre: S. Freud (1856-1939). Conclusiones*

Hemos evocado ya el aspecto materno de la experiencia religiosa. Sin embargo, para que la apertura a Dios sea completa, destacamos ahora lo paterno. Dios no aparece solamente en el retorno a la naturaleza, hacia la madre acunadora, refugio que nos libra de los males del mundo, sino que se expresa, al mismo tiempo, en la dura creatividad humana, en la exigencia cultural, la ley transformadora, vinculada normalmente con el padre.

Destacamos así el sentido paradójico del símbolo divino, que no sólo es *felicidad, placer y madre naturaleza*, sino también *inquietud, ley y exigencia creadora simbolizada por el padre.* Para mostrarlo

11. Cf. A. Vergote, *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid, 1973, pp. 210-212.

acudiremos, al menos en principio, a S. Freud, pues él ha destacado la conflictividad como elemento originante del camino que introduce al humano en la existencia. El niño no proviene solamente de la madre; también nace de la ley paterna que le exige arriesgarse, buscando su verdad en un camino conflictivo, que le enfrenta con el mundo.

Frente a la posibilidad de un sentimiento oceánico, que recoja y culmine el retorno ya indicado a lo materno, Freud defiende un racionalismo antropológico: el humano se va haciendo a sí mismo en un proceso de creatividad exigente: su vida verdadera empieza cuando sale de la madre, renuncia a su deseo de totalidad y, asumiendo su limitación, se vuelve capaz de aceptar la ley de una existencia conflictiva y compartida que otros humanos han forjado previamente. Así supera el nivel de las pulsiones instintivas, asumiendo la tarea del padre, que es signo de ley y fuente de renuncia creadora. De esa forma nace, en contexto de cultura. No brota sólo del cariño cuasi-instintivo de la madre que le acuna como gran naturaleza, sino de la palabra del padre que le lleva a realizarse sobre un campo exigente de creatividad, entre el amor erótico y la muerte.

> *La cultura es para Freud lo que la ley del padre para el niño en la situación edípica:* es preciso aceptarla para ser humano. La cultura es la gran creación humana que nos diferencia radicalmente de los animales. Sus producciones sirven para dos fines: proteger al humano contra la naturaleza y regular las relaciones de los humanos entre sí. Es decir, el humano no es un hijo de la naturaleza, ni tampoco un animal social, sino un ser que domina la naturaleza y que es capaz de comunicación interpersonal; pero lo uno y lo otro no le adviene por instinto sino por conquista dolorosa y conflictual, como término de un largo proceso estructurador[12].

Lógicamente, *la religión,* como todos los datos específicamente humanos, *pertenece a la cultura*: emerge en el lugar donde el humano domina y transfigura la naturaleza, ordena sus pulsiones y regula su vida desde una ley más alta, encarnada en el Padre divino. Partiendo de este presupuesto, Freud se ha aventurado a delinear los trazos fundamentales del surgimiento cultural de lo religioso a partir de una situación mítica primigenia donde se condensan los diversos elementos de la antropogénesis: padre biológico-animalesco, impotencia de los hijos, lucha mutua.

12. A. Vázquez, *Psicología profunda y ética,* Sígueme, Salamanca, 1984, pp. 213-214.

La humanidad nace precisamente en el momento en que, rompiendo la trama anterior de imposición biológica, matando simbólicamente al padre, los hijos/hermanos se vuelven capaces de asumir su libertad y condensarla en un tipo de ley social mutuamente aceptada (prohibición del parricidio y del incesto). Ellos se han sentido, sin embargo, limitados, muy pequeños, incapaces de edificar su vida sobre un fondo de pura libertad, sin un poder o ley que avale y sancione el valor de su existencia. Por eso, para fundar el surgimiento cultural y estructurar su vida, han proyectado la función idealizada del *padre asesinado,* creando la figura de un *padre celeste*, de un Dios religioso. Así ha brotado primero el totemismo y después la religión monoteísta.

Según Jung, la religión estaba vinculada al despliegue interno de la naturaleza que, en palabras de Küng y Balthasar, tomaba rasgos de madre. Según Freud, esa naturaleza es todavía pre-humana; por ella nos llega el deseo animalesco del placer ilimitado que resulta incapaz de definir y fundar nuestra existencia; sólo transcendiendo ese nivel, superando el impulso del placer (madre) y centrando nuestra vida en una ley (padre), podemos realizarnos como humanos.

El humano no nace del recuerdo placentero de la madre y del deseo de volver a ella, sino de la exigencia y de la ley del padre. La cultura implica siempre represión (pues la fuerza del deseo conduce al parricidio y al incesto). Reprimiendo ese deseo, por la ley simbolizada en la figura del padre divino, hemos podido realizarnos de forma personal. El humano nace a través de una eclosión supra- y casi anti-natural: debe romper la matriz de los deseos instintivos, saliendo al aire libre de la vida que es lucha, obligación compartida de crear un orden cultural, cuya figura primera es el padre humano y cuyo símbolo celeste es el Dios de las religiones. Por eso, el padre-dios que los humanos han proyectado al principio de su historia, como signo del viejo padre muerto (naturaleza) y garantía simbólica de la nueva ley humana (cultura), tiene gran importancia.

– Es *signo de la naturaleza*, expresión y/o recuerdo de aquella fuerza biológicamente primigenia de placer que nos conduce al asesinato original (parricidio, cosmicidio y deicidio). Aquel dios-placer de la naturaleza resulta para Freud peligroso: el deseo de los humanos primigenios, simbolizados de forma machista en el padre animalesco, consiste en poseer sexualmente a las hembras y en vencer/dominar a los restantes machos. Sin la represión de ese dios resulta imposible la cultura.

– Paradójicamente, este dios es la *expresión original de la cultura, fundada en la ley*. Más allá del placer, incapaz de suscitar cultura, emerge el dios Ley, simbolizado por el Padre, con sus dos funciones primigenias: prohibir el homicidio, impedir el incesto. Éstos son los principios de la

cultura, que es como una cárcel que hemos construido para realizarnos humanamente dentro de ella. Freud ha criticado de esa forma al dios jungiano, superando la unilateralidad del símbolo materno: la religión no es nostalgia del paraíso perdido, sino exigencia de pacificación social.

A partir de aquí, podemos trazar algunas observaciones conclusivas. Tomás de Aquino interpretaba la religión como justicia: respuesta humana a los dones de un Dios a quien podemos conocer de manera natural por la filosofía. Hoy sentimos dificultad en acceder a ese Dios pre-religioso de la filosofía cósmica: Dios ha de entenderse desde una perspectiva religiosa. Por eso, retomando ciertos elementos del pensamiento de C. G. Jung, hemos presentado el símbolo materno como medio de expresión de lo divino, acudiendo a la obra de Balthasar y Küng: más allá del pensamiento puro y de las sospechas racionales, podemos vivir porque confiamos en la realidad originaria; pero tampoco esa visión nos convencía, pues veíamos en ella el riesgo de un retorno pasivo a lo materno, a un Dios interpretado como puro placer de infancia. Por eso, hemos acudido a Freud: su protesta contra el riesgo de un placer infantil nos parecía razonada y su manera de entender a Dios como principio de orden social, razonable. Pero los supuestos de su intento resultan también insuficientes:

– *Hay un deseo bueno, gozoso.* Freud supone que el deseo de placer (entendido en clave de varón) conduce al homicidio y al incesto. En contra de eso, pienso que en la vida del humano hay un placer más hondo, vinculado de algún modo al recuerdo de la madre, pero abierto hacia la vida compartida, con su ley comunitaria. Parece evidente que el fin de la experiencia y vida humana está en *gozar* y que la misma religión ha de entenderse como despliegue original y del gozo de la vida. Por eso, si queremos entenderla debemos realizar un análisis más hondo del deseo, tanto en línea materna como paterna. En el principio de toda religión hay una experiencia de gozo.

– *Por encima de la ley está la gracia.* El dios materno de Jung podía resultar regresivo, pero el dios freudiano de la ley olvida un elemento primordial de la experiencia religiosa: lo divino ha sido y sigue siendo fuente de placer, garantía y justificación del gozo, en línea de gratuidad, superando el enfrentamiento que divide en violencia a los humanos. Por eso, debemos reelaborar el mito del origen: en el principio de la vida humana no se encuentra sin más la violencia social y erótica (parricidio, incesto), sino el despliegue de la vida, el gozo de una existencia que se expresa en formas de comunicación y esfuerzo placentero.

Hemos dicho ya (capítulo 1) que el humano experimenta para *vivir y transcender*, y de un modo especial para *entender y producir*

(pensar y obrar). Pues bien, debo añadir que la vida ha sido y seguirá siendo viable sólo allí donde los humanos la encuentren gozosa y la cultiven por placer: porque es mejor y más hermoso existir que no existir, existir de esta manera que de otra. La religión vale para vivir con intensidad gozosa, no sólo para sobrevivir (aguantar y no morir). Por eso quiero recuperar la categoría del placer en el principio de toda la experiencia religiosa, como sabe Gál 5, 22, cuando afirma que los frutos del Espíritu son: *amor, gozo, paz...* El ser humano vive por amor y para el gozo o placer, en un camino dirigido hacia la paz. Éstos son los principios de su ley humana y/o religiosa[13].

Es imposible comenzar por la violencia para interpretar lo religioso como represión (Freud). Tampoco podemos limitarnos al placer materno, sin creatividad y autonomía creadora del humano (Jung). Ambos aspectos deben vincularse, elaborando a partir de ellos una *fenomenología del placer* como principio y clave de toda la experiencia humana y religiosa. Es claro que algunas formas de pensamiento han temido al placer, desembocando en una visión racionalista (cartesiana) o moralizadora (kantiana) del fenómeno religioso. Más aún, ciertos esquemas dualistas (gnósticos, espiritualizantes) del cristianismo y de otras religiones (incluido el budismo) han podido interpretar el placer real (humano, material) como pecado. Pues bien, en contra de eso, destacamos la importancia del *principio placer* como fuente de la religión.

Este *principio placer* no es búsqueda infantil de madre ni tensión de violencia, en la que sólo serían placer el incesto y el homicidio. En el fondo del placer ha de buscarse algo fuertemente humano: la creatividad personal, la aceptación y superación del riesgo, la colaboración, la amistad... Sobre este fondo de amor abierto al placer y dirigido a la paz (Pablo) queremos situar lo que sigue[14].

13. He desarrollado ampliamente estos análisis al principio de *Hombre y mujer en las grandes religiones,* EVD, Estella, 1996, y al final de *El Señor de los Ejércitos,* PPC, Madrid, 1997.

14. Hemos estudiado la religión desde la encrucijada que forman naturaleza y cultura. Hemos aprendido algunas cosas, hemos precisado algunos símbolos, distinguiremos lo natural-materno de lo cultural-paterno, pero el problema de fondo sigue siendo la misma: el humano es un ser que experimenta porque quiere vivir y porque sólo puede hacerlo conociendo y produciendo; experimenta porque quiere gozar, en un camino abierto de transcendencia. Todo experimentar es *transcenderse*, pues los humanos somos más de lo que somos: llevamos en nosotros mismos el principio y meta de la vida (como sabía Jung), buscamos una ley que nos pacifique, inventando para ello la figura de Dios o de los dioses (como sabe Freud); desde una y otra perspectiva, nos hallamos abiertos, seguimos buscando.

3

DELIMITACIÓN. RELIGIÓN Y FILOSOFÍA

Alfaro, J., *Revelación cristiana y teología,* Sígueme, Salamanca, 1985; Aranguren, J. L. L., *Filosofía y religión* en *Obras completas* I, Trotta, Madrid, 1994; Bergson, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión,* Sudamericana, Buenos Aires, 1962; Buber, M., *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía,* Nueva Visión, Buenos Aires, 1970; Díaz, C., *Preguntarse por Dios en razonable,* Encuentro, Madrid, 1989; Duméry, H., *Philosophie de la religion* I-II, PUF, Paris, 1957; Farré, L., *Filosofía de la religión,* Losada, Buenos Aires, 1969; Fraijó, M. (ed.), *Filosofía de la religión,* Trotta, Madrid, 1994; Gelabert, M., *Experiencia humana y comunicación de fe,* Paulinas, Madrid, 1983; Girardi, G. (ed.), *El ateísmo contemporáneo* I-IV, Cristiandad, Madrid, 1971-1977; Gómez Caffarena, J., *Filosofía de la religión,* Revista de Occidente, Madrid, 1973; González M., A., *Fundamentación de la fe,* Sec. Trinitario, Salamanca, 1994, 212-418; Kaufmann, W., *Crítica de la religión y la filosofía,* FCE, México, 1983; Lévinas, E., *Totalidad e infinito,* Sígueme, Salamanca, 1977; Martín Velasco, J., *Hacia una filosofía de la religión,* ISP, Madrid, 1970; Pannenberg, W., *Teoría de la ciencia y teología,* Cristiandad, Madrid, 1981; Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad,* Taurus, Madrid, 1982; Rosenzweig, F., *La estrella de la redención,* Sígueme, Salamanca, 1999; Schäffler, J., *Filosofía de la religión,* Sígueme, Salamanca, 1999; Schulz, W., *El Dios de la metafísica moderna,* FCE, México, 1961; Torres Queiruga, A., «El destino de la idea de Dios en el pensamiento moderno»: *Pensamiento* 45 (1989), 19-66; Zambrano, M., *El hombre y lo divino,* FCE, México, 1973.

Desbordando su origen cósmico y descubriéndose más alto que sus propias creaciones, el humano hace experiencia del misterio. En las páginas que siguen intentamos precisarlo en perspectiva filosófica, estudiando la raíz (fundamentación), apertura (transcendencia), tradición (historia) y ruptura (revelación) del fenómeno religioso, y elaborando una *filosofía de la religión,* en línea antropológica.

– *La religión es experiencia de enraizamiento o fundamentación*: el ser humano, constructor por la cultura de amplios campos de inteligibilidad científico-social, se encuentra sostenido en la base de su ser por aquello que le arraiga y religa. En esta línea he querido evocar el pensamiento de Zubiri.

– *La religión es experiencia de apertura y transcendencia*: a través de su praxis y saber, el humano descubre un horizonte que le atrae y define, desbordando, al mismo tiempo, sus posibilidades. Entendida así, con la ayuda de K. Rahner, la religión aparece como principio de transcendimiento humano.

– *La religión es experiencia de tradición y comunión,* en plano de comunicación (historia) y experiencia compartida. Así lo mostraré, con la ayuda de Gadamer, atento a los elementos del diálogo religioso (cultural) con el pasado.

– *La religión es, finalmente, experiencia de ruptura*: acogida de una voz exterior, conciencia de revelación. Así lo ha mostrado Barth, presentado al humano como un ser que rompe sus propias fronteras[1].

He escogido cuatro autores y/o temas que permiten plantear el problema de un modo unitario: la religión es por esencia paradoja, realidad múltiple. Advertirá el lector que me sitúo en una perspectiva básicamente cristiana, tanto por los autores que sirven de guía como por los temas elegidos; pero advertirá también que no he querido ser confesional: lo que digo en línea cristiana vale, en sentido extenso, para las demás religiones, especialmente para las monoteístas.

1. ENRAIZAMIENTO: EL FUNDAMENTO RELIGIOSO (X. ZUBIRI)

Zubiri, X., *Naturaleza, historia, Dios,* Nacional, Madrid, 1959; Id., *El hombre y Dios,* Alianza, Madrid, 1984; Id., *El problema filosófico de historia de las religiones,* Alianza, Madrid, 1993; Id., *El problema teologal del cristianismo,* Alianza, Madrid, 1998; Ellacuría, I., «La religación, actitud radical del hombre»: *Asclepio* 16 (1964), 97-155; León Martín, T., *La gracia en X. Zubiri,* Gregoriana, Roma, 1998; Llenín I. F., «La realidad y su fundamentación según X. Zubiri»: *StudOvetense* 16 (1988), 7-38; Pintor-Ramos, A., «Religación y "prueba" de Dios en Zubiri»: *RET* 48 (1988), 133-148; Sáez C. J., *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri,* Universidad Pontificia, Salamanca, 1995; Torres Queiruga, A., *Noción, religación, transcendencia. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e X. Zubiri,* Fundación Barrié de la Maza, Pontevedra, 1990.

1. La religión se sitúa en un plano de fundamentación (Zubiri) y apertura transcendente (Rahner). Pero ella ha de estudiarse también desde la tradición histórica y la posible revelación de Dios. Fundamento y transcendencia, historia compartida y revelación: éstas son las fronteras que delimitan y abren la experiencia religiosa.

X. Zubiri (1898-1983) entiende al ser humano como viviente que, superando el instinto (que instaura al animal en su medio), se abre hacia la realidad de sí mismo y del mundo[2].

> La sustantividad humana es, pues, en el orden operativo una sustantividad que opera sobre las cosas y sobre sí misma en tanto que reales, es decir, una sustantividad que opera libremente en un mundo... La sustantividad humana es constitutivamente abierta respecto de sí misma y respecto de las cosas, precisamente porque es una sustantividad cuya habitud radical es inteligencia[3].

Esa apertura incluye un elemento religioso, de tal forma que Dios no es un tema que se añade a la existencia previa y ya completa del humano sobre el mundo, como un dato que sólo preocupa *a posteriori*, como si fuera una cosa más (como una tercera substancia tras el sujeto y objeto). Un Dios que sólo exista además de y junto al resto de las cosas no sería divino, sino que le encontramos en la misma realidad humana, a través de la analítica existencial, la marcha intelectual y la experiencia propiamente dicha.

1.1. *Analítica existencial. El enraizamiento humano*

Según el primer Heidegger (*Ser y tiempo*, 1927), el humano se encuentra *arrojado* sobre el mundo, sin raíces ni principio sustentante. Está solo, nadie cuida de él, se encuentra *abandonado,* en manos de una libertad vacía, incapaz de dar sentido a su existencia, *condenado* de antemano por la muerte. Lógicamente, se halla circundado por la angustia.

Zubiri, en cambio, desde el principio de su obra (*En torno al problema de Dios*, 1935) viene desarrollando un análisis existencial positivo, que podemos condensar de esta manera: el humano está *implantado,* no arrojado al mundo; está *enviado,* no abandonado a

2. Zubiri comparte con Rahner (a quien luego estudiaremos) la certeza de que la experiencia religiosa ha de entenderse desde la apertura radical del humano. Sobre ese supuesto, divergen las direcciones de búsqueda. Rahner mira hacia adelante, al *woraufhin* (hacia donde) que suscita y sostiene la creatividad concreta del humano. Zubiri, en cambio, mira *a tergo* (hacia atrás) y, en esfuerzo modelado por la metafísica griega, interesada por la *arkê* o principio de las cosas, busca el fundamento del que emerge el humano como libre y creador sobre la tierra. En medio de sus diferencias, ambos comparten un mismo gesto de apertura experiencial del ser humano a lo divino.

3. X. Zubiri, «El hombre, realidad personal»: *Revista de Occidente* 1 (1963) 17, 21.

sí mismo; está *religado,* no condenado a la angustia. Ésta es, a su juicio, la primera y más honda forma de experiencia, el despliegue fundante del humano, que condensamos en perspectiva materna (implantación), de envío impulsor (misión) y de presencia gratificadora (religación).

1.1.1. Implantación. El humano *hunde sus raíces* en aquello (aquel) que le hace ser. Como árbol que arraiga poderosamente en el *humus* de una tierra que le acoge, sostiene y alimenta desde su raíz, así despliega el humano su existencia. No es un ser al que han tirado en las corrientes de un mundo que le arrastra y desarbola como viento, o le socaba y le desliga como el agua (cf. Job 14, 18-79). No está arrojado sobre el mundo, sino que tiene un fundamento que le acuna, le alimenta y asegura.

Ésta es la primera certeza existencial. Frente a las reducciones de una hermenéutica de la sospecha (Marx, Freud...), frente a la angustia de aquellos que interpretan al humano como ente arrojado sobre el mundo (Heidegger), Zubiri apela a la confianza ontológica primera, en términos de confianza originaria. El humano está implantado en la realidad, sobre un cimiento que le afirma, en tierra que le nutre, con una madre que le acuna. Esta certeza sostiene nuestra vida, cuando, superando el miedo a la muerte, buscamos y encontramos las raíces de la realidad que nos implanta en la existencia. Ignoramos los contornos precisos de la *arkhê* o principio de ser que nos sostiene; desconocemos aún la fuerza plena de la naturaleza que nos hace nacer, pero sabemos que ella nos funda e implante o arraiga en la existencia.

1.1.2. Misión. Del plano anterior, de tipo cósmico y materno, pasamos al relacional. No estamos simplemente implantados en un suelo, como niño en brazos de la madre, sino que estamos enviados: nos han encargado una tarea y según ella debemos realizarnos. El humano religioso es ya mayor, ha recibido misión y camina (no es un simple árbol), sale de su tierra y debe realizar la obra encomendada. La exigencia de cumplir una tarea le convierte en misión: *se encuentra enviado a la existencia, o, mejor dicho, su misma existencia es envío.* No es que su vida tenga misión, sino que él mismo es misión. Superamos de esa forma el plano cósmico y venimos al nivel personal de la libertad (de la llamada y respuesta). No somos árbol fijo, sino misioneros, portadores de una tarea que define nuestra propia vida. Ciertamente, en un sentido dependemos de la ley de evolución del cosmos, del azar o la necesidad de un mundo que incesantemente nos desborda. Pero, al mismo tiempo, superando la ley de evolución de las especies, descubrimos dentro de nosotros mismos una tarea infinitamente superior: nos han llamado a realizarnos en libertad, como personas.

El humano es misión (= misionero) porque alguien le ha confiado una tarea, es enviado porque alguien le envía, sosteniendo su libertad y alentándole en el camino de su realización. Éste es el momento clave de la analítica ontológica de Zubiri; éste, el aspecto central de la experiencia religiosa, en las religiones monoteístas o proféticas, que miran a Dios como Aquel que impulsa y apoya a los humanos, para que así puedan realizarse

en libertad. Quien prefiera interpretar su vida como simple destino (y no como misión) entenderá difícilmente al Dios cristiano[4].

1.1.3. Religación estricta. En tercer lugar, el ser humano aparece estrictamente religado. Del plano cósmico-biológico (implantación) y antropológico-interpersonal (misión) pasamos al nivel de la existencia compartida. En un primer momento puede parecer que descendemos: habíamos subido de la implantación materna a la misión personal, a la tarea de la libertad; ahora volvemos a perdernos en un todo sagrado que nos engloba y plenifica. Así podría interpretarse este momento en algunas religiones orientales. Pero, en ese caso, la religación sería una vuelta al nivel de lo biológico: la misión una tarea temporal, la libertad un elemento pasajero de la vida; el humano volvería nuevamente al suelo materno de la tierra sagrada, culminando en ella. Fin y principio serían lo mismo; la meta, una vuelta al comienzo de las cosas. Pues bien, esa manera de entender es inexacta. La religación conserva el elemento anterior de misión y libertad: libremente me han encomendado una misión; libremente me sostienen y acompañan. No estoy, por tanto, condenado a la muerte y angustiado, sino invitado a compartir la vida, desde la presencia del misterio que me sostiene y habita (me enriquece de un modo personal).

Religación (= religión) implica *comunión en libertad.* La implantación podía interpretarse de un modo pasivo (soy como árbol en la tierra, niño en brazos de la madre). La misión podía convertirme en héroe afanoso, cumplidor de una tarea infinita, sin meta ni sosiego sobre el mundo. Por la religación, desbordando la experiencia de implantación y misión, descubro dentro de mí la presencia de aquel que me implanta y envía. Ésta es experiencia de gozo y de placer: la vida es presencia y compañía, existencia compartida. La existencia es diálogo de amor, de manera que aquel que me funda y envía no está fuera de mí mismo, distanciado de mi suerte, ajeno a mi trabajo y mi destino, sino dentro de mí, compartiendo mi existencia y haciendo que yo sea. Dialogar en gratuidad, ésta es la más honda experiencia religiosa.

Éstos son los elementos que Zubiri ha destacado a través de su análisis antropológico, destacando así la *fundamentalidad* de la existencia humana. Quiera o no, lo acepte o quiera rechazarlo, el humano está implantado-enviado-religado o, dicho en palabra englobante, está *fundamentado* de un modo personal. Al ser o realidad que fundamenta al humano se le llama *deidad* o lo divino. Por eso, el tema Dios no es algo que se añade desde fuera a lo que somos; la religión no es un simple sentimiento confortante (consuelo psicológico), ni

4. Pasamos así del nivel de la madre, entendida como dios cósmico (sin libertad personal), al nivel del padre que sostiene e impulsa a los humanos, ofreciéndoles una ley que interpretamos aquí como misión: ésta es ley de los humanos: realizarnos en felicidad. Como garante de esa misión y felicidad descubrimos a Dios.

un incentivo práctico (principio de actuación), sino una *dimensión formal* del propio ser humano[5].

Zubiri ha condensado esta experiencia en el nivel de la religación. Lo divino es más que un *humus* que sostiene y alimenta desde abajo; más que *voz personal* que nos envía desde fuera; es *alguien que está dentro de nosotros*, fundamentándonos desde sí mismo, haciendo de esa forma que seamos. Así nos envía y sostiene nuestra propia intimidad desde su más honda intimidad. Siendo religado, el humano no está sólo con Dios, sino en Dios:

> Esto no es una demostración ni nada semejante, sino el intento de indicar el análisis ontológico de una de nuestras dimensiones. El problema de Dios no es una cuestión que el humano se plantea como puede plantearse un problema científico o vital, es decir, como algo que, en definitiva, podría o no ser planteado, sino que es un problema planteado ya en el hombre, por el mero hecho de hallarse implantado en la existencia[6].

Este análisis se sitúa en la línea de la tradición occidental. Como *implantador,* Dios ha de ser principio ontológico de la realidad, en línea del primer motor de Aristóteles. Como *mitente,* tiene carácter personal y matices que le acercan al Yahvé del Antiguo Testamento. Como *religante,* inhabita dentro de nosotros, enriqueciendo así nuestra existencia, en clave de misterio. Este esquema reasume lo ya dicho en capítulo 1: somos experiencia de *mundo* (implantación), *historia* (misión, tarea que debemos realizar) e *interioridad* (religación, enriquecimiento personal). Con su ayuda podemos dividir las religiones en *cósmicas*, que destacan la sacralidad del mundo (en línea de implantación), *histórico-proféticas*, que acentúan el envío (en línea de misión) y *místicas* (en línea de religación estricta). Este esquema (cf. cap. 5) puede traducirse de dos formas:

– *Zubiri* pone al fin la religación porque es el culmen del fenómeno religioso (y de toda la experiencia). En el principio está la implantación (ser en el mundo: religiones antiguas, de tipo cósmico). Los monoteísmos semitas, que acentúan el envío (línea profética), vienen en segundo lugar. La culminación del fenómeno estaría en la religación, más cercana a las religiones orientales (hinduismo, budismo); sea como fuere, es evidente que, a los ojos de Zubiri, para desarrollar el valor de lo personal, esas religiones tienen que asumir el momento profético de los monoteísmos.

–*Personalmente,* prefiero interpretar la misión y religación como líneas

5. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios,* p. 319.
6. *Ibid.*, p. 322.

casi paralelas, como dos manos que brotan del mismo fondo común de implantación. La *línea monoteísta* acentúa el envío (tarea personal), aunque puede y debe incluir un elemento místico de religación. La *línea oriental* destaca la religación (identificación interior con lo divino) aunque puede y debe incluir un elemento personal de envío. Estas líneas enmarcan y definen la más honda experiencia religiosa de la humanidad y estarán desde ahora al fondo de todo lo que sigue[7].

1.2. *Marcha intelectiva*

Zubiri no ha desarrollado el tema en los escritos publicados a lo largo de su vida y por eso dejo voluntariamente abierta su postura[8]. Parece, sin embargo, que ella se explicita, como iremos viendo, a través de una marcha intelectiva (plano más racional) y de una experiencia fundamentante (plano más cercano al despliegue de la vida).

La *marcha intelectiva* es un itinerario teológico, y no una demostración de carácter discursivo. Zubiri no quiere probar la existencia de Dios, como hacía la vieja teología apologética, pero ha trazado un riguroso proceso intelectivo que nos va conduciendo a lo divino. De esa forma se sitúa en el nivel de la *religión fundamental,* antes de que el fenómeno religioso se explicite en figuras o dogmas concretos. Lógicamente, los resultados de la marcha dependerán de la ruta que se escoja. Pero todos ellos presuponen una misma base de religación: «lo que anticipadamente aún llamamos ateísmo, teísmo o incluso agnosis son ya una forma de acceso y de interpretación del fundamento de la realidad»[9].

De una forma u otra, quiera o no, el humano está obligado a justificar (o expresar) intelectualmente el sentido de su relación con lo fundamentante. Como se viene diciendo desde san Anselmo (*fides quaerens intellectum*), la fe o religión *hacen pensar.* Lo primero no es la prueba racionalista sino la fe, la experiencia más honda del poder de la realidad que nos funda, envía y religa; la religión no es teoría, sino forma de existencia previa a toda teoría. Pero, siendo racionales como somos, debemos expresar o justificar la realidad

7. Como occidental y monoteísta acentúo la misión sobre la religación, pero pienso que ella sólo es plena allí donde se abre a la experiencia de vinculación personal con lo divino.
8. El análisis que ofrezco deberá ser recreado, en perspectiva zubiriana, a partir de sus obras póstumas (*El hombre y Dios, El problema filosófico de la historia de las religiones, El problema teologal cristianismo*). Aquí sólo me fijo en el tema general, dejando para otra ocasión el análisis concreto de esas obras.
9. Cf. «El problema teologal de Dios», en *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Rahner,* Cristiandad, Madrid, 1975, p. 59.

que está en el fondo de esa experiencia, realidad que, empleando el lenguaje religioso, podemos llamar Dios:

> Para nosotros, la justificación intelectiva del fundamento del poder de lo real es la que nos lanza a nosotros mismos por una ruta que lleva de la persona humana (esto es, de una *persona relativamente absoluta*) a una *realidad absolutamente absoluta*: es lo que entendemos por realidad de Dios[10].

La misma experiencia religiosa nos lleva a concebir al humano como *persona*: realidad que es *absoluta* (vale en sí misma, no es simple elemento o parcela de un todo), pero sólo de modo *relativo* (en relación con aquello que le implanta, envía, religa). En ese contexto se puede y debe hablar de Dios como realidad (Zubiri no dice aún persona) *absolutamente absoluta*: que existe en sí misma y da sentido a todas las restantes realidades.

Zubiri no ha querido demostrar la existencia de Dios (lo divino) en un plano racionalista, pues ello sería contrario al ser de Dios y al mismo proceso religioso. Ha hecho algo previo: ha trazado el camino intelectivo que lleva, desde la existencia del humano, entendido como realidad personal, hasta el fundamento de esa realidad. Éste es, a su juicio, un *camino religioso*, es decir, de descubrimiento y despliegue de la religación.

Zubiri ha concebido al humano como ser relativamente absoluto: implantado en la realidad, llamado a realizarse, libremente abierto hacia aquel que, por transcenderle, le arraiga y religa en su existencia. Es claro que, partiendo de esos presupuestos, Dios no puede interpretarse como totalidad cósmica, destino ciego o fondo inefable de lo finito, sino que ha de verse como absoluto personal y libre, desde su propia transcendencia. Dios no se demuestra, pero se desvela y justifica intelectivamente, estudiando los aspectos anteriores de implantación/misión/religación del ser humano. Así podemos llamarle:

– *Deidad.* Por análisis rigurosamente discursivo, no demostrativo, podemos definir la realidad *implantadora,* que funda nuestra vida, como *deidad-ultimidad.* Entendida así, la deidad no se interpreta en sentido monoteísta, ni religioso, en plano confesional, sino como aquello que funda la existencia humana, implantándola y/o arraigándola en la existencia. A este plano, Dios podría ser un tipo de *natura naturans*, naturaleza que nos funda en su propia realidad.

– *Realidad personal primera.* De la implantación genérica pasamos al

10. *Ibid.*, p. 59.

sentido de aquel que nos implanta, descubriendo así que nos *envía* a la existencia, con una tarea concreta, de manera que, en palabra clásica de la filosofía antigua, podemos llamarle *causa (= cosa) o realidad primera. Segundas* son las cosas y causas que pasan, nacen y mueren, como los seres concretos del mundo. La *primera* es distinta, pues funda en sí todo lo que existe, confiando una misión a los humanos. Ella nos lleva del plano cósmico al nivel de las filosofías y religiones de tipo más personal y, al menos, vagamente teísta: sólo un ser personal puede enviar a los humanos.

– *Persona religante.* En tercer momento, al concebir la realidad o causa original como inteligencia y voluntad, podemos llamarla persona en un sentido fuerte: alguien que dialoga de verdad con los humanos. Éste es el nivel de las religiones monoteístas, que entienden y presentan la deidad como Alguien capaz de conocer y amar, de crear y conversar con las personas que ha creado. El paso de la deidad y causa primera a la persona estricta sólo puede darse allí donde se concibe el ser divino como realidad vinculada de forma amorosa a los humanos. Este Dios no está fuera, como sustrato cósmico o causa impulsora, sino dentro de los humanos a quienes sustenta, potencia y sostiene con su amor gozoso.

Muchas visiones filosóficas e incluso religiosas sólo aceptan el primer momento del esquema, concibiendo lo divino como potencia germinal de la que brota lo que existe (*natura naturans*), en línea prehumana. La experiencia de un Dios transcendente y personal que diáloga con los humanos en la historia pertenece a las tradiciones religiosas que destacan su valor de causa personal (religiones proféticas) o realidad personalizante (religiones de la interioridad).

Tales son los elementos básicos de la marcha teologal que permiten a Zubiri mostrar intelectualmente el sentido de la religación, en una línea que podemos llamar greco-cristiana. Su visión del ser humano determina su manera de entender la realidad fundamentante, como *causa primera* (*arkê* de toda realidad) y *persona* (sujeto libre)[11]. Este Dios es *el poder de lo real*, potencia creadora o conformante que se expresa de manera especial a través del ser humano. Frente a quienes conciben lo divino en competencia (alguien que impide realizarse a los humanos), Zubiri ha presentado a Dios como *Potencia de la realidad* y fundamento del gran poder humano. Precisamente allí donde el humano se descubre fundado y enviado, con fuerza para realizarse por sí mismo (no desde fuera), emerge lo divino.

11. Desarrollando su esquema ontológico, Zubiri debería haber precisado, en riguroso análisis intelectual, el presupuesto de los tres momentos señalados: implantación-misión-religación. Así habría ofrecido más claridad a su visión de lo divino. También podría haber analizado mejor el sentido de la transcendencia al decir que Dios «no es transcendente a las cosas sino que es transcendente en las cosas». A su entender, «Dios se apodera de la realidad humana», actúa a través de ella como poder fundamental.

1.3. *Experiencia fundamental*

Zubiri no ha querido probar la existencia de Dios, sino mostrar intelectivamente su sentido, analizando los momentos principales de la vida del humano, en el que Dios actúa como fuerza impulsora y fuente de sentido. Es normal que, desarrollando esos presupuestos, Zubiri haya ofrecido en sus últimas obras un rico discurso religioso-teológico que desborda nuestro estudio[12]. Aquí nos ocupamos sólo de su forma de entender la experiencia religiosa, distinguiendo dos momentos principales:

– *Momento inicial. No hay experiencia de Dios.* En su primer trabajo («En torno al problema de Dios», 1935), Zubiri no quiere hablar de la experiencia, quizá por evitar las condenas que esa palabra había recibido en la controversia modernista: «tampoco hay experiencia de Dios, como si fuera una cosa, un hecho o algo semejante». Al abrirse a lo divino, el humano es (*se es*), no experimenta. Todavía en 1963, Zubiri reitera todavía esa postura: «El descubrimiento de la deidad no es el resultado de una experiencia determinada del humano, sea histórica, social o psicológica, sino que es el principio de toda esa posible experiencia»[13]. La relación del ser humano con Dios ha de ser supra-empírica. Parece que Zubiri evita ese lenguaje de experiencia por fidelidad dogmática al magisterio de su iglesia católica.

– *Momento final. Experiencia de Dios.* Liberado ya de posibles presiones dogmáticas, sin rechazar lo que subyace en las afirmaciones anteriores, en el homenaje a K. Rahner (1975), Zubiri defiende abiertamente el carácter experiencial (proto-experiencial) del conocimiento de Dios. Lo que antes se llamaba *marcha intelectiva,* cercana al razonamiento, aparece ahora como *experiencia fundamental.* Cuando el humano avanza intelectivamente en busca del principio de la religación, lo hace de manera tanteante. Pues bien, ese tanteo o prueba del sentido de la realidad constituye el fundamento y nota distintiva de la experiencia, como hemos indicado al principio de este libro. Por eso, la religación o camino del humano hacia el principio en que se asienta lo real ha de entenderse como «una marcha experiencial hacia el fundamento del poder de lo real. Es experiencial fundamental»[14].

El humano es el viviente que se sabe arraigado en aquello que le hace ser, teniendo que buscar el sentido de la religación a través de un proceso intelectual. No puede buscarlo de manera puramente

12. Introducción bibliográfica en R. Lazcano, *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*, Revista Agustiniana, Madrid, 1993.

13. «Introducción al problema de Dios», en la 5ª. edición de *Naturaleza, historia, Dios*, p. 357.

14. *El problema teologal del cristianismo,* p. 60.

racionalista: carece de pruebas objetivas, de argumentos demostrativos, para ello. Más aún, ese camino resulta inseparable de su propia vida, es decir, de la totalidad de su experiencia. Lógicamente, las diversas religiones serán formas de experiencia distinta de lo fundamentante.

La experiencia es *probación tanteante* que pone al humano en contacto con la realidad. Por eso, los modos de experiencia definen las formas y momentos de realización personal del ser humano. Pues bien, experiencia *fundamental* es la que conduce a los humanos, en tanteo interpretativo de entrega y realización personal, hacia la verdad y sentido de aquello que les fundamenta y envía, religándoles por dentro: «El ateísmo, el teísmo, la agnosis son modos de experiencia del fundamento de lo real. No son meras actitudes intelectuales». Lo divino puede interpretarse y se interpreta como una forma rica y plena de experiencia de la realidad, en clave de compromiso e iluminación personal.

El *racionalismo* ha pretendido demostrarlo todo. Por eso, ha diluido el fenómeno religioso, convirtiéndolo en un tipo de teoría sobre la totalidad del ser. Por otra parte, la *ciencia* ha presupuesto que sólo es verdadera experiencia la que se concreta en datos que pueden ser cuantificados. *Zubiri* ha superado ambas posturas. En contra del racionalismo, define al humano como ser de experiencia fundada en el encuentro tanteante y comprometido con la realidad. Pero, en contra una interpretación reductiva de la ciencia, añade que la experiencia no puede cerrarse en lo verificable, en esquemas de tipo matemático. Desde ese fondo debemos afirmar que puede darse una experiencia de lo fundamentante.

Eso significa que el humano no conoce sólo cosas, sino aquello que hace que las cosas sean: en el camino tanteante de la vida, se halla abierto al principio y sentido de su propia realidad (hacia aquello que le implanta y envía), a través de una «experiencia del fundamento del poder de lo real por la ruta que intelectivamente lleva a Dios»:

– *El humano se dirige intelectualmente hacia Dios*, en una marcha razonada que define la hondura y sentido de su pensamiento: es el viviente que puede pensar sobre Dios al pensar su identidad entre las cosas.

– *El humano está comprometido vitalmente en esa marcha,* de manera que no sólo piensa en Dios, sino que vive y se realiza en relación con él; así le descubre en su propio camino apasionado de experiencia personal, de manera que podemos llamarle formal y constitutivamente experiencia de Dios.

Cuando el humano se descubre y siente religado (implantado, enviado) está teniendo de manera concomitante una experiencia del Dios que le religa. Por eso, más que objeto o meta de argumento, Dios es fuente y contenido de experiencia. La *prueba experiencial* del fundamento de la realidad y la *comprensión* de su sentido forman dos momentos, mutuamente implicados, de la misma apertura del humano hacia lo fundamentante. No hay experiencia sin teoría, ni teoría sin experiencia sobre Dios.

Quiera o no, el humano se halla vinculado con su origen, de manera que el principio y fundamento forman parte de su propia vida: el problema de Dios está implicado en su manera de existir sobre la tierra. Por eso, en la base de su vida no hay ni teísmo ni ateísmo, sino una pregunta abierta. Tanto teísmo como ateísmo y agnosticismo son ya respuestas, formas de entender y explicitar esta experiencia fundamental. El hecho de que existan diferentes interpretaciones de la experiencia fundamental no significa que todas equivalgan. A partir de la tradición greco-cristiana, y en consonancia con su pensamiento, Zubiri defiende la interpretación personal y transcendente de esa experiencia divina. Pero volvamos hacia atrás; veamos, de forma conclusiva, los tres momentos básicos de la experiencia radical humana:

– *Experiencia cósmica.* Arrojado entre las cosas, el humano ha de cuidarlas, realizándose con ellas, a nivel de emergencia antropológica: por su misma constitución interna, su capacidad de comprensión y su apertura ilimitada, él supera los límites del cosmos material. Es más que un elemento de la totalidad mundana, más que un resultado de la evolución de la materia. Por su origen peculiar, se define como sustantividad intelectual frente a la gran substantividad cósmica. Quien no entienda o no comparta este supuesto no podrá seguir tendiendo a lo divino, pues habrá disuelto al ser humano en la materia, negándole su hondura personal y su poder de transcendencia. Por eso, la experiencia fundamental se apoya en el cosmos, pero lo desborda.

– *Experiencia de sí mismo (auto-experiencia).* Cuidando de las cosas, el humano se realiza de tal forma que al hacerse a sí mismo se descubre fundado en Aquel que le implanta, envía y fundamenta. Por el origen de su ser, el humano está implantado; por la urgencia y posibilidades de su hacerse, está enviado; por la presencia interior de Aquel que le potencia, se encuentra religado. Este descubrimiento de la raíz del ser humano puede y debe razonarse, pero nunca se demuestra, pues forma parte de una experiencia originaria: sólo puede descubrir a Dios quien acoge su presencia, dejándose cambiar por ella. Descubrimiento de sí y experiencia de lo fundamentante se vinculan de manera necesaria, sin identificarse. Sólo siendo distintos, pueden relacionarse Dios y el ser humano.

– *Experiencia del fundamento (de lo divino).* Ella no nos hace descubrir

un nuevo objeto, no nos lleva hasta una cosa más perfecta que las otras, sino al plano más hondo del mundo y de la propia vida. Lo divino es transcendente al interior del mundo, como fuerza de su fuerza, realidad realizadora. Al mismo tiempo, es transcendente al interior del ser humano, como lo implantante, mitente, religante. Ser humano y mundo se encuentran internamente vinculados, pero, al mismo tiempo, es Dios quien los vincula, pues sólo Dios implanta (envía y religa) al humano desde (por) el mundo. La experiencia de religación descubre al humano su hondura, mostrándole a la vez su más hondo carácter mundano: Dios no fundamenta al humano sacándole del mundo, sino introduciéndole de un modo más intenso en ese mismo mundo. Dios no es sólo mío (el que me implanta, envía y religa), sino que pertenece también al mundo, al menos en las religiones cósmicas e históricas.

Esta experiencia fundamentante no es objeto de una demostración objetiva. Estrictamente hablando, sólo hay demostración a nivel cósmico, allí donde la experiencia se puede cuantificar matemáticamente. En el camino de interioridad ya no existe prueba externa, sino experiencia comprometida y enriquecedora de la vida. A este nivel es fundamental el *testimonio* de aquellos que han hecho esa experiencia. Más aún, la prueba o mostración más alta de Dios es la misma vida humana enriquecida, recreada a partir de lo divino. Por eso, las religiones no se demuestran, se testifican.

Por encima de los racionalismos, superando la crítica kantiana, Zubiri nos sitúa en el lugar donde Dios se expresa como la más honda experiencia del humano. De la razón cósmica venimos a la implicación existencial. Zubiri sigue buscando el Primer Motor del cosmos, como Aristóteles y los escolásticos; pero el sentido y realidad de ese Motor emerge sólo en un camino experiencial, vinculado a la propia realización del ser humano. Desde aquí distinguimos dos niveles:

– *Nivel racional.* Es importante el pensamiento discursivo, por honestidad intelectual, por deseo de conocer el principio de la vida humana y de las cosas. Sin este elemento racional, la experiencia de Dios carece de sentido. Por eso decimos que la religión tiene un aspecto fuerte de cultura.

– *Nivel de experiencia religiosa (cristiana).* El nivel previo (griego, racional) nos dejaba en el primer momento (implantación): el humano era como árbol plantado en la tierra. Sólo en el ámbito confesional, de experiencia cristiana (o judía y musulmana) podemos afirmar que el humano ha sido enviado personalmente por Dios: el poder de lo real (Dios) le ha confiado una misión y le asiste (religa) para realizarla[15].

15. Zubiri ha planteado con gran precisión los temas anteriores, pero su postura

2. APERTURA. RELIGIÓN Y TRANSCENDENCIA (K. RAHNER)

Rahner, K., *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión,* Herder, Barcelona, 1967; Id., *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino,* Herder, Barcelona, 1963; Id., «Gotteserfahrung Heute», en *Schriften zur Theologie* IX, Benziger, Einsiedeln, 1970, pp. 161-176; Id., *Curso fundamental sobre la fe,* Herder, Barcelona, 1979; Baumgartner, H. M., «Filosofía transcendental»: *Sac. Mundi* 3 (1973), pp. 199-206; Fries, H., «Teología fundamental»: *Sac. Mundi* 3 (1973), pp. 589-600; Id., *Teología fundamental,* Herder, Barcelona, 1985; García Murga, J. R., *Intimidad con Dios y servicio al prójimo en K. Rahner,* SM, Madrid, 1968; González Montes, A., *Fundamentación de la fe,* Sec. Trinitario, Salamanca, 1994, pp. 195-220, 293-350; Holzer, V., *Le Dieu Trinité dans l'histoire: Balthasar-Rahner,* Cerf, Paris, 1995; Molinero, J. L., *La antropología filosófica de K. Rahner,* Universidad Pontificia, Salamanca, 1979; Pie y Ninot, J., *Tratado de teología fundamental,* Sec. Trinitario, Salamanca, 1989.

Culminando un camino comenzado por los griegos, Zubiri ha preguntado por la *arkê* o principio del humano. K. Rahner (1904-1984), más ligado a la conciencia moderna de la creatividad, ha destacado la meta del humano en clave religiosa.

2.1. *Conocimiento transcendental. Elementos y sentido*

Rahner vincula dos elementos centrales de la religión, uno humano (creatividad histórica), otro divino (revelación de un Ser transcendente). De esa forma se sitúa, igual que Zubiri, sobre el campo de *correlación* (hemos evocado en el capítulo anterior). Entre razón humana y revelación de Dios hay un tipo de unidad o simbiosis:

– *La razón, signo de creatividad humana,* va avanzando a través de proyecciones abiertas hacia la *utopía del ser,* entendido como plenitud y fuente de todo lo que existe. Es como si buscara más allá de sí misma, sabiendo que su verdad transciende las verdades concretas, su sentido sobrepasa todos los sentidos. Así podemos afirmar que el ser humano es proyecto abierto: sólo es real (se encuentra a sí mismo) en la medida en que tiende a lo irreal (sale de sí, busca aquello que no tiene); así desea y no alcanza jamás su transcendencia.

– *La revelación religiosa (propia del monoteísmo) es respuesta y fuente de búsqueda anterior.* El humano va abriendo paso y avanzando porque el

sigue abierta: desde su mismo planteamiento habría que analizar mejor las relaciones interhumanas y el sentido de la culminación histórica.

mismo ser divino (transcendencia en sí) le abre, haciéndole avanzar por un camino de creatividad constante. Inquieto es el humano porque el horizonte hacia el que tiende le atrae sin cesar, iluminando su marcha y potenciando su camino. Quien le llama y atrae no es un tipo de nada donde al fin perdería su sentido, sino el todo del ser, que Dios abre y que al final se identifica con el mismo ser divino. Pero empecemos por orden.

Rahner sitúa el conocimiento sobre el horizonte primigenio del ser. Conocer es juzgar ontológicamente: iluminar las cosas desde aquello que las hacer ser, como diciendo en cada caso *el árbol es..., mi sentimiento es...* (= *son* porque participan del *ser).* Por eso, en toda afirmación y juicio concreto (= categorial) estamos suponiendo un preconocimiento supra-categorial y supra-objetivo del ser como horizonte de inteligibilidad. Por eso, conocemos siempre a dos niveles:

– Por un lado, *conozco el árbol como objeto,* en plano fáctico o categorial, con sus hojas, raíces, tronco, crecimiento...

– Por otro, *lo conozco en cuanto entidad,* en plano supracategorial, desde aquello que le hacer ser.

Éste es para Rahner el principio de toda metafísica y religión: los humanos realizan su experiencia en la medida en que, abriéndose hacia *algo que es* (cosas, entes), conocen *aquello que las hace ser* (el ser, lo divino). En este lugar paradójico (dialéctico) donde se vinculan *objetos* (entes, cosas) y el *ser* (lo divino) que las funda y culmina habitan hombre y mujer como vivientes religiosos, abiertos a Dios en cada gesto y palabra de su vida. El humano es *espíritu en el mundo,* viviente abierto hacia el Todo (el ser) a partir de cada cosa (para volver desde el Todo o ser a cada cosa). Por eso, lo divino no es algo que deba demostrarse, como si empezara faltando, sino el Ser que está desde el principio, haciendo que seamos:

> Sólo conocemos a Dios, *objeto* de la metafísica, como horizonte necesario de la experiencia del mundo, experiencia que sólo resulta posible desde ese *horizonte...* Al preguntarnos por el mundo conocido por el humano, el mundo y el mismo ser humano que lo cuestiona se tornan problemáticos en su fundamento absoluto, en un fundamento que nace más allá de los límites transitables por el humano, más allá del mundo[16].

16. Espíritu en el mundo, pp. 73-74.

Con imagen más «vegetal», *Zubiri* interpretaba a Dios como *humus* primigenio que permite que el humano se arraigue en la tierra de la vida. *Rahner* le presenta como árbol que crece sin fin, de manera que sus obras y palabras son las ramas, indefinidamente abiertas hacia un cielo (ser) que es infinito. En esta perspectiva, Dios es horizonte extenso, campo de plenitud que posibilita el crecimiento de las ramas, ofreciendo al ser humano espacio infinito de búsqueda. Se podría decir que ese Dios es horizonte hueco, pura forma de la mente, sin realidad personal ni autonomía. Para superar ese riesgo, deben distinguirse estos dos planos:

– *Presupuesto de conocimiento, plano gnoseológico.* Kant formuló los *a priori* del conocimiento: para captar la realidad debemos saber ya de antemano, implícitamente, espacio y tiempo, porque en ellos se puede conocer lo conocido: sólo conocemos las cosas en cuanto las situamos en un reticulado espacio-temporal. Pues bien, desbordando los *a priori* kantianos de sensibilidad y entendimiento, Rahner destaca un presupuesto más amplio y fundante: el *ser.* Sólo conocemos *lo que hay* (entes) desde el horizonte de *ser* (que hace que sean). Eso significa que el ser no se aprende: lo sabemos de antemano, está en el fondo de cada uno de nuestros conocimientos.

– *Presupuesto de realidad, plano ontológico-teológico.* Esa presencia cognoscitiva (supra-categorial) del ser, implicado, en cada juicio y palabra del saber humano, recibe sentido si existe la *realidad transcendente* del Ser, aquello que la tradición filosófica y religiosa ha llamado lo divino. El *ser* sólo puede actuar como *horizonte de conocimiento*, si es a la vez *horizonte de realidad*, transfondo del que emerge cada uno de los entes (si es lo divino). Entre conocer y ser hay una conexión profunda, una identidad originaria: conocemos a los entes desde el ser, porque en el Ser (= Dios) se fundan, y reciben contenido.

El presupuesto del saber es presupuesto del ser y viceversa: el ser es intrínsecamente cognoscitivo y el conocimiento intrínsecamente real. En otras palabras, cuando el humano, a través de su conocimiento, va juzgando (iluminando) los entes desde el ser, los pone a la luz de lo divino, pues sólo el Ser real que es Dios nos permite decir que las cosas son en plano intelectual. Desde ese fondo, el conocimiento de Dios puede expresarse en tres momentos:

– *Principio general.* Cada idea es reflejo del Ser, cada realidad expresión de Dios, de modo que en el fondo del conocer y ser humano hay un *a priori* o presupuesto, de tipo religioso. Por la propia constitución de nuestra vida, sólo conocemos cosas en cuanto las situamos sobre el horizonte de aquello que las hace ser. *Según eso, el humano se halla abierto al ser de lo divino* como transfondo supra-categorial que posibilita y sostiene su conocimiento. Hay, según eso, una especie de *revelación natural* de lo divino en cada uno de nuestros conocimientos.

– *Apertura humana* (*potentia oboedientialis*): podemos escuchar (*obaudire,* obedecer) la voz de lo divino, pues siempre que estamos conociendo algo en concreto, nos estamos abriendo a la posibilidad de una revelación del ser divino, que ya no influye como simple horizonte lógico o/y ontológico, sino como persona que nos habla de manera salvadora[17]. Al mantenernos a la escucha deseamos que el Ser sea más que un puro «horizonte» y se desvele como sujeto personal que habla. Por eso, siendo *potencia obediencial,* el humano se define como aquel que, a través de cada uno de sus conocimientos concretos, se mantiene abierto a la posibilidad de que le hable ya en concreto el mismo ser divino. Esa apertura al absoluto no es un dato accidental, como una idea nueva que se suma a las ideas anteriores, sino transfondo que define cada uno de los actos de conocimiento: sólo en referencia al Ser (al absoluto no categorizable) recibe su sentido el saber de cada cosa.

– *Experiencia religiosa.* Si en un momento dado, ese horizonte divino quiere hablarnos en concreto, puede y debe presentarse como sujeto personal que enriquece personalmente nuestra existencia. Ésta es la hondura y novedad de la experiencia religiosa, entendida como fruto y contenido de una revelación positiva de Dios. El ser humano espera, está a la escucha (es potencia obediencial), pero él no puede darse una respuesta, porque todas las respuestas que se diera serían proyecciones, engaños de su propia fantasía. Si hay respuesta, ella debe llegarle de fuera, como sorpresa plena, como Palabra de Dios que se espera desde siempre y, sin embargo, rompe toda nuestra espera.

Como oyente de la palabra, y superando las concreciones categoriales de su pensamiento, el humano se mantiene a la escucha de una posible revelación de Dios. Para desarrollar su postura, Rahner debe superar *el positivismo teológico* y *la deducción transcendental*:

– *Los positivistas* suponen que el humano nada sabe de antemano del misterio. Desconoce a Dios, no pregunta por su ser o su sentido. Para ellos, la religión sería un añadido que adviene desde fuera, un dato nuevo, inesperado, que irrumpe por sorpresa sobre un campo de ignorancia humana.

– *Los partidarios de la simple deducción transcendental* suponen que el Ser/Dios es presupuesto universal de toda la experiencia religiosa; por eso, las religiones concretas (especialmente la cristiana como la más honda y verdadera) no serían más que formas concretas (deducciones) de ese presupuesto.

En el primer caso habría religiones reveladas sin verdad racional, en el segundo habría razón sin verdaderas religiones. Se ha dicho que Rahner, siguiendo un esquema hegeliano de despliegue de

17. *Oyente de la Palabra*, pp. 29-30.

la mente, está cerca del segundo extremo: su misma visión transcendental del saber y el ser parecen llevarle a postular una especie de religión universal, dentro de lo que Kant llamaba *los límites de la razón pura*. Conforme a esta visión, que juzgo unilateral, Rahner habría fijado de antemano en *deducción apriórica* lo que Dios debe decir si quiere revelarse. Más que persona independiente (absoluta, dueña y señora de sí misma), Dios sería horizonte de inteligibilidad, límite supracategorial, más que una persona. Lógicamente, algunos se preguntan: si Dios es sólo eso, ¿tiene sentido la plegaria, el diálogo personal con él, las religiones positivas?

2.2. *Experiencia de Dios. Elementos distintivos*

Muchos han criticado a Rahner porque parece haber dejado a Dios como horizonte transcendental, olvidando su revelación concreta. Sin entrar en discusión, quiero defender a Rahner, por su manera de valorar la revelación concreta, como muestran dos de sus trabajos[18].

El primero trata de *La experiencia de Dios hoy* (1970), afirmando que ella desborda las pruebas conceptuales de lenguaje objetivista. Sólo apareciendo como presupuesto fontal de la experiencia, Dios puede convertirse en tema preferente y motivo de prueba para los humanos. Esa experiencia no es el reflejo emocional del humano ante lo desconocido, ni privilegio especial de algunos místicos, ni un dato derivado de elementos doctrinales anteriores.

El humano experimenta lo divino como meta, un *hacia dónde* inalcanzable y fuerte que suscita y pone en marcha todo lo que existe. Esa meta divina alimenta la dinámica concreta de creatividad y conocimiento humano. Por eso, lo divino resulta incognoscible, haciendo que todo se vuelva cognoscible. Más que fundamento que sostiene desde atrás (Zubiri), lo divino es para los humanos meta que les abre hacia adelante. Más que el pasado, al humano le importa el futuro: Dios será quien abre y dirige su marcha existencial. Por eso, más que un dato junto a otros, la experiencia de Dios constituye el horizonte que motiva y alienta la existencia humana. Por nuestra misma condición, pensamos, actuamos y somos hallándonos abiertos a un misterio que, escondiéndose a sí mismo, hace posible que nosotros podamos descubrir nuestro sentido.

Desde ese fondo, en la medida en que nos vamos abriendo hacia las cosas, presentimos y encontramos una certeza superior: la presencia del misterio concebido como meta co-experimentada o implícita en cada uno de nuestros gestos y palabras. De esta forma, la *diferencia ontológica* (entre los entes y el ser) se traduce y concreta en claves religiosas. Se expresa así *la experiencia base de todas las experiencias*: en el fondo de cada acontecimiento, en el límite de cada gesto o palabra, emerge ante nosotros lo divino como horizonte de transcendimiento. El humano religioso sabe que ese horizonte no es algo que nosotros inventamos, sino realidad autónoma que se desvela en aquello que pensamos y somos. La misma *transcendentalidad* del humano (su apertura) es *lugar y signo de presencia divina*. Dios no aparece así como invento o proyección, sino como Poder de transcendencia que nos hace vivir en apertura y se desvela precisamente allí donde le buscamos.

18. Nos seguimos refiriendo a sus obras citadas en la bibliografía.

Dios no es un objeto superior o más excelso, que se añade a los restantes objetos de este mundo, sino horizonte de transcendentalidad que se revela, fundando el proceso de conocimiento y acción de los humanos. Por eso puede hablarse de una *experiencia peculiar de Dios*: experiencia transcendental, descubrimiento y vivencia del Ser que se expresa en el camino del hacer y pensar de los humanos, sin venir a convertirse nunca en una cosa junto a otras.

El segundo trabajo sobre el tema es el *Curso fundamental sobre la fe* (1976) donde el humano aparece como *anticipación del ser en general*, de tal forma que tiene «un saber no temático pero ineludible acerca de la infinitud de la realidad». Según eso, el humano experimenta a Dios de forma transcendental: como elemento fundante y condición de su apertura ontológica.

Ésta es una *experiencia transcendental* que «pertenece a las estructuras necesarias e insuprimibles del sujeto cognoscente». No es experiencia de cosas, en el ámbito de lo categorial, finito, sino experiencia de Aquel que hace que sean. Sólo desde ese fondo y horizonte de saber no temático de Dios pueden conocerse en realidad las cosas. La realidad del ser humano que conoce y obra, busca y se decide, no se explica desde un fondo de vacío, ni como esfuerzo de pura razón. El humano vive en apertura creadora, sabiendo lo que sabe y haciendo lo que hace, porque Alguien (el mismo Ser, Dios) abre su vida hacia el futuro, sosteniendo su camino.

La estructura del humano es dialogal: puede crear porque alguien le hace creador, puede abrirse al amor porque es amado a nivel de transcendencia. Si un día dejara de saberse convocado, si supiera que no hay nadie (nada) en ese horizonte de realidad que le atrae, el humano perdería su sentido. El diálogo con ese horizonte de transcendencia constituye su verdad más honda: hombre y mujer son humanos precisamente en la medida en que caminan a la luz de

ese horizonte transcendental (*a priori*), que expresa en su misma experiencia concreta (*a posteriori*):

> Esta *experiencia originaria* (de Dios) está dada siempre y no puede confundirse con la *reflexión objetivante*, aunque necesaria, sobre la referencia transcendental del humano al seno del misterio... Desde ella brota la religión. A partir de ella se entiende el pensar de la filosofía[19].

La *reflexión objetivante* es siempre posterior, elaborada por la mente. Por el contrario, la *experiencia originaria* precede a las construcciones de la mente: en esa apertura transcendente del humano se funda y consiste la experiencia religiosa (lo divino). El *hacia dónde* y el *de dónde* que sustentan y definen esa apertura reciben en la tradición religiosa el nombre de Dios. Por eso, Dios no es un cosa singular entre las cosas, ni un objeto entre objetos. Siendo el hacia dónde que suscita el camino de creatividad y pensamiento humano, Dios se manifiesta como centro y contenido de su apertura experiencial.

2.3. *Reflexión crítica. Conclusiones*

Rahner ha precisado bien los elementos supra-categoriales del conocimiento de Dios, su experiencia fundante, universal, que está en la base de las experiencias concretas (categoriales) de la vida. Sin embargo, su esquema contiene elementos que resultan menos convincentes:

– *La apertura religiosa parece experiencia de experiencia y no experiencia de realidad.* Lo que el humano descubre en este límite de transcendentalidad es su experiencia de apertura, más que el misterio radical de lo divino. ¿Basta con eso? Quizá no. El creyente está seguro de que hay más. Sabe que la hondura de religión implica una experiencia de Dios y no sólo de la propia apertura a lo divino. Juzgo que Rahner debería haber avanzado en esa dirección.

–*La apertura transcendental se expresa allí donde el humano ha superado el nivel de las concreciones categoriales,* abriéndose al horizonte infinito de la vida humana. Pues bien, pienso que el humano religioso quiere algo distinto: más que la apertura en cuanto tal le importa Aquel que abre su ser y se le muestra como Dios, en experiencia ya concreta de encuentro personal. Hay un momento en que parece que al ser divino de Rahner le falta autonomía y libertad concreta. Ese Dios es trascendentalidad y apertura; pero quizá es poco persona.

– *Partiendo de principios poskantianos, Rahner ha buscado un conocimiento supra-categorial de lo divino* y lo ha logrado: en su reflexión, Dios

19. *Curso fundamental sobre la fe*, pp. 75-77.

no es un objeto. Pero eso le ha llevado a quedarse en la frontera de lo transcendental, corriendo el riesgo de diluir el ser de Dios, confundiéndolo con una infinitud que nunca toma formas personales o tomándolo como posibilidad del conocimiento-actuación del humano. Hubiera resultado preferible emplear categorías de encuentro: más que horizonte supra-categorial del conocer y obrar, Dios es principio, compañero y meta de comunicación (comunión) para los humanos.

– *Rahner acentúa la transcendentalidad apriórica del ser como presupuesto de todo saber.* Le entiendo cuando afirma que el conocimiento se realiza en virtud de un desnivel ontológico; le sigo cuando añade que ese desnivel está relacionado con la experiencia religiosa. Pero me parece arriesgado afirmar que todo conocimiento implica un presupuesto de Ser, una especie de horizonte ontológico que podemos llamar Dios. No estoy seguro de que debamos concebir a Dios desde ese fondo de *aprioridad* trascendental del Ser como horizonte de conocimiento.

A pesar de esto, la postura de Rahner tiene grandes valores. Me parece indudable que el humano es ser abierto y su apertura lugar de posible manifestación de Dios. Sigo pensando que vivir significa transcenderse en una especie de auto-superación que nos hace seres dislocados, distendidos entre la pequeñez de nuestra propia realidad y la grandeza de aquello que buscamos, soñamos, proyectamos[20].

3. TRADICIÓN RELIGIOSA. COMUNICACIÓN CREYENTE (H.-G. GADAMER)

Gadamer, H.-G., *Gesammelte Werke* I-VI, Mohr, Tübingen, 1985 ss.; Id., *Verdad y Método* I-II, Sígueme, Salamanca, 1977 ss.; Bergson, H., *Las dos*

20. Zubiri vinculaba reflexión ontológica y experiencia existencial, descubriendo a Dios como aquel que nos fundamenta (implanta, envía, religa), en camino que destaca las raíces del recuerdo creador de nuestra vida. Así dijimos que su esquema tiene rasgos de experiencia materna, en línea de conjunto más cercana a la tradición griega. Rahner, por su parte, ha unido visión existencial y apertura transcendente del humano, ofreciendo a Dios rasgos más paternos, como ley que potencia la creatividad humana. Lo que en Zubiri era principio fundante es para Rahner horizonte de transcendimiento. Lógicamente, los caminos se completan. Sólo allí donde existe verdadero recuerdo y el misterio se desvela como principio fundamentante (Zubiri), brota la esperanza, se desvela el *hacia dónde* que nos hace capaces de caminar, surge la apertura creadora (Rahner). Ambos, Rahner y Zubiri, han situado a Dios sobre una base de experiencia: han colocado su misterio más allá de lo objetivo, en la raíz primera o el horizonte final de la existencia humana. Juntos los hemos valorado y juntos queremos superarlos, pues corren el riesgo de confundir la personalidad de Dios con el límite posibilitante (fundamental o transcendental) de la apertura humana. Sin negar lo que ellos dicen, pienso que Dios habla en concreto, dentro de una tradición religiosa, desde el fondo de sí mismo. De ello trata lo que sigue.

fuentes de la moral y de la religión, Sudamericana, Buenos Aires, 1962; Coreth, E., *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona, 1972; Domingo M. A., *La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer,* Pontificia, Salamanca, 1991; García Roca, J., *La ontología hermenéutica. El pensamiento de H.-G. Gadamer,* Universidad de Valencia, Valencia, 1979; Ortiz Osés, A., *La nueva filosofía hermenéutica*, Anthropos, Barcelona, 1986; Santiago C. L. E., *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer,* Universidad de Málaga, 1987; Zubiri, X., «La dimensión histórica del ser humano»: *Realitas* I (1974), 11-70.

Experiencia fundamental y transcendental nos llevan al límite donde el humano, desbordándose a sí mismo, queda en manos del vacío o del posible misterio. Pero Dios en cuanto tal parece ausente: resulta difícil encontrarle y venerarle religiosamente de esa forma. Por eso es normal que otros prefieran situar la experiencia religiosa en plano de tradición.

3.1. *Razón clásica, ilustrada, revolucionaria*

Superando los supuestos de Rahner y Zubiri, afirmamos que el fenómeno religioso se expresa a través de una tradición creyente, como supone Gadamer (*Marburg 1900). Empecemos ditinguiendo tres tipos de razón y tradición:

3.1.1. Visión clásica. Según ella, la tradición es matriz de pensamiento y praxis para los humanos: el saber tiene unas leyes que se expresan y realizan de manera casi objetiva: sólo ofrece garantía de valor y permanencia aquello que se encuentra ya fijado, viniendo a convertirse en modelo de experiencia para los siglos posteriores. Pensar no es crear desde la nada, no es buscar en cada instante los cimientos de sentido de las cosas, sino asumir aquello que han fijado y que ofrecen las grandes culturas precedentes: hay un valor clásico, que sirve de modelo para las generaciones.

Según eso, la experiencia religiosa está fundada en una tradición constitutiva: el creyente acepta a Dios porque también le han aceptado los humanos del pasado. Se concibe como clásica (pemanente) aquella estructura religiosa superior que ofrece unos modelos de acción y pensamiento, de vida y experiencia para las restantes sociedades y personas de la tierra. Hay una cultura y religión perfecta (sea griega, budista, cristiana o musulmana) en la que deben insertarse, para hallar su perfección, todos los humanos. Esta postura nos parece imperfecta, pues supone que existe fijación dogmática de la experiencia religiosa. Pero ella ofrece un elemento muy valioso: al menos en principio, el humano sólo alcanza y reconoce a Dios porque así se lo han mostrado, en su emergencia sacral, las generaciones anteriores. Sólo en contexto de tradición se puede dar una experiencia religiosa.

3.1.2. Visión ilustrada. Queriendo juzgar o superar toda tradición, la mentalidad ilustrada afirma que sólo la razón universal-intemporal es fuen-

te de saber para los humanos. Tomado en sí, el legado antiguo es un prejuicio *a priori* falso. Frente a los modelos clásicos, los ilustrados absolutizan el uso metódico y disciplinado de la razón, que resulta suficiente para proteger a los humanos de todos los errores. Frente al dogmatismo de la tradición se eleva aquí la libertad de la razón; según eso, la fuente principal de errores humanos y religiosos sería la autoridad de una tradición clásica, que se impone por la fuerza. Frente al supuesto de la tradición, que impone como normativo aquello que ha sido elaborado en el pasado de la historia, fijándose luego en formas clásicas, en grupos privilegiados de conocimiento o experiencia religiosa, la Ilustración absolutiza el uso de la mente humana, que es capaz de elaborar en un sistema unitario los principios supratemporales de lo humano.

La Ilustración básica del XVIII suponía que entre los principios centrales de lo humano se hallaba la certeza de que existe un Dios supremo, rector del orden racional, garante o símbolo inmutable de verdad para los humanos. Frente a las religiones positivas, de tipo irracional, ella quiso descubrir el valor universal de un pensamiento que descubre la *religión dentro de los límites de la razón pura* (Kant). Pues bien, en contra de ella, pienso que no existe una razón intemporal, idéntica por siempre y para todos. Además, las verdades primordiales no se expresan a través de un proceso neutral de pensamiento, sino por el testimonio y entrega personal, comprometida y creadora de los hombres y mujeres del pasado (tradición).

3.2.3. Visión revolucionaria. Frente a la tradición clásica, que absolutiza un fragmento de pasado, y la Ilustración que busca una norma racional eterna, se ha vuelto necesaria una razón revolucionaria, que presenta como verdadero y racional aquello que vendrá a surgir (debe crearse) en el futuro. Al humano no le salva lo que ha sido (tradición), ni lo que intenta ser por siempre (Ilustración), sino aquello que vendrá: la verdad ni se transmite ni se encuentra, se va haciendo en camino que lleva hacia el futuro de la humanidad reconciliada (recreada).

Ciertamente, como suponía Rahner y de forma todavía más intensa el profetismo israelita, asumido por el cristianismo, la verdad del ser humano sólo puede realizarse plenamente en el futuro; por eso, el pensamiento y religión de los judíos y cristianos incluye un elemento revolucionario. Sin duda alguna, ese elemento no puede interpretarse como salto en el vacío, desde un pasado que se mira como irremediablemente muerto; además, la misma razón ilustrada ofrece un elemento de verdad: el ser humano ha descubierto en su interior un rasgo eterno, vinculado a lo divino. Pero en el fondo, el ser humano (al menos el cristiano) *es por esencia revolucionario,* como hemos señalado ya (al fijar su diferencia respecto al animal) y señalaremos al ocuparnos de las religiones monoteístas.

La religión debe vincularse a la razón ilustrada (universal, eterna) y la revolucionaria. Pero ella asume también un elemento de tradición, que está cerca de eso que hemos llamado clasicismo: la religión viene de antiguo; es un legado o don de generaciones anteriores, que nos han enseñado a entender la experiencia en clave de sacralidad. Sólo allí donde, en gesto de respeto, evidentemente

no servil, el humano escucha la llamada orientadora de la tradición modelará su vida más profunda, sin caer en el vacío de una ilustración niveladora ni en el riesgo de una razón revolucionaria, que puede acabar destruyéndolo todo.

Antes que dato religioso, la tradición es elemento antropológico: el humano nace y aprende a realizarse desde aquello que le ofrecen los humanos anteriores. El ilustrado soñaba con descubrir un orden racional eterno; el revolucionario está comprometido en construirlo; pero el humano concreto sabe que su ser y hacer se encuentran definidos por la historia. Las posibilidades de razón y actuación de un grupo se fundan en aquello que ese grupo ha recibido.

Lógicamente, la experiencia religiosa empieza siendo un fenómeno de tradición comunitaria: forma parte del contexto experiencial de una comunidad; forma parte de las posibilidades de experiencia que ella recibe del pasado y ofrece al futuro. Ciertamente, la tradición no es excluyente: ella no puede obligarme a realizar una opción determinada, ni en favor ni en contra de unos valores religiosos. Pero sólo ella me abre un espacio en el que puedo fundar mi decisión. Por eso, el fenómeno religioso ofrece rasgos históricos y comunitarios.

3.2. *Tradición y religión*

El humano es ser de tradición por comunidad e historia: su experiencia puede realizarse desde un campo de posibilidades que le vienen dadas por su propio grupo. Por eso, en el principio de la vida humana emerge la autoridad del pasado, asumida y transmitida por una comunidad cultural. El ideal de una razón neutral, siempre idéntica a sí misma, sin influjos exteriores, no es posible: el ser humano piensa y se realiza desde presupuestos de su tradición y grupo humano:

> Hay una forma de autoridad que el romanticismo defendió con énfasis particular: la *tradición*. Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido tiene poder sobre nuestra acción y nuestro pensamiento[21].

Ciertamente, debemos rechazar la *idolatría de una tradición* que quiere convertirse en absoluta, haciendo su camino normativo para

21. H.-G. Gadamer, *Verdad y método* I, p. 337.

siempre. Pero debemos añadir que el pensamiento y obra humana sólo puede comprenderse desde una *tradición positiva* que le ofrece su pasado y contexto de sentido, a partir del mismo idioma y de los símbolos culturales de un grupo. La razón que se esclaviza en un pasado se anquilosa; pero aquella que pretende negarlo se destruye.

La tradición codifica y transmite una experiencia personal y/o grupal que han hecho otros. Al incluirme en ella, acepto como punto de partida lo que ellos me transmiten, me fío de su palabra, asumo su experiencia y busco la verdad partiendo de aquello que me ofrecen. Evidentemente, cada humano acaba siendo responsable de su vida; por eso, en el centro del proceso existencial hay un momento de autonomía y decisión estrictamente personales. Pero esa misma autonomía, con la responsabilidad individual que implica, se funda en la enseñanza de los otros, se sitúa en una tradición y se realiza en comunión interhumana.

Entre los datos de la tradición se encuentra la apertura religiosa. Podrá discutirse si existe una experiencia religiosa de carácter fundamental o transcendental; pero es indudable que ha existido (existe) una tradición experiencial de lo divino. En otras palabras, a lo largo de una historia, que sólo parece haber quebrado en la cultura occidental del XIX, el humano ha estado inmerso en una tradición de esquemas y vivencias religiosas. Más que objeto de prueba o rechazo, ilusión individual o repulsa razonada, la experiencia religiosa se ha expresado y propagado a través de una rica tradición histórico-social, que se ha concretado y transmitido en fórmulas, usos, textos y ritos culturales. Por eso debemos conceder cierta razón a los tradicionalistas cuando afirman que la idea religiosa nunca ha sido creada por la historia, sino que forma parte de una tradición inmemorial de la humanidad: no podemos recordar un tiempo en que los humanos no fueron religiosos; la religión está presente en todas las tradiciones antiguas y por eso decimos que el humano es religioso por tradición: desde la experiencia de los anteriores[22].

Sin embargo, debemos añadir que la experiencia religiosa transciende los esquemas de la pura tradición y exige un elemento de compromiso personal, propio de aquel que la recibe o la cultiva. En un momento dado pasan a segundo plano las razones y esquemas de la historia: en gesto de diálogo y compromiso personal, cada creyente ha de encontrarse ante sí mismo en plano de misterio. Esto nos sitúa en el centro de la paradoja religiosa:

22. *Ibid.*, pp. 348-352.

– *Nadie ha empezado a crear la religión,* partiendo de los rasgos antes vistos de experiencia de apertura, fundamental y/o transcendental. Nosotros sólo podemos encontrar a Dios desde una tradición religiosa.

– *Pero la tradición por sí misma resulta insuficiente.* El asentimiento religioso implica un momento de iluminación personal, decisión interna, participación comprometida.

La experiencia religiosa está mediada por la transmisión y testimonio de una comunidad, en su doble forma, diacrónica (tradicional) y sincrónica (eclesial), pues sólo así el humano tiene acceso a los valores sagrados. Pero desde el fondo de su comunidad y de su historia, cada creyente debe cultivar la experiencia religiosa en un sentido estrictamente personal. Nadie ha descubierto a Dios partiendo sólo de sus fuerzas, en búsqueda aislada; pero nadie es tampoco auténtico creyente sólo por tradición.

La religión surge del testimonio de una comunidad orante (iglesia, familia), que transmite su fe, y desde la tradición de una historia creyente, que la asume y propaga, pues así lo implica la misma constitución comunitaria e histórica del ser humano. Por eso, la experiencia religiosa se testimonia y aprende, se ofrece y comparte. Lógicamente, resulta desafortunada la opinión de aquellos que prefieren dejar que el humano crezca sin tradición y testimonio religioso, en la esperanza de que, siendo adulto, podrá decidirse libremente en favor o en contra de una religión. Quien oponga de esa forma tradición y libertad, quien piense que la educación (o testimonio) religioso es alienante ignora el modo de experiencia humana (defendiendo una razón supra-histórica, ilustrada, intemporal), o juzga positivamente falso el hecho religioso. Pues bien, en contra de eso, el humano sólo accede a los niveles superiores de experiencia (cultural, afectiva, religiosa) por un testimonio histórico y comunitario.

– *Hay una tradición vinculada a la identidad de un grupo* (en línea casi clásica): la religión es signo de fidelidad a la historia de un pueblo. Este elemento es necesario, pero insuficiente. Si sólo hubiera eso, el humano viviría hundido en lo ya sido, sin capacidad de recrear su historia o de negarla (lo que es otra manera de asumirla).

– *Hay una tradición más vinculada a la creatividad individual.* Ella supone y acepta el pasado, pero nos obliga a recrearlo y en algún sentido a superarlo: sólo es buena aquella tradición que nos capacita para situarnos críticamente ante sus fuentes, negando incluso sus principios y abriendo nuevas perspectivas de realización, en línea de esperanza.

Las grandes religiones, especialmente las monoteístas, han vinculado ambos aspectos. En ellas resulta importante la iglesia o co-

munidad como espacio de nacimiento, experiencia primera de fe y encuentro con el misterio. Pero también es primario el gesto creador: la misma tradición nos obliga de algún modo a rehacer su camino, a revivir de forma personal el proceso religioso. Desde ese fondo podemos señalar ya las tres notas de la auténtica tradición religiosa:

– La tradición ha de ser *libre*. No impone normas, ofrece posibilidades. No dicta soluciones, nos capacita para buscarlas y compartirlas. Por eso, cuando una tradición quiera imponer coactivamente determinadas concepciones de la realidad, pierde su carácter posibilitante y se convierte en esclavizante: la experiencia muere y se hace norma.

– La verdadera tradición es siempre *abierta*, conforme a la famosa distinción que estableció Bergson entre religiones estáticas o cerradas (que nos llevan hacia niveles regresivos, en gesto de defensa y miedo frente a todos los avances de lo humano) y religiones dinámicas o abiertas (que nos capacitan para cultivar campos de experiencia más elevados, en libertad creadora y gestación de misterio). Es *cerrada* aquella religión que incapacita al humano para ser y actuar en libertad, para crear y transcenderse. *Abierta,* en cambio, es aquella que le ofrece base para realizarse con autonomía[23].

– La verdadera tradición *suscita una experiencia transcendente*. Cuando una tradición se mantiene en el nivel de las pequeñas experiencias (finitas) puede establecerse entre oferente y receptor una comunicación cerrada, inmediata. Pero la tradición religiosa ofrece a quienes la reciben algo que transciende ese nivel de comunicación inmedita, pues ofrece a quienes la reciben un campo de posibilidad y encuentro transcendente. La estructura de la tradición religiosa es *triangular:* quienes la ofrecen son testigos de una verdad superior, que les sobrepasa; entre oferente y receptor (por encima de ambos) se sitúa la fuerza del misterio. Por eso, el transmisor no tiene autoridad sobre el receptor, ni el receptor puede acogerla de un modo pasivo, pues sólo la comprende aquel que la recrea, dejándose transformar por el poder de lo divino. Lógicamente, la tradición religiosa ha de encontrarse internamente abierta a lo divino: los testigos de la religión transmiten algo que les desborda, que ellos no han inventado y que no pueden

23. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, pp. 194 ss. Algunas tradiciones religiosas, absolutizadas en forma normativa, se han vuelto destructoras y patológicas. Pero, en contra de ello, la verdadera tradición ha sido y será siempre abierta: no transmite una experiencia para prohibir y clausurar sino para liberar y potenciar. Por eso, el *clasicismo y/o dogmatismo* de la experiencia religiosa ha de entenderse en forma creadora. Dogma tradicional no es aquello que se debe repetir de forma ciega, sino un don o palabra que, aceptado con gozo por su fuerza interna (por su brillo), nos da fuerza para caminar con libertad. Cuando una comunidad creyente, en proceso de testimonio y misión, transmite su experiencia religiosa, ofrece a los humanos la posibilidad libre y creadora de seguir avanzando de forma personal, con gozo y libertad, en el mismo camino de misterio, como vienen señalando los grandes teóricos de la tradición cristiana, como J. R. Geiselmann, Y.-M. Congar o K. Barth.

controlar. En el fondo de su testimonio hay, según eso, un elemento transcendente.

Por eso, siendo necesaria, la tradición religiosa ha de encontrarse vinculada a la apertura humana (plano fundamental y transcendental) y a la transcendencia *radical y operativa* del Dios que se autoexpresa. Por eso, *la tradición es más que pura tradición*: es vida humana, lugar de revelación transcendente de Dios.

4. RUPTURA RELIGIOSA, REVELACIÓN DE DIOS (K. BARTH)

Anselmo, San, «Proslogio», en *Obras completas,* BAC, Madrid, 1952; Barth, K., *Dogmatique* I/II. *La doctrine de la parole de Dieu,* Labor et Fides, Genève, 1954 [traducción parcial: *La revelación como abolición de la religión,* Marova, Madrid, 1973]; Id., *Fides quarens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Canterbury,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1968; Bouillard, H., *Karl Barth* I-III, Aubier, Paris, 1957; García Tato, I., «Analogía y panactualismo en la teología de K. Barth»: *DialEcum* 21 (1986), pp. 5-29; Gesteira G., «Las religiones ante la revelación bíblica»: *RET* 56 (1996), pp. 317-360; González, A., *Fundamentación de la fe,* Est. Trinitarios, Salamanca, 1994, pp. 383-418.

Para K. Barth (1886-1968) no hay religión verdadera, sino revelación de Dios: sabemos que Dios existe porque él se manifiesta.

4.1. *Revelación contra religión*

Como buen liberal y neokantiano, Barth pensó que la religión era un buen sentimiento antropológico. Pero, tras un duro cambio interno, descubrió que el sentimiento religioso puede ser puro humanismo, una forma nueva de la vieja idolatría condenada por la Biblia: la apertura religiosa (fundamental o transcendental) sigue dejando al humano sobre el mundo; las religiones son pura creación de la cultura humana, expresión de *incredulidad* (falta de fe en Dios) e *idolatría* (construcción de la cultura). Sólo el cristianismo es revelación positiva de Dios, que ha querido mostrarse de manera personal a los humanos:

> La religión es tentativa siempre fracasada y testarudamente mantenida por medio de la cual el ser humano intenta realizar desde sí mismo aquello que solamente Dios puede realizar por él... En ese intento de fabricar dioses ha consumido la humanidad gran parte de su existencia. Ciertamente, el humano tiene capacidad para ello, pero esa capacidad de buscar a Dios nunca le conduce al reconocimiento de Dios como Dios y Señor. Por eso, el humano nunca alcanza la verdad, sino una pura ficción que no solamente tiene poco que ver con Dios, sino que en absoluto se le parece. [Lo que el humano religioso toma como Dios]... es una contradicción, una caricatura de Dios, que como tal debe ser denunciada y destruida[24].

Tal es el diagnóstico barthiano: toda religión es signo de impotencia, idolatría humana. Por eso, ninguna pretendida apertura al infinito es medio que conecta al ser humano con la presencia transcendente del Dios que se revela. «La revelación no viene a anudarse a la religión que ya existe y es practicada por el humano. Por el contrario, va en contra de ella»[25]. No hay correlación entre *el humano religioso*, que en su propio pensamiento y poder construye imágenes divinas, y *el misterio de Dios*, que se autoexpresa en su alteridad, señorío y transcendencia.

Más que correlación existe lucha; más que ayuda, oposición. Dios se manifiesta destruyendo los caminos religiosos de la humanidad, condenando sus representaciones idolátricas, sus cultos, sus pecados; su gracia salvadora se desvela en poderío contra el fondo de deseos impotentes y engañosos de los humanos. De esta forma, Barth condena no sólo los caminos religiosos de la historia y los supuestos filosóficos de aquellos que pretenden arraigar la palabra revelada en un determinado campo antropológico, sea de apertura existencial o búsqueda racional. Pero, entonces, ¿cómo hablar de Dios? ¡A partir de su revelación! Fijándonos sólo en ella.

4.2. *San Anselmo: de la fe al entendimiento*

La fe no necesita ningún punto de partida, ningún enganche o presupuesto dentro de la historia. Sólo podemos hablar de Dios, pensar en su existencia aceptando su palabra revelada y desvelando lo que se implica. Para exponer el tema, K. Barth escoge como base el modelo ontológico de san Anselmo, que, en argumento mil veces discutido por la tradición posterior, relaciona idea y existencia de Dios.

Anselmo de Aosta (1033-1109), monje benedictino y obispo de Canterbury, quiso comprender el contenido de su fe partiendo de ella misma. Para eso empieza orando[26] y sólo luego, desde su misma

24. Dogmatique I, II, 2, pp. 93-94 (= *La revelación,* pp. 71-72).
25. *Ibid.*, p. 94.
26. Proslogio I, en *Obras completas,* pp. 360-366.

experiencia de oración, pregunta: ¿de qué forma se puede afirmar en verdad que el Dios a quien oramos existe realmente? El punto de partida de su discurso intelectual no está por tanto en la razón sino en la misma experiencia religiosa.

A partir de aquí resulta clara su respuesta: la oración ofrece la certeza de que Dios es lo más grande que puede ser pensado (*aliquid quo maius nihil cogitari potest*). Sólo así, a partir de la plegaria cristiana (religiosa), puede afirmarse «¡Dios existe!», pues si no existiera dejaría de ser lo más excelso de todo lo pensable. Barth reinterpreta desde la fe el *argumento ontológico:* no busca a Dios partiendo del mundo (plano cosmológico) ni del ser humano (plano antropológico) sino del mismo ser divino, revelado en Cristo y que se expresa en oración a los creyentes.

Volvemos así al punto de partida: ¿por qué tenemos esa idea de Dios?, ¿cómo ha surgido?, ¿quién la ha introducido en nuestro mundo? Barth sabe, por un lado, que el humano es un viviente que ha inventado muchos dioses, proyecciones de su fantasía. Pero sabe, por otro, que ha podido recibir y ha recibido una más alta idea de Dios, por revelación del mismo ser divino, conforme a la visión del cristianismo.

– Perspectiva *filosófica*. Esta idea de Dios puede entenderse como dato meramente racional, según dicen grandes pensadores, de Tomás de Aquino a Kant: que tengamos una idea de Dios no supone que él exista en realidad, pues el plano racional y real se distinguen netamente. En ese plano (aplicable a las religiones no cristianas) Barth asume la crítica tomista y kantiana: la idea racional de Dios (o su experiencia religiosa) no prueba que él exista.

– Perspectiva *revelada*. Barth reinterpreta el argumento ontológico en *línea confesional (cristiana)*. El creyente verdadero sabe que su idea de Dios no es un invento, sino don de Aquel que es más grande que su propia vida, lo más grande que puede ser pensado. Por eso, quien tenga en sí esa idea y la analice sabrá que ella no es puro invento de su mente, sino don de Aquel que ha venido a revelarse a través de ella, demostrando su existencia.

Aquí sólo estudiamos el argumento de Anselmo desde la visión de Barth, es decir, en ámbito creyente. Sabe Barth que los humanos hablan de Dios, piensan en Dios, pero ¿cómo estarán seguros de que existe? Sólo por la fe, fundada en la revelación. Dios mismo se muestra a los creyentes, asegurando (probando) su existencia. Este argumento ontológico (= teológico) sólo prueba para los creyentes.

Eso significa que sólo la fe muestra la demostración de Dios. Sólo quien crea y quien creyendo, por gracia de la revelación de Dios, tenga en su mente la idea de un Ser supremo sabe con certeza que ese ser existe. El creyente descubre en su interior la luz suprema, la idea del Ser sumo, descubriendo que él no ha podido crearla. Por eso afirma «¡Dios existe!». No arguye a partir de la razón; no razona partiendo del mundo. Sólo la fe, en virtud de su certeza interna, le ofrece la prueba de que Dios es el Señor (*id quo maius nihil cogitari potest*), el Existente[27].

Barth no camina desde la razón hacia la fe, sino al contrario: de la fe hacia la razón. En la base de su argumentación pone la fe acogida por revelación de Dios, no por búsqueda religiosa ni argumentativa de los humanos. Pues bien, cuando el creyente, desde el fondo de su fe, se para y piensa, cuando busca la racionalidad de su actitud, sabe que ella está fundada en un don que ha recibido: Dios es la existencia primigenia y la demuestra al revelarse a los humanos.

El punto de partida de esta *prueba teológica* no es ninguna convicción racional, más o menos extendida o accesible: no hay desde el mundo camino que conduzca hasta el misterio, no hay razones que lleven a su altura. Por eso, el camino ha de invertirse. El auténtico creyente parte de la fe, del Dios que se revela a sí mismo como Señor, como el Primero. Quien ha escuchado la revelación de Dios y cree, sabe que Dios existe, tendrá la prueba radical, irrefutable de que aquel en quien confía es más que idea, es la existencia original, fundamentante, el verdadero ser Divino.

Barth ha negado el ascenso racional del ser humano hacia lo divino (y con ello el valor de las religiones) para edificar su visión de Dios sobre la fe que brota de la revelación que se identifica paradójicamente con Cristo (el Dios crucificado). Pero allí donde la fe le ofrece la certeza de que hay Dios (Ser supremo), el creyente prueba por fe que Dios existe[28]. El razonamiento teológico se funda, según eso, en el Dios que se ha revelado y que nos insta a conocerle. Quien tenga fe está cierto de que no puede afirmarse «¡Dios no existe!». La fe posee ojos que descubren la existencia del misterio. Cuando alguien dice «¡No hay Dios!» está cayendo en un paralogismo: aparentemente habla del Dios verdadero de la revelación, pronuncia su palabra, se refiere a su figura; sin embargo, en realidad, está aludiendo a un *dios* o poder diferente.

Sólo puede hablar en realidad de Dios quien le ha visto, el que ha escuchado su palabra y ha acogido en fe su gracia: ése conoce a Dios, le ha descubierto como lo más grande que puede pensarse (*id quo maius nihil cogitari potest*). Si alguien habla del Dios de la reve-

27. K. Barth, *Fides quaerens intellectum*, pp. 61 ss.
28. *Ibid.*, pp. 69, 111, 139.

lación, sabe que existe y confiesa (demuestra en argumento de fe) su grandeza verdadera[29].

Conforme al lenguaje anselmiano, Barth divide a los humanos en *creyentes* (han descubierto a Dios como Señor y reconocen por fe su existencia) e *insensatos* (hablan de Dios, pero no saben lo que dicen, tomando su nombre como pura representación creada, ídolo del mundo). Dios mismo prueba su existencia desde el interior de la fe. Quien pretenda hacerlo de otro modo está creando un nuevo ídolo. Sólo a través del testimonio de la fe, partiendo de la gracia del Dios que se revela, puede demostrarse lo divino.

Éste es el argumento de Barth, típico del protestantismo radical que niega el valor salvador de las religiones, a las que interpreta como formas extendidas de idolatría: superando la razón humana, más allá de su paganismo, ha venido a revelarse por Jesús el ser divino. Es evidente que este argumento sólo vale para los cristianos. Éstos son sus rasgos principales:

– Barth ha destacado el *carácter revelado del conocimiento de Dios*. Sólo desde la automanifestación del misterio, en compromiso iluminado por la fe, puede hablarse de experiencia de Dios. No le alcanzamos en virtud de nuestra fuerza, sino a partir de su propia palabra reveladora.

– Barth destaca el *valor de la persona*. Dios no es horizonte de creatividad racional del ser humano, signo de implantación y/o transcendencia, sino un sujeto, libremente creador, capaz de autodonarse. Por eso, su experiencia sólo es posible si Dios se desvela de manera voluntaria, porque él quiere y no porque nosotros lo queramos.

– *Dios es transcendente.* Habita más allá de los deseos de dominio de aquellos que pretenden encerrarle en sus esquemas o razones. Ciertamente, algunos le han buscado por caminos racionales, pero no han podido hallarlo, pues el verdadero Dios no se halla en los caminos de lo humano. Cuando emerge Dios, cesan y se rompen, quiebran y fracasan, los caminos de razón y religión humana y sólo queda en su verdad original la transcendencia: Dios viene porque quiere; ama porque le place; se desvela porque así lo ha decidido... Sólo donde quiebran las razones y búsquedas humanas puede revelarse en su verdad el ser divino.

– Barth intenta *recuperar la racionalidad creyente*, específica de Dios. La fe dispone de su propia luz, de tal manera que a partir de ella, desde el don divino, se puede realizar no sólo un juicio de existencia (probar que hay Dios) sino también un juicio de esencia: se puede elaborar, como hace Barth, una de las construcciones teológicas más geniales de los últimos siglos.

La *búsqueda idolátrica* es propia de aquellos que, queriendo descubrir al Absoluto, despliegan sólo su razón orgullosa e inventan

29. *Ibid.*, pp. 153-154.

sus ídolos. Pero el mismo Dios introduce su *sorpresa o ruptura,* manifestándose a partir de su transcendencia, iluminando nuestra propia pequeñez de creaturas para que seamos capaces de encontrarle y conocerle, en pura fe, invirtiendo los valores y juicios anteriores[30].

30. Trazados los límites de la experiencia de Dios, a modo de conclusión de este capítulo, podemos unir las perspectivas de Rahner y Zubiri y, reconociendo el valor de la tradición y revelación divina, ofrecemos un esquema donde Dios (la apertura a lo divino) viene a presentarse a modo de triángulo sagrado. Éstos son sus ángulos o extremos y los tres van vinculados, abriendo un camino triple de apertura a Dios, de evocación de lo divino.

– *Ángulo de historia (tradición).* Toda experiencia religiosa está ligada de tal forma a la tradición que pudiera hablarse de una *creatividad transcendental de la historia*, que aparece no sólo como lugar de realización humana, sino también como espacio y camino de manifestación de Dios, encuentro religioso.

– *Ángulo de Dios (Barth, revelación).* Pero la historia es lugar de tradición religiosa porque Dios mismo viene a revelarse en ella, suscitando con su fuerza y palabra el encuentro religioso. Barth ha destacado de tal forma este elemento que ha corrido el riesgo de construir una *teología de la subjetividad transcendental de Dios,* devaluando así la aportación del ser humano y de la historia.

– *Ángulo del ser humano (religación y transcendencia).* Con Zubiri y Rahner sabemos que hacerse humano significa estar abierto a Dios desde la propia raíz (implantación), en camino abierto hacia una meta transcendente. Ambos momentos resultan necesarios, pero tanto Zubiri como Rahner pueden acabar construyendo una *teología de la subjetividad transcendental del humano,* en la que Dios sólo parece como un postulado inalcanzable para ellos.

Queda así planteado formalmente el tema de la religión y Dios. Hemos trazado los esquemas, hemos visto los diversos modos de presencia del misterio, en perspectiva antropológica, histórica y teológica (cristiana). Pero debemos estudiar todavía ese misterio en perspectiva religiosa. Para ello pasamos ya a las religiones concretas de la historia.

4

DEFINICIÓN. LA IDENTIDAD RELIGIOSA

Durkheim, É., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1982; Farré, L., *Filosofía de la religión*, Losada, Buenos Aires, 1969; Fierro, A. *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Taurus, Madrid, 1979, pp. 17-52; Fraijó, M. (ed.), *Filosofía de la religión,* Trotta, Madrid, 1994; Girard, R., *La violencia y lo sagrado,* Anagrama, Barcelona, 1995; Gómez Caffarena, J., *Filosofía de la religión,* Revista de Occidente, Madrid, 1973; James, E. O., *Introducción a la historia comparada de las religiones,* Cristiandad, Madrid, 1973, pp. 17-36; Malinovski, B. K., *Mito, magia, religión,* Ariel, Barcelona, 1974; Martín Velasco, J., *El encuentro con Dios*, Cristiandad, Madrid, 1976, pp. 28-50; Id., *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, ^{3}1997; Marx, K. y Engels, F., *Sobre la religión* I-II, ed. de H. Assmann y R. Mate, Sígueme, Salamanca, 1974-1975; Mauss, M., *Lo sagrado y lo profano,* Barral, Barcelona, 1970; Meslin, M., *Aproximación a una ciencia de las religiones,* Cristiandad, Madrid, 1978; Panikkar, R., *Religión y religiones*, Gredos, Madrid, 1965; Lucas, J. de S., *La interpretación del hecho religioso,* Sígueme, Salamanca, 1982; Wach, J., *El estudio comparado de las religiones*, Paidós, Buenos Aires, 1967.

Hemos fijado los ángulos o límites del fenómeno religioso, en perspectiva antropológica (Zubiri y Rahner), histórica (tradición) y teológica (revelación). Ahora estudiamos la religión en sí, como un hecho específico. La palabra *religión*, en su sentido actual, es moderna. Antes se hablaba de *piedad, devoción, dharma, rito, culto...* Todavía en la Edad Media y Moderna, religión era en Occidente un elemento de la justicia (virtud que inclina a dar a Dios aquello que nosotros le debemos) o una forma concreta de vida cristiana propia de las órdenes religiosas. Sólo en la modernidad ella toma el sentido actual.

Estudiamos la religión de un modo unitario, teniendo como lugar de referencia fundamental el cristianismo, que destaca el en-

cuentro entre Dios y el ser humano, en línea de encarnación histórica. Éstos son nuestros inspiradores: *Schleiermacher* destaca el sentimiento; *Otto* subraya la objetividad del misterio como numen; *Bultmann* estudia el fenómeno religioso como encuentro del humano con Dios y como realización antropológica.

1. RELIGIÓN COMO SENTIMIENTO. SCHLEIERMACHER

Barth, K., *La théologie protestante au XIX^e siècle,* Labor et Fides, Genève, 1969; Gómez-Heras, J. M^a. G., «Schleiermacher o la interpretación romántica de la religión»: *Burguense* 10 (1969), 445-467; Hirsch, E., *Geschichte der neueren evangelischen Theologie,* Bertelsmann, Gütersloh, 1952; Johnson, W. A., *On Religion. A study of theological method in Schleiermacher and Nygren*, Brill, Leiden, 1964; Küng, H., «Friedrich Schleiermacher. Teología a la dudosa luz de la modernidad», en *Grandes pensadores cristianos*, Trotta, Madrid, 1995, pp. 151-181; Schleiermacher, F. D. E., *Sobre la religión* [1799], Tecnos, Madrid, 1997; Id., *Der christliche Glaube* I-II [1821-1822], Gruyter, Berlin, 1960; Tillich, P., *Teología sistemática* I, Sígueme, Salamanca, 1981, pp. 63-64; Id., *Filosofía de la religión,* Aurora, Buenos Aires, 1974.

F. D. E. Schleiermacher (1768-1834) ha situado el fenómeno religioso más allá de la moral y la metafísica, en el lugar donde, superando los aspectos más externos de su vida, el humano acoge y despliega la vivencia (intuición, sentimiento) de su propio ser como infinito. La religión queda así en el centro de la modernidad europea, junto a la búsqueda racional (heredada de los griegos) y a la transformación científica el mundo (vinculada a la definición del ser humano como voluntad de poder). Así lo mostraremos, contextualizando primero su postura y analizando después su definición del fenómeno religioso.

1.1. *Ni ciencia ni moral; religión como experiencia*

Racionalidad y ciencia, pensar y obrar, constituyen los dos motivos principales de la historia humana, desde Pablo (1 Cor: los *griegos* buscan sabiduría, los *judíos* obras), pasando por Kant (*Crítica de la razón pura* y *Crítica de la razón práctica*), hasta Schopenhauer y Nietzsche. Por su pensamiento, el humano crea un mundo transparente y racional en el que todo tiene un orden, un encuadre, un sentido. Por su acción busca un tipo de existencia modelado por principios de normatividad moral y dominio sobre el mundo (técnica).

Pues bien, superando el plano del pensar y del hacer, Schleiermacher se ha empeñado en discernir y concretar los rasgos de la vida misma a través del fenómeno religioso, interpretado como sentimiento donde se arraiga y define la existencia. En su intención y tarea confluyen dos vertientes: *la inspiración romántica* (recuperación de valores emotivos y experienciales) y *la tradición cristiana* de línea protestante, que, superando el plano de la ciencia y de las obras, interpreta la fe religiosa a modo de confianza en el Dios de Jesucristo. Como sabía Schopenhauer, la modernidad destaca la representación y la voluntad: el ser humano es aquello que él piensa y desea (realiza). Pues bien, superando esos dos planos, él conduce a los creyentes hacia un campo nuevo del nivel de libertad, al lugar del sentimiento religioso donde Dios se manifiesta.

1.1.1. Dios habita más allá del saber. No cabe en el pequeño plano de verdad que trazan los conceptos. Por eso, es imposible demostrar su existencia con medios racionales. No podemos entender a Dios como verdad que la razón proyecta a fin de mantener su poder sobre las cosas o como clave de bóveda de un mundo construido por la lógica. El campo racional ha conquistado su propia autonomía y vale por sí mismo, de manera que ya no necesita contrafuertes ni cimientos de Dios para elevarse. Todo lo que es pensamiento se clausura en campos racionales.

Esta afirmación desborda el plano filosófico. Es cierto que en ella influye Kant con su crítica del Dios racional, pero más que Kant influye la certeza radical del cristianismo cuando dice que *ninguna ciencia humana es endiosable, ningún saber consigue penetrar hasta la hondura de la vida humana y su apertura transcendente*. No se puede construir el ser de Dios con razones de ciencia. Frente al saber del mundo, que acaba encerrando al humano en su pequeñez, está el misterio de Dios que se desvela a través del sentimiento.

1.1.2. Dios habita más allá del imperativo moral. Sobre las ruinas de la razón teórica construyó Kant la teología práctica. Pues bien, en contra de ella ha combatido su batalla Schleiermacher. A su juicio, Dios no cabe en el pequeño edificio de las leyes que nosotros construimos, no nos sirve para resolver los problemas de aquello que debemos hacer, no es cimiento en que se asienta el moralismo. La razón práctica puede resolver sus problemas por sí misma, sin acudir a cobijos o sanciones religiosas. La religión no se identifica con una buena ética.

Esta concepción de Schleiermacher se apoya sobre bases de carácter racional y filosófico y en ella influye la certeza de que el ser humano es autónomo: puede pensar y organizar el mundo por sí mismo, sin buscar para ello sanciones religiosas. Pero aún más influye una certeza cristiana: endiosar la razón resulta idolatría; sacralizar la voluntad o sus acciones es pecado. Más allá de lo que piensa y hace, el humano es experiencia de apertura a lo eterno.

1.1.3. Dios habita y se expresa en dimensión de sentimiento. Frente a un ser humano que ha querido resolver su vida por medio de argumentos (como animal racional) y transformar el mundo con sus obras (como animal de praxis), Schleiermacher ha elevado la experiencia superior de la *intuición sagrada* del Dios que se revela a través del sentimiento; eso significa que el humano se define en su raíz como animal religioso. *Sobre el racionalismo y praxis de la modernidad* ha destacado el sentimiento radical que define y conforma al ser humano. No se trata de volver a lo irracional (lo no pensable) y a lo arbitrario (lo que no puede traducirse en normas de conducta). Superando el *juicio racional y ético,* Schleiermacher ha buscado un nivel más alto de *supra-razón y supra-juicio,* que se expresa como experiencia originaria de gozo y gratuidad, de inmersión y comunión con el Ser o el Todo. Las grandes religiones han puesto de relieve ese nivel: transcender la razón (teórica y práctica) no significa descender a la irracionalidad y a la pura violencia sino descubrir el sentido más alto de la paz y concordia universales, en una línea abierta hacia la mística.

Más allá de un cristianismo que tiende a cerrarse en tradición y dogma, Schleiermacher apela a la verdad universal del sentimiento, que deriva de la misma intimidad y hondura del creyente. Si conocimiento y praxis científica no pueden cerrarse en sí mismas, tampoco se puede encerrar la religión en una iglesia. Por encima de los dogmas impuestos y los grupos normativos, se abre y extiende la experiencia religiosa, fundada en el testimonio radical de Jesucristo. Por eso, contra un cristianismo que pretende cerrarse en su verdad aislada, eleva Schleiermacher el principio universal del sentimiento religioso de lo humano.

Al situar la religión sobre ese plano, Schleiermacher supera los peligros de las dos primeras críticas kantianas (de la razón pura y de la razón práctica), para recrear de forma religiosa la *Crítica del juicio*, entendido como experiencia radical y fundadora de sublimidad y belleza: desbordando el nivel pensamiento/voluntad y transcendiendo el plano de la creatividad formal (siempre limitada), el humano se descubre como intuición y sentimiento, en conexión con el misterio.

Esta *conexión experiencial* no puede ni quiere demostrar la existencia de Dios al modo antiguo. A nivel de sentimiento fundante nada se demuestra, pero todo se disfruta y goza contemplando el misterio y ofreciendo a los demás el testimonio sublime de lo contemplado. La religión es experiencia personal. Más que un Dios en sí, que se pudiera desligar de esa experiencia (como absoluto separado), Schleiermacher sacraliza la experiencia de misterio. Más que un Dios conocido, importa el ser humano que le descubre y conoce, conociéndose a sí mismo. De las posibles *notas de Dios* (bondad, eternidad, aseidad, auto-conocimiento), y de los dogmas que pudieran formularse de un modo objetivo, pasamos a *las notas del mismo*

ser humano en su experiencia religiosa. Éstas son algunas de las más significativas:

– *Transcendimiento racional.* La religión supera el plano de la razón y de la voluntad, para expresarse como *liberación interior*: no soy por aquello que pienso y hago; no estoy condenado a realizarme (salvarme), en esfuerzo angustioso, siempre inseguro de mi propia salvación. Por encima de teorías y morales, frente a todos los que intentan reducir su vida a unos esquemas, el humano religioso se descubre fundado y liberado (salvado) por aquel que le transciende.

– *Impotencia gozosa.* Desde la libertad que Dios le ofrece, el humano religioso mira al interior de su existencia y se descubre radicalmente impotente: cesan sus seguridades, quiebran sus sistemas de defensa moral o racional, él se sitúa ante sí como desnudo. Pues bien, esto que en perspectiva racionalista sería angustiante constituye su gozo supremo: es bueno para mí que otro me apoye, es placentero y gozoso que me ame, es emocionante que me cuide.

– *Gratuidad.* Desde ese fondo de impotente y gozosa desnudez, descubro la presencia de un misterio que me fundamenta, reconozco *el Ser y gratuidad de lo divino*: está ante mí y al fondo de mí mismo, sin razones, justificaciones morales o urgencias impositivas; está sencillamente, como un don gozoso, como alguien que me ofrece vida y me sustenta cariñosamente en ella.

1.2. *Definición: sentimiento de absoluta dependencia*

En su obra de juventud (*Discursos sobre la religión*, 1799), Schleiermacher definía la experiencia religiosa como *intuición del universo*: contacto inmediato y vivencia que nos liga a la verdad originaria, haciéndonos capaces de sentirla y vivir partiendo de ella. En su obra posterior (*La fe cristiana*, 1821-1822), Schleiermacher la define como *sentimiento que nos hace conscientes de nuestra absoluta dependencia*:

– *En su raíz religiosa, el ser humano es sentimiento.* La ciencia conoce razonando y probando; la voluntad, haciendo y razonando. Pero el ser humano en su verdad más honda conoce sintiendo y asintiendo, en intuición de conjunto que le liga a lo que siente. A ese nivel, el ser humano es sentimiento.

– *La religión es sentimiento originario de vinculación o dependencia.* Sentir es dejar que nos afecten, dejarnos impresionar por las realidades y personas que enriquecen nuestra vida. Pues bien, la religión es sentimiento de *absoluta* dependencia, no a nivel de esclavitud sino de libertad potenciadora: soy porque me ofrecen ser, vivo porque me regalan vida, existo dependiendo de un misterio divino que me fundamenta.

– *La religión es sentimiento que nos hace conscientes...* No es impresión ciega, puro fideísmo, sino conciencia de relación o vinculación profunda.

Como he mostrado ya (cap. 1), en la raíz de la experiencia y singularidad humanas se encuentra la conciencia. Volvemos de algún modo a lo estudiado en Barth (cap. 3): la fe cristiana era para Barth principio de conocimiento; para Schleiermacher, ella es sentimiento que se vuelve consciente de sí.

El humano religioso tiene *conciencia* de que está vinculado a Dios a través de su más hondo *sentimiento,* no por sentimentalismo irracional, sino en línea de conciencia radical, fuerte y clara, de enraizamiento en aquel que nos sustenta. Saber que vivo desde otro y reconocerlo de forma agradecida, esto es religión para Schleiermacher. Por eso, Dios no es una idea; no es proyecto de la mente, ni concepto básico, ni artesano sabio, ni norma instauradora o juez de leyes moralistas. Desbordando esos niveles, Dios es Aquel en quien estamos fundados desde el centro de nuestra propia grandeza y pequeñez de entes finitos.

Dios es *fuente creadora*: así sustenta nuestra vida con el agua de su vida, elevándonos de forma que podamos desbordarnos, alcanzando lo infinito. Dios es también *transcendimiento*: nos hace salir de este pequeño yo cerrado en los haceres y saberes de la vida, mostrándonos niveles superiores de entidad y sentido. Dios es finalmente *misterio*: más allá de los caminos que el humano construye y transita, él se revela como realidad originaria y desbordante.

Esta visión de Schleiermacher sigue siendo valiosa porque ha roto el esquema cerrado de la modernidad, que enclaustra al humano en los productos de su hacer y pensamiento. Nuestra vida es más que sus posibles creaciones; por eso es bueno destacar esta experiencia superior, que nos define y fundamenta. También nos parece valiosa su visión del sentimiento. Pues bien, a pesar de ello juzgamos que su esquema resulta *insuficiente*:

– *Riesgo de subjetividad.* Hay que destacar también otros aspectos del fenómeno religioso: revelación y tradición, mundo e historia. Schleiermacher tiende a encerrarse en una especie de inmanentismo, concibiendo la experiencia como subjetividad, a partir de las necesidades y deseos del sentimiento. Con razón y exageración le han criticado Barth y otros teólogos posteriores. Nosotros añadimos que sólo ampliando la subjetividad y situándola en el plano total de la existencia, en apertura al mundo y a la historia, recibe su sentido la experiencia religiosa.

– *Riesgo de endiosamiento.* Schleiermacher parece elaborar una especie de panteísmo del sentimiento, de manera que su Dios se identifica con la misma experiencia de totalidad interior del ser humano. Es buena su protesta contra la absolutización del pensamiento y de la voluntad, convertidas en instancia suprema de las cosas. Pero eso no implica que debamos endiosar el sentimiento universal interno, concebido de manera no dialéctica, a manera de campo en que se expresa y realiza el Absoluto. Schleiermacher

debería destacar mejor la transcendencia de Dios, resguardando de esa forma su originalidad, su carácter personal, su libertad.

– *Devaluación del aspecto práctico y noético.* Ciertamente, la experiencia religiosa desborda el nivel de moral y metafísica. Sin embargo, en un segundo momento, debemos recuperar los valores de acción y pensamiento. Allí donde la ética termina en un segundo plano, se corre el riesgo de convertir la religión en una especie de subjetividad intimista que no incide en la vida social; más aún, la vida humana queda en manos de su propia violencia. En ese plano resulta certera la crítica del marxismo: refugiada en el sentimiento interior, sin confrontarse con la búsqueda política y científica, la religión termina convirtiéndose en un puro intimismo y asociándose a cualquier tipo de violencia. Queda aislada, perfectamente inmune a los ataques culturales, pero internamente inoperante y vana.

– *La religión es más que sentimiento de absoluta dependencia.* Es evidente que la dependencia a que alude Schleiermacher no se puede interpretar como sometimiento psicológico, ni como esclavitud sociológica. Sin embargo, resulta peligroso que, allí donde la modernidad post-ilustrada se ha empeñado en reconquistar la *autonomía* del humano en plano social (Marx), moral (Nietzsche) y psicológico (Freud), algunos (siguiendo a Schleiermacher) definan a Dios en términos de dependencia. Cuando el fenómeno religioso se sitúa en ese plano, corre el riesgo de ser mal interpretado. Hemos visto que Dios no es correlato de un deseo, pequeñez o impotencia, sino redentor que nos libera y engrandece, creador que nos funda e impulsa. Más que seguridad y refugio en la línea de la dependencia, Dios es urgencia de realización y camino de existencia.

Debemos afirmar que religión es más que dependencia. Su primer rasgo es el encuentro del humano con una realidad enteramente diferente que, lejos de saciar sus deseos, respondiendo a ellos, se convierte para él en fuente y principio de nuevos deseos. Más que realidad que el humano busque espontáneamente o necesite, Dios es principio de transcendimiento y fuente de existencia liberada para los humanos.

2. EXPERIENCIA DE LO NUMINOSO. R. OTTO

Bargaglio, G., *¿Dios violento?,* VD, Estella, 1992; Girard, R., *La violencia y lo sagrado,* Anagrama, Barcelona, 1995, pp. 260-321; Lemaitre, A. A., *La pensée religieuse de R. Otto et le mystère du divin,* Delachaux, Lausanne, 1924; Martín Velasco., J., *Fenomenología de la religión,* Cristiandad, Madrid, 1978, pp. 104-140; Meslin, M., *Aproximación a una ciencia de las religiones,* Cristiandad, Madrid, 1978, pp. 75-83; Maldonado, L., *La violencia de lo sagrado,* Sígueme, Salamanca, 1972; Otto, R., *Lo santo,* Alianza, Madrid, 1968; Id., *Mystique d'Orient et d'Occident,* Payot, Paris, 1951; Ries, J., «El hombre religioso y lo sagrado a la luz del nuevo espíritu antropológico», en *Tratado* I, pp. 25-54; Id., *Lo sagrado en la historia de la humanidad,* Encuentro, Madrid, 1989.

Schleiermacher concebía al ser humano como dependiente y fundamentado. En contra de eso, R. Otto (1869-1937) ha destacado la objetividad de la religión y afirma que el humano experimenta la realidad de lo divino o numinoso y no es su propio sentimiento. A su juicio, lo divino se define a modo de misterio: es lo terrible y fascinante, aquel que atrae y aleja al mismo tiempo. Así lo muestra su obra básica, *Lo santo* (1917) que vincula *búsqueda fenomenológica* de objetividad (quiere fijar las notas de la experiencia religiosa) y *convicción cristiano-protestante* del carácter creatural del ser humano. Lo divino presenta estas notas:

– *Objetividad.* El centro de la experiencia religiosa no es un *sentimiento* humano (como suponía Schleiermacher), sino la realidad de lo divino, que existe en sí y me sorprende y enriquece desde fuera.

– *Creaturidad.* No es religioso quien se siente dependiente, sino quien tiene una fuerte experiencia de *pequeñez*, entendida en claves cristianas (bíblicas) de creaturidad. Dios suscita al humano como creatura, ser pequeño pero valioso, frágil pero fuerte, capaz de elevarse ante su altura y responderle.

– *Numinosidad.* Otto parte de supuestos cristianos, pero en la raíz de su obra quiere presentar a un Dios que desborda las divisiones posteriores de politeísmo o monoteísmo, Dios personal o impersonal. Por eso empieza hablando de lo numinoso: lo sagrado, el misterio que se ofrece.

2.1. *Notas de lo numinoso*

La primera es *el pavor*: lo divino es *tremendum,* algo que aterra, pues se impone ante el humano desde su propia *majestad* o altura. Pues bien, paradójicamente descubrimos que, siendo pavoroso, lo sagrado *fascina,* es decir, atrae de manera poderosa a los humanos. Por eso le llamamos *misterio tremendo y fascinante*. Con estos elementos elaboramos un esquema completo de lo numinoso, entendido primero en sí mismo, como *misterio,* y después por sus notas (*majestad, energía*) y sus efectos (*aterra y fascina*). Del plano del *ser* (lo numinoso es totalmente distinto, un misterio), pasamos así a sus atributos (majestad, energía) y sus acciones principales: pavor (aleja) y fascinación (atrae).

2.1.1. Lo numinoso es misterio. Numen significa en latín *divinidad,* ser de gran fuerza. *Numinoso* es aquello que pertenece a los dioses: poder que transciende los poderes del mundo, saber que supera todos los saberes del humano. Ella aparece, en primer lugar, como *misterio*: es lo distinto, lo que arranca al ser humano del nivel de lo usual y conocido, dirigiéndole hacia un campo de extrañeza, donde quedamos desarmados, sin apoyos, certezas

ni valores. Ésta es la experiencia primera: lo numinoso existe y se expresa desde su propio misterio, como fundamento de la cosas. No es algo originariamente nuestro, un sentimiento, una manera de mirar, una emoción, un miedo, sino algo que existe en sí y que puede actuar: sobrecoge al humano, le extasía.

Cuando lo numinoso emerge en su misterio, cesa para el humano el interés por las cosas particulares, la curiosidad inmediata, el placer determinado... Por la religión, el humano transciende esos niveles y, superada toda esencia o realidad del mundo, llega (es llevado) al límite de la admiración absoluta, al lugar donde, en línea de estupor irrefrenable, descubre lo totalmente distinto, encontrándose a sí mismo sustentado en el misterio. La religión es el descubrimiento y cultivo de ese misterio. No es cultivo racional de la sacralidad, ni esfuerzo por lograr valores o ventajas de este mundo. A su nivel, el viejo mundo cesa, pierde su sentido, porque emerge un sentido diferente. Allí donde el humano se deja interpelar por la más alta realidad del misterio y sale de sí mismo, en gesto de admiración, allí surge una experiencia religiosa.

2.1.2. El misterio es majestad, palabra que viene de latín *maiestas,* de *maius*, más grande. Así definía a Dios Anselmo: *id quo maius...*, lo más grande que puede ser pensado. En esa línea se ha llamado *majestad* al rey, al que es primero y superior, mayor que todos. Pues bien, antes que poder, majestad implica ser supremo. La majestad no le viene a Dios desde lo externo, como elemento añadido a su ser, sino que forma parte de su propia realidad.

Lo numinoso es majestad por *exceso de ser*, superabundancia o plenitud que desborda todas las posibles concreciones. Siendo totalmente distinto (misterio), lo numinoso es ontológicamente supremo, el ser más alto y/o grande de todo lo que existe. Ante esa majestad de lo divino el humano no se siente ni siquiera dependiente: es mínimo, lo más pequeño, creatura, nada. Otto ha vinculado así experiencia de grandeza (lo divino es majestad, ser supremo, en términos sociales) con un sentimiento creatural, netamente protestante, de minoridad frente al misterio. Ante el despliegue de la majestad, el humano siente pavor, sensación de pequeñez: no puede esconderse o resguardarse, nada pueda hacer, sino sólo abajarse como creatura que vive en el pavor. Pero, la *majestad* suscita, al mismo tiempo, gozo: el humano sabe que el misterio le sustenta, resguarda, estimula.

2.1.3. El misterio es energía, del griego *enérgeia,* que significa *potencia* o capacidad de actuar. Hay *energías* parciales, limitadas, poderes que actúan en un determinado campo de realidad. Siendo ser supremo o majestad, es *la energía suma*. No es una fuerza más, sino *la Fuerza*; no es una potencia determinada sino la *Potencia.* Hemos relacionado majestad con realeza (= Su Majestad, el rey), ahora lo hacemos con *poder*: el misterio es pavoroso en razón de su energía, de forma que al ponerse ante ella, el humano se descubre al descampado, sin refugio ni lugar seguro. Más que por su forma de obrar, la energía se impone por sí misma, por su modo de ser/estar, por su grandeza y condición imprevisible. Al vislumbrarla, el humano se siente impotente. ¿Qué podrá intentar ante tal misterio?

Ésta es la paradoja central del fenómeno religioso: Dios es poder, pura

energía que realiza lo que quiere, sin limitaciones. Por eso nos invade el miedo. Podemos aceptar tranquilamente a Dios en cuanto ser supremo (en plano abstracto). Nos cuesta concebirle como poder, pues tendemos a pensar que es dictatorial, corrompido; al descubrirle como energía imprevisiblemente activa, incontrolable, podemos encontrarle escandaloso. Así lo han pensado muchos, deseosos de encerrar a Dios en el cercado de unas lindes racionales.

Pues bien, allí donde la energía de Dios se neutraliza o queda sometida a unas leyes racionales, que nosotros controlamos, el misterio religioso quiebra, pues Dios es sólo Dios por su energía: es poder de los poderes o, quizá mejor, voluntad de poder, como Nietzsche ha indicado en otra perspectiva. Ante esa energía que es voluntad poderosa, el humano se descubre, por un lado, amenazado (Dios puede destruirle) y, por otro, radicalmente fundado en la existencia (porque esa energía puede concebirse como voluntad de amor, poder hecho cariño).

2.1.4. Lo numinoso estremece. De las notas objetivas (majestad, energía) pasamos a los sentimientos que suscita en quien acoge su misterio. Para Schleiermacher, el primero era la *conciencia de dependencia*. Para Otto, es el terror: ante el misterio del numen, majestad por esencia y energía por potencia, surgen, como ya hemos dicho, dos respuestas complementarias: estremecimiento y fascinación. Comenzamos por la primera.

El numen es *tremendo (tremendum,* de *tremo*: realidad que me estremece). No suscita miedos concretos, sino miedo, el gran terror, estremecimiento radical, Temblor ante la línea o frontera de la nada (anonadamiento originario). La vida humana está tejida de miedos que culminan en último término en la muerte. Pues bien, el estremecimiento religioso no es un miedo concreto, no es inquietud por las cosas de la vida, no es siquiera un terror de tipo psicológico. El hombre o mujer religioso ha transcendido ese plano, ha salido de sí mismo y de sus cosas y se encuentra de pronto ante el misterio, ser de majestad y energía. Normalmente pierde base, le falta equilibrio y se estremece.

Puede recordarse la angustia filosófica de Heidegger: también ella desborda el ámbito objetivo, supera los miedos concretos, rompe las seguridades y sitúa al humano ante aquello que resulta absolutamente extraño y transcendente. Pero esa angustia filosófica brota allí donde el humano, abriéndose a la nada y descubriéndose fundado en el vacío, descubre su absoluto desamparo. Por el contrario, el estremecimiento religioso surge allí donde se diluyen las seguridades parciales porque se revela el Todo: lo que estremece no es la pura nada, sino el rostro de la inmensa majestad, la fuerza del Misterio.

Por eso, al privarle de sus seguridades anteriores, el temblor religioso no destruye al humano, sino que le edifica y recrea, como muestra el tema de la ira de Dios. Superando el nivel de una divinidad domesticada, que parece estar ahí sencillamente para protegernos, emerge el Dios que es lo irreductiblemente distinto, torrente de vida que no podemos nunca detener ni dominar. Por eso, ante la revelación de Dios resulta normal el estremecimiento.

2.1.5. Lo numinoso fascina. Siendo estremecedor por su majestad y fuerte por su energía, lo numinoso es fascinante por su gracia. El creyente sabe que es bueno que el numen sea grande y poderoso, pues su majestad es protectora y su energía creadora. De esa forma se anudan los contrastes, en fuerte paradoja, y lo divino se desvela, al mismo tiempo, como estremecimiento y atracción suprema, fascinación inmensa. No son dos cosas, sino dos facetas de la misma: lo divino *fascina* en la medida en que *aterra* al tiempo que *fascina*. No son momentos contrapuestos de una realidad, que unas veces aparece bondadosa y otras estremecedora, sino aspectos de una misma presencia original de Misterio. Lo divino fascina precisamente desde su más hondo estremecimiento y estremece desde su fascinación.

Quizá pudiéramos añadir que al ser humano sólo le atrae irresistiblemente aquello que por fuerza y majestad le aterra. Lo que fascina no es un don concreto, un determinado regalo, una forma de felicidad que lo divino nos ofrece, sino el mismo ser de Dios (majestad, energía) en cuanto totalmente distinto, absoluto en su realidad, omnipotente en su actuación, incognoscible en su hondura. Éste es el lugar de la felicidad religiosa. Más allá de los razonamientos y seguridades del mundo, lo numinoso ofrece el gozo de su propio ser distinto y transformante.

Son claros los valores de la visión de R. Otto.También son grandes sus riesgos.

2.2. *Riesgos de Otto: lo divino como irracional e impersonal*

Otto ha superado el subjetivismo de Schleiermacher y el racionalismo de Kant (y de la Ilustración). Pero su postura tiene algunos peligros:

– Otto *supervalora lo tremendo*, acentuando el aspecto negativo. Sin negar el valor de ese elemento, juzgo que es preciso invertir la paradoja sagrada, destacando la fascinación sobre el terror (el amor sobre el odio, la salvación sobre el miedo a la condena). Dios no se define como un ser neutralmente equidistante entre fascinación y terror, un Jano bifronte que abre por igual la puerta de la paz y de la guerra. La religión no es tampoco un equilibrio entre distancia y cercanía de Dios, sino cultivo de su cercanía originaria. Ciertamente, hay miedo en torno a Dios, como sabían ya los videntes apocalípticos, pero el verdadero Dios de la Escritura cristiana y judía es ante todo el gran amigo. Sin una experiencia intensa de gozo, sin desbordamiento de placer, en búsqueda y esperanza, carece de sentido la apertura religiosa. Pienso que Otto ha silenciado el aspecto vital y materno, lúdico y gozoso de la religión de nuestra vida.

– *Otto exagera la negatividad del ser humano*. A partir de un rasgo bueno pero unilateral de Lutero, define al ser humano como creatura pequeña y pecadora, que ante el brillo de Dios debe humillarse bajo el polvo de la tierra. A nuestro juicio, esa postura es unilateral. Es cierto que al principio, el humano puede ser pasivo: tiene que escuchar y sorprenderse, permitien-

do que el misterio de Dios le transfigure. Pero luego es capaz de responder a Dios activamente, en gesto religioso de encuentro dialogal con el misterio. Toda experiencia religiosa incluye un elemento de comunión: el ser humano y el divino pueden encontrarse en diálogo de amor, respeto mutuo y gozo compartido. Camino de fuerte placer (gracia suprema) ha sido siempre la experiencia religiosa; más que aprendizaje y melancolía de muerte, ella es escuela y despliegue positivo y gozoso de existencia.

– *Irracionalismo.* También nos parece deficiente la negatividad teórica y la impotencia práctica que Otto ha vinculado al fenómeno religioso que, a su juicio, se despliega allí donde, superando las fronteras del pensar y hacer, el ser humano se deja transformar por lo sagrado. Ciertamente, la religión no es puro pensamiento ni razón moral, pues desborda el nivel del juicio. Pero no para volver a un tipo de irracionalismo negativo, para quedar en manos de la simple violencia, sino para elevarnos a un nivel supraracional de amor y concordia interhumana. Por eso, debemos avanzar en la línea de la racionalidad y comunión interpersonal. Desde su propia transcendencia, el Dios de la Escritura inscribe su Palabra sobre el mundo a fin de que podamos comprender la realidad y revela su Justicia, fundando un orden nuevo de comunicación y comunión entre los humanos.

– *Riesgo de violencia.* Da la impresión de que Otto no ha sido capaz de asumir la crítica de Nietzsche (la voluntad de poder), de Marx (religión como ocultamiento social) y de Freud (represión de la violencia). Su visión de lo religioso parece dominada por la nostalgia de un olvido extrarracional, dentro de un mundo dividido en dos niveles: domina la razón (teórica, moral, social) en el espacio externo; somos religiosos en el ámbito interno, en un plano de intimidad personal. De esa manera, el ser humano queda en manos de la violencia del sistema, incapaz de responder a ella. Más aún, la misma religión puede volverse principio de violencia: lo numinoso se eleva ante el humano como fuerza de un destino que le obliga a someterse desde fuera. En contra de eso, para entender la religión hay que estudiar mejor el origen de la violencia, descubriendo la posibilidad de superarla, estableciendo una comunicación gratuita entre los humanos.

La experiencia religiosa no se puede separar de la razón, vinculada a la exigencia de comunicación interhumana. Pienso que Otto no ha sabido destacarlo de manera suficiente; por eso, su visión resulta irracional en su planteamiento e impersonal en su forma de entender las relaciones humanas. Su postura religiosa está como cautiva en las olas de la pura emoción, del terror sagrado, de la fascinación irracional. Es bueno superar el racionalismo de la Ilustración, pero sin caer en un irracionalismo peligroso. La religión de las grandes emociones y terrores puede vincularse con la barbarie de los totalitarismos sociales y políticos, si se pierde la densidad ética de los profetas de Israel y la fuerza creadora del mensaje de Jesús. Ciertamente, la religión no es un sucedáneo del racionalismo, pero tampoco puede aliarse a los irracionalismos de la historia.

3. EXPERIENCIA DE RUPTURA. BULTMANN

Bultmann, R., «Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des NT»: *ZTK* 27 (1917), 76-87; Id., «Religion und Sozialismus»: *Soc. Monatshefte* 28 (1922), 442-447; Id., «Ethische und mystische Religion im Urchristentum»: *Christ. Welt* 34 (1920), 417-421, 436-439 [trabajos recogidos en J. Moltmann, ed., *Anfänge der dialektischen Theologie* I-II, Kaiser, München, 1963-1966]; Id., *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen,* Rowohlt, München, 1969; Id., *Jesús, la desmitologización del Nuevo Testamento,* Sur, Buenos Aires, 1968; Id., *Creer y comprender* I-II, Studium, Madrid, 1974-1975; Id., *Teología del Nuevo Testamento,* Sígueme, Salamanca, 1997; Cohen, H., *Ethik des reinen Willens* [1907], Cassirer, Berlin, 1921; Id., *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [1918], Fourier, Wiesbaden, 1978; Florkowski, J., *La teología de la fe en Bultmann*, Studium, Madrid, 1973; Malet, A., *Bultmann*, Fontanella, Barcelona, 1970; Marlé, R., *Hermenéutica y catequesis,* Herder, Barcelona, 1973; *Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento*, DDB, Bilbao, 1970; Martín Velasco, J., *El encuentro con Dios,* Cristiandad, Madrid, 1976; Natorp, P., *Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* [1894], Mohr, Tübingen, 1908; Id., *Philosophische Systematik* [1922-1923], Meiner, Hamburg, 1958; Pikaza, X., *Exégesis y filosofía. El pensamiento de Bultmann y Cullmann*, Casa de la Biblia, Madrid, 1972; Robinson, J. M. (ed.), *The Bultmann School of Biblical Interpretation,* Harper, New Jork, 1965; Torres Queiruga, A., *La constitución moderna de la razón religiosa*, VD, Estella, 1992.

Sobre la base anterior avanza R. Bultmann (1884-1976), situando la religión entre naturaleza y cultura[1].

3.1. *Religión, superar la cultura*

Como heredero de la Ilustración, discípulo de los últimos grandes neokantianos de Marburg, Cohen y Natorp, Bultmann interpreta la religión en perspectiva de cultura.

– *H. Cohen* (1842-1918), judío liberal, empeñado en recrear la experiencia religiosa de su pueblo, empezó entendiendo al ser humano en perspectiva ética. Tendemos al bien y, al hacerlo, buscamos sin cesar la meta o plenitud de lo divino. Ese Dios que buscamos no es una persona o realidad que viene y habla desde su transcendencia, sino el mismo sentido y meta inalcanzable de la historia. Divino es el proceso de realización humana, el progreso y perfección que nunca alcanzaremos, porque Dios nos sigue siempre desbordando. Más que realidad o persona objetiva, Dios se expresa como ideal o directriz ética inmanente de la misma vida. Según eso, la

1. Me fijo en el joven Bultmann (1917-1922), condensando lo expuesto en *Exégesis y filosofía.*

religión es un postulado de la acción humana: ella nos ofrece la seguridad de que el camino de la vida sigue, de que el proceso humano se halla cargado de sentido.

– *P. Natorp* (1854-1929), cristiano, también liberal, está más interesado por la autonomía creadora del ser humano que por el sentido (identidad) moral del ser divino. A su juicio, el camino cultural del hombre es infinito, su búsqueda de bien y verdad, ilimitada. Pues bien, ese camino no se funda sobre un Dios externo (porque el mensaje de Jesús ha destruido la *transcendencia ontológica de Dios*), sino sobre el mismo ser humano que busca y traza en el mundo su verdad en apertura al infinito. Por eso, las formas concretas de religión brotan del mismo ser humano, son la proyección superior de su cultura; la misma fuerza interna que convierte al humano en creador de su futuro es de carácter religioso.

Podemos vincular los caminos de Cohen y Natorp, destacando a través de ellos la divinización religiosa de la cultura. Ni uno ni otro aceptan (en su obra más antigua) el carácter personal (transcendente) de Dios, el origen revelado de la religión. Para ellos, herederos y culminadores del racionalismo ilustrado del XVIII y XIX, religión y Dios se identifican con la misma hondura cultural del ser humano, que se encuentra expandido hacia dos infinitos:.

– *Cohen identifica a Dios con el infinito de la perfección moral*: es el futuro al que tiende el ser humano. Por eso, la religión verdadera es la cultura de Occidente, entendida de una forma optimista; el progreso de la razón occidental, eso es Dios; la fe en el futuro, ésa es la religión verdadera.

– *Natorp identifica a Dios con la hondura infinita de la creatividad humana;* la religión, con el humanismo. Porque nunca agota la fuente de su ser, porque jamás llega hasta el límite infinito de su idea, porque siempre se va desarrollando en forma buena, el ser humano (occidental) es religioso: está en camino y desarrolla su verdad, tendiendo al infinito.

De esa forma han sacralizado la cultura, recreando (o diluyendo) de forma racional sus tradiciones judías y cristianas. Bultmann se ha formado en ese ambiente y ha sentido la atracción culturalista. Sin embargo, dos novedades le han hecho superar ese nivel.

– *A partir de Schleiermacher, Bultmann ha descubierto la identidad del cristianismo*: la religión no es un simple desarrollo cultural (del pensar o del hacer humano), sino expresión del sentimiento supra-cultural, aunque ella deba expresarse en la experiencia positiva, progresiva, de un determinado tipo de cultura.

– *La experiencia de la Gran Guerra (1914-1918) ha destruido su confianza racional,* propia de la Ilustración, mostrándole que al fondo de su alma racional sigue existiendo sangre y odio, violencia y venganza; por eso, ya no puede tomar como divina una cultura que ha creado esos abismos de lucha y de venganza.

Bultmann sabe que la cultura sigue siendo necesaria, pero no se puede divinizar. Superando el nivel racionalista, debemos retomar nuestro contacto originario con el mundo, nuestra fuerza vital, nuestro arraigo cósmico. A fin de plantear con cierta precisión el tema, para entender mejor lo que él afirma, definiremos con cuidado la cultura:

– La cultura es el *despliegue programado y unitario de la razón humana* que se eleva sobre la naturaleza inconsciente, para construir un orden armónico y consciente. Al definirla de esa forma, Bultmann se sitúa en la línea del kantismo: el humano no es un simple receptor, no es un juguete de pulsiones interiores, sino un verdadero creador, alguien que construye un mundo humano. Por eso, proviniendo de la naturaleza, el humano es ser de cultura.

– *El despliegue cultural se expresa en los planos del conocimiento, la moralidad y la belleza.* A ese nivel, las cosas son tal como el humano las construye e interpreta, estructurando su propia actividad y sus relaciones sociales: ciencia y moralidad, vinculaciones familiares y estructuras sociales son creación de la cultura. Lo mismo sucede con el arte: la belleza formal es resultado de la creatividad estética del ser humano.

– La cultura *construye un todo universal y metódico*, ofreciendo a cada elemento su lugar y suscitando así un conjunto ordenado de sentido que unas generaciones transmiten a las otras, de un modo expansivo, abierto a todos los humanos. Por eso, ella es universal. No pertenece a un grupo humano, sino a todos: es como una red de relaciones racionales que los humanos han tendido sobre el mundo natural, para dar sentido a la existencia.

Incluso tras la Gran Guerra, Bultmann siguió tomando la cultura como elemento esencial del ser humano: sólo podemos ser (llamarnos) racionales si queremos comprender el mundo, forjar ideales de existencia compartida, organizar la sociedad y objetivar la experiencia de una forma significativa y bella. No estamos inmersos de manera inmediata en las cosas; somos creadores y así vamos proyectando, imponiendo, un orden sobre el mundo, de un modo especial en el campo de las relaciones sociales (económicas, políticas), que son el entramado donde se expresa nuestra vida. Pero tampoco podemos divinizar la cultura (idolatrando lo que hacemos, nuestras propias construcciones sociales, técnicas, artísticas). Allí donde se quiere hacer divina, la cultura deja de ser liberadora y se vuelve alienante: nos hace siervos de aquello que hemos hecho, hace objeto de la técnica, esclavos del trabajo, tornillo de una inmensa maquinaria donde nos perdemos.

La idolatría del dios-cultura angosta al ser humano y le vacía de sentido. ¿Qué importa al humano ganar la cultura, dice Bultmann,

si él mismo se destruye? Pero tampoco podemos caer en *la idolatría del dios-naturaleza,* construyendo así un tipo de religión vitalista, de pura adoración cósmica. Entre cultura y naturaleza nos hallamos; somos seres dislocados.

3.2. *Religión, superar la naturaleza*

Al predominio cultural suele seguir un tiempo de retorno a la naturaleza, que interpreta la religión como experiencia vital, despliegue de poderes inconscientes que se hallaban escondidos bajo el manto cultural. Los humanos vuelven a las fuertes energías de la vida, como ha señalado de alguna forma R. Otto, configurando su experiencia religiosa de una forma irracional. Ejemplo significativo lo ofrece la obra final de los mismos neokantianos antes señalados:

– *Cohen* publicó al final de la guerra (1918) un libro donde, superando el plano del saber y hacer, pone de relieve el poder de experiencia más profunda, reflejada, por ejemplo, en los Salmos de la Biblia hebrea, que expresan la tensión infinita del humano, la gracia y pecado que asientan la existencia. Por encima del valor universal de la razón (donde no habría judíos ni gentiles), Cohen vuelve a destacar la función particular del judaísmo, con su experiencia religiosa supra-racional de nación elegida, apareciendo así como uno de los grandes testigos de la renovación israelita[2].

– *Natorp* se ha esforzado también (en los cursos de 1922-1923) por fijar el sentido de la acción poética, de aquel proceso vital que constituye el principio de las cosas, como padre de dioses y de humanos. Ciencia y moral racionales eran sólo fijaciones momentáneas de un impulso vital más profundo, de un movimiento divino donde todo está asentado. Avanzando en esa línea, Natorp ha construido un tipo de panteísmo evolutivo, de carácter entusiasta, casi místico: formamos parte de la gran violencia formadora de la vida y la religión ha de entenderse como esfuerzo por introducirnos en esa corriente original , descubriendo las raíces y poderes fundantes de nuestra existencia[3].

Así quedamos, entre el irracionalismo racional (Cohen) y el vitalista panteísta (Natorp). Desde este fondo escribió Heidegger su analítica existencial (*Ser y tiempo*); en esa perspectiva se sitúa la respuesta más racional de Zubiri (cap. 3) y más emocional de Otto. Desde aquí razona el joven Bultmann, en sus escritos de 1917-1922, rechazando la cultura de la guerra y descubriendo las fuerzas de la

2. *Religion der Vernunft*; cf. S. H. Bergman, *Fe y Razón. Introducción al pensamiento judío moderno,* Paidós, Buenos Aires, 1967, pp. 51-76.
3. Cf. *Philosophische Systematik* (1922-1923).

vida, los poderes interiores que se agitan en la lucha de individuos y pueblos: el dolor y la alegría, la violencia mortal de algunos, el heroísmo vital de otros. Mirando a su interior, ha sentido la profundidad creadora y destructora de un Dios que nos deja sin aliento, como poder vinculado a poderes inconscientes que separan y unifican, destruyen y recrean. Así ha sufrido el riesgo de un vitalismo religioso, abierto a los embates de lo irracional.

Inmersos en ese torrente de vida que parece arrastrarnos, azotados por un huracán de tormenta divina (cuyos signos son los grandes dioses indoeuropeos y semitas: Váruna, Zeus, Baal, Yahvé...), dejamos de ser espectadores y/o creadores de una cultura puramente racional, descubriendo así que somos vida..., pero vida en contraste, en contradicción interior, en radical desgarramiento. Miramos hacia dentro y nos parece imposible distinguir la verdad amorosa de un Dios bueno y la mentira destructora de un Satán que nos traspasa con su fuerza.

La vieja armonía de Dios queda ciega, se nubla su belleza moral, se muestran mentirosas las ideas perfectas de la filosofía, caemos en las fauces de un Dios bifronte: bueno y perverso, luz y oscuridad, fascinación y terror. Parecen cumplirse los presagios de Nietzsche, enemigo de todos los dioses morales, inventados por los hombres. Como los viejos paganos y los israelitas primitivos, nos sentimos de nuevo habitados (dominados) por poderes que rompen los diques de una falsa verdad racionalista y de una ética cultural que inventábamos para tapar nuestras violencias.

Habíamos creado un Dios demasiado pequeño, a la medida de nuestra razón. Ahora descubrimos, desde el terremoto de la guerra, que llevamos dentro otros prodigios y misterios. Frente a la paz mentirosa de quien diviniza sus propios ideales descubrimos que la guerra destruye lo que previamente fuimos construyendo. Frente al Dios domesticado de la ciencia y moral, hallamos los poderes demoníacos que forman también parte de nuestra realidad sagrada. Lógicamente, la religión se relaciona con la fascinación y el pavor, con la vida y la muerte, con la emoción supra-racional de la existencia. Los hombres y mujeres de Europa no podrán abandonar la cultura, pero tampoco olvidarán el enigma contradictorio, doloroso, destructor y creador que nosotros mismos somos, como muestran los poderes de fuerte destrucción (y amor intenso) que han venido a desatarse en esta guerra (así escribe Bultmann en 1917).

Por encima de nuestras *creaciones culturales,* de tipo falsamente religioso, hemos descubierto que somos también *naturaleza.* Ella, la gran *tierra,* el cosmos de la lucha por la vida, es el primer signo de

Dios, sacramento del misterio. Así aparece como *cielo, buena madre* que nos ha engendrado, mostrándose a la vez como campo de batalla horrible, *infierno donde luchan todos contra todos,* lugar de destrucción, angustia de la muerte. Formamos parte de la lucha de la naturaleza: parecemos extraños al Dios de la quietud racional, abandonados a las fuerzas ciegas, inconscientes, brutales, que nos traen y nos llevan, descubriendo que también ellas son divinas[4].

– *Somos creadores de cultura,* pero no podemos encerrarnos en ella, pues acaba dejándonos al fin en manos de la guerra. Además, tomada en sí misma, como esfuerzo creativo, la cultura cansa y nos agota. Por eso, tenemos que salir del laberinto de sus creaciones para volver a la experiencia inquietante, luminosa, irracional de la naturaleza.

– *Somos naturaleza y debemos reconciliarnos con ella.* Dejar que el mundo nos cultive, cultivando el mundo, sentirnos responsables de la vida cósmica: ésa es también una experiencia religiosa. Formamos parte de la naturaleza divina, pero tampoco podemos cerrarnos en ella, como seres inconscientes, renunciando de esa forma a la verdad de nuestras construcciones racionales (de tipo mental y social).

Habitamos, pues, en la frontera. No podemos abandonar la naturaleza, sacralizando nuestras creaciones culturales. Tampoco podemos refugiarnos en la naturaleza, como seres inconscientes, sacralizando la irracionalidad vital del cosmos. Somos bifrontes, como Jano: limitados y abiertos a la vez por cultura y naturaleza. Pues bien, desde ese cruce somos capaces de buscar y acoger a Dios como misterio. Éste es el lugar de la experiencia religiosa[5].

4. La religión está en el cruce de ambos planos: es cultura idealista y signo del poder de la naturaleza. No somos simples portadores de cultura buena, creadores racionales, seres limpios, desligados del gran caos de violencia de la tierra. La guerra nos ha despertado del suelo de la Ilustración moderna: nosotros, europeos cultos, sabios ministros de un Dios racional, habíamos construido una cultura de violencia y engaño, de opresión y mentira que acaba destruyéndose en la guerra. Eso significa que somos también parte de un gran caos: estamos inmersos en el hondo vendaval de sus poderes de muerte, obedecemos a sus fuerzas, cargamos con sus dones, alegrías, pesos y dolores. Por eso, nuestro Dios está a caballo entre la naturaleza y la cultura. Ésta es nuestra paradoja o polaridad esencial.

5. *Siendo cultura, somos naturaleza.* Sin abrirnos al mundo exterior no existe ciencia, ni es posible la moral sin las tendencias naturales de la vida, ni el arte sin colores, voces y figuras. Sólo porque vive en la naturaleza y es naturaleza, el ser humano puede realizarse a través de la cultura. Por eso, la religión es más que un signo del valor sagrado de la cultura o del progreso racional del ser humano. *La religión no consiste en retornar de manera irracional a la naturaleza,* a los poderes interiores que desbordan la cultura. Ello sería perder la humanidad, renunciar al pensamiento. No podemos abandonarnos a la naturaleza ni identificarnos con la cultura, sino realizarnos a caballo entre dos campos. En la búsqueda nueva de ese centro del humano emerge el fenómeno religioso.

3.3. *Ruptura humana, esencia de lo religioso*

Los humanos somos seres dislocados: con un pie sobre el origen natural, con otro sobre las ideas y creaciones culturales. Somos naturaleza y a la vez señores de ella por cultura. Nuestra esencia es tensión entre el *no ser ya pura naturaleza* y el *no poder identificarnos con aquello que pensamos y hacemos* a través de la cultura. La dificultad no se resuelve absolutizando un polo. Ilusión será suponer que encontraremos un refugio total en la cultura; retroceso y negación de nuestra vida sería retornar a la naturaleza y convertirla en diosa. En esta tensión o paradoja, habitamos, somos, los humanos.

No podemos olvidar naturaleza ni cultura. ¿Qué haremos? Asumirlas a la vez y transcenderlas, a través de una experiencia de encuentro religioso con el Ser más alto, que no es naturaleza ni cultura, sino la Realidad fundante, que nos hace capaces de reconciliarnos con nosotros mismos, en gesto de enraizamiento natural y creatividad cultural, abierta por gracia al encuentro de amor entre los humanos. Entendida así, la religión es *experiencia de amor mutuo*: es fe en el don de la vida que acogemos y desplegamos en diálogo con Aquel que nos la ofrece como tarea responsable, abierta al gozo de la comunicación gratuita entre todos los humanos.

El creyente religioso *acoge el don de Dios por la naturaleza y lo expresa en su camino cultural*, entendido como creatividad al servicio del amor, es decir, de la comunicación gozosa, no impositiva, entre los humanos. Esto significa que somos naturaleza y nos realizamos, a la vez, como cultura. Pero, superando esos niveles, somos expresión y camino de amor, pues estamos fundados (potenciados) por un Dios amante que nos ofrece su asistencia fundadora, su poder de creación y su promesa de plenitud (felicidad) eterna.

No somos esclavos de un Dios que impone su potencia; ni pequeña creatura de un Señor que goza mostrándonos su grandeza. Debemos superar las normas del señor y el siervo, del poder y opresión e, incluso, de aquello que está fuera y dentro de nosotros. Lo divino existe y se muestra en la medida en que aparece como naturaleza de nuestra naturaleza (poder de nuestra realidad), siendo, al mismo tiempo, fuerza impulsora de racionalidad, en clave de amor. Así, en el fondo de naturaleza y cultura, definiendo y sustentando de manera paradójica nuestra paradoja humana, Dios se desvela como amor donde se vinculan y culminan naturaleza y cultura en nuestra vida personal humana. Por eso somos imperfectos, siendo perfección muy honda:

- Un ser humano *ya perfecto*, acabado y sin tensiones, integrado como los animales en la naturaleza o identificado como los autómatas con la cultura, no podría ser religioso: no podría amar, ni entregarse en manos de los demás; sería, paradójicamente, el más imperfecto de los seres conocidos.

- Pero un ser humano *sólo imperfecto*, condenado para siempre a su desgarramiento, incapaz de buscar la verdad y proyectar su vida y bien hacia el futuro, tampoco sería religioso: se hallaría simplemente hundido en la división de su existencia, sin más consuelo que la muerte.

Evidentemente, la religión no es pura inquietud de saberse insatisfecho o expresión de una carencia pura. Pero tampoco es el signo de la perfección ya conseguida, ratificación de nuestro ser perfecto. Sólo en ese cruce de caminos, allí donde el humano debe transcenderse, pues la naturaleza no resguarda ya ni la cultura ofrece una respuesta a sus problemas, allí donde somos más de lo que somos, recibiendo como gracia nuestro ser, viene a desvelarse el misterio superior y el ideal más alto del fenómeno religioso. La religión no es camino cultural de búsqueda infinita del bien (Cohen), ni experiencia de inmersión inconsciente en el mundo (Natorp), sino *sentimiento (conciencia) de absoluta dependencia:*

- *Schleiermacher* decía que la religión no es pensar ni actuar, sino sentimiento de la cercanía absoluta del Dios que nos sustenta, expresión de su presencia personal, lugar de encuentro sagrado con su misterio.

- *Bultmann* sigue en esa misma línea, pero añade que la religión no es un retorno a la naturaleza (inmersión sagrada en los poderes cósmicos), sino conciencia de nuestra relación con lo divino.

La religión surge allí donde, buscando apoyo para realizarse, el ser humano encuentra un apoyo o poder superior que le sostiene, haciéndole capaz de vivir en libertad. Schleiermacher la definía como *sentimiento* (*Gefühl*), corriendo el riesgo de entenderla de manera inconsciente y vitalista, como sensación que nos sobreviene sin que sepamos entenderla. Bultmann la define más bien como *conciencia* (*Bewusstsein*): no es algo que nosotros hacemos (*Tat o Schaffen*, creación, cultura); tampoco es un estado psíquico, emoción interna, sino conciencia personalmente cultivada de la presencia gratuita de Aquel que quiere y puede fundar nuestra existencia. Por eso, la entiende como *encuentro*, citando varias veces unos versos del dramaturgo *K. L. Immermann* (1798-1840) que, traducidos y parafraseados, dicen: «Dios, Misterio sagrado (= Santo Grial), que el humano religioso busca, no se ha revelado porque nosotros le llamemos, sino porque él mismo ha querido mostrarnos su presencia». El Caballero

buscaba fatigosamente el Grial (signo de Dios) y al encontrarlo, advierte que es Dios quien le buscaba[6].

Busca el humano a Dios, pero no puede encontrarle por sí mismo, ni en la naturaleza ni por la cultura. Siendo en un sentido insuficiente, esa búsqueda resulta necesaria, pues mantiene al humano en tensión y abre un campo en el que puede desvelarse lo divino. Por eso, el encuentro religioso, siendo expresión de nuestro anhelo, es, al mismo tiempo, un signo de la acción gratuita de Dios que ha tomado la iniciativa, viniendo a buscarnos y enriqueciendo así nuestra búsqueda.

Por eso, la religión es *milagro,* pues rompe la estructura cerrada de este mundo: en ella viene a desvelarse un poder más elevado, que desborda la naturaleza y la cultura. Esto es religión: ponernos en las manos de aquel que pareciendo destruirnos nos recrea; prepararnos para ello y encontrarnos (dialogar) con el Dios que nos potencia como humanos.

Tal es el fenómeno original y siempre nuevo del encuentro religioso. No somos esclavos de Dios, seres dependientes, sometidos a su poder. No estamos tampoco condenados a vagar sin rumbo, en manos de una vida inconsciente, irracional, que nos arrastra al capricho de sus olas. Ni somos prometeos obligados a robar fuego a los dioses, creando de esa forma una cultura donde resguardarnos, sino *amigos de Dios*. Proceso de crecimiento en amistad es nuestra vida, en medio de una historia donde impera la violencia.

Parece que la vida es proceso de violencia y así muchos invierten el sentido de lo religioso e interpretan a Dios como garante de un poder que mantiene a los humanos sometidos. De esa forma, el primer gesto religioso se concibe como *sacrificio*: signo de violencia que aplaca la ira divina y expresa (ratifica) la sumisión de los humanos. Precisamente ahí, en el lugar donde el humano emerge de la naturaleza, sin poder abandonarla, y construye su cultura, sin poder identificarse con ella, en el lugar donde se bifurcan los caminos de la *sumisión sacralizada* (falsa religión) o la *comunión gratuita* (con Dios, entre los humanos), surge la experiencia religiosa.

6. Dios no es un objeto inmóvil que hallamos en virtud de nuestro esfuerzo, al final de un gran camino. No es tampoco idea superior que formulamos, tras búsqueda angustiante. Por eso fracasamos siempre que queremos conquistarle (conocerle), como realidad ya dada (fuera de nosotros) o como dato que nosotros mismos inventamos. ¿Tendremos que desistir? ¡De ninguna forma! El humano religioso busca como caminante, pero, sobre todo, deja que Dios mismo le llame, le busque y encuentre, en experiencia de amor (en conciencia de relación personal).

Lógicamente, la religión se muestra desde el principio amenazada, apareciendo como campo de disputa, lugar de posible opresión (se utiliza a Dios para esclavizar a los humanos) o de gracia suprema (lo divino se muestra en su verdad como poder de realización humana, en gratuidad y encuentro). Junto a la *religión buena* (que los cristianos consideran culminada en Cristo y los budistas en la luz del Buddha), que ofrece a los humanos un camino de realización en libertad gratuita y comunión interhumana, se ha venido elevando por una *mala religión* que identifica lo divino con un tipo de opresión y/o idolatría.

– *Dios verdadero* es aquel que busca al humano, sale a su encuentro y le arraiga de un modo creador, en actitud de gracia. Dios mismo suscita en nuestra vida la pregunta religiosa, siembra aquel afán que no nos deja descansar mientras buscamos, hasta haberle descubierto. Gracia suya es, según esto, la inquietud del corazón que anhela y la plenitud del que encuentra a Dios (ha sido encontrado por Dios). Pero, a lo largo de los tiempos, los humanos han podido invertir la figura de ese Dios de diálogo y de gracia, interpretándolo como poder que planea por encima de los hombres y mujeres, exigiendo su sangre, justificando la opresión.

– *Humano verdadero* es, por su parte, aquel viviente que, desbordando su base natural y superando sus mismas creaciones culturales, es capaz de descubrirse a sí mismo regalado: es libre siendo dependiente de Dios, amigo suyo al ser su siervo, realizándose a la vez como amigo y solidario de quienes habitan en su entorno. Desde ese fondo, el ser humano se descubre como gracia (efecto de un amor que le sostiene en la existencia) y don personal (se pone en manos de Dios dando su vida a los humanos de su entorno). En contra de eso, muchas culturas religiosas han identificado su religión con un tipo de sometimiento mutuo, justificando con ella las diversas opresiones e injusticias de la tierra.

Eso significa que no puede hablarse de religión en general, como si sólo hubiera un tipo de experiencia religiosa. Tampoco puede hablarse de formas religiosas paralelas, una buena y otra mala, una de opresión otra en libertad, una de sumisión y otra de diálogo. Pensamos que en principio hay una religión humanizante, creadora, que se expresa como apertura al diálogo en libertad creadora (con Dios y los humanos). Pero ella ha estado «amenazada» por el deseo de violencia (de dominio) de los hombres y mujeres que utilizan lo sagrado como forma de dominio mutuo, como idolatría. Desde ese fondo podemos volver a nuestro esquema:

– *Realidad natural* ha parecido la religión en tiempo antiguo: signo del valor sagrado de este cosmos, modo primitivo de apertura del humano hacia sí mismo y hacia el mundo. Jung ofrecía un fundamento racional a

esa postura; el joven Bultmann se movía cerca de ella. Pues bien, ahora sabemos que no puede ya divinizarse la naturaleza: el humano es más que cosmos, más que todas las pulsiones, instintos y tendencias de la vida; por pensamiento y conciencia, ha superado la inmediatez cósmica y no puede retornar a ella. El símbolo de la divinidad como madre que nos llama a compartir su paraíso, se ha tornado inviable. Hay rupturas sin retorno. Ya no vemos a Dios como hondura del cosmos.

– *Dato cultural* parecía el fenómeno religioso en la modernidad. Cultural y positiva ha sido para los deístas ilustrados y los moralistas neokantianos. Cultural y negativa para Marx y Freud. El mismo joven Bultmann sintió la tentación de esta postura. Pues bien, ahora sabemos que resulta imposible divinizar la cultura: el humano es siempre más de lo que hace; mayor que sus teorías, más valioso que sus logros o trabajos. Por eso es incapaz de crear un paraíso. Dios no será nunca una simple expresión de la cultura.

Tal como ha surgido a lo largo de la historia y tal como hoy la vemos, la religión no es sacralización cósmica ni creación cultural. El humano está paradójicamente escindido, no por defecto sino por desbordamiento. No le sacia lo que hace, ni tampoco la corriente de vida que atraviesa su existencia. Precisamente aquí, en esta escisión, se inscribe el fenómeno religioso. Por eso resulta tan extrañamente fuerte y peligroso, pues define al humano, situándole en su novedad personal, en el lugar del máximo riesgo, del sumo peligro y de la vida suma.

La religión puede volverse máximo peligro, como han señalado algunos de los maestros de la Ilustración europea: al encontrarse *abierto* hacia el sentido más profundo de su vida, el humano puede divinizar poderes de violencia que brotan de su mismo deseo, inventando así dioses de muerte; sólo superando ese riesgo, en libertad abierta hacia la gracia, el humano puede descubrir y recorrer el auténtico camino de la religión como experiencia de libertad compartida, de comunión gratuita y vida que supera a la muerte.

4. EXPERIENCIA Y CAMINO DE AMOR. LA IDENTIDAD HUMANA

Alberoni, F., *Enamoramiento y amor*, Gedisa, Barcelona, 1986; Amezúa-Ortega, E., *Religiosidad y sexualidad*, Guadarrama, Madrid, 1974; Fromm, E., *El arte de amar*, Paidós, Buenos Aires, 1974; Girard, R., *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca, 1982; Id., *La violencia de lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1996; Heschel, A. J., *Los profetas* I-III, Paidós, Buenos Aires, 1973; Imbasciati, A., *Eros y logos*, Herder, Barcelona, 1980; Jüngel, E., *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca, 1986; Nygren, A.,

Erôs et Agapè I-II, Aubier, Paris, 1962; Ortega y Gasset, M., *Estudios sobre el amor,* Alianza, Madrid, 1980; Pikaza, X., *Palabra de amor,* Sígueme, Salamanca, 1983; Id., *El Señor de Ejércitos,* PPC, Madrid, 1997; Spicq, C., *Agape en el Nuevo Testamento*, Cares, Madrid, 1977; Vidal, M., *Moral del amor y de la sexualidad,* Sígueme, Salamanca, 1972; Zambrano, M., «Para una historia del amor», en *El hombre y lo divino*, FCE, México, 1955.

Entendida desde el contexto precedente, la religión abre y dirige al humano hacia un espacio de experiencia personal y de diálogo en amor con el misterio que le capacita para desplegar su vida en comunión. Ha culminado una etapa intensa de *racionalización,* de tipo cartesiano. También ha culminado el tiempo del romanticismo: no podemos retornar al simple mundo. Hoy entendemos la religión como experiencia de encuentro personal con el misterio.

4.1. *Ser humano, camino de amor*

El humano es un ser de anhelo paradójico: es nostalgia de la naturaleza y deseo de creatividad. No le aquieta lo que tiene, ni le sacia aquello que puede lograr por sí mismo. Aspira a la totalidad y no puede conseguirla, busca su sosiego y no lo alcanza, pero su mismo fracaso desvela su grandeza: está abierto al amor y en amor puede cumplir su deseo y realizarse, viviendo en actitud de gracia. Por eso definimos la religión como experiencia de encuentro.

– La vida es *deseo*. A partir de su misma constitución natural, el humano se define como *ser de tendencia y búsqueda infinita.* El niño busca plenitud desde los brazos de la madre. El adulto la sigue buscando, sea en camino de retorno al cosmos o de creatividad cultural. En ambos casos se desvela aquello que Platón llamaba *eros,* tendencia que nos lleva al paraíso perdido, a la verdad que ahora ignoramos. Pero, si solamente fuera objeto de deseo, Dios sería aquello que el humano *echa en falta.* Se podrían distinguir dos tipos de humanos: unos, maduros, satisfechos con lo ya alcanzado; otros, infantiles, echando de menos a Dios. Pues bien, en la línea de nuestra exposición, Dios es más que un correlato del deseo. No es sólo madre que recoge la ansiedad del niño, ni paraíso que buscamos, sino padre/madre que nos funda (implanta, aquieta), poniéndonos, al mismo tiempo, en movimiento (haciéndonos misión), como sabía Zubiri. Así se muestra en su verdad como amigo: aquel que da sentido y fundamenta nuestros encuentros personales.

– La vida es *don*. Dios no viene simplemente porque lo deseamos, sino porque lo quiere (= nos quiere). No existe sólo para responder a nuestra ansiedad, sino porque es valioso en sí mismo y, de esa forma, puede darnos algo mayor que todo aquello que nosotros deseamos. Así nos hace pasar del ámbito del *eros* (busco en él lo que necesite) al *agape* (me regala como

gracia lo que él quiere). Por eso, todo encuentro con Dios resulta una sorpresa: por un lado, es lo más conocido; por otro, es siempre nuevo. La grandeza de Dios se manifiesta precisamente allí donde, al darnos los que deseábamos, nos enriquece con un don infinitamente más excelso: la gratuidad, el amor de comunión, la transparencia.

– La vida es *encuentro*. Deseo y don se unen en forma de comunicación personal, en el encuentro humano y religioso. Existo porque *deseo* (busco aquello que no tengo) y porque, al mismo tiempo, regalo lo que tengo. Surge de esta forma la experiencia de comunicación personal donde el humano encuentra su verdad, más allá de la cultura o del retorno a la naturaleza. Éste es el milagro verdadero: que podamos compartir de una manera gratuita y personal nuestra existencia, dar y recibir, recibir y devolver, en amor lo que somos y tenemos, de tal forma que así podemos compartirlo. Se ha dicho con frecuencia que el siglo XXI será místico o no será. Pienso que debe recrearse esa sentencia: el siglo XXI se hará comunitario o correrá el riesgo de acabar destruyéndose a sí mismo, entre las nuevas convulsiones de la naturaleza y la cultura que ha sido señalado al comentar con Bultmann la Gran Guerra. El lugar donde el humano emerge y se realiza de manera religiosa es el encuentro interhumano, es el espacio de la vida compartida, en comunión de amor.

Eso significa que no hay demostración racionalista de Dios, ni en plano cósmico (vías de causalidad y movimiento), ni cultural (postulados cartesianos o kantianos), pero existe y debe potenciarse un *despliegue experiencial de lo divino*, en comunión de amor. Los *argumentos maternos* de von Balthasar y H. Küng (cf. cap. 2) resultaban insuficientes: Dios no es sólo madre ampliada o postulada, pero, situados al nivel de la gratuidad, ellos reciben hondo contenido. Buscamos en Dios una especie de madre pero, al encontrarlo, descubriremos que es también padre (ley cultural), siendo, al mismo tiempo, principio y sentido de vida compartida: posibilidad gratuita y gozosa, placentera y esperanzada, de amor interhumano. Éste es el Dios de la religión que se hace fuente de fraternidad: principio de amor compartido.

Allí donde la fuerza del amor, entendido en clave materna (la diosa fundante es madre engendradora), nos lanza al mundo, haciéndonos independientes, capaces de amor o destrucción, emerge al fin la verdadera experiencia religiosa. Lo divino es más que madre, más que potencial de engendramiento o proceso de vida sacralizada: somos varones y mujeres, es decir, personas, y debemos aprender a convivir en creatividad de amor sobre la tierra; somos miembros de una gran familia y debemos empezar a regalarnos en amor y placer, en esperanza y gozo, el don de la existencia. Sobre este fondo pueden abrirse dos caminos:

– Hay un camino de *sacralización del poder, divinización de la violencia.* Éste ha sido, a juicio de muchos (S. Freud, R. Girard), el primer despliegue religioso de la historia: hemos divinizado al padre impositivo, a la violencia reprimida (al chivo emisario), de tal forma que las diversas religiones no han sido más que formas diferentes de idolatría, adoración sangrienta de los poderes sanguinarios de la historia, fuerte patología, un tipo de enfermedad que nos permite vivir sobre el mundo, pero sólo en clave de lucha y competencia, pura sangre.

– Pero hay también un *descubrimiento y sacralización de la gratuidad,* del don de la vida hecha principio de comunión para los humanos. Ésta sería la experiencia fundante de las grandes religiones, tal como han venido a explicitarse y culminar, por ejemplo, en Israel, en el cristianismo (y en el budismo). No creemos en Dios porque nos haga falta en línea de *necesidad biológica* (ser de mundo) o porque tengamos miedo de la muerte, o porque necesitemos una justificación de nuestra violencia, sino porque el mismo Dios se ha desvelado como fundamento y garantía personal de gracia y comunión entre nosotros.

Por eso, la experiencia religiosa se explicita como *amor comunitario*: es experiencia de vida compartida, es gozo de que exista el otro, placer del que pretende ofrecerle compañía placentera. El regalo fundante de la vida: ésa es la base y sentido de toda la experiencia religiosa. Pecado significa ruptura de comunión, imposición violenta. Por el contrario, la gracia religiosa se explicita como experiencia creadora de vida compartida. Sigue al fondo el duro reto de la naturaleza. Somos también un proyecto de cultura. Pero en la raíz nos definimos como potencia de amor: búsqueda gozosa de vida compartida, diálogo gozoso entre personas.

Sólo de esta forma se vinculan en verdad naturaleza y cultura. Nada es más *natural* que el amor (entendido como atracción sexual, comunicación paterna, receptividad filial, solidaridad fraterna). Pero, al mismo tiempo, no existe en el mundo cultura más alta que la *cultura de amor*: éste es el aprendizaje superior de los humanos, ésta su más honda tarea, aprender a comunicarse de un modo personal, compartiendo de esa forma, de manera gratuita, la existencia. En el camino que conduce del miedo a los poderes cósmicos y culturales al poder liberador de la gracia hecha amor concreto emerge y se despliega la experiencia religiosa[7].

7. He desarrollado esta genealogía de lo divino (religioso), pasando de lo materno a lo fraterno, en las primeras páginas y en el conjunto de mi libro *Hombre y mujer en las religiones*, VD, Estella, 1996.

4.2. *Comunión de amor, la esencia de lo religioso. Conclusiones*

Así podemos definir a Dios como *acto puro de amor.* Es *acto*, amor actuante, fuente de placer que funda comunión, poder que por inmensos caminos de dolor, evolución y gozo ha suscitado y sostiene al ser humano en gratuidad. Es amor *puro*, es decir, sólo amor, sin mezcla de imposición, fuerza exterior, violencia; es Amor que se vuelve Palabra, se dice, se expresa, se hace y despliega regalándose a sí mismo. Creer en el amor gratuito, personal, eterno (resucitado), entre los humanos (varón y mujer, amigos, hermanos) y sobre los humanos (en gracia fundante): eso es creer en Dios. *Dios emerge y triunfa* por tanto sobre el nivel de nuestras impotencias, sobre la altura de nuestros más altos poderes y saberes, como fuente y agua de amor compartido, superando y asumiendo así el nivel de la racionalidad anterior, del juicio impositivo.

– *Por ser amor verdadero y trasparencia de gracia,* Dios va desgarrando el tejido de nuestras construcciones anteriores, hechas de miedos, represiones y mentiras.

– *Por ser amor fuerte,* Dios sólo puede emplear medios de amor, es decir, de no violencia. Por eso, su revelación va unida a la crisis (caída) de todos los deseos y poderes anteriores, hechos de imposición y engaño.

– Finalmente, *siendo superación de los deseos egoístas de violencia*, Dios es principio de un nuevo y más alto deseo, de una inquietud transfigurada y gozosa que se expresa en el encuentro personal, enamorado, entre los humanos.

Comunión de vida, en el placer del amor, desbordando y realizando, al mismo tiempo, el ideal de la justicia: ése es el Dios de las religiones, vida que triunfa de la muerte, no por imposición (destruir al otro para ser uno mismo, como supone el gran signo del chivo emisario de Lev 16), sino por donación gratuita: eso es Dios. Las religiones establecidas han utilizado a veces métodos de miedo para imponer sus doctrinas o poderes, sin darse cuenta de que estaban destruyéndose a sí mismas. La religión sólo es valiosa en la medida en que aparece y se despliega como experiencia gratuita y gozosa de vida compartida, en el lugar donde, superando naturaleza y cultura, los humanos (varones y mujeres, por igual) se descubren capaces de entregarse y compartir la vida, en esperanza gozosa de misterio (de resurrección).

Por eso, creyente no es aquel que echa de menos a Dios sino el que, quizá habiéndole echado un día de menos, viene a echarle de más, pues le descubre como sed y fuente de agua, como soledad y

compañía plena, como experiencia fuerte de vida compartida. Los creyentes no tienen a Dios porque le necesitan y le han creado sino porque Dios se manifiesta en su verdad y esperanza de amor, haciéndoles capaces de realizar en libertad verdadera su más honda experiencia de amor. Así lo iremos indicando en los capítulos que siguen. Ahora, retomando lo dicho en lo anterior, podemos ofrecer unas breves conclusiones sobre la experiencia religiosa.

– *La religión es signo de distancia y presencia primordiales:* Dios se muestra al mismo tiempo como Ausencia original y Presencia plena. Es Ausente por desbordamiento interno: transciende todo aquello que sabemos e ignoramos, se sitúa en un lugar donde jamás alcanzan nuestras palabras y deseos. Ante su descubrimiento cesan los intentos de dominio, se quiebran los caminos de la imposición humana. Pero, al mismo tiempo, Dios se define como el Gran Presente, amor hecho gozo y camino de vida en los humanos. Está lejos, porque nunca le alcanzamos; pero, al mismo tiempo, está muy cerca como Amor que nos resucita.

– *La religión es lugar de fuerte oscuridad y sentido claro.* Dios es, por un lado, el Indecible, proto-palabra que no puede pronunciarse, oscuridad donde se pierden las significaciones, se rompen los signos, se declaran impotentes los sentidos. Por eso habita en la Tiniebla, es la Oscuridad en sí misma. Pero, al mismo tiempo, el Dios de la religión emerge como significación universal que va confiriendo sentido a cada uno de los sueños y palabras de la historia; por eso es Luz donde se fundan todas las posibles claridades. No se parece a nada conocido y, sin embargo, Dios ofrece hondura de sentido a cada una de las cosas que vamos conociendo. Así aparece como Sentido originario: Amor que instaura todo lo que existe, en gesto gratuito y creador, iluminado y gozoso, en Encuentro hecho Palabra de vida compartida.

– *La religión es estructura primordial de realidad, siendo aquello que no puede estructurarse.* Dios aparece como misterio supra- o contra-estructural por excelencia: ningún sistema del deseo lo contiene; ningún paradigma de cultura logra introducirle en sus esquemas. Uno a uno, Dios escinde los sistemas de praxis, teoría y esperanza de la historia: por eso le llamamos el Distinto, el Infinito, y no podemos convertirle en todo, pues ninguna de las cosas o personas de la tierra es una de sus partes. Pero, al mismo tiempo, ese Dios distinto, que no cabe en los esquemas que trazamos, se vuelve el Igual y Cercano, dando sentido y estructura a todas las posibles realidades del mundo y de la historia. Las estructuras habituales de la historia operan con violencia: edifican sistemas de opresión y exclusión de los marginados. Sólo el Dios de gracia, amor mutuo y gratuidad, funda comuniones gozosas, no violentas, duraderas, de vida compartida.

– *Dios es, por un lado, inútil (no resuelve nada), siendo, al mismo tiempo, lo más útil, principio y sentido de toda acción humana.* Su actuación es, por un lado, diferente de todo lo que podamos desear o controlar: no sirve para nada, no puede traducirse en formas de este mundo, no resuelve los problemas inmediatos de la vida, pero existe y da sentido a todo lo que somos. ¿Para qué sirve el cariño, la ternura y la fiesta desbordada de los

enamorados? ¡Para nada! Y sin embargo todo cobra allí sentido: nace la vida, se instaura la existencia como realidad valiosa por sí misma, superando el riesgo y el miedo de la muerte. Por eso, en su nivel de amor más hondo, Dios se expresa como origen radical de toda praxis: lugar del mayor conocimiento, principio de la acción más eficaz, ideal de una esperanza que supera los estratos y niveles de angustia de la tierra: no hace nada, pero salva todo con su acción de amor y gracia.

– *Dios es Comunicación radical siendo radicalmente Incomunicable.* Es intimidad que no se puede desvelar, el gran secreto de la vida. Pero, al mismo tiempo, es principio de toda palabra, de manera que podemos llamarle *Comunicación transcendental,* Diálogo en sí, principio donde todo encuentro y comunión tiene sentido. Por eso, le llamamos *Amor hecho Palabra compartida,* diálogo encarnado en el camino de la historia. Por eso, las diversas religiones son ensayos de comunicación, momentos y caminos de un diálogo fundado en el Dios que es siempre indialogable. Por eso, le llamamos *Palabra primordial* que los humanos comunican y comparten, pues la base de toda comunión personal es de tipo religioso, misterio que no puede decirse nunca plenamente.

– *Dios es, finalmente Historia, siendo, al mismo tiempo, Eternidad o trans-historia.* La filosofía griega y después la escolástica cristiana le han definido como Inmortal, Eterno, llamando a los humanos los mortales. Esa perspectiva resulta, en un sentido, exacta. Pero, al mismo tiempo, como las religiones bíblicas indican, Dios se identifica de algún modo con la historia de su revelación, mostrándose así como *Tiempo* en que se funda y arraiga todo tiempo. Es Eternidad, pero no fuera sino dentro de la misma Historia, pues en ella dice su palabra y se encarna, como añade el cristianismo. Por eso, decimos que es camino de amor, estando, al mismo tiempo, más allá de todos los procesos de la simple historia[8].

8. La religión es principio y sentido de diálogo incondicional entre los humanos. Garante y verdad profunda de ese diálogo es Dios, según las varias religiones. Desde este fondo asumimos los valores de posturas tan dispares como las de Feuerbach y Durkheim, Jung y Girard, por citar unos ejemplos.

5

DIVISIÓN. RELIGIONES DEL COSMOS, DE LA INTERIORIDAD Y DE LA HISTORIA

Bleeker, C. J. y Widengren, G. (eds.), *Historia religionum* I-II, Cristiandad, Madrid, 1973; Delumeau, J. (ed.), *El hecho religioso,* Alianza, Madrid, 1995; Díez de Velasco, F., *Introducción a la historia de las religiones. Hombres, ritos, dioses,* Trotta, Madrid, [2]1998; Eliade, M., *Historia de las creencias e ideas religiosas* I-III, Cristiandad, Madrid, 1978s.; IV, Herder, Barcelona, 1996; Guerra Gómez, M., *Historia de las religiones* I-II, Eunsa, Pamplona, 1984; König, F. (ed.), *Cristo y las religiones de la tierra* I-III, BAC, Madrid, 1960-1961; Küng, H. (ed.), *El cristianismo y las grandes religiones*, Europa, Madrid, 1987; Pikaza, X., *Hombre y mujer en las grandes religiones,* VD, Estella, 1996; Pinard de la Boullaye, H., *El estudio comparado de las religiones,* Científico Médica, Barcelona, 1964; Puech, E. (ed.), *Historia de las religiones* I-XII, Siglo XXI, Madrid, 1977-1982; Ries, J. (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado* I-II, Trotta, Madrid, 1995; Torres Queiruga, A., *La constitución moderna de la razón religiosa,* VD, Estella, 1992.

He preferido definir el fenómeno religioso antes de trazar la división de las religiones. Es evidente que lo dicho en el capítulo anterior no se aplica por igual a cada una de esas religiones, de tal forma que debe matizarse con muchísimo cuidado. Pero he pensado que este esquema (primero definición, luego división) refleja mejor la dinámica del fenómeno religioso, visto en su unidad fundante y abierto a su plenitud final. Comenzaré con una introducción que justifica las divisiones posteriores. Después divido las religiones a partir de las líneas de experiencia ya estudiadas (mundo, interioridad, historia: cf. cap. 1).

1. INTRODUCCIÓN. GRANDES MODELOS

Acevedo, C., *Mito y conocimiento,* Univ. Iberoamericana, México, 1993; Cazeneuve, J., *La mentalidad arcaica,* Siglo XX, Buenos Aires, 1967; Desroches, H., *El hombre y sus religiones,* VD, Estella, 1975; Durkheim, É., *Las formas elementales de la vida religiosa,* Akal, Madrid, 1982; Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones,* Cristiandad, Madrid, 1981; Evans-Pritchard, E., *Las teorías de la religión primitiva,* Siglo XXI, Madrid, 1979; Esquerda, J., *Teología de la experiencia de Dios en las religiones,* BAC, Madrid, 1996; Farre, L., *Filosofía de la religión,* Losada, Buenos Aires, 1969; Frazer, G., *La rama dorada,* FCE, México, 1951; Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión* I-III, Alianza, Madrid, 1984; James, E. O., *Introducción a la historia comparada de las religiones,* Cristiandad, Madrid, 1973; Lowie, R. H., *Las religiones primitivas,* Alianza, Madrid, 1976; Martín Velasco, J., *Introducción a la fenomenología de la religión,* Cristiandad, Madrid, 1978, pp. 31-37; Meslin, M., *Aproximación a una ciencia de las religiones,* Cristiandad, Madrid, 1978; Panizo, P. R., «La religión y las religiones. Una aproximación fenomenológica»: *RET* 54 (1994) 389-412; Söderblom, N., *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte,* Reinhardt, München, 1966; Zubiri, X., *El problema filosófico de la historia de las religiones,* Alianza, Madrid, 1993.

1.1. *Modelo genético-evolutivo. Hegel y Comte*

Hegel entendía la experiencia (y la religión) como despliegue de la idea; Comte la estudiaba en función de la ciencia. A partir de esos supuestos, los investigadores del XIX y parte del XX han pensado que la religión está sujeta a un ritmo de surgimiento y conformación histórica que culmina en el racionalismo y ciencia de la modernidad. La religión es para *Hegel* uno de los elementos fundamentales de la historia del Espíritu, es decir, de la idea. A su juicio, las religiones forman parte de un proceso unitario que avanza de lo más imperfecto (menor conciencia y libertad) a lo más perfecto, culminando, por un lado, en el cristianismo y, por otro (en forma filosófica), en su propio sistema racional.

– *Religiones de la universalidad abstracta,* propias de los pueblos naturales (religiones primitivas) y de los imperios antiguos (china, hindú, budista, egipcia). Conciben lo divino *de manera abstracta,* como un todo no diferenciado donde se integra y anega lo finito. Ellas sacan al humano de sí mismo, le impiden descubrir y desplegar su plenitud interna.

– *Religiones del espíritu particular.* Lo divino se desvela en ellas como realidad separada o parcial que se opone a los humanos y se impone desde fuera sobre ellos. Ésta es la visión de las tres grandes culturas que definen la historia de Occidente, entendiendo a Dios como sublimidad (judaísmo), belleza (helenismo) o utilidad (Roma).

– *La religión absoluta* o cristianismo identifica a Dios con su revelación, lo universal con lo particular, lo infinito con lo finito, en despliegue donde se integra todo lo que existe, asumiendo y culminando los valores de las religiones anteriores, que son *antiguo testamento*, etapas de un camino que culmina en la razón total (propia del cristianismo).

Comte defendía un proceso diacrónico ternario de emergencia del ser humano. Por eso, la religión es un residuo mítico de las culturas primitivas que se ha mezclado después con esquemas de tipo filosófico, para desaparecer finalmente con la ciencia. Desde ese fondo han estudiado el fenómeno religioso muchos investigadores del siglo pasado y principios del presente:

– *E. B. Tylor* (1832-1917) interpreta la religión como *animismo* (culto de las almas). Apoyándose en la experiencia de su propio yo (= alma), que sigue actuando en sueño o trance, el humano primitivo ha presupuesto que tras los fenómenos del mundo o de la vida actúan los espíritus, de manera que nosotros podemos comunicarnos con ellos (pedir su ayuda, aplacarles...). Desde ese fondo ha surgido la creencia religiosa en demonios, dioses y Dios (= Gran Alma).

– *J. G. Frazer* (1854-1941) vincula la religión con la *magia,* con la que en el fondo se identifica. En un primer momento, por simbiosis vital con la naturaleza, el humano imaginaba que podía dominar ritualmente (con su mente y obras) el curso de los acontecimientos. Cuando esa convicción se mostró falsa, recurrió a respuestas religiosas: el mundo se halla sometido al poder de espíritus que los humanos sólo pueden dirigir o dominar de forma religiosa. Lógicamente, cuando la ciencia adquiere poder sobre la naturaleza, consiguiendo aquello que buscaba la magia, la religión se vuelve inútil.

– *É. Durkheim* (1858-1917) piensa que la religión es en principio totemismo. El *tótem* era un símbolo de vinculación social, signo y garantía de la unión sacral del grupo. El problema básico no está en las almas (Tylor) ni en las fuerzas del cosmos que se deben dominar por magia (Frazer), sino en la cohesión de un grupo humano, a fin de que la violencia interior no lo destruya. Eso pretendía el totemismo, eso han buscado luego las grandes religiones, que son básicamente sistemas de cohesión social: lo divino es la simbolización sacral del valor de un grupo humano.

Quien haya seguido este libro podrá apreciar la parte de razón de los esquemas de Hegel y Comte: la religión se relaciona con el despliegue de la racionalidad, en avance que lleva de las sociedades más antiguas a las religiones de la actualidad. Sin embargo, tomada en su conjunto, su visión resulta inadecuada: el humano no se cierra en el despliegue de la idea (Hegel), ni el proceso del saber desemboca unívocamente en la ciencia (Comte). Por eso, sin postular como a

veces se ha hecho un monoteísmo primitivo, la investigación más reciente, por fidelidad al fenómeno religioso, tiende a superar ese modelo genético-evolutivo y utiliza con preferencia el descriptivo de la fenomenología.

1.2. *Modelos no genéticos. Tipos de religión*

La fenomenología no juzga el fenómeno religioso, lo describe. No discurre sobre el origen de la religión, estudia sus conformaciones actuales. Según esto, las religiones no se miden ya por el lugar que ocupan en un hipotético proceso evolutivo, sino por la capacidad que tienen de evocar el misterio, ofreciendo al humano un lugar sobre el mundo. Desde ese fondo queremos tipificar la experiencia religiosa, destacando primero la *actitud de los creyentes*:

– *G. van de Leeuw* (1890-1950) ha destacado el fondo humano de las religiones, que se definen y dividen a partir de la actitud de los creyentes. Así podemos hablar de religiones del *alejamiento y huida* que instalan al humano en el orden político del Estado (confucionismo chino), de la *lucha,* que conciben lo divino como gran combate donde quedan integrados los humanos (zoroastrismo), de la *tranquilidad* mística, entendida como inmersión sagrada (hinduismo) y de la *intranquilidad,* fundada en la revelación de un único Dios (Israel, islam, cristianismo).

– *N. Söderblom* (1866-1931) sigue en la línea anterior, analizando con más rigor los presupuestos y distinguiendo las religiones por su *método* de interiorización (yoga), por su *esfuerzo psicológico* en favor de la liberación (jainismo y budismo hiniyana), por la *entrega* fiel y confiada del creyente (hinduismo bhakti), por la *presencia salvadora* del misterio (budismo mahayana, bhakti budista), por la *lucha contra el mal* (zoroastrismo), por la *buena conciencia* (Sócrates), por la *revelación en la historia* (judaísmo) y por *la encarnación* de Dios (cristianismo).

También podemos tomar como punto de partida la *forma en que se manifiesta lo divino*. Lo que define a las religiones no es sólo (ni sobre todo) la actitud de los creyentes, sino el misterio de Dios. Según fueren los modos de revelación de Dios, así serán las religiones:

– *E. O. James* sitúa, por un lado, el *teísmo oriental* (hinduismo, budismo), que no habla de Dios sino de lo divino, en un sentido extenso, entendido como poder o principio de salvación, más que como persona, y, por otro, el *monoteísmo más occidental* (representado por judaísmo, cristianismo, islam), centrado en la revelación personal de un Dios que ha creado el mundo y que dirige la historia de los humanos. Finalmente, las *religiones místéricas,* tanto antiguas (helenismo) como modernas (ciertos tipos de hinduismo), ponen de relieve la búsqueda de identificación liberadora con lo divino.

– *J. Martín Velasco* ha elaborado esa división y distingue entre *politeísmo,* donde la divinidad se expresa en múltiples figuras sacrales; *dualismo,* que escinde lo divino en dos principios o elementos confrontados, casi siempre en perspectiva ética de bien y mal (zoroastrismo); *monismo,* que tiende a convertir a Dios o a lo divino en totalidad abarcadora que incluye todas las restantes realidades (hinduismo); *religión del silencio sobre Dios,* entendida como camino de salvación donde lo divino apenas interviene (budismo), y *monoteísmo profético*, donde Dios se revela positivamente en palabra e historia (Israel, cristianismo, islam).

Éstas y otras posibles tipificaciones quieren mostrarse respetuosas con el dato religioso, estructurándolo a partir de la actitud creyente y de la manifestación de Dios, pero en plano histórico corren quizá el riesgo de yuxtaponer en un mismo nivel elementos que pertenecen a tiempos y estructuras religiosas distintas. Por eso pueden completarse desde la división que introduce el llamado *tiempo eje,* como indicarán las reflexiones que siguen.

1.3. *Tres caminos de experiencia, tres modelos religiosos*

A partir de los caminos de experiencia (cap. 1) y distinguiendo un período anterior y otro posterior al llamado *tiempo-eje* (que después definiré), he querido distinguir las religiones en cósmicas, de la interioridad y de la historia. Las primeras pueden llamarse *antiguas* (previas a la emergencia de la subjetividad creadora del tiempo-eje), las otras *posteriores o modernas*, pues se sitúan después del tiempo-eje, acentuando en un caso la *interioridad* (hinduismo, budismo) y en otro el *encuentro histórico* con el misterio (judaísmo, cristianismo, islam). De esta forma, continúo en la línea de James y Martín Velasco, tomando como punto de partida la mediación simbólica o hierofánica del misterio, que se expresa (de manera preferente, pues no hay tipos puros) por mundo, experiencia interior o creatividad histórica. Caben, sin duda, otras divisiones; yo he destacado esas tres y, partiendo de una especie de identificación sacral con el *cosmos*, acentúo después la apertura hacia la *interioridad y/o* la *historia.*

Como he dicho, en el principio está el cosmos. *Las primeras religiones* sacralizan la experiencia de inmersión del humano en la naturaleza y en la vida. Lo divino se identifica así con el mismo ser del mundo. En un momento determinado, que llamaremos *tiempo-eje,* entre el 700 y 400 antes de la era común, esa visión sacral empieza a interpretarse como esclavizante. Sometido al ritmo de repetición del mundo externo, el humano se siente perdido y busca

caminos de libertad y realización que definirán su historia posterior. Desde ese fondo han surgido dos caminos fundamentales de apertura humana. Unos han buscado la verdad suprema en un proceso de *profundización interior* que conduce a lo sagrado (visión hindú, budismo). Otros han apelado a la *historia* como lugar de revelación de Dios y encuentro con su misterio, más allá de los ritmos de repetición cósmica (Israel). A partir de aquí se trazan tres tipos de actitud religiosa teóricamente posibles e históricamente realizados.

1.3.1. Religiones cósmicas. Descubren la presencia del misterio a través del orden cósmico, entendido como lugar de manifestación de Dios y realización del ser humano. Las formas y elementos de la mediación sagrada (= hierofánica) pueden ser muy variadas: desde la piedra, roca o mar de algunas religiones antiguas hasta la totalidad del orden cósmico; desde la armonía del mundo estelar hasta el proceso vital de plantas y/o animales; desde el orden apolíneo de belleza hasta el remolino destructor de unos poderes que todo lo disuelven y aniquilan. Común es siempre el hecho de que el cosmos aparece como todo numinoso y los humanos se realizan penetrando en su misterio.

Decimos que estas religiones son antiguas en sentido histórico y no valorativo: han ido perdiendo lugar e importancia ante el desarrollo de las nuevas visiones que han surgido tras el tiempo-eje. En su forma original, esta religiosidad parece elemento residual de culturas antiguas que serán pronto vencidas por la marea de la historia. Sin embargo, su actitud básica pervive de mil formas: en la búsqueda del Primer Motor de Aristóteles, en las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios, en una especie de ebriedad cósmica del Renacimiento y, de un modo especial, en los tipos de neo-paganismo que han surgido por doquier en el Occidente post-moderno (Nietzsche, movimientos ecológicos, etc.). Todos nosotros, en nuestra raíz experiencial, tras desmitologizaciones y racionalismos, conservamos un elemento de religiosidad cósmica. Es posible que ella resulte necesaria y deba cultivarse en la raíz del budismo y del cristianismo, por poner dos ejemplos.

1.3.2. Religiones de la interioridad. Son de carácter *místico* y buscan a Dios (lo sagrado) en el mismo proceso de purificación, profundidad y equilibrio interior de los humanos. Aparecieron ya en el helenismo tardío, pero han triunfado básicamente en la India, como una forma de superar la esclavitud del tiempo y de su rueda sin fin de reencarnaciones. Cuando el eterno retorno, que sujeta al humano a la cadena vital del cosmos, se desvela como efecto de pecado y expresión de sufrimiento, el creyente busca una apertura y salvación sagrada y la descubre en la experiencia de su misma vida interna: el abismo insondable de su propia intimidad viene a mostrarse como manifestación radical de lo sagrado.

Pasan a segundo plano la contemplación cósmica y la participación ritual. Se ignora o devalúa la capacidad creadora del humano en la historia. Lo divino se define como hondura sacral, la religión como en-stasis. El

ensimismamiento o búsqueda interior (Atman humano) viene a mostrarse como campo donde acontece el absoluto (Brahman divino), la superación del deseo de la vida se traduce en la emergencia del misterio o del nirvana (hinduismo y budismo).

1.3.3. Religiones de la historia. Acentúan el aspecto *profético* y descubren la palabra y presencia de Dios en el mismo camino de creatividad social del ser humano. Lo primario no es el mundo donde nos hallamos englobados, ni tampoco la experiencia de liberación interior de los creyentes. La singularidad humana, la verdad de Dios, se expresan en la historia. En el principio de ellas se encuentra la experiencia de Israel que, superando la sacralidad previa del cosmos (paganismo), ha descubierto al Dios transcendente en la trama de su misma historia. Conforme a la visión de los profetas, Dios se define como aquella voluntad original que ha creado el mundo y dirige el camino de la humanidad (del propio pueblo israelita).

Dios se desvela así de forma personal allí donde los humanos, uniéndose en un pueblo (Israel), quieren ser fieles a su voluntad (a su palabra divina), suscitando la nueva humanidad transparente y realizada. Éste es un *Dios fuerte*, que habla y dirige de forma personal la historia humana. Pero, al mismo tiempo, es un *Dios débil*, pues no puede ya identificarse con los fenómenos del cosmos ni tampoco con la transparencia interior de unos expertos religiosos.

1.4. *Tiempo-eje y división de las religiones*

Conforme al esquema anterior, entre las religiones cósmicas y las posteriores se establece una fuerte cesura. En el tiempo antiguo, cada humano se encontraba inmerso en una especie de objetividad sagrada. Después del tiempo-eje, el humano se ha elevado sobre sí, en gesto de subjetividad creadora, como ha señalado *K. Jaspers* (1883-1969):

> Si hubiera un eje de la historia universal habría que encontrarlo empíricamente como un hecho que, como tal, valiera para todos los humanos, incluso los cristianos. Ese eje estaría allí donde ha germinado lo que desde entonces el hombre puede ser, allí donde ha surgido la fuerza fecunda más potente de transformación y configuración del ser humano de tal manera que pudiera ser convincente, sin el apoyo de una determinada fe, para el Occidente y Asia y, en general, para todos los humanos... Ese eje de la historia universal parece estar situado hacia el año 500 a.C., en el proceso espiritual acontecido entre los años 800 y 200. Allí está el corte más profundo de la historia. Allí tiene su origen el humano con el que vivimos hasta hoy. A esta época la llamaremos en abreviatura *tiempo eje.*

> La novedad de esta época estriba en que en los tres mundos (China, India y Grecia-Palestina) el humano se eleva a la conciencia de la totalidad del Ser, de sí mismo y de sus límites. Siente la terribilidad del mundo y la propia impotencia. Se formula preguntas radicales. Aspira desde el abismo a la liberación y salvación y mientras cobra conciencia de sus límites se propone a sí mismo las finalidades más altas. Y, en fin, llega a experimentar lo incondicionado, tanto en la profundidad del propio ser como en la claridad de la transcendencia... En esta época se constituyen las categorías fundamentales con las cuales todavía viven los humanos. En todos los sentidos se pone pie en lo universal[1].

Dejamos de lado otros pueblos que intervienen en ese tiempo-eje (chinos, persas y griegos), para centrarnos en Israel y la India. En unos mismos siglos, *hindúes e israelitas* han trazado un cambio religioso del que seguimos viviendo todavía:

– *Común a hindúes e israelitas es la afirmación de que el mundo no es Dios.* Ésta es su revolución copernicana: el humano deja de girar en torno al cosmos divino y es el cosmos el que empieza a girar en torno al Dios-humano. Lo que Kant formulará al final del XIX (no gira el humano en torno al mundo, sino el mundo en torno a los humanos) es consecuencia de algo que supieron y dijeron de manera muy precisa hindúes e israelitas.

– *Diferente es la manera de entender ese cambio.* Una vez que ha roto la clausura divina del cosmos, el humano puede abrir y realizar su existencia de dos formas: sacralizar su vida interna (lo divino es la hondura y misterio de lo humano: hindúes) o sacralizar la historia, tal como Dios la realiza, en apertura hacia un futuro mesiánico (israelitas).

Donde dominaba el dios del cosmos, han surgido dos signos más hondos: nos abrimos, por un lado, al infinito de la *vida interior* (hindúes) y, por otro, al infinito de la *historia* (israelitas). La misma humanidad se vuelve signo de misterio, revelación de Dios.

La novedad central del tiempo-eje es la *espiritualización*: el ser humano puede oponerse interiormente al conjunto del mundo, porque descubre en su interior una base o fuerza que le capacita para alzarse sobre sí mismo y el mundo. Antes, el ser humano vivía bajo una especie de esclavitud cósmica: atado a la naturaleza. Después se ha liberado, descubriendo la posibilidad de ser él mismo y de encontrar lo divino en el proceso de su propia vida humana. Prácticamente al mismo tiempo, dos pueblos han iniciado las gran revolución religiosa de la humanidad: ambos han superado la fijación cósmica, descubriendo lo sagrado en el proceso de realización más honda del

1. K. Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 19-21.

mismo ser humano. Lo divino ya no es algo que está fuera, no es el ritmo de la naturaleza a la que debo someterme, sino que se revela como fuente de humanidad y transcendimiento, haciéndonos capaces de sobrepasar el mal presente y buscar la identidad definitiva.

Sobre esa base común se han abierto dos caminos de realización: *el mundo hindú* ha explorado la interioridad sacral, interpretada como lugar de libertad y presencia de lo absoluto; *Israel* ha insistido en el camino y meta de la historia, postulada como lugar de humanización (mesianismo) y encuentro con Dios.

– *Antes del tiempo-eje,* incluso en los grandes imperios (Egipto, México, Perú), la religión introducía al humano en el ritmo hierofánico de la naturaleza. La sacralidad pertenecía al conjunto cósmico donde se inscriben vida y muerte, sufrimiento y gozo. Por medio de la participación ritual, el humano accede al surgimiento de las cosas, dentro de un orden donde todo está incluido en eterno retorno (todo se repite, actualizando sin cesar el arquetipo eterno). Considerado en su radicalidad, el mundo se desvela como casa donde el humano encuentra su sentido: en sacralidad nace, de lo sagrado vive, en lo sagrado muere. Porque es divino el ritmo del nacimiento y muerte de las cosas, será divino el mismo sufrimiento y alegría de la vida humana.

– *Tras el tiempo-eje,* la naturaleza pierde su sacralidad, de tal forma que el posible encierro del humano sobre el mundo se interpreta como cautiverio. De esa forma, el cosmos se desdiviniza, presentándose como creatura de un Dios transcendente o exilio doloroso que los humanos deben superar. De ese fondo, *los hindúes* inician un camino de renuncia: por la negación del mundo, que le permite transcender los ritmos cósmicos de las reencarnaciones, el humano puede acceder a lo sagrado. Los *israelitas* abren, en cambio, un camino de historia: superando el eterno retorno de una vida dominada siempre por la muerte, venciendo la esclavitud de un tiempo en el que todo se convierte de nuevo en lo que era, Israel ha descubierto a Dios como futuro de esperanza y reconciliación para los humanos.

El *tiempo-eje* está vinculado a la experiencia de libertad del humano frente al cosmos: superando la visión de un mundo sagrado (que acaba oprimiendo al ser humano), Dios se desvela como Ser transcendente al que podemos encontrar haciéndonos humanos. Algunos pensadores (M. Eliade, Nietzsche) parecen añorar aquello que existía en la etapa anterior. Admiten el avance racional y técnico de la humanidad (en el nivel de la ciencia), pero prefieren, en el plano religioso, la experiencia antigua. Les parece que las nuevas religiones (hinduismo contemplativo y budismo; judaísmo, cristianismo e islam) han perdido la sacralidad cósmica. Por eso quisieran retornar al pasado, lo mismo que algunos movimientos modernos de neo-paganismo cósmico.

Pero ese retorno es imposible. La vuelta atrás al mundo sacral es imposible. Por eso, en contra de todas las nostalgias de un nuevo paraíso cósmico, resaltamos y aceptamos la ruptura antropológica: de una vez y para siempre, en la India e Israel (y de otra forma en Grecia), el ser humano ha superado el cosmos, descubriendo su propia identidad y diferencia humana e iniciando así un camino de realización arriesgada y creadora. Por eso, nos sentimos vinculados a las religiones que surgen tras el tiempo-eje, en dirección de interioridad e historia.

– Las *religiones de la interioridad* abren al alma perdida un camino de concentración liberadora que permite superar la dispersión cósmica. En gesto de interiorización personal, el humano busca las raíces de su inmanencia sagrada, la subjetividad plenificadora de su vida, superando así la esclavitud cósmica. La religión se interpreta así como inmersión (*en-stasis*) que lleva al ser humano a las raíces de sí mismo: al misterio de una realidad más alta que le arraiga y sustenta, en luz u oscuridad, en palabra o silencio, en una línea mística.

– Las *religiones de la historia* ofrecen a sus creyentes la fe en un Dios personal y les llevan al compromiso de futuro (culminación mesiánica). La voz salvadora que el humano escucha no brota de su interior, sino de la transcendencia de Dios que le llama e invita a realizarse de manera activa (en gesto de comunión interhumana). En lugar del monólogo interior de la inmersión contemplativa, la actitud religiosa primordial es la escucha de la palabra y la experiencia de la vida compartida. Dios se ha desvelado a través de los *profetas* como aquel que abre un camino a los humanos, ofreciéndoles una tarea de reconciliación dirigida a la plenitud escatológica (esperanza mesiánica).

Las *religiones místicas* destacan el despojo de sí mismo: el creyente debe superar el mundo para alcanzar de esa manera lo sagrado. Por el contrario, las *religiones proféticas* (Israel y especialmente el islamismo) acentúan la transcendencia de Dios y la creatividad humana. Pienso que los dos modelos pueden y deben completarse: sólo allí donde purifica y supera su yo egoísta (India) el humano se encuentra preparado para escuchar la voz de la transcendencia (Israel) y viceversa.

2. RELIGIONES CÓSMICAS: SACRALIDAD DE LA NATURALEZA[2]

Acevedo, C., *Mito y conocimiento,* Iberoamericana, México, 1993; Caquot, A. (ed.), *Textes ougaritiques* I, Cerf, Paris, 1974; Cunchillos, J. L., *Cuando los ángeles eran dioses*, Pontificia, Salamanca, 1976; *Enuma Elish*, trad. y

2. He desarrollado el tema con cierta amplitud en *Hombre y mujer en las religiones,* EVD, Estella, 1996, pp. 39-166. He ofrecido la bibliografía básica (cf. obras de

ed. de F. Lara Peinado, Trotta, Madrid, 1994; Frankfort, H., *Reyes y dioses,* Alianza, Madrid, 1976; Gaster, C. H., *Thespis. Ritual myth and drama in the Ancient Near East,* Harper, New York, 1961; García, C., *Las huellas de las antiguas civilizaciones,* Anaya, Madrid, 1969; Hornung, E., *El Uno y los Múltiples. Concepciones de la divinidad en el Egipto antiguo*, Trotta, Madrid, 1999; Lara Peinado, F., *Mitos sumerios y acadios,* Nacional, Madrid, 1984; López, J. y Sanmartín, J., *Mitología y religión del Oriente antiguo* I, Barcelona, 1993; Meeks, D. (ed.), *La vida cotidiana de los dioses egipcios,* Madrid, 1994; Olmo Lete, G. del, *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales,* Trotta, Madrid, 1998; Pritchard, J. B. (ed.), *Sabiduría del antiguo Oriente,* Garriga, Barcelona, 1966; Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad,* Taurus, Madrid, 1969.

Las religiones cósmicas suponen que vivimos sobre un *mundo sagrado* y su sacralidad se expresa de forma salvadora, por *ritos,* cuyo contenido se relata en *mitos* (cf. caps. 9-10).

– *Mundo sagrado.* No se toma en sentido científico-moderno, como realidad objetivable, sino que aparece desde un fondo de misterio, como totalidad divina que engloba y fundamenta nuestra vida. Eso significa que el humano nace y vive en el misterio. Ciertamente, muchas cosas del mundo reciben calidad profana y pueden ser utilizadas de una forma casi neutral, rigurosamente aséptica. Sin embargo, en su raíz y amplitud, para los antiguos, el mundo era sagrado.

– *Ritos.* El humano se halla inmerso en un mundo que le precede y engloba. Por eso, su actitud básica es la *participación* ritual: debe vivir y revivir, ser y realizarse desde el ritmo del misterio universal. De esa forma, por *el rito religioso*, el fiel transciende las fronteras de su tiempo, superando el orden profano en que su vida rueda, y se sumerge en la riqueza del tiempo original de donde todo brota, a donde todo vuelve. Esa inmersión cósmica, actualizada por los ritos, constituye la salvación del ser humano.

– *Mito.* Es el lenguaje propio de la sacralidad cósmica. De esa forma abre ante el humano un campo de sentido que transciende las limitaciones de su vida inmediata. Siendo expresión del humano, efecto de su capacidad simbolizadora, el mito aparece como revelación de lo divino, automanifestación de la sacralidad cósmica expresada en formas de conocimiento y lenguaje. Frente al *silencio* evocador de las religiones místicas y el *logos* narrativo de las históricas, el mito de las religiones cósmica desvela y articula la riqueza divina del cosmos, su armonía de contrastes, esa especie de supraobjetividad radical de la que emergen figuras y gestos, palabras y experiencias primordiales.

2.1. *Sacralidad fundante: dioses*

Cosmogonía (surgimiento cósmico), *teofanía* y *antropogonía* se encuentran internamente unidas: lo divino constituye el sustrato sacral

Bleeker, Eliade, Delumeau, König, Puech, Tacchi...) al comienzo de este libro. En este apartado destaco sólo algunas obras más particulares.

de este cosmos, al que ofrece hondura, unidad, sentido, como muestran las culturas de Egipto, Mesopotamia y Siria-Canaán (Ugarit).

2.1.1. Egipto

Su visión resulta en el fondo *henoteísta*: el Dios original, que puede recibir diversos nombres, según los santuarios (Atón, Ptah, Ra), ha surgido de las aguas del caos primigenio y es principio y centro de unidad del gran proceso cósmico. En ella se destaca un tipo de *panteísmo* religioso: divino es el principio (huevo originario, agua germinante) del que brota todo y divina la unidad del proceso donde, en forma casi emanativa, van surgiendo las diversas realidades. Estrictamente hablando no existe creación, no hay sorpresa o novedad en el proceso divino de la vida: el ser humano se halla inmerso en un mundo de dioses y no se diferencia por su cualidad del resto de las cosas que forman el conjunto del cosmos, pues todas constituyen un todo escalonado donde se refleja y realiza el orden primigenio.

Desde ese fondo ha de entenderse el carácter casi físico de la *teogonía* (proceso divino) que se abre y expande a manera de *cosmogonía* (proceso cósmico). En el santuario de *Atón-Ra* se afirma que, habiendo surgido de las aguas primigenias y combándose a manera de gran arco celeste sobre el horizonte plano de la tierra, Dios fue nombrando los diversos elementos de su cuerpo: partes suyas son los dioses inferiores, los humanos y los animales. *Otras versiones* del mito sostienen que cosas y humanos provienen del aliento del Dios, de su saliva, sus lágrimas o semen, siendo pues secreciones de su cuerpo infinito. Como gran humano, bisexualmente perfecto, es lo divino originario: de su cuerpo y vida van brotando, a modo de expansión de su misterio, cada una de las cosas. Tres elementos definen este esquema.

– *Principio* (huevo cósmico): hay un comienzo en el camino de la realidad, un punto de latencia germinal que se identifica con el agua, fuente y sentido fundante de la vida.

– *Unión sacral:* más que la oposición de elementos divinos se acentúa la unidad, un orden o armonía donde todo está integrado: dioses y humanos forman parte de un esquema sagrado de conjunto.

– *Dualidad engendradora.* Este esquema acentúa la *unidad integradora de sexos sagrados.* Lo divino aparece ya como armonía de dos principios sexuales donde todo está fundado.

Esta religión acentúa la unidad bixesual y engendradora del ser divino, que aparece en el mito clásico de Osiris e Isis, con su hijo Horus. Ciertamente, esa unidad se encuentra amenazada por los

poderes de la muerte (Tifón), pero la armonía permanece y triunfa apareciendo como fuente y sentido de la vida. Grandes filósofos (Filón o Plutarco) han traducido estos esquemas en categorías de pensamiento conceptual, ofreciendo así una síntesis bella de su politeísmo panteísta.

2.1.2. Mesopotamia

Desarrolla dos modelos religiosos: uno, más *genético,* acentúa el caos primigenio, concibiendo lo divino como lucha en la que triunfa el más violento; otro, más *estático,* interpreta lo divino como un orden de elementos, equilibrio en el que todo tiene sentido y consistencia.

2.1.2.1. El esquema genético aparece en el *Enuma Elish:* «Cuando en el principio no había ni cielo ni tierra...». En el origen existía sólo el agua, el desorden paradójicamente fecundo. De su fondo abismal surgió el conjunto de dioses a través de un movimiento de *generación* (emergencia positiva a partir del gran caos) y *enfrentamiento* (lucha de los nuevos dioses, más distintos, conscientes y astutos, contra el fondo original monstruoso). Según eso, *al principio fue el desorden.* No existe un Dios bueno por encima del caos (como dirán más tarde los israelitas: cf. Gén 1), sino que en el fondo existía el caos divino; por eso, el desorden precede al orden, la violencia al equilibrio. Más aún, podemos afirmar que *el orden sobrevino a través de un proceso conflictivo,* por la victoria que obtuvieron las fuerzas más recientes (más organizadas) sobre las antiguas y caóticas: el orden final de Marduk se funda y establece a través de la violencia deicida, sobre el cadáver de la madre muerta existimos los humanos[3].

Precisemos el matricidio. *Marduk,* representante de los nuevos poderes divinos, asesinó a su madre *Tiamat,* concebida como caos primero y peligroso, para establecer sobre su cuerpo, dividido en dos como molusco, los cielos y la tierra. El mundo actual, con su precaria estabilidad y armonía, surge sin cesar de la victoria de un poder divino (que se autodenomina positivo) sobre el principio anterior del caos. Los humanos nacemos de la carne de la madre muerta (Tiamat, que es cielo y tierra) y de la sangre de su dios consorte y consejero (Kingu), también asesinado. Este mito ha sido narrado por los vencedores, por aquellos que se consideran representantes del orden y cultura sobre el mundo. Más que el nacimiento natural (como en Egipto) se destaca aquí el proceso cultural de violencia creadora. Por eso, los portadores del mito pueden afirmar que al principio dominaba el caos, añadiendo que ellos lograron controlarlo. Lógicamente, el Dios primordial es guerrero: quien vence impone con su maza el orden, obligando a los demás a que le adoren (así se ha impuesto Marduk).

3. Cf. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad,* Taurus, Madrid, 1969, p. 468.

Los símbolos del mito resultan extraordinariamente violentos, a partir del primer matricidio: matar a la madre, tal es la fuente y sentido de esta cultura oficial y guerrera de Mesopotamia. La madre es sin duda divina, pero divina para ser matada, divina para que nosotros podamos nacer de su cadáver. Sobre el gran trono de Babel se alza el Dios/rey de violencia. La religión se ha vuelto sacralización cultural del homicidio. Quizá nunca se ha expresado con tanta fuerza la ambivalencia radical de un cosmos divino que se asienta sobre los principios de guerra. Nuestro mundo es obra positiva de Marduk, que lo vigila y sostiene; pero al mismo tiempo es cuerpo derrotado de una madre/caos.

2.1.2.2. El *esquema estático y más integrador* está simbolizado por la tríada *Anu-Enlil-Ea*, dioses de la totalidad cósmica: cielo, tierra y aguas inferiores; lo divino aparece así como el orden de conjunto de la realidad. Pero más que esos dioses ha influido en la experiencia religiosa y en la vida social de Babilonia (centro de Mesopotamia) el mito de *Ishtar* (Venus) que, al igual que la Ashtarte y/o Ashera de los fenicios-cananeos, simboliza la totalidad de lo divino, como unidad en que se integran y encuentran su sentido el orden de la guerra (Isthar, lucero de la mañana) y el misterio del *amor* que preside la noche (Isthar, lucero de la tarde).

Pudiera decirse que Ishtar condensa y unifica, en prototipo celeste, los tres grandes aspectos de la vida: *eros* (principio de amor), *thanatos* (poder y misterio de muerte) y *el principio de realidad* (que hace posible el orden cósmico). Ella es así el símbolo abarcador de la existencia humana, rostro divino en el que todo viene a concentrarse: es el *amor* de la tarde, la *muerte* repetida en cada noche, y la *vida* que renace victoriosa cada mañana. «El culto a Ishtar tiende a absorber todas las funciones y los atributos de los demás dioses. Ella pertenece a la clase de divinidades que pudiéramos llamar transcendentales, divinidades que no se pueden ceñir a unos atributos especiales, sino que recorren (*transcendunt*) diversas regiones de la sacralidad»[4].

Las tres *heridas* de Isthar (amor, muerte y vida) constituyen una expresión muy honda de la divinización de los poderes vitales, representados por una figura astral de género femenino. Frente a la lucha anterior (de Marduk y Tiamat, principios de violencia), Ishtar aparece como transfondo de armonía de toda realidad: su ser condensa todos los seres, en su destino confluyen y culminan todos los destinos.

2.1.3. Religión fenicia y cananea

Se conserva en los textos de Ugarit (ciudad fenicia cuya biblioteca de ladrillos cocidos ha sido descubierta hace poco) y ofrece un esquema parecido al de Mesopotamia. El poder divino está centrado de manera intensa en el Señor (Baal), Dios de la vegetación y vida, que para mantener su poder benéfico, lucha contra las fuerzas, igual-

4. L. Cencillo, *Mito, semántica y realidad,* BAC, Madrid, 1970, p. 149.

mente divinas aunque negativas, del gran caos original (Yamm) y de la muerte (Mot) que amenazan sobre el mundo.

La lucha de Baal con Yamm forma el primero de los ciclos divinos de esta religión, propia de fenicios y antiguos cananeos de la tierra palestina, conquistada después por los israelitas. *Yamm* es el agua primordial del caos marino: es dueño del poder y eleva su cetro de dominio sobre los restantes dioses. *Baal*, en cambio, simboliza la fertilidad de la tierra: es Dios de la cosecha, de la lluvia, nacimiento y vida. Al principio era el desorden: reinaba Yamm sobre Baal y los restantes dioses. Para crear el mundo que ahora existe y garantizar el triunfo de la vida sobre el caos, Baal tuvo que alzarse, venciendo en dura *teomaquia* (guerra divina) al gran poder del caos, construyendo así su casa/trono sobre el cielo, como signo de realeza. Desde esa altura domina el Señor divino el orden de la tierra, enviando el agua, dirigiendo a divinos y humanos con el rayo.

El poder de Baal representa la violencia de la tempestad que impone su terror, el viento, el agua que fecunda el surco de la tierra. Así dicen sus cantos: «Baal envía en su voz santa / descarga la fuerza de sus labios; / los montes tiemblan, los lugares altos vibran». Por eso tiende a convertirse en único monarca. Pero, a fin de conseguir el dominio universal ha de enfrentarse a los poderes de la muerte (= *Mot*), y así lo hace diciendo: «No enviaré tributo a Mot, amado de Él (Dios padre que preside simbólicamente el panteón sagrado); yo sólo tendré autoridad sobre los dioses, para que los hombres y los dioses se nutran, para que se harten las multitudes de la tierra»[5].

Baal, Señor de la vegetación, y Mot, principio y signo de la muerte, combaten con dureza. Esta lucha concentra para el creyente fenicio-cananeo el sentido de la realidad, en batalla cíclica que debe repetirse cada año. Por haber vencido a Yamm, reina Baal; pero después (pasada la estación de la cosecha) ha de ceder su puesto a Mot: cesa la vida, se seca el campo, todo llora. «Falta el aliento de vida en todos los humanos; reseco está el surco de la tierra».

Muere Baal, celebran el rito funerario sus creyentes. Sobre el silencio del Señor de vida se eleva el llanto de la muerte: los devotos se duelen, se cortan la carne, derramando sangre por las heridas, gritan, gimen. Todo se convierte en duelo. Pero el proceso sigue. Pasa el tiempo y Baal vuelve, crece la semilla que ha dejado en tierra, revive su fuerza y, por eso, «los cielos llovieron abundancia, los ríos manan miel».

5. Estudio más amplio, con bibliografía, en *Hombre y mujer en las religiones*, cit.

Tal es el esquema básico de Ugarit, que ha destacado con gran fuerza el carácter dual de la gran batalla cósmica. Hubo una *lucha primera* con el triunfo de la vida contra el caos y el surgimiento de la tierra. Pero hay después una *lucha segunda,* que se repite cíclicamente cada año, entre Baal (que es vida) y Mot, signo de muerte. Divino es Baal, fertilidad y cosecha; pero divino es igualmente Mot, principio de perecimiento, mundo inferior y sequía. Como alternancia de esos principios, ciclo indefinido de renacimiento y remuerte, se explicita y concreta la existencia del humano en esta tierra.

2.2. *Destino humano: conflicto y crisis (la tragedia de la vida)*

Esta visión cósmica de Dios, hecha de armonía y lucha, se expresa en una forma de entender la vida humana, de tal modo que el mito se expande en un rito. A través del gesto ritual, los humanos integran su vida en el proceso del cosmos, entendiendo así lluvia y sequía, tempestad y calma, nacimiento y muerte. Todos los acontecimientos se interpretan como sagrados, pues se integran en el orden divino de la realidad originaria.

Especial significación recibe en este contexto el tema del dolor y de la muerte. Es don y signo de Dios el surgimiento de la vida. Pero divina es igualmente la muerte. Por eso, junto a Baal está Mot, Plutón junto a Zeus, la Ishtar nocturna junto a la Ishtar del día. Divino es el conjunto cósmico y divinas sus diversas formas. Es más, el mismo Dios de vida (Baal, Ishtar) participa de la suerte de los muertos; por eso, sus fieles le lamentan, asumen su fracaso, se alegran en su gozo.

A partir de la visión de Dios, esbozada en las reflexiones precedentes, se entienden las diversas concepciones de la vida humana. Caso particular es el de Egipto, donde la divinización positiva del sol y la visión de la quietud divina, hace que los hombres puedan sentirse inmortales. Pero ese es un caso excepcional. Casi todos los creyentes de las religiones cósmicas piensan que los humanos participan del destino conflictivo y trágico de los dioses: nacen y mueren sin cesar, no son inmortales. Desde ese fondo quiero evocar el sentido de *la tragedia griega y el proceso de superación de las religiones cósmicas.*

2.2.1. Tragedia griega: protesta contra el fatalismo de la religión cósmica. Los humanos se encuentran inmersos en un mundo conflictivo y las mismas raíces divinas de la realidad están cargadas de dolor, lucha y muerte. El sufrimiento no ha sido inventado por ellos, ni el pecado es obra suya,

ni la muerte su destino distintivo, pues ellos participan de un todo más extenso, del que no son responsables. Así lo han expresado de una forma genial *los trágicos en Grecia:* por encima de dioses y humanos planea la necesidad superior del destino. Resulta inútil oponerse, infantil es postular espacios de salvación superior: hay lo que hay, no existe más salida que aceptar la lucha y dolor de la existencia.

La *tragedia griega* ha logrado expresar con gran hondura la reacción del ser humano ante el destino de los dioses cósmicos. En el fondo de la vida, ella descubre la fuerza del destino, una especie de ley superior que se impone por igual sobre dioses y mortales, haciéndoles sentir su necesidad ineludible. El *héroe trágico* se mantiene erguido ante el destino, para caer finalmente derrotado. En cierto momento parece que ha conquistado la libertad; que emerge poderosamente, creador y decidido, para realizar algo distinto, para romper la rueda del destino. Pero eso es sólo un espejismo: la rueda fatal sigue inexorable y cumple su designio.

El trágico muestra así la ambigüedad del mito cósmico, su limitación, sus rasgos destructores. Por eso, emerge poderoso y eleva su protesta como desafío en contra del destino. Pero su desafío es impotente; su protesta, sin sentido. La tragedia es signo de desesperación: ella señala una esclavitud, pero no sabe superarla; indica un pecado, pero no puede transcenderlo. Pues bien, aquello que la tragedia no ha sido capaz de realizar lo han hecho las grandes religiones de la India e Israel. «Comenzaba el combate contra el mito desde el lado de la racionalidad y de la experiencia iluminada por la razón (el logos contra el mito), el combate por la transcendencia de un Dios único contra los demonios que no existen y el combate contra las falsas figuras de los dioses por la rebelión ética contra ellos. La divinidad fue elevada a más alto rango al impregnarse de ética la religión»[6].

En esta lucha se decide la concepción cósmica de Dios. Después de una serie de adaptaciones creadoras, que se reflejan en las grandes culturas de Mesopotamia o Canaán, la tragedia griega ha descubierto que la religión del cosmos resulta internamente insuficiente: esclaviza al ser humano, destruye su libertad, imposibilita la emergencia de su fuerza creadora.

2.2.2. Más allá de la tragedia. Las nuevas religiones. Un problema como el anterior no se resuelve con simples reformas exteriores en el orden de los mitos. Nada cambia retocando algunos rasgos de los dioses. Hace falta una inversión, una especie de comienzo diferente: el descubrimiento del sentido de la vida humana por encima de la fatalidad del cosmos. Los trágicos griegos han visto el problema, pero no han sabido resolverlo. Para ello han sido necesarias las nuevas religiones, en perspectiva de responsabilidad histórica y esperanza de futuro (Israel) y de transcendimiento interno de la misma vida humana (India).

De esa forma se invierten y cambian de sentido los factores: lo que antes era sagrado (el destino del mundo) empieza a presentarse como demoníaco, lo que era salvador (mundo divino) se vuelve condena. Descubrir y expresar el sentido de la vida humana, en clave religiosa, más allá del fatalismo cósmico: ésta es la tarea radical de hindúes e israelitas, que han

6. K. Jaspers, *Origen y meta de la historia,* cit., p. 21.

resuelto así el problema que había planteado la tragedia griega. Ellos no han descubierto la deficiencia de la religiosidad cósmica a través de un estudio más hondo del mito, sino por el despliegue de la libertad creadora del humano, que encuentra a Dios como principio de más alta libertad. Llega un momento en que el girar del tiempo viene a parecer esclavitud, el mundo cárcel. La vivencia del morir y renacer se vuelve hastío. Muchos buscan entonces fuerzas nuevas para ser, nuevas formas de misterio en su existencia.

El esquema mítico del eterno retorno aparece así como fuente de dolor, pecado, idolatría. Es *dolor* tener que soportar la vida en un ritmo de repetición indefinida. Es *pecado* aquello que destruye la capacidad de realización simbólica del cosmos. Una vez que la religión cósmica ha empezado a interpretarse de esa forma la suerte de la religión antigua parece decidida: tardará más o menos, pero llegará un momento en que la hierofanía cósmica perderá el carácter dominante, hasta convertirse en residuo o transfondo de un pasado que debe superarse.

La hierofanía cósmica de las viejas religiones no ha logrado resolver los nuevos: el sentido del bien y del mal, la capacidad de creación histórica, la superioridad del humano sobre la naturaleza, el camino de experiencia interior. Tanto los profetas de Israel como los sabios de la India han descubierto la insuficiencia de las viejas religiones cósmicas. El gesto de Nietzsche, queriendo resucitar los viejos dioses cósmicos, está condenado al fracaso.

3. RELIGIONES DE LA INTERIORIDAD[7]

Acharuparambil, D., *Espiritualidad hinduista,* BAC, Madrid, 1992; *Bhagavad Gita*, trad. y ed. de C. Martín, Trotta, Madrid, 1997; Cuttat, J. A., *Expérience chrétienne et spiritualié orientale*, DDB, Paris, 1967; Dragonetti, D., *Unada. La palabra de Buda,* Barral, Barcelona, 1971; Dumoulin, H., *Encuentro con el budismo,* Herder, Barcelona, 1982; Eliade, M., *El yoga. Inmortalidad y libertad,* FCE, México, 1978; Ilarraz, F. G. (ed.), *Libros sagrados de la India,* Pontificia, Salamanca, 1988; López Gay, J., *La mística del budismo,* BAC, Madrid, 1974; *Los capítulos interiores de Zhuang Zi*, ed. de P. González España y J.-C. Pastor, Trotta, Madrid, 1998; Pannikkar, R., *El silencio de Dios,* Siruela, Madrid, 1996; Id., *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997; Otto, R., *Mystique d'Orient et mystique d'Occident,* Payot, Paris, 1951; Palis, M., *Espectro luminoso del budismo,* Herder, Barcelona, 1985; Parrinder, G., *Avatar y encarnación,* Paidós, Barcelona, 1993; Suzuki, D. T., *La gran liberación,* Mensajero, Bilbao, 1972; Id., *La doctrina zen del inconsciente,* Kier, Buenos Aires, 1977; Tola, E. (ed.), *Doctrinas secretas de la India. Upanishads,* Barral, Barcelona, 1973; von Glasenapp, H., *El budismo, una religión sin Dios,* Barral, Barcelona,

7. He desarrollado el tema en *Hombre y mujer en las religiones,* cit., pp. 235-268. Cf. también obras de Bleeker, Eliade, Delumeau, König, Küng, Puech, Tacchi..., citadas en bibliografía general.

1974; Weber, M., *Ensayos sobre sociología de la religión* II, Taurus, Madrid, 1987; Zaehner, R. C., *Inde, Israël, Islam,* DDB, Brugges, 1965.

Allí donde el sujeto humano vuelve sobre sí, descubriendo su riqueza y tarea interior (la misión de aceptarse y hacerse a sí mismo), su misma vida interna se vuelve mediación religiosa. Sin duda, el ser humano sigue abierto hacia lo externo, admira la grandeza y armonía de los mundos estelares y el orden de los ritmos de la tierra (por citar dos ejemplos), pero el centro será su propia vida interna, que transciende los mundos exteriores, como luz y belleza que desborda las bellezas y luces de la tierra, como emoción y miedo mayor que todos los miedos anteriores.

El descubrimiento y cultivo religioso de esa vida interior constituye un elemento clave de la historia humana. Ella no es sólo objeto de curiosidad, tema de poesía o novela, sino lugar de manifestación de lo divino. Sólo cuando sabe que su vida transciende los pesares y alegrías, luchas y derrotas de la fatalidad cósmica, estando en manos de Dios y de su gracia, el humano encuentra su verdad completa.

3.1. *Introducción. Alma desterrada, alma autónoma (Grecia)*

El descubrimiento de la interioridad se refleja en *el mito del alma desterrada*, desarrollado en Grecia por el orfismo y platonismo, que conciben al humano como ser que transciende la totalidad sagrada de la naturaleza. El humano es, por una parte, *cuerpo*: está inmerso en el ritmo de vida y muerte de la tierra; por otra parte, es *alma* desterrada en la cárcel de su cuerpo mundano. Por eso, la existencia corporal empieza a interpretarse como cautiverio. El humano es más que un simple ser de muerte, es divinidad caída. Por eso sufre en el mundo. Su cuerpo es campo de desdicha; el ciclo de reencarnaciones, un tormento: *¿puede haber una idea más espantosa que la de imaginar la vida como un renacimiento para el castigo?*[8].

Conforme a este mito, que pervive en cierto cristianismo, la salvación consistirá en salir del mundo: a través de un proceso de conocimiento, el humano intentará llegar a su principio: recordar su origen, recobrar su divinidad. Sólo por ese proceso de ascenso y luz interna, el alma vuelve a su sentido primigenio y puede reencontrarse a sí misma, superando su cárcel de mundo: dejará atrás su cuerpo de dolores, el mundo con sus ciclos, y, viniendo a conocerse, encontrará su verdadera identidad, alcanzando lo divino.

8. Cf. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad,* cit., p. 619.

Este mito dualista, con la dicotomía de alma y cuerpo y la salvación interpretada como salida del mundo, parece haber entrado en crisis, tanto por el materialismo moderno como por la experiencia de unidad antropológica de las religiones bíblicas. Pero muchos lo siguen defendiendo, de manera que debemos estudiarlo seriamente, buscando su posible verdad: hay algo en la experiencia humana que nos lleva a dividir cuerpo y alma o, por lo menos, las funciones y momentos de la vida.

Quizá podamos afirmar que el dualismo antropológico constituye uno de los *patrimonios* culturales y religiosos de la humanidad. Somos muchos quienes rechazamos su formulación extrema: alma y cuerpo no son dos substancias separables, el alma no se encuentra puramente desterrada en la materia; por eso, no podemos afirmar que tenemos un cuerpo, sino que somos cuerpo. Pero, dicho eso, debemos añadir que nuestra vida es más que un monismo puro: nos hallamos internamente divididos, de manera que, en algún sentido, somos a la vez materia y espíritu (esquema antiguo), sujeto y objeto (esquema cartesiano), como vimos en capítulo 1[9].

3.2. *Religión de interioridad. Presupuestos básicos*

Han surgido básicamente en la India (hinduismo, budismo). Hemos dicho ya que en ellas el humano aparece como entidad interior, perdida y desterrada en la cárcel exterior del mundo, pues cárcel es el mismo proceso de vida en el cosmos, donde el alma se encuentra condenada sin cesar a reencarnarse, hasta que pueda volver a lo divino, en liberación que se consigue sólo a través de una búsqueda interior de purificación y transcendimiento. Éstos son sus presupuestos: el mundo es cárcel; el humano está caído; hay liberación.

3.2.1. El mundo es cárcel para el ser humano. No es cosmos de belleza ordenada, perfecta en sí misma, ni es tampoco lugar en el que habita Dios (hierofanía), sino que ha perdido su carácter sagrado, viniendo a convertirse en campo inmenso de dolor y muerte que gira sin cesar para dominarnos. Lo que antes podía concebirse como luz se ha vuelto oscuridad, lo que parecía inmersión en la grandeza de la vida se ha vuelto atadura. Tanto el hinduismo clásico como sus grandes heterodoxias (budismo y jainismo) comparten la visión negativa del mundo y de los ciclos de la reencarnación.

9. Nuestra realidad es paradójica y todo intento de comprenderla de manera unilateral (en un nivel cerrado) resulta empobrecedor. Es posible que la visión de interioridad de los sistemas que ahora desarrollaremos sea unilateral, pero ella ofrece un elemento positivo que no podemos olvidar: la revelación de lo sagrado en nuestra vida interna (en el espíritu o sujeto) constituye un elemento clave de la historia humana.

Por ley fundante de este mundo (*karma*), el humano se halla inmerso en la gran red de la causalidad universal, sujeto al horror de una repetición donde todo muere para renacer y morir nuevamente. Esa ley y repetición se experimentan como infernales: son signo de condena perdurable para los humanos. Por eso, todas las metafísicas y espiritualidades, todas las técnicas religiosas de la India quieren superarla, transcendiendo esta manera de existencia limitada, perdida, esclavizante en que nos hallamos hundidos. Lo sagrado, reciba la forma de divinidad o nirvana, de Brahman o silencio, se identifica con la realidad superior, más arriba de la gran cadena de reencarnaciones, como *moksa* o *libertad* que el humano puede alcanzar a través del proceso de negación/superación cósmica.

3.2.2. El ser humano está caído. Desde el momento en que este cosmos se interpreta como cárcel, la forma de vida actual aparece dislocada: salida de su sitio, desgajada de su centro, arrancada de su propia plenitud y de su esencia. Por su misma dualidad interna, descubriendo y aceptando su más hondo *dharma* (forma de vida actual), el humano descubre y confiesa que su realidad interior es más que mundo, más que un trozo de naturaleza que rueda inexorablemente en círculo de muerte. La *cárcel* del mundo y la *caída* humana van unidas, como si fueran las dos caras de una misma realidad de muerte, dos facetas de un mismo destino.

A partir de aquí, diversos movimientos religiosos de la India (budismo y *samkhya* yoga, vedanta e hinduismo medieval) conciben la existencia del humano sobre el mundo como sufrimiento. Antes de elaborar una teoría intentan describir un hecho, lograr que el humano se vuelva consciente de su realidad como caído, de manera que no siga evadiéndose en el mundo con salvaciones ilusorias. Lo que en perspectiva de Occidente pudiéramos llamar pecado original es para el hindú la misma existencia del humano sobre el mundo. Tal es el protodogma de su religión.

3.2.3. Camino de liberación. Quien reconoce su caída se encuentra ya dispuesto a superarla. En ese aspecto, la actitud hindú o budista, lo mismo el orfismo-platonismo, rompe el nivel de la tragedia griega, abriendo un camino de liberación real (aunque interior) para los humanos. Lo que llamamos *religión* puede recibir aquí el nombre de *dharma:* aceptar el destino para superarlo; asumir la propia suerte en la cadena de reencarnaciones, para de esa forma transcenderlas, encontrando y recorriendo el sendero de la liberación definitiva. Eso significa que hay un alma más allá del alma cósmica, un misterio de vida y libertad oculta que sobrepasa la cárcel del mundo.

Esta búsqueda de liberación y/o vida perdurable (iluminada) constituye el centro de la espiritualidad de la India. Por eso, su camino religioso no se centra en la revelación personal de Dios o en un diálogo dual con lo divino. Lo que llamamos Dios, como agente libre y definido, que sale al encuentro del humano, carece de importancia central para la India (dejando ahora a un lado la línea *bhakti*). Más que la existencia de un Dios personal importa aquí la liberación del sufrimiento, el descubrimiento de la inmortalidad o salvación (*moksa*).

En ese plano existe concordancia fundamental entre el *nirvana* budista y lo *brahman* de gran parte del hinduismo. Lo que esas religiones buscan no es un Dios personal, sino aquel plano superior de vida y libertad, de plenitud sagrada donde el alma encuentra su sentido y participa de la vida verdadera. Más que en un ser divino personal, las religiones de la India (y China) destacan el descubrimiento y cultivo de la interioridad sagrada supracósmica, de la eternidad salvadora que se abre numinosa para los humanos.

La religión es despliegue espiritual, interior, del mismo ser humano, como profundidad misteriosa de una vida que, superando la multiplicidad del mundo y sus reencarnaciones, se encuentra a sí misma en lo absoluto. Es un cultivo de la inmanencia, un proceso de concentración del creyente que supera los estratos más externos de la vida, sus impresiones psicológicas y deseos egoístas, para alcanzar de esta forma lo sagrado, integrando el Atmán (vida interior de cada uno) en lo Brahman (vida interior universal, lo divino). Es un método de liberación. Importa hallar el camino de conocimiento y transcendencia interna. Resulta significativo el hecho de que el yoga, como técnica psicológica de profundización, esté presente en las diversas tendencias espirituales de la India (jainismo, budismo, samkhya, hinduismo clásico), como medio para liberar o emancipar al ser humano, desligando la hondura de su alma (Atmán), sacándola del mundo de opresión y dispersión en que se encuentra encadenada.

Volviendo hacia sí y superando sus condicionamientos mortales, el Atman descubre su verdad divina, su identidad con lo Brahman. Frente al gesto bíblico (monoteísta) de la *fe,* como expresión de encuentro personal del humano con Dios, las religiones de la India han destacado el *ensimismamiento*: en la hondura de su vida interior, al encontrarse consigo misma, el alma encuentra lo divino. Ésta es la mística de las religiones orientales: a través de un impulso de concentración, el ser humano busca su profundidad divina, aquel centro y culmen supracósmico donde se define (se diluye y culmina) su propia realidad sagrada. A través de esa búsqueda y proceso, el humano se transciende[10].

10. Miradas las cosas desde un punto de vista psicológico, éste es un camino de concentración natural. El humano tiene una gran capacidad de ruptura y retorno: supera el mundo y puede centrarse sobre sí, rompiendo la cárcel de sus razones, transcendiendo las representaciones, signos y deseos de su realidad cósmica. De esa forma, a través de un *en-stasis* o ensimismamiento radical, transcendiendo imágenes y mitos exteriores, el humano encuentra lo divino (o se deja encontrar por lo divino) al transcender el mundo.

3.3. *Religiones de la India. Modelos*

Sobre la base anterior evocaremos tres tipos de religiosidad que provienen de la India. Común a todos será la doctrina sobre la salvación (soteriología) místico-antropológica: no hay dogma vinculante sobre Dios, sino certeza (necesidad) de salvación humana. Varía en cada caso la concepción del absoluto y la forma de realizar el transcendimiento cósmico, pero la necesidad de salvación es constante. A pesar de eso, por fidelidad a nuestra perspectiva occidental, hemos querido dividir estas religiones a partir de su visión de lo divino:

3.3.1. Interioridad a-teística. El budismo, y a su lado el samkhya-yoga, cultivan una *espiritualidad a-teística* no porque niegue la existencia de Dios, sino porque le conceden menos importancia (al menos aparente) en el camino de la salvación. El budismo mantiene un gran *silencio sobre Dios*; lo que le importa es superar la forma actual de vida del humano sobre el mundo. El *samkhya* es en principio dualista: las almas o *purusas,* infinitas y celestes (divinas), se encuentran actualmente esclavizadas sobre un mundo (*prakti*) al que han caído; por eso deben aislarse internamente del mundo que les ata y conseguir su realidad originaria. El *budismo* ha dado un paso adelante: no sólo ignora a Dios sino que afirma que no existe un alma sustantiva, como personalidad o *yo* constante, por debajo de los cambios y procesos de la vida. Lo que existe es simplemente sufrimiento, un deseo de vivir que encadena al ser humano en el eterno ciclo de dolor, nacer y renacer, morir y remorir del mundo. ¿Qué puede hacer quien sufre de esa forma encadenado? ¡Romper la cadena! Superar el deseo de la vida, en gesto de rectitud moral y de transcendimiento.

Para el *budismo,* la vida del humano sobre el mundo es sufrimiento, pues todo surge y crece partiendo del deseo. Por eso, el primer dogma o verdad de su camino será vencer el deseo, para superar de esa manera el sufrimiento, llegando así al otro nivel de la existencia: lo *nirvana*. Este *transcendimiento* o paso al límite sitúa al ser humano ante el silencio sagrado, ante la verdad sin palabras, más allá de los deseos, en la nueva tierra liberada del misterio. De esa forma, el budismo niega la sacralidad de este cosmos, guardando silencio sobre un Dios concebido de manera personal (pues ello sería limitación), y supera las formas concretas de entender el alma humana en su entidad individual, como persona. Sólo nos ofrece, allí donde la interioridad se abre al pleno transcendimiento, la oscuridad luminosa de un misterio concebido como verdad radical de la existencia.

3.3.2. Mística panhénica o monista: hinduismo clásico. Constituye el modelo más extendido dentro de la India. Acentuamos su carácter *monista*, es decir, la identificación fontal de toda realidad en lo divino; por eso decimos que es *pan-hénico* (en griego: *todo es uno*) y tiene un rasgo *místico* (la religión se concibe como integración del humano en el misterio superior de la totalidad sagrada). Al romper las barreras de su individualidad, en el manantial donde emerge su auténtico *sí mismo* (Atman), el humano se des-

cubre identificado con el todo (Brahman), tanto en clave diacrónica (en su alma desemboca el alma o vida de miles de vidas anteriores) como sincrónica (el individuo es parte actual de un Todo abarcador universal, divino). Infinitas veces repetida, configurada en mil maneras, esta experiencia de identificación con la Totalidad sagrada constituye el sustrato radical de la religiosidad hindú.

La meta de la experiencia religiosa no consiste en esperar la revelación de una palabra que viene de fuera y nos sorprende, ni en dialogar con un sujeto divino transcendente, sino en liberar la vida interna del humano esclavizado, llevándola a un estado de transcendimiento donde el alma se engolfa en el ser del absoluto. Los caminos de esta *mística pan-hénica,* de unificación transcendente, son variados y diferentes las fórmulas que emplea, pero su meta es constante: que el alma, exilada en un cosmos de sufrimiento repetido y constante dispersión o muerte, vuelva a su morada original que es lo divino. Tal es el objeto de la especulación de las *Upanishadas*, cuando intentan liberar al humano de su forma individual, mundana y trasladarle al misterio fontal de lo divino. Especulación religiosa y mística intimista se han unido: en su profundidad, el Atman es lo Brahman; tal es la confesión de fe hinduísta.

3.3.3. Tendencia personalizante: religiosidad bhakti. En un momento dado, la visión anterior de la *ortodoxia advaita* (= no dualista) se vuelve difícil de mantener para el pueblo. Ciertamente, el hinduismo ha sido *religión de castas* o grupos: la experiencia interior (*dharma*) sitúa a cada uno en su lugar social, de modo que han podido coexistir modelos y niveles religiosos muy distintos dentro de un mismo espacio geográfico y cultural. Por lógica interior, la mística *pan-hénica* es más propia de una aristocracia espiritual de brahmanes (o miembros de la casta superior).

Pues bien, en un momento dado (en los primeros siglos de nuestra era) se desarrolló en la India un tipo de religión más universal y personalista, abierta a todas las clases sociales, centrada en el encuentro afectivo con lo sagrado. Esto es lo propio de la piedad *bhakti* que tiende a concretar la divinidad en alguno de los grandes dioses, Shiva o Vishnú. El rostro de ese Dios va adquiriendo caracteres personales, superando así la visión de un Brahma concebido como Todo superior, indiferente a los humanos.

En esta línea se sitúa la *Bhagavad Gita*, o *Canto del Bienaventurado*. Partiendo de una psicología a-teísta (tipo *samkhya*), el *Canto* se eleva hasta la visión epifánica de un Dios cuasi-personal que aparece en fuerza deslumbrante, ofreciendo a sus fieles el regalo de su amor. Más allá del conocimiento se sitúa el afecto; más allá del vacío interior, la devoción a un Dios, la fe en su gracia, la confianza: «Pensando en mí todos los males por mí vencerás [...] Dirige a mí tu mente, tu amor, tus sacrificios, tus actos de adoración. De esa forma llegarás a mí. En verdad te lo prometo: me eres querido. Abandonando todos los otros deberes, búscame a mí sólo como refugio. Yo de todos los males te liberaré; no te aflijas»[11].

11. *Bhagavad Gita* 11, 53-54. Trad. de F. Rodríguez Adrados y E. Villar, *Atma y Brahma,* Nacional, Madrid, 1978, p. 273.

Esa tendencia *bhakti* nos lleva hasta el culmen de la experiencia hindú, allí donde el camino de la mística interior estalla y donde, superando la profundidad del humano y la totalidad sagrada, emerge una figura personal de Dios que llama a sus devotos, les ofrece su cariño y les pide una respuesta de entrega y confianza. Si hubiera seguido ese camino de un modo temático, explorando el sentido de la personalidad de Dios y los momentos de su encuentro con los humanos, el hinduismo tendería a convertirse en una religión más teológica y personalista, centrada en el encuentro del humano con Dios. Podría entonces dialogar de forma directa con las religiones monoteístas de Occidente. Quizá no lo ha hecho todavía, pero el camino sigue abierto.

3.4. *Conclusión. Breve juicio valorativo*

Hemos dividido las religiones de origen hindú a partir de su visión de lo divino. En el principio estaban las más a-teas (budismo), en el centro las más panteístas (vedanta *advaita*) y al final las más personalistas (teísmo *bhakti*). Ellas ofrecen caminos misteriosos de búsqueda interior y experiencia de sacralidad. No es éste el lugar donde juzgarlas. Pero el lector de cultura occidental y tradición monoteísta, podrá esperar algunas observaciones comparativas. Serán, sin duda, muy genéricas, pues no se pueden identificar budismo y piedad *bhakti,* ni los varios tipos de budismo o hinduismo. Las haremos desde una perspectiva básicamente cristiana.

3.4.1. Estas religiones *tienden a reprimir la contemplación cósmica.* Desde el momento en que el mundo se entiende como malo, la experiencia sagrada seguirá el camino de la búsqueda interior. Sobre el dintel de las religiones del Oriente puede situarse el rótulo socrático: *conócete a ti mismo.* El despliegue religioso se identifica con el proceso interior y no con el esfuerzo de búsqueda histórico/social de unos grupos humanos o pueblos. Por eso, en su forma clásica, el hinduismo se ha vinculado al sistema de castas: la liberación no consiste en transformar el mundo sino en superarlo.

3.4.2. Estas religiones *cultivan la experiencia de sobrepasamiento interior.* Sus devotos creen en un tipo de más allá: el nirvana, la aniquilación salvadora o el absoluto divino. Su actitud fundamental no es la fe en un Dios que actúa, sino la experiencia de identificación interior: el humano religioso debe recorrer un camino de profundización espiritual, descubriendo por sí mismo el valor de una realidad más alta, la existencia superior sagrada (divina) que le completa y libera. No hay profetas o mediadores de la palabras, no hay mesías o salvadores que entregan la vida por sus fieles; cada humano ha de salvarse a sí mismo, en su camino de experiencia.

3.4.3. Acentúan la inhabitación de lo sagrado. El humano vive envuelto en un poder más alto, poseído (enriquecido) por la realidad suprema que,

siendo mayor que todo el mundo, habita dentro de su alma (Atman). Por eso, aquello que mirado desde el punto de vista humano es producto de su propio esfuerzo (expresión de su experiencia) viene a desvelarse en otro plano como revelación o presencia superior del misterio. La *acción* (todo depende de la meditación devota del humano religioso) se vuelve *pasividad*: el verdadero hindú no tiene que hacer nada, sino dejar que la presencia sagrada le transforme, de tal modo que viva y despliegue su existencia desde los estratos más profundos de su propia realidad divina y no desde el deseo, dispersión y muerte de este mundo.

3.4.4. Los hindúes *no poseen mediadores personales*. Cada humano se encuentra ante el misterio a solas, cada uno con su propia necesidad de transcendimiento y negación. Se encuentra lleno de todo y todos (porque en su interior habita el Todo); pero, al mismo tiempo, es plenamente solitario, debe liberarse a solas. No existen redentores, no puede hablarse del carácter liberador del encuentro interhumano en una historia. Nadie se salva por los méritos de un Cristo[12].

3.4.5. No existe encuentro personal con lo divino. Como hemos anunciado ya y desarrollaremos a continuación, *las religiones monoteístas o proféticas* (judaísmo, cristianismo, islam) entienden la salvación como encuentro personal con un Dios transcendente que se ha manifestado a través de los profetas (o mesías), instaurando así una historia de relaciones personales con ellos. *Las religiones del Oriente* ignoran o al menos infravaloran la transcendencia de Dios y el encuentro interhumano dentro de la historia. La relación con Dios no se concibe a partir del modelo de las relaciones interpersonales, en camino de diálogo y enriquecimiento dentro de la historia, sino en perspectiva de inmersión dentro de un Todo que nos inhabita, en el contexto de una sacralidad que nos hace superar la dispersión y dolor de estar en el mundo.

4. RELIGIÓN HISTÓRICA FUNDANTE. ISRAEL[13]

Albertz, R., *Historia de la religión de Israel*, Trotta, Madrid, 1999; Baeck, L., *La esencia del judaísmo,* Paidós, Buenos Aires, 1964; Eichrodt, W., *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Cristiandad, Madrid, 1975; Jacob, L., *A Jewish Theology*, Darton, London, 1973; Küng, H., *El judaísmo*, Trotta, Madrid, [2]1998; Lévinas, E., *Totalidad e infinito,* Sígueme, Salamanca, 1977; Pikaza, X., *Dios judío, Dios cristiano,* VD, Estella, 1996; Rosenzweig, F., *La estrella de la redención,* Sígueme, Salamanca, 1998; Schürer, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* I-II, Cristiandad, Madrid, 1985; Thoma, C., *A Christian Theology of Judaism,* Paulist, New York, 1980; Trebolle, J., *Biblia judía, Biblia cristiana,* Trotta, Madrid, [3]1998; Valle, C. del, *La Misná*, Sígueme, Salamanca, 1998; Rad, G. von, *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Sígueme, Salamanca, 1986; Id., *La acción de Dios en Israel*, Trotta, Madrid, 1996; Scholem, G., *Conceptos básicos del judaísmo*, Trotta, Madrid, [1]1998; Torres Queiruga, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre,* Cristiandad, Madrid, 1987; Weber, M., *Ensayos de sociología de la religión* III, Taurus, Madrid, 1988.

12. El *budismo mahayana,* más extendido en China, alude a los *budas salvadores* (*bhodisatvas*), que dejan su propio cielo o plenitud para ayudar a los perdidos del mundo. Avanza en esa línea el hinduismo bhakti cuando habla de las *avataras* o manifestaciones de un Dios casi personal (Vishnú, a veces Shiva), que se expresa sobre el mundo por figuras salvadoras como Krisna o Rama. Estamos cerca del cristianismo; falta, sin embargo, la encarnación histórica del Cristo, con una visión estrictamente personal de Dios.

13. He desarrollado este tema en *Hombre y mujer en las religiones,* cit., pp. 167-214, 269-300, y en *Las religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo, islam,* SM, Madrid, 1969. Sigue siendo básica la bibliografía general ya citada, con obras de Bleeker, Eliade, Delumeau, König, Küng, Puech, Tacchi, etcétera.

4.1. *Principio. De la epifanía cósmica y la interioridad sagrada a la Palabra de Dios*

Históricas o proféticas son aquellas religiones que apelan a la revelación personal de un Dios transcendente, que se manifiesta de forma positiva, a través de su palabra, en el proceso de una historia. Éstos son sus elementos constitutivos:

4.1.1. Palabra. Superada la sacralidad del cosmos (en lucha contra el politeísmo idolátrico), el camino religioso de Occidente (fundado en Israel) no ha seguido una dirección de interioridad, sino de creatividad histórica, apoyándose en la Palabra de Dios. Por eso, *el fenómeno religioso se explicita allí donde el creyente escucha esa Palabra,* como verdad de un Dios que habla o se comunica en amor. La religión empieza siendo así *Revelación*.

4.1.2. Comunicación. Más que experiencia de sacralidad cósmica o inmersión sagrada en la interioridad, estas religiones afirman haber brotado de la revelación positiva de Dios. Alcanzar su verdad no es para el humano vincularse a la sacralidad del cosmos; tampoco es recogerse, penetrar en lo interior y superar el mal del mundo. Vivir es transcenderse, dejando que Dios mismo nos transcienda, ofreciéndonos su vida, en comunicación gratuita. En diálogo con Dios existe el ser humano; cultivar ese diálogo, de forma que Dios nos culmine o salve, ésa es la esencia del fenómeno religioso.

4.1.3. Comunidad. El humano no se anega en el mundo, ni tampoco en lo divino. No puede hablarse de negación de la finitud: el humano no se salva saliendo de sí mismo, negando su deseo, y dejando que le salve sólo el ser divino o lo nirvana. Entre la persona humana y Dios hay diferencia y debe mantenerse. Dios actúa para culminar a los humanos como humanos, en camino compartido de encuentro creador. Los humanos se salvan crean-

do comunión humana *(iglesia, umma)*, a través del amor mutuo, según la voluntad o amor de Dios y haciéndose para siempre humanos.

4.1.4. Unidad antropológica. No hay escisión dualista entre alma y cuerpo, mundo material y ser espiritual de lo divino. Dios no se refleja en la inmaterialidad cósmica, sino más bien en el proceso creador de la historia. Por su parte, el humano no es naturaleza (contra las religiones cósmicas), ni pura interioridad, sino vida histórica, que puede estar y está fundamentado en el encuentro y comunión con lo divino. Por eso, frente al esquema mistérico del arriba-abajo, fuera-dentro, la religión histórico-profética funda un tipo de proceso tensional entre la vida actual aún imperfecta y el futuro de su plena manifestación, cuando llegue a encontrarse en plenitud con lo divino. Por eso, frente a una inmortalidad, entendida a modo de realidad supracósmica del ser humano, apela aquí a una resurrección escatológica, como plenificación teológico-humanizadora de la historia.

Desde ese transfondo podemos distinguir las experiencias. *Las religiones de la epifanía cósmica* miran a Dios como transfondo numinoso del mundo y/o del propio ser humano. *Las de la transparencia mística* absolutizan la unión transcendental con la propia interioridad humana y/o divina. Por el contrario, *las religiones de la palabra histórica,* fundadas en la experiencia israelita, descubren a Dios en el compromiso de creatividad del pueblo, allí donde los humanos comparten el camino mesiánico, abierto a la promesa transformadora de Dios[14].

El Dios de las religiones proféticas ofrece a los humanos su promesa, diciéndoles que pueden superar su exilio cósmico (eterno retorno) y su espiritualidad pura, realizando su vida a modo de camino creador que lleva a la plenitud mesiánica (reino de Dios, que es reino humano, resurrección...). Dicho esto, debemos añadir que estas religiones no abandonan el mundo, ni condenan la contemplación interior, sino que cambian el lugar de manifestación fundamental de lo divino y de la vida humana. Frente a la hierofanía cósmica (religiones de la naturaleza) y la profundidad interior (India) destacan la historia universal de un pueblo (Israel) o comunidad religiosa universal (iglesia, umma) que aparecen como lugar de la presencia activa de Dios.

14. Asumo la visión de J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1981, pp. 123-180.

4.2. *Israel. Creatividad histórica: transcendencia de Dios, historia humana*

En el principio de las religiones proféticas se encuentra la historia teológica o sagrada de Israel, que presentamos como fundamento de las otras religiones de este tipo (cristianismo e islam). Israel ha realizado, de una vez y para todas, esta gran ruptura antropológico/teológica, interpretando la realidad definitiva (ser divino y humano) como historia. Israel ha descubierto a Dios como Señor y Amigo transcendente en su proceso de realización como pueblo, en su fidelidad actual, en su camino hacia un futuro de pleno mesianismo.

Los profetas de Israel han descubierto la presencia y acción de lo sagrado en el diálogo de la historia, en el mismo camino dramático del pueblo. La *epifanía* (manifestación divina) se identifica con el proceso de surgimiento y despliegue de la historia israelita: Dios emerge y se expresa en la experiencia de llamada (vocación) de Abrahán, en el camino de éxodo (liberación tensional) del pueblo, en el pacto sacral y en la misma conquista de la tierra... El suyo es un Dios que queda «libre» para el futuro; por eso, la religión se interpreta ya como esperanza mesiánica: creer en Dios es esperar que llegue la plena realización del pueblo.

Ha cambiado el lugar de la revelación. La religión de Israel seguirá siendo *epifánica* (Dios continúa mostrándose en el mundo), pero la sacralidad cósmica, entendida como creación, se pone ahora al servicio del despliegue histórico de Dios y del mismo pueblo. Sigue habiendo *experiencia de interioridad,* como muestran de forma impresionante los salmos de Israel, pero en ellos Dios no se presenta ya como totalidad sagrada sino como voz que interpela a los creyentes, para que realicen su camino y se realicen como historia.

El humano no puede guardarse en el mundo, refugiado allí y tranquilo; tampoco se puede esconder en Dios, perdido en lo divino. El humano es más que mundo: ha salido del cosmos, no puede tornar a su origen; tampoco se puede identificar con Dios de un modo místico, sino que debe hacerse plenamente humano, en encuentro religioso. Dios actúa, el humano le escucha y responde. Dios sigue siendo divino; el humano, creatura. Pero ambos pueden dialogar y dialogan a lo largo de la historia de pequeños hechos, grandes de sentido:

– *Hechos.* Mirados en perspectiva neutralmente científica (no religiosa), los acontecimientos de la historia de Israel pueden entenderse desde el

mismo despliegue del pueblo: el éxodo forma parte de las migraciones y liberaciones políticas de entonces; desde perspectivas políticas se debe explicar el surgimiento de la monarquía israelita... En ese plano, la historia de Israel puede y debe interpretarse en el contexto social y cultural de su entorno.

– *Sentido religioso.* Sin embargo, en perspectiva de fe, los acontecimientos fundamentales de la historia de Israel aparecen como lugar de manifestación de Dios, fenómenos religiosos: el éxodo se vuelve un momento clave de la revelación del Dios Yahvé, que escoge a Israel como pueblo; la alianza del Sinaí no es un simple pacto sacral como los otros, sino expresión de la voluntad salvadora explícita de Dios, abierta al conjunto de la humanidad.

Al interpretar la historia como lugar de Dios, Israel ha reinterpretado su misma realidad de pueblo, ha dado un sentido especial (religioso, escatológico) a su marcha sobre el mundo. Los acontecimientos de su nacimiento (elección patriarcal, éxodo, conquista de la tierra), las vicisitudes de su configuración social (instauración de la monarquía, divisiones interiores), los fracasos y rupturas (exilio), lo mismo que los signos de esperanza del pueblo (promesas mesiánicas) se vuelven Palabra religiosa. Dios habla a los israelitas en su misma vida como pueblo; sólo en diálogo con Dios se definen los israelitas como pueblo entre los pueblos.

A través de esa lectura religiosa de su historia, Israel ha conseguido algo absolutamente nuevo: ha superado la servidumbre cósmica, sin tener que buscar un refugio en la interioridad mística. Los israelitas han descubierto que Dios, dialogando con ellos, les entrega en manos de su propia decisión, haciéndoles capaces de abrir un camino de creatividad universal. Desde el momento en que, a partir de Dios, la historia deja de ser repetición eterna y se convierte en proceso creador, dirigido hacia la nueva humanidad, cada acontecimiento y persona adquieren valor definitivo, importancia irreemplazable.

Israel no ha solucionado problemas científicos, ni ha resuelto conflictos sociales, ni ha creado imperios, ni ha enseñado formas nuevas de pensar filosófico. Pero ha ofrecido a la cultura universal un elemento más valioso: la experiencia de la historia, la responsabilidad en los acontecimientos, la certeza de que todos los humanos tienen sentido en el camino que conduce hacia el futuro mesiánico.

Esta experiencia, fundada en motivos religiosos, ha venido a ser, para nosotros occidentales, y para gran parte de los humanos, un patrimonio universal de la cultura. Queramos o no, somos algo israelitas, pues tenemos *conciencia de la historia.* Los israelitas han ensanchado nuestra conciencia de pasado (han destacado nuestro

origen responsable como humanos: Gén 1-3) y, sobre todo, hacia el futuro (nos han mostrado que somos aquello que buscamos y esperamos). Al superar de esa manera la religiosidad cósmica, Israel ha desarrollado una *hermenéutica teísta de la historia.* El centro de gravedad de la experiencia humana se ha mudado. Siguen siendo importantes los viejos signos religiosos, invierno y verano, cosecha y sequía, nacimiento y muerte, astros y tierra.... Pero los ojos del profeta han buscado en otro plano: han escrutado las señales de la historia, han intentado descubrir la mano del Dios que lo dirige todo, suscitando para el ser humano un lugar de realización distinto, un camino de respuesta.

Un vez que el pueblo israelita ha descubierto su responsabilidad ante Dios y Dios se ha desvelado proféticamente como aquel que actúa en la historia, todas las posibles tentaciones de escapismo intimista o evasión cósmica quedan superadas. Sólo el camino de la historia aparece como signo y plenitud de Dios. Israel ha experimentado de manera inmediata la novedad de su camino histórico: la salida de Egipto, la entrada en la tierra, los problemas sociales, el exilio, descubriendo allí la transcendencia de Dios, que habla a través de los acontecimientos de la vida. En ella escuchan los israelitas la voz de Dios, sienten su mandato, viven su amenaza, gozan su amistad, anhelan su presencia.

Se pudiera decir que esto ha sido un alucinación colectiva, delirio de acompañamiento teológico de un pueblo de parias marginados. Pero quien estudie la experiencia religiosa de Israel y asuma su camino de búsqueda sorprendida y creatividad incesante, sabrá que su visión de Dios tiene un sentido: Israel ha ofrecido a los humanos palabras y esperanzas que antes no tenían.

La novedad israelita constituye (junto a la razón griega y la experiencia religiosa hindú) una de la aportaciones fundamentales de la cultura humana. Podemos discutir la verdad última (divina) de esa postura, aceptándola con algunas variantes (como hacemos cristianos y musulmanes), o podemos tomarla como un hecho importante que no nos atañe de forma directa. Pero, de un modo u otro, todos los humanos somos deudores de los israelitas, pues ellos han ensanchado nuestra conciencia en clave de historia, enseñándonos dos elementos muy importantes en clave religiosa: la personalidad de Dios y la esperanza escatológica.

– *Dios actúa en la historia como persona.* Es autónomo, comprende y ama, escucha y responde. Esto significa que su acción no puede interpretarse en plano de fatalidad, como si las cosas estuvieran obligadas a ser lo que

son. Siendo persona, Dios se deja encontrar y actúa dialogando. No puede imponerse de forma brutal, ni obligar a los humanos, pues está vinculado a la respuesta que ellos le ofrecen, en términos de alianza de amor. Esto significa que Dios les espera y escucha, les responde y respeta, actuando con y por ellos. Sólo de esa forma puede darse historia significativa: desde la libertad de un Dios que se revela y desde la libertad del humano que responde existe encuentro religioso.

– *Dios es transcendente y por eso ofrece a los humanos una esperanza escatológica.* Su ser (*¡Soy el que soy*!, Éx 3, 14) puede y debe interpretarse como *estar viniendo*: su misma realidad ha de entenderse desde la apertura hacia el futuro. En otras palabras, el Dios israelita está ligado a la esperanza mesiánica de culminación de la historia humana. Creer en Dios supone apostar por el futuro; conocerle es esperarle. De esa manera se plantea la pregunta por su justicia, el tema de la teodicea: en el momento actual, revelación y ser de Dios se encuentran escondidos; sólo aquel que puede mirar a lo profundo advertirá las huellas de Dios, esperando su manifestación total en la justicia escatológica.

Transcendencia, libertad personal, apertura hacia el futuro... Estos rasgos configuran la experiencia teológica de Israel. Ella es difícil de cultivar, pues choca con los signos de una política adversa, con el sufrimiento y derrota de los justos, con el ansia del nacionalismo inmediato. Por eso, Israel ha sentido una y otra vez la tentación de volver a los ídolos o dioses de la naturaleza, que ofrecen el reposo en lo que existe; una y otra vez ha protestado contra el Dios que rompe la seguridad material, política, del pueblo. ¿Quién es este Dios a quien debemos encontrar precisamente en la lucha y paradoja de la historia, en la pérdida de la soberanía nacional, en dispersión y exilio? ¿Quién es el Dios que, diciendo ofrecernos un futuro, parece que nos cierra y abandona en los dolores del presente? La respuesta es siempre igual: ¡es Dios sin más, el Dios que, dirigiendo en libertad la historia, parece condenar al pueblo al exilio y dolor sobre la tierra, abriendo, sin embargo, un camino de realización escatológica!

Una vez que ha descubierto la transcendencia de Dios y ha entrevisto el valor de su acción en la historia, Israel no ha podido retornar al mito de la naturaleza o refugiarse en una interioridad segura, al abrigo de las contradicciones y angustias de su duro y gozoso camino en el tiempo. Dios se encuentra precisamente allí, en el propio caminar del pueblo, y su presencia queda expresada en unos libros sagrados que relatan su misterio. En el descampado de la historia, incapaz de retornar a la seguridad de un mundo concebido como eterno retorno, azotado por la fuerza de los pueblos poderosos del entorno e incapaz de coordinar sus ideales de realización

mesiánica con la fría evidencia de los hechos, Israel ha mantenido dos certezas: su *vocación* tiene sentido; Dios llama a los humanos a vivir en *comunión* con su misterio.

Dios y el ser humano se conciben de esa forma como amigos, compañeros, en camino de comunión definitiva. Por eso, transcendencia de Dios y transcendencia del humano van ligadas. *Dios es transcendente* porque actúa y se revela en libertad, ofreciendo a los israelitas su palabra. *El humano es transcendente,* porque puede realizarse en libertad, escuchando a Dios y respondiendo.

Entre Dios y el humano se establece el encuentro. Por encima de las diferencias brota el diálogo. La culminación del humano no consiste en anegarse en lo divino sino en algo más profundo: en dialogar como persona con un Dios que es personal. Por ser campo de diálogo, la historia es teofanía y antropofanía. *Teofanía* como lugar de manifestación de Dios, expresión de su sentido. *Antropofanía* como ámbito de realización del ser humano.

4.3. *Israel, religión de transcendencia, religión de alianza. Los credos*

Brota la fe donde Israel ha superado la exigencia de seguridad cósmico-intimista y escucha confiado la palabra de llamada de un Dios/persona que le ama. La fe consiste para Israel en la posibilidad libre de fiarse de Dios desde los acontecimientos de la historia, descubriendo su asistencia en la misma contrariedad externa de los hechos y esperando su venida desde las mismas realizaciones parciales de su existencia amenazada.

En la oscilación entre la *teofanía clara* del Dios, que se ha desvelado en los acontecimientos del pasado (éxodo, conquista de la tierra), y la *teofanía oscura* de un Dios que parece ausentarse, surge la fe como apertura hacia el futuro. Aquí está la novedad de la religión israelita. Su fidelidad se basa en la firmeza y fidelidad de Dios e implica la respuesta del humano que escucha su voz y obedece (= la acoge). No hay fe sin Dios que ame a los humanos. No hay fe sin ser humano que acepte la palabra de Dios y se mantenga en ella, creadoramente, arriesgadamente, en el centro de las contradicciones actuales.

Esto significa que la historia religiosa de Israel, interpretada en perspectiva creyente, pertenece a un *nosotros* donde quedan incluidos Dios y el ser humano (el pueblo). En ese encuentro, donde actúan juntos, *Dios* se define como aquel que ayuda a los humanos y los *humanos* como aquellos que se fían en Dios y anhelan su futuro.

Desde ese fondo ha descubierto Israel su posiblidad más imposible: el futuro de la reconciliación, el transcendimiento de todas las miserias del mundo, la paz definitiva, la transparencia plena, la victoria del amor sobre la muerte. Esa actitud sólo se comprende en términos de encuentro religioso y de creatividad histórica.

El mismo encuentro religioso suscita posibilidades que el humano individual no tiene: capacidad de amor gratuito, superación de la violencia, creación en compañía... La revelación del misterio y el diálogo con Dios suscitan para el humano plenitudes que antes no tenía. En ese camino de encuentro abierto al mesianismo ha situado Israel su verdad, su esencia, su futuro. Por eso se mantiene en una encrucijada donde se vinculan lo que se ve (imposibilidad) y lo que no se ve (posibilidad). Desde ese fondo, la misma fe se abre al futuro, se convierte en mesianismo.

Hemos aludido a la experiencia del encuentro interhumano, interpretado como transfondo del encuentro religioso. De nuevo nos ponemos en esa perspectiva. Israel se ha definido como pueblo que ha desplegado su relación con Dios sobre la base de un encuentro interhumano. Su forma radical de religión no es la fusión en lo divino, sino la alianza, expresada con rasgos cariñosos del noviazgo o matrimonio. En ese contexto, Dios aparece como Aquel que llama y pide una respuesta. Todo su poder de *actuación* se vuelve así *pasión de amor*. Sobre el Dios que sufre en el camino de amor con los humanos ha fundado su experiencia el pueblo israelita.

Desde ese fondo, a modo de observación final, queremos indicar que la experiencia israelita se ha expresado en unas *confesiones* donde presencia de Dios y respuesta del humano se encuentran implicadas. Las religiones místicas no han sentido la exigencia de formular su fe en los límites de un determinado credo; en ese aspecto, el hinduismo es absolutamente generoso y tolerante, de manera que todo lo que exprese experiencia de misterio le parece bueno. En contra de eso, Israel ha condensado su fe en unos credos bien precisos:

4.3.1. Credo histórico. Es una pequeña *confesión de fe* que expresa, a modo de oración o narración histórica, algunos elementos de la experiencia religiosa de Israel. Éste es el primer tipo de credo: cuenta o narra la actuación de Dios en favor de su pueblo. Uniforme, repetida y sacral es esta fórmula del fiel israelita que cuenta la acción salvadora de Dios, recordando su nombre (*Yahvé*) y empleando sus mismas palabras: *Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he sacado de Egipto* (Éx 20, 2; Dt 5, 6; cf. Núm 24, 8; 1 Re 12, 28; Jer 2, 6; Dt 8, 14, etc.). Las palabras de ese credo (Yahvé ha librado a Israel, sacándole de Egipto) constituyen el principio de identidad del pueblo israelita. A partir de ellas se estructuran los grandes credos del Antiguo Testamento, se interpreta la alianza y se instituye el pueblo. Así lo testifica

el creyente cuando sube a Jerusalén para ofrecer sobre el templo los primeros frutos de la tierra, según la versión deuteronómica:

> Era mi padre un arameo errante; bajó a Egipto y residió allí con unos pocos... Allí se hizo un pueblo grande, fuerte y numeroso. Los egipcios nos maltrataron y nos humillaron... Pero gritamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz..., nos sacó de Egipto con mano fuerte, con brazo extendido y nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra, una tierra que mana leche y miel. Por eso, vengo con las primicias de sus frutos que me diste, oh Yahvé (Dt 26, 50-10; cf. Jos 24, 2s.; Sal 136, etc.).

Tal es el credo: el pueblo reconoce la presencia de Yahvé, narra su actuación, celebra cúlticamente su obra. Yahvé se define como *Aquel que actúa* en favor de los humanos. Más que objeto de pensamiento o refugio de intimidad, Dios aparece en el fondo de esta gran palabra como poder de salvación que dirige la historia israelita.

4.3.2. Credo pactual. Ese Dios de la historia sale al encuentro de su pueblo, ofreciéndole asistencia y pidiéndole respuesta de fidelidad. Así funda el *pacto* que le vincula con su pueblo. Ambos elementos (liberación y alianza personal de amor) se vinculan, de manera que la relación entre Dios y el pueblo puede compararse a un matrimonio: yo (Yahvé) seré vuestro Dios; y vosotros (israelitas) seréis mi pueblo (cf. Dt 26, 16-19).

Más que participación cósmica o meditación contemplativa, la religión es experiencia de alianza. Así lo indica esta confesión que tiene, como podemos observar, dos partes o momentos: el compromiso de *Yahvé* (seré vuestro Dios) resulta inseparable del compromiso de *Israel* (seréis mi pueblo). En ese transfondo se vuelve transparente y cobra contenido la confesión pactual expresa cuyo recuerdo conservan Jos 24, 17-18 y 1 Re 18, 39.

Jos 24 y 1 Re 18 transmiten el recuerdo de una gran *decisión* o juicio religioso donde estuvo en peligro y se redefinió la existencia de Israel como pueblo consagrado a Yahvé. Los dos textos expresan la gran alternativa planteada en la conquista de la tierra cananea: los israelitas deben escoger entre *servir* a los dioses de la fertilidad o *ser fieles* a Yahvé, Dios de la alianza; su respuesta es una confesión de fe: *Yahvé es nuestro Dios (Yahweh hu ha-Elohim), serviremos a Yahvé porqué él es nuestro Dios*. La religión se vuelve compromiso de fidelidad del pueblo que responde a Dios manteniendo su alianza.

4.3.3. Credo ético-pactual. Los dos credos anteriores vinculaban *la actuación histórica de Dios*, confesada en palabra de recuerdo narrativo, con el *don y exigencia del pacto*, expresando de esa forma el compromiso de fidelidad mutua entre Dios y el pueblo. Los dos elementos (recuerdo de historia y afirmación de alianza) deben haberse vinculado pronto en la teología y experiencia israelita. Así lo muestra el credo más complejo, conservado en Dt 6, 20-24, donde el Dios del *recuerdo histórico* (éxodo) aparece, al mismo tiempo, como aquel que ofrece una *palabra de ley* (alianza) y suscita para el pueblo un camino de esperanza (promesa), como lo repite la

palabra del *Shema* (Escucha...), que sigue determinando la espiritualidad del judaísmo:

> Escucha, Israel, Yahvé, nuestro Dios, es solamente Uno.
> Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón... (Dt 6, 4-5).

Tiene este *credo* dos partes. La primera es *receptiva* y se encuentra iniciada por el *Escucha:* esto es, Israel, pueblo que acoge la revelación del único Dios; lógicamente, en esta primera parte, el orante se introduce en el conjunto del pueblo israelita, hablando en forma comunitaria y diciendo *nuestro* Dios. La segunda es de tipo *activo* y está definida por el *amarás.* Como se podrá advertir, pasamos del plurar (Israel como pueblo) al singular, de manera que cada creyente debe estar comprometido en amor con su Dios.

Principio de este credo es la revelación de Dios, su gesto de creatividad histórica, su palabra de asistencia y promesa. *Concreción* del credo es el compromiso de amor del creyente, dentro del pueblo. Aquí viene a expresarse para siempre el principio de la confesión monoteísta, asumida por los cristianos en el evangelio (Mc 12, 28-34 par.) y recreada en forma universal en la *Sahada* musulmana (*Sólo Allah es Dios y Mahoma su profeta).*

De esta forma se vinculan monoteísmo y revelación histórica. Como Señor y Amigo transcendente, el mismo Dios guía el camino de su pueblo y de la humanidad, conduciéndolos a un futuro de plenitud (o posible condena). Sobre esta base de transcendencia de Dios e historia han elaborado sus caminos especiales cristianismo e islam, religiones proféticas universales.

5. RELIGIONES HISTÓRICAS UNIVERSALES. CRISTIANISMO E ISLAM

Caspar, R., *Para una visión cristiana del Islam,* Sal Terrae, Santander, 1990; Corbin, H., *Avicena y el relato visionario,* Paidós, Barcelona, 1995; *El Corán,* ed. de J. Cortés, Herder, Barcelona, 1996; Fraijó, M., *El cristianismo. Una aproximación,* Trotta, Madrid, 1997; Galindo, E., *La experiencia del fuego. Itinerario de los sufíes hacia Dios por los textos,* VD, Estella, 1994; Gardet, L., *L'Islam, religion et communauté,* DDB, Paris, 1967; Id., *L'Islam e i cristiani,* Cittá Nuova, Roma, 1988; Jomier, J., *Para conocer el Islam,* VD, Estella, 1989; Küng, H., *El cristianismo. Esencia e historia,* Trotta, Madrid, 1997; Kuschel, K. J., *Discordia en la casa de Abrahán,* VD, Estella 1996; Ling, M., *Muhammad. Su vida, basada en las fuentes más antiguas,* Hiperión, Madrid, 1983; Masson, D., *Monothéisme coranique et monothéisme biblique,* DDB, Paris, 1976; Nasr, S. H., *Vida y pensamiento en el Islam,* Herder, Barcelona, 1985.

5.1. *Cristianismo. El Israel mesiánico*

El cristianismo nacido de las tradiciones israelitas, a la luz de la vida, muerte y pascua de Jesús de Nazaret. Al principio (por lo menos a lo largo del siglo I de nuestra era) se ha mantenido vinculado a las comunidades judías del Imperio romano, de tal forma que ha podido presentarse como una secta o grupo especial israelita. Pero pronto la novedad universalista de la experiencia cristiana, el mismo despliegue de la figura de Jesús y la oposición de un tipo de judaísmo más nacionalista, llevaron a la emergencia de una comunidad autónoma, estructurada en forma de iglesia (organización no nacional, no estatal, no gubernativa) que se extiende y en algún sentido triunfa en todo el Occidente europeo y luego en América. Éstas parecen sus notas fundamentales.

5.1.1. El cristianismo asume el pasado abrahámico, pero lo interpreta de forma supranacional, conforme a una visión que fue desarrollada especialmente por Pablo (Gál 3-4; Rom 4). Abrahán aparece para los cristianos como padre de todos los creyentes; así desborda las fronteras nacionales y raciales, de política, de sangre, de cultura... Lo que a todos vincula en Abrahán es la fe compartida, el hecho de invocar a un mismo Dios y de aceptarse mutuamente en diálogo interhumano. En plano de fe, partiendo de la experiencia israelita, ratificada y cumplida en Jesucristo, todos los humanos aparecen como hermanos, miembros de una misma comunidad humana.

5.1.2. Los cristianos han interpretado el monoteísmo de forma trinitaria. Siendo padre de todos los humanos, Dios no se vincula ya con una raza o pueblo sino que se revela o manifiesta para todos por igual en la vida concreta (mensaje mesiánico, muerte y pascua) del último profeta, Jesucristo. Ciertamente, Jesús ha sido israelita; pero en su función de portador de la voluntad de Dios, ha desbordado por dentro la frontera de Israel y ha venido a presentarse como signo universal de Dios para los pueblos. Vinculándose a Jesús, todos los humanos participan del mismo Espíritu del Dios a quien conciben como Trinidad (amor del Padre con el Hijo, en ese Espíritu). Comunión de amor es Dios, comunión y encuentro gratuito de amor han de ser los humanos en el Cristo. La Trinidad se expresa, por tanto, como superación de un monoteísmo político (de un pueblo sagrado) y como experiencia de gratuidad comunitaria: superando su violencia, todos los humanos pueden vivir en mutua entrega, en gozo compartido.

5.1.3. Nueva visión del mesianismo: Jesús, Hijo de Dios. Ciertamente, los cristianos esperan la manifestación final de Jesús, la culminación de la historia. Por eso le llaman mesías. Pero Jesús es para ellos un *mesías crucificado y resucitado*: por fidelidad al reino de Dios ha muerto, condenado por la violencia de la historia; Dios mismo le ha resucitado, mostrándose Señor y Salvador de todos los humanos. En cuanto Señor pascual, Jesús viene a presentarse como Hijo divino. Siendo humano verdadero, Jesús

pertenece al misterio de Dios: brota de su misma vida eterna, participa de su esencia, es decir, de su historia y gracia salvadora. De esa forma se vinculan, paradójicamente, el fracaso humano (los representantes de la mala religión han matado a Jesús para defender sus privilegios: templo de Israel, Imperio romano) y la potencia creadora de Dios (que inicia y funda en Jesús crucificado el camino y plenitud de la nueva humanidad). No se muestra Dios en el triunfo de los poderosos, en la violencia del mundo, sino en el amor sacrificado, entregado y al fin resucitado de Jesús, a quien los fieles veneran como Hijo divino.

5.1.4. En este fondo ha de entenderse la misión del evangelio. Los cristianos siguen proclamando el mensaje de reino de Jesús, expresado en las bienaventuranzas, el perdón al enemigo, la gratuidad universal. Estrictamente hablando, ellos son *mesiánicos*: creen que puede y debe extenderse sobre el mundo un camino de reconciliación definitiva, partiendo del mensaje y vida de Jesús. Así lo expresan a través de su experiencia pascual, entendida como ratificación del mensaje evangélico: *¡La causa de Jesús sigue adelante, su anuncio es verdadero, su Dios es Padre de todos los humanos!* Lógicamente, ellos rompen la clausura israelita, ofreciendo desde ahora a todos los humanos la esperanza de reconciliación universal. Como portadora de esa tarea, signo de reconciliación final en Cruz y Pascua, emerge la iglesia, portadora de una palabra y experiencia de salvación para los humanos.

5.1.5. La iglesia cristiana supera el nivel de la religiosidad estatal (imperio de Roma) y nacional (judaísmo). Se funda en un Jesús, Hijo y Salvador de todos los humanos, proclama el mensaje de un Dios que es comunión universal (Trinidad); así aparece como fermento y signo fuerte de comunión definitiva para todos los humanos. Por eso, los cristianos no se cierran en un grupo nacional (no edifican un tipo de nuevo judaísmo), sino que se introducen en todos los sectores de la sociedad civil, dentro y fuera del Imperio romano. No quieren conquistar el poder, no pretenden crear un Estado dentro del Estado. Respetan el mundo (aceptan lo que existe) y al mismo tiempo introducen dentro de ese mundo un tipo nuevo de experiencia de universalidad, fundada en el mensaje y vida pascual de Jesús. Frente a todos los caminos de sacralización de la violencia (un tipo de Estado, de orden oficial que se impone por razones religiosas), los cristianos proponen un modelo de encuentro gratuito, esperanzado, entre todos los humanos, en camino dirigido hacia la resurrección universal fundada en Cristo.

5.1.6. El cristianismo implica una profunda desacralización. La sacralidad antigua se estructuraba en formas de violencia nacional o social, en gestos sacrificiales de imposición. En contra de eso, los seguidores de Jesús no tienen sacrificios (no sienten la necesidad de aplacar a Dios, pues han descubierto que es padre y amigo), ni buscan una tierra sagrada (Garicín o Jerusalén, Roma o la Meca, pues toda tierra es lugar de Dios para los humanos); tampoco necesitan un pueblo especial, ni una dinastía de sacerdotes, ni un aparato de poder, ni un Estado dentro del Estado... Ellos son simplemente humanos mesiánicos, en la línea de Jesús, cuyo mensaje y seguimiento suscita un tipo de comunicación gratificante, super-estatal, en plano de fe y experiencia compartida. Ciertamente, los cristianos de siglos posteriores (con el surgimiento de ciertas monarquías católicas, ortodoxas o protestantes) han vuelto a caer a veces en un tipo de nuevo judaísmo: han tendido a convertir la religión en signo de identidad nacional o estatal, rompiendo la universalidad de la novedad cristiana. Pero con eso han puesto en peligro la novedad del cristianismo, que aquí hemos querido destacar.

5.2. *Islam: comunidad universal de sometidos*

En el VII de nuestra era, asumiendo elementos judíos y cristianos (o judeo-cristianos) y desarrollando la creatividad de las tribus árabes, antes dispersas, Mahoma suscitó un movimiento religioso que sigue estando vivo, en línea de expansión y desarrollo, en casi toda la tierra. Nació de esa manera el *islam*, religión del sometimiento a Dios y la pacificación social, en la zona noroccidental de Arabia, relativamente cerca de Palestina, y desde allí se extendió hacia el mundo.

Mahoma había entrado en contacto con judíos y cristianos y parece que, al principio, no quiso crear una nueva religión: se limitaba a recrear y adaptar las tradiciones precedentes, para expresar de esa manera la fe pura que Abrahán había confesado ya, según la tradición antigua. Pero judíos y cristianos no aceptaron esa innovación; por eso, exilándose a Medina (*Hégira*: 622 de nuestra era) y conquistando luego su ciudad sagrada de la Meca (630), acabó fundando la última gran religión profética. Éstas son sus notas principales:

5.2.1. Los musulmanes (= sometidos a Dios) asumen expresamente la herencia de Abrahán (Ibrahim) que, acompañado de su hijo Ismael, habría peregrinado hasta la Meca para orar ante la piedra sagrada de la Caaba. Ratificando el gesto del patriarca, para imitar su fe y expandir su herencia, los musulmanes se comprometen a peregrinar también hasta la Meca, una vez en la vida, si pueden hacerlo. En ese camino de fe y adoración, ellos se confiesan herederos y garantes de la auténtica tradición de Abrahán, fijada según dicen en el monoteísmo musulmán y en la piedad conservada por los guardianes de la fe verdadera. Así se consideran herederos del gran patriarca *hanif* (= devoto de Dios), monoteísta, en la línea de una tradición religiosa que se había manifestado ya desde el principio (por Adán, Noé y el resto de los profetas). Mahoma completó de esa manera y culminó lo que había iniciado Abrahán: superó el politeísmo de la Meca, vinculó a los creyentes en la verdadera adoración.

5.2.2. Los musulmanes mantienen un monoteísmo cercano al judío. Por eso rechazan la Trinidad cristiana, lo mismo que la Encarnación de Dios en Cristo. Dios se presenta para ellos como el Señor siempre transcendente que dirige desde arriba el curso de la historia, de una forma que parece ya

predestinada de antemano. De tal modo destacan el poder y acción de Dios que tienden a dejar en segundo plano la libertad del ser humano. *Jesús* es para ellos un profeta excelso, hijo de María, nacido de forma virginal, predicador del evangelio para los judíos. Pero éstos no le recibieron y quisieron matarle, cayendo de esa forma en gran pecado. Posteriormente, traicionando el mensaje y vida de Jesús, los cristianos le divinizaron, cayendo también en gran pecado, por introducir la división en Dios y por confesar que un humano es divino.

5.2.3. El Dios lejano y poderoso (cuya acción parece imponerse en gesto de pura fuerza) *se ha venido a revelar a través de Mahoma, su profeta,* mostrando claramente su mensaje, pues su palabra ha sido fijada en el *Corán*, el libro que recoge su más honda experiencia. El *Corán* no es palabra que brota de la historia e inspiración de los humanos (de Mahoma), sino que ha sido revelado inmediatamente por Dios (a través del ángel Gabriel), voz a voz, verso a verso, en su propia lengua árabe. Estrictamente hablando, podemos afirmar que el principio de identificación de los musulmanes es el *Libro sagrado* que ocupa para ellos el lugar que en el judaísmo tiene el *pueblo* elegido y *Jesús* en el cristianismo.

5.2.4. Los musulmanes defienden una especie de pacificación intrahistórica de la humanidad, vinculada a la expansión del islam (religión originaria y verdadera) y al establecimiento de la *umma* o comunidad de los creyentes. Ciertamente, la unidad sagrada de la *umma* se ha roto pronto y los musulmanes se han dividido en grupos a veces enfrentados. Pero todos ellos siguen añorando el restablecimiento de la unidad sacral islámica (prefigurada por el tiempo de Mahoma), que debe extenderse a los pueblos (Estados) de mayoría musulmana, expandiéndose luego hacia todos los humanos, ofreciéndoles la paz (*islam* significa «pacificación») a través del cumplimiento de la voluntad de Dios. En ese aspecto podemos afirmar que el islam implica cierto mesianismo: los musulmanes esperan extenderse un día a todos los países de la tierra, para establecer de manera universal el orden sagrado de su (la) religión verdadera.

5.2.5. La sari'a *o legislación sagrada debe regular la vida de los musulmanes.* Más que una religión espiritual (una forma interiorizada de encuentro con Dios), el Islam es un programa de vida social donde se encuentra en el fondo sacralizado. Religioso es el ejercicio del poder y religiosa la forma de entender la propiedad y la justicia. También es religiosa la manera de fundar y organizar la familia. Por eso resulta difícil una desacralización del Islam en el sentido occidental del término. Lo que Dios ha revelado a Mahoma debe mantenerse, de manera que los fieles ratifiquen su sometimiento: más que la comunión en libertad entre los humanos, más que el gozo de la vida compartida sin imposiciones, el Islam ha puesto de relieve la exigencia de someterse a la voluntad de Dios, para que los humanos alcancen de esa manera la felicidad.

5.2.6. Por eso *es necesaria una misión islámica.* En principio, los musulmanes quieren respetar a los creyentes de las religiones del Libro (judíos, cristianos) y piensan que sólo pueden convertir por fuerza a los paganos. Pero allí donde los musulmanes son mayoría procuran adueñarse de los

resortes de la administración judicial, política y económica (como lo pide su misma *sari'a*), para así ofrecer a todos los humanos la plenitud sagrada, que consiste en el sometimiento a Dios, en forma musulmana. En ese aspecto, en el fondo del islam sigue habiendo un tipo de presión violenta: no hay verdadera separación entre el plano religioso y social (y político). Por eso los mismos Estados musulmanes se sienten obligados a proteger y expandir las normas de la vida musulmana, de una forma que a los occidentales de tradición cristiana nos resulta paradójica, por no decir extraña.

5.3. *Conclusión. Cristianos y musulmanes*

Israel es religión de Ley y Pueblo. Para los judíos, herederos nacionales de la religión israelita, importa la transcendencia de Dios, la historia de su revelación y el Libro santo, pero en un sentido estricto ellos se definen por la Ley nacional (explicitada en *Biblia* y *Misná*, comentada en el *Talmud*) y por la existencia del mismo Pueblo santo, que debe conservar y cultivar su identidad para así ofrecer signo de Dios a las restantes naciones de la tierra, hasta que llegue la plenitud mesiánica. Desde ese fondo podemos precisar la novedad de *cristianismo e islam*:

– *El cristianismo es religión de encarnación mesiánica.* En el lugar donde los judíos ponen la Ley, encuentran los cristianos a Jesús, Hijo de Dios. Por eso, en el principio de su fe colocan (al menos implícitamente) la confesión cristológica (*¡Jesús es Cristo, Hijo de Dios!*), con sus implicaciones trinitarias (Dios mismo es camino y encuentro de amor, expresado en Jesús, expandido y ofrecido a todos los humanos por medio del Espíritu Santo). Lógicamente, más que de una revelación de Dios por el Libro, ellos hablan de una encarnación del Hijo de Dios en la vida y pascua de Jesús, Señor y Salvador, que ha fundado el nuevo pueblo de Dios, superando el límite judío y abriéndose de forma misionera a todas las naciones de la tierra, en gesto de humanidad reconciliada, mesiánica.

– *Los musulmanes forman una religión profética universal (abierta ya a todos los humanos), centrada en el mensaje de Mahoma, que es Palabra o Libro eterno de Dios (Corán).* Dios se manifiesta a través de esa palabra, formando una comunidad que quiere estar abierta a todos los humanos, en gesto de fuerte sumisión a la voluntad de Dios. No tienen un pueblo escogido, en el sentido judío del término. No aceptan la encarnación de Dios (ni en Cristo, ni en Mahoma, ni en María o un profeta de otro tiempo). Pero añaden que Dios ha revelado su Palabra por Mahoma a todos los pueblos de la tierra, suscitando así el islam, término emparentado con *shalam/shalom* que significa, al mismo tiempo, *sumisión* (a la voluntad de Dios) y *pacificación* (culminación de la historia, reconciliación entre los humanos).

Teniendo en cuenta esos aspectos podemos precisar la base común y la nota distintiva de las religiones proféticas. Base común es

la fe dentro de la historia: judíos, musulmanes y cristianos saben que el mismo Dios se ha revelado, ofreciendo su presencia salvadora a los humanos. Todos ellos son creyentes, pues acogen con respeto y gratitud el don de Dios, dentro de su misma historia, mostrando, sin embargo, algunas diferencias significativas: los *judíos* acentúan el cumplimiento de la ley nacional, los *cristianos* la gratuidad mesiánica de Jesús, los *musulmanes* el sometimiento a la voluntad salvadora de Dios. Ésas son, a mi entender, las palabras que definen cada una de estas religiones: *cumplimiento* de la ley, *gracia* mesiánica *y sumisión* creyente.

Desde ese fondo volvemos a presentar el sentido del *credo,* es decir, de la confesión de fe de los creyentes, que se definen de un modo *confesionales*: no se limitan a creer sino que declaran y confiesan su fe de forma pública. Su confesión sirve para *definir su forma de entender y presentar a Dios* (valor teológico) y *delimitar a los propios creyentes* (valor social). Hemos hablado ya de las confesiones de fe israelitas, culminadas en el *Shemá (Escucha Israel, Yahvé nuestro Dios es un Dios único, amarás a Yahvé tu Dios...:* Dt 6, 4-5). Desde ese fondo hablamos de la confesión de cristianos y musulmanes[15]:

– *Los cristianos* han empezado confesando a Jesús como enviado de Dios *(¡Jesús es el Cristo!*), para ampliar o profundizar su fe en el misterio total de lo divino *¡Creo en Dios Padre, creo en Jesucristo su Hijo y creo en el Espíritu Santo!* La confesión recibe así una forma trinitaria: son cristianos los que descubren a Dios como *Padre,* aceptan su manifestación plena en el Cristo (su *Hijo*) y creen en su *Espíritu,* poder salvador vinculado al mensaje y pascua de Jesús. En un sentido estricto, esta confesión tiene un carácter *más teológico*: no está centrada en la respuesta del pueblo *(Escucha, Israel, amarás...),* sino en el Dios que es misterio en sí mismo (Trinidad) y se manifiesta como salvador universal (por la encarnación y efusión del Espíritu Santo). Pero ella resulta inseparable de la iglesia: sólo es creyente verdadero el que asume la comunión católica, es decir, universal, fundada en Cristo.

– Los *musulmanes* universalizan y simplifican de algún modo la confesión de fe judía en su *sahada* o credo básico: *Atestiguo que no hay dios fuera de Allah y Mahoma es el profeta (enviado) de Allah.* Esta palabra no se encuentra en el *Corán*, pero condensa su enseñanza, contenida en dos verdades fundamentales: *la unicidad de Dios* (considerado como Señor universal) y su *revelación definitiva* (por medio de Mahoma). Esta confesión, proclamada en árabe desde todos los minaretes y repetida cinco veces al día por los creyentes, resume la fe musulmana. Ella sola basta para expresar la sumisión religiosa, indicando que un hombre (o mujer) es musulmán (pues no hay en el islam rito iniciático como la circuncisión judía o el bautismo cristiano). Dios ya no tiene un nombre especial (como Yahvé en los israelitas); tampoco aparece vinculado de forma intradivina (trinitaria) a su mesías o revelador (como el Padre de Jesús para los cristianos). Es simplemente Dios y, siendo transcendente, habla (revela su *Corán*/Libro eterno) a su profeta o enviado que es Mahoma. Esto es confesar la fe para un musulmán: someterse a Dios y aceptar su manifestación por el Profeta.

15. En sentido estricto sólo las religiones proféticas tiene una confesión de fe, que el *cristianismo* ha fijado en los concilios del siglo IV. Las *religiones de la naturaleza* no suelen tener una confesión estricta, aunque pueden citarse en esa línea las aclamaciones sagradas, como la de Marduk en Babilonia (cf. *Enuma Elish* IV,5; V, 110) o la de Ba'lu (Baal) entre los cananeos: *¡Mlkn aliyn B'l!* (¡Nuestro Rey es el poderoso Ba'lu!) (cf. «¡Reina Yahvé!» o «¡Nuestro rey es Yahvé!» en Sal 93,1; 97,1; 99, 1, etc.). Las *religiones místicas* no han sentido la exigencia de formular su fe en los límites de un credo o confesión. El *hinduismo* es generoso: todo lo que exprese una experiencia de apertura al misterio es expresión de fe, aunque el centro de ella parece la identidad del *Atman* (la propia vida interior) con lo *Brahman* (el absoluto divino). Ciertos grupos *budistas* confiesan su fe con las *tres joyas*: «¡Me refugio en Dhamma!» (acepto la ley universal, divina); «¡Me refugio en Buddha!» (acepto al Iluminador o Maestro de la salvación); «¡Me refugio en Sangha!» (en la comunidad de los monjes que recorren juntos el camino de la salvación).

Los modelos quedan claros. Para el *judaísmo* es determinante la vinculación entre el propio Dios (Yahvé) y su pueblo histórico (mesiánico). El *cristianismo* ha extendido la confesión de fe en forma teológica: son creyentes aquellos que acogen y despliegan la vida de Dios en su Hijo Jesucristo. Los *musulmanes* han condensado la fe de una forma profética y universal, a través del *Corán* de Mahoma y del surgimiento de la *umma* o comunidad de creyentes que acogen y cumplen su palabra.

II

RELIGIÓN EN SÍ.
DIÁLOGO SAGRADO

Esta segunda parte estudia de manera descriptiva (más fenomenológica) el contenido y/o elementos principales del fenómeno religioso[1]. No he querido ofrecer una historia de las religiones, ya esbozada en el capítulo 5 de la parte anterior, sino una *fenomenología básica,* una descripción de los elementos primordiales de la religión y religiones. Prescindo de elementos que algunos lectores juzgarán esenciales (iglesia, acción social estricta...), para centrarme en *rito, mito y Dios*: ellos expresan, a mi juicio, la novedad más honda y la riqueza mayor del fenómeno religioso. Como introducción he querido ofrecer una visión general de las notas fundantes del fenómeno religioso; y como conclusión, un epílogo sobre antiguos y nuevos movimientos religiosos, en línea de esoterismo y experiencias sacrales de tipo alternativo.

Como título de esta parte he puesto *diálogo.* Podría haber elegido alguna otra palabra igualmente importante como *piedad o sacramento.* He preferido *diálogo* por lo que tiene de especificidad (lo sagrado se conoce sólo en relación a los humanos) y de experiencia (el diálogo es forma propia en que el humano habita sobre el mundo). Continúo la numeración anterior y ofrezco también cinco capítulos, que reasumen desde dentro de la religión lo que en la primera parte aparecía de un modo más aproximativo:

Capítulo 6. *Notas del fenómeno religioso.* Las sistematizo y expongo con cierta extensión, desde una perspectiva más occidental

1. Como comprobará el lector, he utilizado de forma generosa los grandes textos de fenomenología de la religión, citados en la bibliografía general. Quiero destacar de nuevo los libros de Eliade, Martín Velasco, van der Leeuw, Ries y Widengren.

(cristiana, monoteísta), aunque abierta a las religiones de Oriente, destacando el aspecto de misterio y diálogo.

Capítulo 7. *Rito. Mundo sagrado.* He presentado la religión como gesto, acción sagrada: antes del conocer, el humano puede hacer. Ahora expongo expresamente los ritos, partiendo de las religiones cósmicas, donde ellos son determinantes.

Capítulo 8. *Mito. Palabra sagrada.* De la acción paso al discurso; del gesto, a la palabra. El misterio religioso aparece como objeto de un relato y/o diálogo fundante, distinto en cada tradición religiosa. Eso es lo que llamamos mito.

Capítulo 9. *Dios.* He hablado ya de lo sagrado o numinoso. Aquí dedico un capítulo especial al tema, refiriéndome directamente a Dios (o a los dioses), situándome así en el centro de las religiones monoteístas.

Capítulo 10. *Epílogo. Antiguos y nuevos movimientos religiosos.* Termino esta parte y el libro presentando algunos fenómenos religiosos que suelen llamarse alternativos (apocalíptica, esoterismo, teosofía, magia). Ellos han sido y siguen importantes en nuestro tiempo.

6

NOTAS. ELEMENTOS DEL MISTERIO

Duch, L., *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea,* Bruño, Madrid, 1979, pp. 55-58; Martín Velasco, J., *La religión en nuestro mundo,* Sígueme, Salamanca, 1978, pp. 247-273; Mouroux, J., *L'expérience chrétienne,* Aubier, Paris, 1952, pp. 25-26; van der Leeuw, G., *Fenomenología de la religión,* FCE, México, 1964; Wach, J., *El estudio comparado de las religiones,* Buenos Aires, 1967; Widengren, G., *Fenomenología de la religión,* Cristiandad, Madrid, 1976.

Me apoyo en la *definición* del fenómeno religioso, establecida con la ayuda de Schleiermacher, Otto, Bultmann (cap. 4) y en la *división* de las religiones (cap. 5), para ocuparme de sus notas básicas, en perspectiva monoteísta. Interpreto la religión como *diálogo en (con) el misterio,* es decir, con Aquello (Aquel) que me llama y enriquece, llevándome a mi ser más hondo: la religión brota allí donde el misterio me interpela, invitándome a responderle. El ser humano es alteridad dialogal y se realiza como persona en actitud de acogida y respuesta. Desde este fondo, la religión se define como *experiencia de sujeto* (una forma intensa de sentirse, realizarse y transcenderse) y, sobre todo, como *experiencia de persona* (vinculación gratificante y creadora con los otros). Esos elementos, subjetivo y relacional, de la experiencia religiosa se vinculan mutuamente: sólo en la respuesta del humano se desvela el misterio y sólo en el poder de Dios se arraiga y cobra densidad lo humano.

La religión no sobrevuela de manera fantasmal sobre los otros planos de experiencia del humano sino que los culmina y profundiza. Seis eran las notas de la experiencia (distancia, significado, estructura, praxis, comunicación e historia) que he venido evocando en este libro (caps. 1, 2, 4). Pues bien, subdividiendo la *distancia* (en

hierofanía y transcendencia) y destacando los nuevos aspectos de *libertad* (responsabilidad moral y gratuidad), *oración* (diálogo con Dios), *despliegue humano* (soledad y comunión personal), *transcendimiento* (inmortalidad, reencarnaciones, resurrección) y *celebración* (gozo sagrado), ofrezco este esquema:

1. *Hierofanía* o manifestación de lo sagrado (= misterio, Dios), que funda la vida del humano.
2. *Transcendencia* del misterio (= Dios), que viene y nos habla desde su propia libertad.
3. *Mediaciones simbólicas,* que expresan el misterio y definen nuestra manera de acogerlo.
4. *Personalidad fundante* del misterio, que conoce y ama en libertad a los humanos.
5. *Poder salvador* del misterio, que es fuente de ser/vida (salud) para los humanos.
6. *Libertad radical* de Dios, que se revela, y del humano, que responde (moralidad).
7. *Mediadores humanos* del misterio (magos, sacerdotes y profetas; avatares y encarnación).
8. *Oración,* llamada y respuesta de dialogo con el misterio; define el sentido de la religión.
9. *Soledad y amor* del humano ante Dios, en libertad y entrega personal intensa (transparente).
10. *Comunidad hierofánica* de aquellos que se unen, dialogando con el misterio.
11. *Historia* o camino del humano, llamado por Dios (eterno retorno, mesianismo)
12. *Transcendimiento vital,* en línea de inmortalidad, reencarnación y/o resurrección.
13. *Finalidad*: la religión es decir (palabra), hacer (rito) y hacerse (dialogar) con el misterio.

1. AUTO-REVELACIÓN DEL MISTERIO (HIERO-FANÍA)

Altizer, Th. J. J., *Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado,* Marova, Madrid, 1972; Benzo, M., *Hombre profano, hombre sagrado,* Cristiandad, Madrid, 1978; Berger, P., *Rumor de ángeles,* Herder, Barcelona, 1975; Boyer, R., «La experiencia de lo sagrado», en J. Ries, *Tratado* I, pp. 55-74; Cazeneuve, J., *Les rites et la condition humaine,* PUF, Paris, 1958; Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano,* Guadarrama, Madrid, 1967; Girard, R., *La violencia y lo sagrado,* Anagrama, Barcelona, 1983; Grand'maison, J., *El mundo y lo sacro,* VD, Estella, 1969; Häring, B., *Il sacro e il bene,* Morcelliana, Brescia, 1968; Maldonado, L., *La violencia de lo sagrado,* Sígueme, Salamanca, 1974; Otto, R., *Lo santo,* Alianza, Madrid, 1975; Ries, J., «El hombre religioso y lo sagrado a la luz del nuevo espíritu antropológico», en Id., *Tratado* I, pp. 25-55.

R. Otto situaba en el principio de la religión el *hecho* del misterio: *numen tremendum,* poder que sobrecoge. A mi juicio, en el principio está el *fenómeno:* la experiencia y certeza de que *el misterio se revela.* Antes que ninguna prueba, más allá de las razones o causas que puedan demostrarse, el humano sabe que su vida es manifestación de lo sagrado. En ese contexto afirmamos que *ser es revelarse*: no existe realidad que no se exprese, su verdad que no se manifiesta. La realidad fundante es hierofanía, auto-revelación sagrada, es decir, misterio:

– *Revelación* (= *fanía*): ser es revelarse; y la realidad, manifestación generadora (fenómeno). Las cosas son misterio, existen brillando. Éste es el principio de toda religión.

– *Misterio es lo sagrado* (= *hieron*). Podemos tomar esa palabra como adjetivo, hablando así de una revelación *sagrada*, o como sustantivo (*lo Sagrado* se revela, es numinoso).

– *Auto-revelación.* La realidad original se desvela: es sagrada al revelarse y se revela como sagrada. Por eso, decimos que es auto-revelación: no miente, es don para aquellos que la acogen.

Sobre este fondo puede interpretarse la experiencia religiosa como auto-revelación del misterio, es decir, como *hiero-fanía,* pues *lo sagrado* (*hieron*) es manifestándose (*fanía*).

> El humano entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de *hiero-fanía,* que es cómodo, porque no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que *algo sagrado se nos muestra.* Podría decirse que la historia de las religiones, de las más primitivas a las más elaboradas, está constituida por una *acumulación de hierofanías,* por las manifestaciones de las realidades sacras. De la hierofanía más elemental (por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol) hasta la hierofanía suprema, que es, para un cristiano, la encarnación de Dios en Cristo, no existe ruptura de continuidad. Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo *completamente diferente*, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo *natural, profano*[2].

2. M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, cit., p. 19. Cf. Id., *Tratado de historia de las religiones* I, Cristiandad, Madrid 1974, pp. 22 ss.

Antes que visión de lo tremendo y fascinante, antes que hondura humana o de la historia, *la experiencia religiosa es la expresión del misterio*, desvelamiento del poder o realidad original que, transcendiendo aquello que el humano sabe y hace, se desvela sin embargo sobre el mundo. En esta perspectiva podemos vincular a K. Barth y M. Eliade.

– *K. Barth* (1886-1968) destacaba la novedad radical de la revelación cristiana, considerando las otras religiones como formas erradas de creatividad idolátrica, inversión de lo divino. Así destaca el carácter excluyente de la revelación cristiana: ella es la única verdad; las pretendidas hierofanías pre- o extra-cristianas resultan en el fondo demoníacas.

– *M. Eliade* (1907-1986) sitúa las diversas revelaciones sacrales sobre un mismo plano. No podemos absolutizar el Dios de ninguna religión, sino la realidad de lo divino (lo sagrado) que se manifiesta en un conjunto casi infinito de hierofanías. Más aún, la revelación fundante aparece en las religiones más antiguas de la naturaleza (sacralidad del cosmos) o la búsqueda extática (tipo chamánico), de manera que las religiones post-axiales (budismo, hinduismo moderno, cristianismo, islam...) resultan secundarias.

De modos distintos, uno y otro insisten en lo mismo: la religión es revelación y comienza allí donde se expresa el misterio en su novedad cristiana (K. Barth) o en su forma universal (M. Eliade). Antes que sentimiento (Schleiermacher), ella es hierofanía creadora de sentido. En las reflexiones que siguen dejo a un lado el carácter especial del cristianismo y me sitúo en un nivel universal, describiendo lo implicado en la hierofanía o manifestación sagrada.

– *Lo sagrado es.* Más que entidad determinada, objetivable en unos rasgos, lo sagrado *es* o existe, como *un orden superior de realidad* que se desvela allí donde el humano, superando el plano usual de las cosas, accede a lo fundante.

– *Se manifiesta.* Lo que a un nivel es ruptura (cesa el orden anterior, brota algo distinto) resulta a otro nivel *fanía,* brillo de sacralidad que da sentido a todo lo que existe.

La experiencia hierofánica está en el *punto de partida,* como axioma en que se fundan y entienden los restantes elementos de la realidad y la experiencia humana. No hay que apoyarse en otra cosa para hallarla, ni hacer teorías para demostrarla. Antes de la religión no hay nada.

– *Lo sagrado existe* como realidad primera y ha recibido a lo largo de la historia muchos nombres, como indicaremos evocando algunos más significativos, vinculados a *fanía* o revelación:

– *Onto*-fanía: revelación del *ser,* realidad universal.
– *Krato*-fanía: revelación del *poder,* fuerza originante.
– *Agato*-fanía: revelación de la *bondad,* energía positiva.
– *Kalo*-fanía: revelación de la *belleza,* armonía hermosa.
– *Hagio*-fanía: revelación de *santidad,* lo inmaculado.
– *Orto*-fanía: revelación de *rectitud,* orden fundante.
– *Nomo*-fanía: revelación de *ley,* regulación sagrada.
– *Teo-fanía:* revelación de *Dios,* personalidad divina

– *Lo sagrado se desvela*: su verdad se patentiza ante los ojos y en la vida de aquellos que lo aceptan. Desde ese fondo hemos destacamos la *fanía* o manifestación, pero en su lugar podemos poner otros términos también significativos, dejando que permanezca constante lo sagrado o *hieron:*
– Hiero-*arkia: poder* sagrado, dominio divino.
– Hiero-*doulo*: *servidor* sagrado, esclavo (prostituto) religioso.
– Hiero-*fante: revelador* sagrado, portador de misterio.
– Hiero-*filia: amor* sagrado, religión del afecto.
– Hiero-*logía: palabra* sagrada, religión que se dice.
– Hiero-*ourgía: acción* sacral (= liturgia), religión que se hace.
– Hiero-*onomos*: *Jerónimo,* nombre sagrado.
– Hiero-*pistia: fe* sagrada, confianza ante el misterio.
– Hiero-*praxia: actuación* sagrada, religión de la praxis.
– Hiero-*sebeia: veneración* de lo sagrado (cf. Jn 9,31).
– Hiero-*threskeia*: *entrega* sacral (cf. Sant 1,26-27).

– *Lo sagrado aparece en cosas y/o gestos del mundo*: no se expresa en un orden aparte, un paréntesis o hueco abierto entre las realidad profanas, sino en el mismo mundo que recibe caracteres de símbolo religioso. Por eso, la religión no es un añadido, algo que pertenece a la privacidad, sentimiento que algunos desarrollan y otros no, *hobby* exclusivo de personas que así se divierten, sino que forma parte del modo básico de estar en el mundo y realizar la vida.

– *El humano es capaz de percibir signos de lo sagrado.* Algunos han dicho que el humano es *pastor o guardián del ser* entre las cosas (*Heidegger*); otros le han definido como *animal racional,* viviente que se distingue por su pensamiento (Aristóteles). En nuestra perspectiva, podemos definirle como *creador religioso*: despierta a la existencia personal y se realiza (da sentido a su vida) desde los signos sagrados.

¿Por qué existe lo sagrado? ¿Por qué se manifiesta? ¿Cómo podemos verificar y mostrar su sentido? ¿Por qué escuchamos su voz, descubrimos su realidad, confiamos en su fuerza? Estas preguntas carecen de respuesta y, sin embargo, paradójicamente debemos responderlas.

1.1. *Existencia*

Lo sagrado existe desde sí, como principio universal. Transformando una palabra de Descartes, podemos afirmar que *lo sagrado (Dios)*

se manifiesta, luego es. Aquí reside la sorpresa de todas las sorpresas: *¡Existe lo sagrado, pues se expresa; no vivimos arrojados a la nada!* El principio de las cosas no es silencio opaco, oscuridad sin huellas, ni batalla a muerte, ni serpiente que se muerde la cola, sino Palabra ofrecida, luz que se derrama, vida que se extiende, comunicación sagrada. Cuando Jn 1 proclama que *al principio existía la palabra* refleja un dato original de la experiencia religiosa: *lo sagrado existe, pues hay hierofanía.*

Con matiz distinto, y definiendo lo sagrado por sí mismo, como don y gracia de todas las gracias, podríamos afirmar, siguiendo con Jn 1, que *en el principio era la revelación, la luz que existe irradiando, la vida que es irradiando vida*, sin que nosotros podamos merecerla. Sólo es fuente de experiencia religiosa Aquel que no alcanzamos a ganar con nuestro esfuerzo. Ninguna de las leyes o razones de la tierra suscita lo sagrado.

Lo sagrado es grandeza o majestad que se despliegan. El principio religioso no es, por tanto, un sentimiento de dura dependencia: sabernos dominados por las fuerzas superiores que atenazan la existencia, sino que emerge allí donde, rompiendo las cadenas de este mundo esclavizante, descubrimos la gratuidad de lo sagrado, la vida que se manifiesta. Por eso, el humano religioso es alguien que sabe acoger: no se refugia en mundos fantasmales. Simplemente mira, escucha con cuidado y en la hondura de aquello que hay descubre aquello que hace haber (que le hace ser). Por aceptarlo y cultivarlo es religioso.

1.2. *Acogida, escucha*

Lo sagrado es manifestándose ante (para) alguien que puede escuchar. Esto nos sitúa en un plano del encuentro: lo sagrado sólo existe para el oyente (creyente), es decir, para aquel que lo acoge dejándose acoger, que lo siente *con-sintiendo*, abriéndole un lugar en su existencia. Entre *el misterio* que se expresa y *el creyente* que lo acepta y celebra debe establecerse una comunión no impositiva. Lo divino se desvela en libertad, sin imponerse: ofrece su palabra y no destruye, regala su luz y no aniquila. Por eso, el humano puede responder, superando el plano del anegamiento cósmico, la esclavitud interhumana, la aniquilación personal.

Religioso es el humano que, en el fondo de las voces de la realidad, puede escuchar la voz de lo sagrado que le habla diciéndole su más hondo secreto. Esa escucha y aceptación, que en lenguaje profético se llama *fe,* constituye el fundamento de toda la experiencia religiosa. Por eso, la fe constituye un elemento antropológico primero: no consiste en creer en dogmas separados de una religión arbitraria sino en *acoger y aceptar la vida*, el don de la existencia, como algo que se ofrece de un modo gratuito y creador.

Decíamos que Dios *se manifiesta haciendo que seamos.* Por eso añadimos: *creo, luego soy*. Antes que toda construcción racionalista y todo compromiso de praxis económica o social, humano es quien puede confiar en lo sagrado. ¿Por qué vive el humano de la fe? ¿Por qué es confianza radical en vez de pura angustia o rechazo? No hay respuesta racional, sino algo mucho más grande: hay asentimiento religioso: ¡es hermoso que así sea!

Paradójicamente, tras confesar que no hay razón que explique la confianza básica ante el misterio, debemos añadir que hay, sin embargo, un fundamento y sentido. Decíamos que el fondo original del ser no era silencio, opacidad o lucha; correlativamente, añadiremos que el humano no es sordera, ceguedad, batalla sobre el mundo. A la efusión de luz sagrada responde la visión del humano; al don de la palabra, la atención de quien escucha; a la gratuidad sacral, el agradecimiento creyente. Por eso, la religión se define como *ortofanía* de lo sagrado, que suscita una actitud de *ortopistía* del creyente. Entre esos dos momentos se establece una profunda concordancia de sentido, un diálogo en hondura, un protoencuentro que define y determina la existencia religiosa.

1.3. *Verificación*

¿Quién garantiza la verdad de esa actitud de acogimiento? ¿Cómo podemos afirmar que no hay engaño, que no somos víctimas de un mal geniecillo que juega con nosotros, para utilizar una famosa imagen de Descartes? En otras palabras: ¿cómo se verifica el valor de lo divino?

Por la teoría de la ciencia, sabemos que no existe verificación fáctica de datos o principios, separable de una teoría de conjunto, es decir, de un paradigma. En nuestro caso, es evidente. Nadie es capaz de someter lo numinoso a prueba, colocándolo en un laboratorio para ver cómo responde. Sólo podemos descubrirlo en fe: abrir los ojos, liberar bien los oídos y atender con libertad a la patencia del misterio. Según eso, el encuentro religioso se explica en dos niveles.

– *El misterio se autoverifica,* no puedo obligarle a que lo haga. Lo divino es personal y así se revela. Dios mismo, y no el filósofo o teólogo de la religión, es quien debe mostrar su realidad fundante.

– *El lugar de verificación del misterio es la fe.* Sólo quien se deja transformar en libertad por lo divino y se mantiene a la luz de su presencia sabe de verdad que Dios existe. Quien busca pruebas sin fe desea un imposible.

Dios no se revela de manera objetiva, como acontecimiento que influye desde fuera en nuestra vida. No se le descubre psicológicamente por observación neutral. Por eso, siempre ha sido misterioso (don de Dios) hablar de lo divino. Sin embargo, debemos añadir que Dios se autodesvela en la experiencia humana. En el lugar donde, al cuidarse de sí mismo y del mundo, desbordando lo pensable y operable, el humano se halla abierto hacia el misterio y lo presiente, como voz que le edifica y llama, allí se experiencia lo divino. Esto es lo inaudito: que el misterio se exprese y que nosotros podamos escucharlo.

2. TRANSCENDENCIA MISTÉRICA

Eliade, M., *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis,* FCE, México, 1993; Laplace, J., *La oración, búsqueda y encuentro,* Marova, Madrid, 1977; López Quintás., A., *Metodología de lo supransensible* I-II, Alianza, Madrid, 1971; Martín Velasco., J., *El encuentro con Dios,* Cristiandad, Madrid, 1976, pp. 28-50; Id., *La experiencia cristiana de Dios,* Trotta, Madrid, ³1997, pp. 185-214; Merton, Th., *Ascenso a la verdad,* Sudamericana, Buenos Aires, 1954; Pieper, J., *Entusiasmo y delirio divino,* Patmos, Madrid, 1965; Pikaza, X., *Dios como Espíritu y Persona,* Sec. Trinitario, Salamanca, 1989; Id., *El Cántico espiritual de san Juan de la Cruz,* Paulinas, Madrid 1993; Widengren, G., *Fenomenología de la religión,* Cristiandad, Madrid, 1976, pp. 477-502.

Por su propia forma de ser y/o desvelarse, lo sagrado es transcendente respecto del saber y obrar humano. Por eso le llamamos misterio: radicalmente distinto, irremediablemente otro, realidad que al desvelarse sigue siendo irrevelable. Todo lo que existe y puede auto-expresarse resulta de algún modo transcendente: tiene una hondura o secreto que nadie puede conquistar por fuerza, un tipo de verdad e intimidad que jamás puede hollarse. Pues bien, siendo Aquel que se desvela por sí mismo, el Ser sagrado (= Dios) es transcendencia original, siempre irreductible: no es parte del conjunto cósmico, ni elemento de un sistema lógico; no se identifica con ninguna ley o norma de la historia; es siempre un más allá, misterio.

Transcendencia no supone lejanía inoperante, frialdad racional, falta de propiedades. Dios es transcendente por abundancia y no por carencia, por exceso y no por defecto. Paradójicamente, la presencia personal (cercanía revelatoria) aumenta con su transcendencia. Cuanto más cercano se muestra, más lejano aparece, más independiente. El misterio religioso se sitúa, según eso, en el campo de ruptura, allí donde lejanía y cercanía más se tocan, donde lo divino se desvela, al mismo tiempo, como acercamiento total y lejanía plena. De esa forma emerge como realidad distinta de todas las restantes realidades, conocidas o cognoscibles, por ciencia o experiencia de la vida.

No llamemos divino lo que aún no es conocido, sino lo incognoscible, de forma que quien quiera contemplarlo muere, como sabe la Biblia israelita (cf. Is 6, 1-6). Más que realidad, el misterio es suprarrealidad, fundamento que no puede ser cosificado, siendo «cosa realísima» que apoya a las restantes cosas conocidas o desconocidas, como indicaremos desde tres perspectivas:

2.1. *Lo divino es transcendente por suprasensible*

Es suprasensible aquello que desborda los límites de la percepción cósmica inmediata, superando el nivel de sensibilidad corporal, como vimos al tratar de la experiencia (cap. 1): es forma, no materia; es alma o espíritu, no cuerpo; es inteligencia intuitiva, no pura sensación. Según el mito platónico de la caída de las almas, lo sensible pertenece al plano de la cárcel que cautiva al humano sobre el mundo; Dios se encuentra en un plano más alto.

Pues bien, por belleza y amor, el humano puede liberarse de su cárcel de sensibilidad, elevándose sobre la materia y volviendo a su origen y estrato divino. Toda religión es en el fondo mística: un tipo de *manía* o posesión sagrada, una forma de elevación y arrebato superior. El *arrebatado* transciende la tranquila seguridad de la autoposesión y, como ser sufriente (muere al mundo) y desbordante de gozo (encuentra allí su hondura), se pierde a sí mismo y se encuentra de nuevo en lo divino.

Romper las amarras de la sensibilidad, superar la atadura del cuerpo, salir hacia la altura divina de donde hemos bajado (en descenso misterioso, destructor): éste es un aspecto fuerte del transcendimiento religioso en clave mística, vinculada en Occidente al platonismo. Quien de esa forma se transciende *pierde su vida, y se pierde a sí mismo,* en desamparo, en inquietud; así aparece como un muer-

to para el mundo. Pero, al mismo tiempo, en paradoja radical, ese perdido encuentra su verdad, penetra en lo divino. Éste es el nivel de transcendencia extática del pensamiento antiguo. Hemos aludido a Platón como modelo.

2.2. *Lo divino es transcendente por super-objetivo*

Conforme al esquema popularizado por Descartes (cf. cap. 1), la realidad se divide en objeto y sujeto, extensión y (auto-)pensamiento. Del pensamiento griego (materia y forma) o escolástico (substancia y accidente), pasamos al moderno de sujeto y objeto.

– *Objeto* es algo que está fuera de sí y puede manejarse, utilizarse para otros fines. Es *ser para los otros,* carece internamente de derechos. Es evidente que Dios no puede ser objeto de esa forma.

– *Sujeto,* en cambio, es alguien que es dueño de sí, persona que sabe (se sabe) y quiere, realidad autónoma, valiosa. Todo sujeto es, según eso, transcendente.

El humano es *sujeto*, pero sujeto sobre objetos (con objetos), dentro de un enorme proceso productivo donde se cruzan y entrecruzan ideas y normas, planes y realizaciones. Inmerso en el proceso, el mismo ser humano puede reducirse a objeto, haciéndose posesión de otros sujetos: deja de ser *alguien* y se vuelve *algo*, cosa a la mano (al servicio) de los otros. Pues bien, esa reducción del ser humano a lo objetivo va en contra de Aquel que avala su valor supremo y personal, se opone al Dios de quien hombre y mujer son *imagen*, conforme a Gén 1, 27-28. Dios mismo garantiza el *valor super-objetivo* del humano (a quien nunca se debe convertir en puro objeto). Por eso, le llamamos transcendente en plano de super-objetividad.

Dios no es super-objetivo haciéndose sujeto puro, y alejándose así de los objetos, sino expresándose por ellos. Ciertamente, el fenómeno religioso se podría situar en un nivel de pura *subjetividad* sin objetos, pero ello iría en contra de la visión más honda de las religiones. Dios es super-objetivo por comunicación, por creación de espacios y caminos de encuentro, siendo principio de comunión y fuente de realidad para los objetos. Esa transcendencia del misterio sólo puede entenderse a partir de una visión no objetivista del humano. La realidad no es materia que nosotros dominamos; los humanos son más que un instrumento a nuestro servicio. Los humanos sólo podemos ser sujeto entrando en comunión con otros sujetos, en actuación no destructora sobre el mundo, porque creemos en un Dios

superobjetivo que es garante del valor de los objetos, siendo principio de una subjetividad compartida, no dominadora.

2.3. *Lo divino es transcendente en cuanto espíritu y persona*[3]

Pasamos de la transcendencia suprasensible y super-objetiva al plano de la revelación personal del misterio: lo divino se manifiesta desde sí, abriendo de esa forma un espacio del encuentro hierofánico. Dios es más que *realidad suprasensible,* en cuanto opuesta a lo sensible (plano griego), y más que *super-objetivo* (en sentido cartesiano). Por eso, la mayoría de las religiones (especialmente las monoteístas) le presentan como *espíritu* y/o *persona*. De manera aproximada podemos distinguir dos tendencias:

– *Las religiones de Oriente* (hinduismo, budismo, taoísmo) acentúan el aspecto espiritual de lo sagrado como realidad que desborda toda lo objetivo, pero dejan en un segundo plano su novedad como persona. En esa misma línea parecen situarse algunas filosofías idealistas de Occidente, especialmente la de Hegel: lo divino es *espíritu* porque se desvela a sí mismo, manifestándose en su propia verdad.

– *Las religiones monoteístas* (judaísmo, cristianismo, islam) destacan la persona. Dios no es sólo realidad espiritual, sino Alguien que actúa: ama y sufre, dialogando con los humanos. No es sólo pensamiento en proceso de despliegue interno, sino *voluntad:* Alguien que quiere y actúa, regalando su verdad. No se manifiesta por necesidad como pensaba Hegel, sino por voluntad personal y acción gratuita, iniciando un diálogo de amor con los creyentes (con los humanos).

La tradición cristiana acentúa el aspecto personal de lo divino, presentando la experiencia religiosa como expresión del poder y acción concreta de un Dios que libera al humano de su pequeñez y le ofrece su presencia, en encuentro cuya historia queda fijada en unos libros sagrados.

La transcendencia divina desborda, según eso, los niveles de la *incognoscibilidad formal* (lo divino es más que lo desconocido) y de la *inmanejabilidad práctica* (lo divino es más que inoperante). Dios es transcendente porque existe en sí mismo y porque fundamenta todas las restantes realidades. Siendo persona, Dios actúa. Hemos dicho ya que lo sagrado *cobija* al humano al ofrecerle un ámbito de ser en confianza. Ahora añadimos que *no sólo cobija, sino inquieta*: saca al humano de sí y le capacita para ser y realizarse. Desde su

3. Con este doble título he querido definir a Dios en *Dios como Espíritu y persona. Razón humana y misterio trinitario,* Sec. Trinitario, Salamanca, 1989.

propia transcendencia, revelándose de forma personal, Dios impulsa al humano para ser (hacerse) persona, es decir, para superarse a sí mismo y vivir (ser) dialogando con lo divino.

La transcendencia sagrada estremece y fascina (cf. cap. 4). *Estremece* porque pone al humano ante el misterio radicalmente distinto, más allá de todas las ideas y justificaciones. *Fascina* porque atrae hacia su plenitud, enriquece en su grandeza. Asumiendo y ampliando ese esquema, podemos afirmar que, siendo personal, la transcendencia divina suscita una experiencia de éxtasis, veneración y retorno hacia sí mismo.

– *Éxtasis.* Lo divino me inquieta por su quietud, me transforma por su fuerza. Ante su transcendencia he de perderme: supero mis límites en lo ilimitado del misterio. En contra de todo racionalismo ilustrado, que acentúa el aspecto posesivo de la mente que se cierra en sí y encierra todo lo que existe en los esquemas de su reflexión, debemos afirmar que el humano descubre sus límites cuando se descubre gozosamente incapaz de cerrarse en sí mismo, pues se sabe internamente desbordado y transcendido. Esto es éxtasis: salir de sí para encontrarse en lo divino. El humano no puede refugiarse en algún paraíso o acción interna, ni tampoco en sus recuerdos. Más allá de todo lo pensable y concebido se abre a Dios como absoluto, transcendente. Éste es su cielo.

– *Veneración.* La transcendencia es sorpresa temblorosa y exultante para quien se sabe abarcado por lo inabarcable, asido por lo inasible, sostenido y apoyado por aquello que carece de apoyos. Al llegar a este nivel cesa el esfuerzo de entender y manejar, de proyectar y dominar. Se declaran incapaces ciencia y magia, palabras y conquistas, exigencias y utopías racionales. No queda más salida que postrarse simbólicamente ante el misterio [illegible]mito y transcendente, estando, al mismo tiempo, en pie pues somos [illegible]es en sus manos. Fascinación y estremecimiento divino se penetran mutuamente. ¿Cómo refugiarnos en Dios si Dios no ofrece ningún asidero? Pero ¿cómo separarnos de su suelo si sólo allí podemos asentarnos? Éste es el Dios que hemos buscado por todos los caminos, para descubrir al fin que es diferente de todo lo que habíamos soñado y proyectado: Dios no ha respondido simplemente a nuestras preguntas, sino que nos ha plenificado de manera aún más profunda y verdadera; por eso le veneramos.

– *Retorno.* El último efecto de la transcendencia es la vuelta hacia mí mismo. El humano religioso no se pierde en huida sin encuentro. No ha renunciado a su querer y a sus ideas, no es un drogadicto que se aleja hacia otras playas porque intenta evadirse del compromiso presente. En la radicalidad de la transcendencia, allí donde sobrepasa tanto el hacer como el descansar, el pasar como el quedar, el batallar como el rendirse, puede comenzar un tipo nuevo de existencia en gratuidad y encuentro libre con los otros, liberada de las contradicciones del presente. El humano religioso vuelve siempre: retorna de su viaje hacia la hondura de sí mismo, en el encuentro con los otros, sobre el mundo. De ello tendremos que hablar más adelante, cuanto estudiemos la comunidad, la praxis y la historia.

Salida, veneración, retorno: son momentos de la experiencia de transcendimiento. Los neoplatónicos hablaban de salida y retorno, de perderse y encontrarse, en paradoja que define al ser humano. En línea convergente hemos querido situarnos, añadiendo en el centro la veneración o aceptación gozosa del misterio que descubre en el fondo de mí mismo lo divino.

3. MEDIACIÓN SIMBÓLICA

Anati, E., «Simbolización, pensamiento conceptual y ritualismo del *homo sapiens*», en Ries, J., *Tratado* I, pp. 183-214; Cassirer, E., *Filosofía de las formas simbólicas* I-III, FCE, México, 1971ss.; Chevallier, J. (ed.), *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona, 1985; Durand, G., *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971; Id., *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Taurus, Madrid, 1982; Id., «El hombre religioso y sus símbolos», en Ries, J., *Tratado* I, pp. 75-126; Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1981; Jung, C. G., *El hombre y sus símbolos,* Caralt, Barcelona, 1981; Fawcett, Th., *The Symbolic language of Religion,* SCM, London, 1970; Id., *Imágenes y símbolos,* Taurus, Madrid, 1979; Jaspers, K., *La fe filosófica ante la revelación,* Gredos, Madrid, 1968, pp. 151- 218; Muñiz, V., *Teoría del lenguaje en la expresión religiosa,* M. Casino, Zamora, 1975; Paulus, J., *La función simbólica y el lenguaje*, Herder, Barcelona, 1984; Ricoeur, P., *La metáfora viva,* Europa, Madrid, 1980.

Como sabemos ya (cf. cap. 1), el humano conecta con la realidad a través de signos mediadores que *descubre* (están ahí, le sorprenden) y *va expresando y definiendo* (expresan su creatividad humana). En el nivel de la experiencia religiosa, tales signos adquieren carácter simbólico estricto: evocan una realidad que sobrepasa todo lo que puede conocerse o manejarse de manera objetivista y forman universos completos, llenos de sentido.

3.1. *Religión, experiencia simbólica*

El simbolismo pertenece a la *hierofanía*: lo sagrado transcendente (*hieron*) se expresa (*fanía*) por signos de inmanencia mundana (cognoscitiva, práctica). La religión forma parte del descubrimiento y realización simbólica del ser humano en rito y mito.

– *El rito* es simbolismo de la actuación: el primer sentido de aquello que hacemos y nos hace. Los humanos no habitamos en el ámbito de los puros hechos, sino de acciones llenas de sentido, en unión con (desde) lo divin[illegible]

– *El mito* es simbolismo en el campo del conocimiento: sabemos y contamos el sentido de aquello que hacemos y nos hace. El mito es la primera comprensión de la realidad, la forma en que entendemos el mundo y nuestra vida.

Rito y mito forman (cf. caps. 7-8) la estructura simbólica fundante de toda experiencia religiosa. Vivimos a caballo entre la inmediatez de la realidad objetiva y la transcendencia del misterio. Como mediación entre ellos, presencia de lo transcendente y transcendimiento de lo inmanente, se halla el *símbolo religioso*, actualizado por el *rito,* narrado por el *mito*.

– *Símbolo es la forma de manifestación de lo sagrado*, la misma sacralidad en cuanto manifestación (*fanía*) para los humanos; por eso, nunca puede reducirse a una vivencia privada o subjetiva; es elemento divino, lugar de su presencia.

– *Símbolo es al mismo tiempo la forma peculiar de actuar y vivir del ser humano,* el sentido de su acción, la verdad de su palabra: simbólicamente, el humano habita sobre el mundo en forma religiosa.

Sólo porque nuestro hacer y pensar es simbólico podemos realizarnos como humano. Ésta es su posesión, ésta su debilidad y poderío. No somos *puro ser entre las cosas*, ni *pura racionalidad,* como se ha dicho, sino *animal simbólico*. Por eso, no se puede afirmar que primero conozcamos los objetos y luego los simbolicemos, sino al contrario: sólo conocemos los objetos en ámbito simbólico. Todos los medios de comunicación tienen carácter simbólico. Alimentación y cuidado, cariño y sonrisa, palabra y silencio, amor y ocio, nacimiento y muerte son para el humano más que pura realidad física. Por eso, antes de hablar de símbolos concretos resulta necesario poner de relieve el *simbolismo básico* del ser (obrar, pensar) humano. A ese nivel se sitúa la experiencia religiosa. Por su densidad de transcendencia, Dios desborda todas las concreciones del mundo o de la historia. Sin embargo, él se manifiesta o corporaliza a través de símbolos expresivos. Quizá pudiéramos llamarle *Símbolo Primero* (imitando otros nombres que a veces se le han dado: Causa o Cosa Primera, Primer Motor, Proto-sujeto, etc.). Lo divino está en la base del proceso de lectura simbólica de la realidad que se expresa en el camino religioso de la historia. La experiencia religiosa se identifica con la misma simbolización fundante de la realidad. No hay ser humano sin simbolismo.

– *Los humanos sin religión* no aceptan la unidad simbólica sagrada (abarcadora) de la realidad (que sólo puede expresarse apelando a Dios), ignoran o rechazan el símbolo fundante de la vida. Algunos llegan incluso a

decir que *conocen las cosas en cuanto tales, sin tener que simbolizarlas,* pues les basta el puro positivismo científico (cf. Comte, cap. 2). Las cosas serían planas. Son lo que son, y basta; lo mismo sucedería con la historia: no habría un rito primario, un sentido básico en la actuación humana; tampoco habría un primer mito, un relato fundante de la realidad.

– *Los humanos religiosos* interpretan y aceptan simbólicamente el sentido fundante del mundo, de su vida interior y de la historia. De esa forma entienden y se viven a sí mismos, descubriendo un sentido al fondo de la realidad, en lo que hacen y dicen. Esa capacidad de lectura y actuación simbólica del conjunto de la realidad define su experiencia religiosa; ella se sitúa al nivel de lo que Jaspers llamaba las *cifras* más hondas, las evocaciones más fuertes de sentido.

La religión es simbolismo práctico y noético (de conocimiento). A *la capacidad fánica* de Dios, que se deja conocer en signos, corresponde *la capacidad auditiva* del humano religioso, que interpreta la realidad en plano de misterio como momento de un *diálogo* con Aquello (Aquel) que le transciende y fundamenta: lo sagrado se autoexpresa; el humano puede responderle.

3.2. *Geografía de símbolos. Dos momentos clave*

Alguien pudiera pedir a Dios que se manifieste en sí mismo, sin símbolos (*¡descubre tu presencia y máteme tu vista y hermosura...!*: Juan de la Cruz, *Cántico espiritual,* estrofa 11). Pero debemos afirmar que sólo simbólicamente puede revelarse Dios y nosotros conocerle, como el mismo Juan de la Cruz ha destacado al evocar el *simbolismo matrimonial* como expresión primera del misterio. Para resguardar su transcendencia y la libertad de aquellos que le escuchan, en intimidad de comunión Dios ha de expresarse en signos, que definen tanto su carácter personal como el sentido del humano. La misma comunicación, es el signo supremo del misterio, la esencia de lo religioso. Éstos son sus tipos, conforme a un esquema ya desarrollado (cap. 1,5):

– Son *cósmicos* los símbolos que expresan lo divino a través de la naturaleza: sol y luna, tierra y agua, fuego y viento, roca y río, animal, árbol o piedra. Dios forma el sustrato y realidad más honda del cosmos y las fuerzas de la naturaleza pueden y deben entenderse como signo radical de lo divino. Descubrir el mundo como misterio, habitando en él de forma agradecida, respetuosa, participativa, tal es el primer sentido de las religiones cósmicas o de la naturaleza.

– En los *símbolos de interioridad* lo divino aparece vinculado al proceso de introspección creadora, sorprendente, del humano. Misteriosos parecían los signos del mundo; mucho más misteriosos resultan para el humano

los signos y momentos de su vida interna: los estados de su mente, el vacío radical interior (la mente ya no siente, desea o piensa nada) donde habita, sin embargo, lo divino, la experiencia del matrimonio original/final con Dios. En esta perspectiva se supone que el gran signo de Dios es la existencia del humano (cf. Gén 1, 27-28) que busca su verdad o libertad sobre la tierra, como saben las religiones de la interioridad.

– Son *históricos* los símbolos que ligan la presencia de Dios a una serie de acontecimientos que parecen desbordar al ser humano individual, fundando, sin embargo, su existencia y abriendo su futuro de muerte o vida: victoria militar, surgimiento de una fraternidad o pueblo vinculado en claves de justicia, esperanza de transformación futura del conjunto de la humanidad... Lo divino aparece así como principio de futuro, poder que dirige y garantiza el sentido y valor del caminar humano, como han afirmado las religiones de la historia.

En cada uno de estos caminos simbólicos se expresa y concreta el doble nivel ya señalado de lo práctico (rito) y lo noético (mito). La religión no es fenómeno de pura intimidad pensante, sino un modo integral de ser, en clave de acción y pensamiento. Desde esta perspectiva remito de nuevo a las dos direcciones simbólicas indicadas al principio:

3.2.1. Simbolismo ritual, plano activo. Rito es en forma general el gesto que recuerda y revive, a través de signos expresivos, el poder creador de lo divino. Antes que un modo más o menos arbitrario de pensar, la religión es una forma de actuar, de realizarse sobre el mundo. A través de una participación cúltica, por el simbolismo religioso, el humano se introduce en el campo de obrar de lo divino, haciéndose responsable del proceso de vida (social) de este mundo.

La acción fundante de las *religiones de la naturaleza* es la repetición ritual del acontecimiento fundador, es decir, del surgimiento del cosmos: la misma palabra del mito (narración primigenia) se vuelve así principio de actuación cómica, por medio de sacrificios o sacramentos. El rito básico de las *religiones de la interioridad* es la inmersión contemplativa en el interior del misterio sagrado. El mismo supra-pensamiento (meditación transcendental) se concibe como acción superior que reintroduce al ser humano en lo divino. Para las *religiones de la historia* el rito primordial se vuelve compromiso ético de comunicación interhumana y justicia; de forma ejemplar lo han formulado los judíos al afirmar que todos los ritos desembocan en el cumplimiento de la ley social (sacral) del pueblo israelita.

3.2.2. Simbolismo mítico, plano más cognoscitivo. En los capítulos siguientes (7 y 8) lo trataremos con más profundidad. Aquí nos basta con decir que la experiencia religiosa (el mismo rito) se expresa a modo de *relato primigenio o mito* donde viene a condensarse el sentido de la realidad. Según son las religiones así serán sus mitos. Las *religiones cósmicas* suelen poseer un mito de eterno retorno. Lo que llamábamos sentimiento de absoluta dependencia (Schleiermacher) o actitud de pavor-fascinación

(R. Otto) se expresa y en un relato primigenio que expresa el sentido de la realidad, utilizando para ello, al menos de forma general, las figuras y signos de Dios. Las *religiones de la interioridad* (sobre todo el budismo) ignoran el mito externo: ya no cuentan historias de dioses. Pero ellas poseen un relato original de caída, al afirmar que estamos sometidos al dolor y muerte sobre el mundo. Sólo ese mito fundante, abierto a la esperanza de liberación (*moksa, nirvana*) permite entender la realidad y liberarse. Las *religiones monoteístas* han elaborado un bello y fuerte mito histórico, explicitado en términos de elección, liberación y colaboración de Dios con los humanos, a través de los profetas. En el fondo de ese mito (historia fundante) se sitúa la certeza de que el ser humano asume y realiza su camino de liberación.

El existencialismo intimista, el marxismo socializante y el capitalismo consumista nos han hecho difícil comprender los símbolos fuertes de la realidad, en perspectiva religiosa. Para el *ilustrado* no hay más verdad que la teoría racional, demostrable en plano argumentativo. El *existencialista* tiende a encerrarse en los problemas y signos de su pura lucha interna, sin abrirse al ancho espacio de los símbolos cósmicos e históricos. El *marxismo* ha corrido el riesgo de quebrar y enterrar el orden simbólico de la libertad, imponiendo sobre el humano un tipo de comprensión cerrada de la vida y del proceso social, en clave económica. Finalmente, el *capitalismo* acaba identificando todos los símbolos con el dinero y de esa forma los destruye. Recrear o, mejor dicho, redescubrir los grandes símbolos, tal es la tarea y regalo de la experiencia religiosa. No se trata de cerrar o imponer sino de abrir la vida humana hacia un campo de experiencia total. O seguimos descubriendo y cultivando los símbolos de lo humano, en clave cósmica, de interioridad e historia, o nos diluimos en lo pre-humano o post-humano.

4. PERSONALIDAD FUNDANTE

Duquoc, Ch., *Dios diferente*, Sígueme, Salamanca, 1978; Heitmann C. y Muhlen, H. (eds.), *Experiencia y teología del Espíritu,* Sec. Trinitario, Salamanca, 1978; Labbé, Y., *Essai sur le monothéisme trinitaire,* Cerf, Paris, 1987; Lafont, G., *Dieu, le temps et l'être*, Cerf, Paris, 1986; Lampe, G., *God and Spirit,* SCM, London, 1983; Martín Velasco, J., *Fenomenología de la religión,* Cristiandad, Madrid, 1978, pp. 205-298; Milano, A., *Persona in teologia*, Dehoniane, Napoli, 1984; Panikkar, R., *La Trinidad y la experiencia religiosa,* Obelisco, Barcelona, 1989; Pavan, A. y Milano A. (eds.), *Persona e personalismo*, Dehoniane, Napoli, 1987; Pikaza, X., *Dios como Espíritu y Persona*, Sec. Trinitario, Salamanca, 1990; Tillich, P., *Teología sistemática* III, Sígueme, Salamanca, 1984; Widengren, G., *Fenomenología*

de la religión, Cristiandad, Madrid ,1976, pp. 83-116; Zubiri, X., *El hombre y Dios,* Alianza, Madrid, 1984.

La experiencia religiosa tiene carácter dialogal: *lo sagrado* se expresa y *el humano* lo acepta y se realiza humanamente al aceptarlo. Dios no es objeto, ni tampoco el ser humano. Ambos dialogan, en comunión de acción y vida. Dios es más que objeto de conocimiento o motivo para obrar; es sujeto primordial, diálogo fundante, persona originaria que suscita, dialogando, a los humanos. Por eso, le descubrimos en el ámbito de lo personal. No aparece ante nosotros para dominarnos. No nos deja fascinados, aplastados bajo el hondo pavor de su existencia (de su manifestación). De manera personal actúa Dios, ofreciendo su propio ser y vida a los humanos que le acogen. De manera personal, con saber y razón, voluntad y entendimiento, han de responderle los humanos. Por eso, la religión se sitúa en el ámbito de la palabra, no en el de las imposiciones infraracionales.

Dios es comunicación y así decimos que *en el principio existía la palabra,* el encuentro personal. No está ahí para justificar el valor de nuestras ideas claras y distintas, como pretendió Descartes, ni para fundar la ley moral, como pensaron kantianos y neokantianos. Él es y cumple una función previa y más valiosa: fundamenta y constituye nuestro propio ser humano. Por eso decimos que es persona y nos hace ser personas.

Dicho eso, recomendamos la cautela. Ciertamente, lo divino se autoexpresa en gratuidad y transcendencia. Tiene autonomía, no se incluye en ningún todo superior de realidad; no es elemento de un sistema más extenso que le engloba o completa; así debemos hablar de personalidad de lo divino. Sin embargo, como toda existencia personal que conocemos se encuentra limitada por la finitud de su proceso de realización y la objetividad del mundo que le sirve de frontera, y dado que el misterio transciende todo límite, podemos (y quizá debemos) afirmar que Dios es *suprapersonal.*

4.1. *Formas de plantear la personalidad de Dios*

Dios no es suprapersonal por defecto sino por transcendencia; no porque le falte algo que tenemos los humanos, sino porque aparece desbordante de sentido, de manera que resulta imposible encerrarle en un esquema, definirle en unos límites. Lógicamente, para hablar de su personalidad debemos empezar acudiendo a las diversas tradiciones religiosas (cf. cap. 9):

– *Politeísmo.* Dios es personal a través (por medio) de una multiplicidad de figuras personales, dioses y diosas, en relación de parentesco (formando genealogías teogónicas) o de complementariedad vital. Así lo muestra el *panteón* politeísta de culturas religiosas tan distintas como la griega o mexicana. No son dioses personales por aislado, no existen en la forma externa en que aparecen, uno a uno, por aislado, sino que forman un conjunto personal bien articulado que fundamenta la vida personal de los humanos.

– *Dualismo.* Lo divino se escinde en dos grandes figuras que representan la gran lucha entre bien y mal, lo positivo y negativo, unión primigenia de contrarios donde viene a sustentarse nuestro mundo. Así lo ha visto, sobre todo, la cultura religiosa de los antiguos iranios (zoroastrismo). Quizá más que Dioses personales, bien y mal son formas o momentos de la confrontación original de la existencia: en la batalla en favor de lo que es bueno, fundados en el Dios más alto, podemos realizarnos como personas.

– *Monismo.* Acentúa de tal forma la unidad suprapersonal de Dios que tiende a diluir dentro de ella las restantes figuras personales. Hay un monismo más *filosófico*, representado por Parménides en Grecia y por Espinoza en el racionalismo europeo del siglo XVII: uno destaca la identidad original del ser divino, otro la vinculación de sus atributos; ambos diluyen el valor y distinción de las personas en eso que pudiéramos llamar totalidad de lo sagrado. Hay un monismo más *religioso*, representado por algunas de las grandes escuelas *advaitas* o no-dualistas del pensamiento hindú: Dios es de tal manera *todo* que nada puede existir y recibir independencia al lado suyo.

– *Monoteísmo.* Es propio de las *tradiciones proféticas de Israel (con cristianismo e islam)*: Dios es *uno* (cf. Éx 20, 3-4; Dt 5, 7; 5, 4-5), siendo transcendente y autónomo: es unidad hacia lo interno, es transcendencia dialogal hacia lo externo. Existe en sí, como distinto del mundo (frente a todos los politeísmos) y posee realidad personal (frente al monismo), siendo puramente bueno, sin mezcla de mal (contra el dualismo). Desde su pura transcendencia personal, porque así lo ha querido, Dios se manifiesta, iniciando una historia de amor y creación con los humanos. Por otra parte, él aparece siempre como superior a su manifestación: se revela en el pueblo de Israel, pero es más que Israel; habla por la Ley y/o el Corán, pero es más que Ley y Corán. Por eso su nombre sigue siendo misterioso, nadie lo conoce.

– *Trinidad.* Visión cristiana de Dios que, siendo transcendencia plena (Padre), se manifiesta totalmente (es Hijo en Cristo), en comunicación amorosa (Espíritu Santo). Dios mismo aparece así como encuentro de vida personal (es persona siendo comunión interpersonal) que se expande en la historia: por la encarnación del Hijo y la comunicación del Espíritu Santo. Eso significa que los cristianos son monoteístas trinitarios: para ellos, la personalidad de Dios alcanza y realiza su unidad precisamente en el encuentro de Padre, Cristo y Espíritu Santo.

– *¿Cuaternidad?* Esquema divino de algunas especulaciones antropológicas y teosóficas, como las de Jung, que toman la Trinidad como imperfecta, pues le faltaría un cuarto momento para conseguirla: Dios sería un equilibrio dual generador (Padre-Madre) que debe completarse con el equilibrio dual de lo engendrado (Hijo bueno, Hijo malo; Hijo e Hija). Las dos dua-

lidades unidas formarían el carácter cuatri-esencial de los grandes fenómenos cósmicos (cuatro elementos, cuatro puntos cardinales). Ese Dios de la cuaternidad sería el símbolo clave de la totalidad del cosmos.

– *¿Ateísmo religioso?* El budismo eleva su llamada de atención frente a todas las figuras de los dioses, mostrando un silencio reverente ante ellas. Piensa que al revelarse lo sagrado deben cesar los signos, representaciones y palabras: es mejor que no afirmemos nada sobre Dios y vivamos simplemente abiertos hacia aquello que siempre nos transciende, hacia la liberación de *lo nirvana* que no puede expresarse con figuras ni rostros personales. No es que Dios no exista; eso sería un planteamiento imperfecto del problema. Es que no podemos representarlo, ni encerrarlo en formas personales. Más allá de todas las formas, superando todos los deseos, se extiende el silencio sagrado. Allí donde otros ponen los nombres de Dios ha puesto el budismo *lo nirvana*, la liberación sacral del ser humano.

– *¿Ateísmo filosófico?* Algunos filósofos (como Fichte) han destacado la dificultad de concebir a Dios como persona, pues ello le introduciría en las fronteras de lo limitado. La persona implica limitación. Se persona significa vivir de una manera, no de otra, poseer unos rasgos y no otros. Por eso, si Dios lo es todo no podemos llamarle persona. ¿No será mejor interpretarle como lo absoluto, desligado de todo límite, perfecto en sí mismo, más allá de lo personal e impersonal? Así han pensados algunos filósofos, siendo a menudo acusados de ateísmo. Su postura puede ser valiosa en cuanto sirve de contraste para precisar el sentido de la persona divina.

Reconociendo los peligros que han querido evitar los dos últimos modelos (budistas y ciertos filósofos), pensamos que es preciso conservar la interpretación personal de lo divino. Existe un silencio que sube más allá de las palabras (como han añadido místicos y filósofos, desde la gnosis y el neoplatonismo hasta Schelling y Heidegger), pero se concreta y toma cuerpo allí donde el humano vive en relación de encuentro ante el misterio.

4.2. *Dios, ser personal*

El *silencio religioso* no es carencia de palabras ni pura negación (retirarse a un campo donde sólo hay nada), sino experiencia de comunicación que desborda el nivel de la palabra exterior, la imposición cósmica, la fatalidad histórica. Éste es un silencio para hablar mejor; para destacar el diálogo. El ideal religioso que proponemos no consiste en perderse en la nada o el todo que diluye las diferencias personales, sino el silencio personal al servicio de la comunicación.

– *Hay negación.* Toda experiencia religiosa incluye un momento de *muerte* o noche, de purificación intensa. El creyente ha de negar o superar aquello que le esclaviza en la materia limitada o en su egoísmo. Por eso necesita purificar sus deseos (budismo) o superar su pecado (cristianismo).

– *Encuentro personal.* La purificación anterior no es fin, sino medio para un encuentro personal más alto, en clave de existencia compartida. La esencia de ese encuentro es la oración o palabra de comunicación con el misterio. Por eso decimos que, a ese plano, resulta necesario destacar el valor de la persona, en Dios y en los humanos.

Ser persona no es limitación, sino al contrario: apertura dialogal. Un viviente no es persona porque busca fuera de sí misma aquello que le falta, con el fin de dominarlo todo, sino aquel que se realiza suscitando o descubriendo otras personas, regalándoles su vida, para compartir (con-crear) con ellas la existencia, en clave de encuentro. Para situarnos a ese plano personal de realidad, debemos superar una visión egoísta, que supone que el otro me limita, me perturba. Ser persona es darse y compartir la vida, es regalar el propio ser y recibir, como regalo, el ser del otro. Precisamente quien está más fuera de mí mismo (otra persona) se encuentra más dentro de mí y más me enriquece, ofreciéndome así el gozo más grande y haciéndome capaz de la más alta realización que no puedo alcanzar en soledad. Si alguien (Dios) jugara a ser o hacerse todo, prescindiendo de los otros o diluyéndolos en el egoísmo de su propia realidad, negaría su persona, volviéndose naturaleza muerta, realidad imperfecta.

Por eso, es imperfecto un todo que se adquiere o mantiene por negación: impidiendo que otros sean. El mismo Dios-todo, ilimitado, sin donación y encuentro, sería imperfecto. Por eso, la limitación personal (ser para el otro y ante el otro) no es imperfecta, sino todo lo contrario: es el principio de la perfección. El verdadero ser no es sólo *difusivo* (dar de sí), sino también *comunicativo*: es donación y encuentro. En ese aspecto, decimos que la persona es limitada (no es todo) porque es bueno para ella que existan a su lado otras personas, para dialogar con ellas, compartiendo con ellas la existencia. De esa forma es Dios persona: es comunicación de amor, es vida regalada, gracia.

En torno a la persona se extiende ciertamente un gran silencio, pero después ella se define a través la palabra o comunicación gratuita, generosa, positiva. Desde ese plano pensamos que es preciso superar la posible limitación del budismo. Dios no es puro silencio, sino principio suprapersonal de comunión: amor que se regala, instaurando para los humanos un campo de amistad creadora, una estructura siempre inexpresable de grandeza, perfección, misterio.

La revelación de lo personal resulta siempre fascinante. A los humanos les gustan los paisajes, les emocionan los riesgos, pero sólo les enriquecen de verdad, en amor enamorado, otras personas, pues ofrecen amor siempre más grande, un misterio que nunca se resuel-

ve, una presencia que sostiene, potencia, dinamiza. Pues bien, sobre ese plano de inmediatez personal se despliega lo divino y se descubre el sentido de la fe religiosa como apertura al gozo compartido, al placer de la comunicación entre personas.

Todas las religiones cultivan un gesto de confianza reverente ante el misterio. Sin embargo, sólo las de fondo bíblico destacan el encuentro personal. De esa forma ponen el principio y la meta de la religión en una actitud de fe, entendida a modo de confianza mutua, vida compartida: la religión se identifica con el mismo despliegue de la vida personal. Por eso añadimos que la fe surge allí donde el misterio original viene a mostrarse en forma de persona: donde Dios actúa de manera fundadora, esperando una respuesta de los hombres y mujeres que le acogen. La fe es el modo clave de encuentro entre personas: Dios hace a los humanos capaces de hablar, de comunicarse en amor unos con otros. En este diálogo de manifestación de Dios y respuesta creyente del humano se explicita la estructura del encuentro religioso.

5. PODER DE SALVACIÓN

Boff, L., *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid, 1981, pp. 445-538; Cullmann, O., *La historia de la salvación*, Ed. 62, Barcelona, 1967; Duquoc, Ch, *Cristología* I-II, Sígueme, Salamanca, 1971; Durrwell, F. X., *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Herder, Barcelona, 1962; González, O. (ed.), *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo,* Sec. Trinitario, Salamanca, 1997; González-Faus, J.I., *La humanidad nueva,* Sal Terrae, Santander, 1981; Pohier, J. M., *En el nombre del Padre*, Sígueme, Salamanca, 1976; Moingt, J., *El hombre que venía de Dios* II, DDB, Bilbao, 1995, pp. 17-88; Ries, J., *Salut et libération dans le boudhisme et théologie de la libération*, Univ., Louvain N., 1978; Schillebeeckx, E., *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid, 1981; Segundo, J. L., *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret,* Sal Terrae, Santander, 1991, pp. 311-346; Sesboüé, B., *Jesucristo, el único mediador* I-II, Sec. Trinitario, Salamanca, 1990-1992; Sobrino, J., *Jesucristo liberador,* Trotta, Madrid, ³1997; van der Leew, G., *Fenomenología de la religión,* FEC, México, 1964, pp. 93-104; Wénin, A., *L'homme biblique*, Cerf, Paris, 1995.

Siendo *sacralidad (numinoso)* y *persona* (sujeto que actúa) Dios es *poder* de *salvación.*

– *Poder* es potencia, capacidad de creación y/o transformación. Dios es *poderoso* porque puede todo, abriendo al ser humano hacia el futuro y verdad de su realización completa.

– *Salvación* se relaciona etimológicamente con *salud*: es vida realizada,

el despliegue gozoso, placentero, del ser humano. Por eso, ella es un tipo de poder.

Hemos dicho que el humano experimenta para vivir y entender, para gozar y realizarse. Ahora añadimos que lo hace para alcanzar salvación, plenitud como persona. También dijimos que la experiencia científica sirve para dominar el mundo y producir. Pues bien, la más alta experiencia de sentido, al menos en un plano religioso, vale para ser persona, esto es, para salvarse. Esta experiencia o praxis de salvación no es algo que los hombres y mujeres puedan lograr por sí mismos, pues el don y plenitud que buscan les desborda, siendo amor y presencia de otros seres personales. El hecho de que la salvación sea regalo o gracia, no proviene de la limitación humana, sino de su grandeza: el auténtico creyente sabe que su salvación no consiste en quedarse en sí mismo, mirándose eternamente en su espejo, en círculo pequeño de egoísmo. Sólo es verdadera salvación aquella que el humano recibe y goza en forma de regalo. Por eso, más que perdón por un pecado, ella es fuerte y gozoso don de gracia.

5.1. *Dios. Los signos de la salvación*

¿Qué hace Dios para salvarnos? ¡Nada en especial: es! Aquí reside el principio de la praxis religiosa. *Por su mismo ser de comunión, por su vida que es gracia y compañía, Dios salva*: ofrece presencia a los humanos, les asienta en su misterio, les libera del miedo de quedarse encerrados en pura soledad humana, en los bordes de la nada. Por eso, la primera acción de Dios es su mismo ser-amor: de esa forma es transcendencia activa, que sustenta y enriquece desde dentro la existencia humana. Este poder de Dios no es algo impositivo, que irrumpe por fuera y destruye o esclaviza a quienes lo padecen, sino raíz e impulso de libertad, que capacita a los humanos (les potencia) para que ellos mismo sean. Conforme a un esquema ya empleado (cf. cap. 2), podemos distinguir dos niveles:

– *Dios materno*: es principio de quietud para los humanos; viene porque le llamamos, actúa porque le necesitamos. ¡Está para cumplir nuestros anhelos, como alguien que responde a nuestras impotencias! Nos viene bien una madre que cumpla nuestros deseos, que sacie nuestras carencias. De esa manera nos salva el Dios materno.

– *Dios paterno*: no existe sólo para cumplir nuestras apetencias, sino para ofrecernos una plenitud mayor que la que habíamos buscado. Así aparece como potencia de realización: viene (salva) porque quiere y no simplemente porque los humanos le busquemos. Salva como padre, abriéndonos un camino, haciéndonos creadores.

Del Dios *simbólicamente materno*, refugio que resguarda en la impotencia a los humanos, pasamos a *un Dios paterno* que sostiene potenciando, fundamenta exigiendo, salva transcendiendo. En un plano, la figura de la madre es buena y necesaria: Dios evoca la ternura, la cercanía vital, la presencia acogedora. Pero al fin resulta insuficiente: Dios no se limita a salvarnos protegiendo nuestra vida, *bajo el manto* de su don amable, sino precisamente haciéndonos *salir al descampado,* para que podamos realizarnos de manera personal.

En esta dialéctica entre madre y padre, cariño y exigencia, se expresa la salvación de Dios. En su nivel de transcendencia, la salvación no se confunde con ninguna forma de conquista humana, sea individual, social o histórica. Los bienes del mundo son un signo del misterio, pero nunca son la meta gratificante y absoluta de la experiencia religiosa. Por eso, ha de afirmarse que el misterio salva destruyendo, es decir, superando las conquistas anteriores.

En cada etapa de búsqueda y descanso relativo se escucha: *¡No es esto, todavía no!* Sólo cuando cierra todos los caminos de autojustificación, las formas de estancamiento en la cadena siempre repetida de la vida, llevándonos, en esperanza, hacia una plenitud más alta, puede afirmarse que el misterio salva por *su ser* (como madre que acoge) y *su exigencia* (por hacernos buscar nuestra más alta verdad). *Dios salva superando las restantes salvaciones.* Si no fuera así, su don podría confundirse con alguno de los ritmos de la historia, con alguna de las cosas de la tierra. Dios no sería divino, el mundo acabaría cerrándose en sí mismo.

Las maneras de enfocar la salvación varían según las religiones, pero todas abren al humano hacia un tipo más perfecto de unión con los demás humanos, con el hondo principio de la vida. De esa forma, la transcendencia inaccesible de Dios se vuelve palabra de llamada, exigencia de realización. No somos religiosos porque nos sentimos dependientes sino porque, fundamentados en Dios, nos abrimos al futuro y recibimos un poder más alto para hacernos en ámbito de gracia. En esta línea han de entenderse estos signos de salvación:

– *Salud.* Como el nombre indica, la primera nota de la salvación es la salud (en latín, *salus* significa ambas cosas), es decir, el despliegue esperanzado, poderoso, de la vida. No es carencia de problemas o enfermedades, ni simple ilusión espiritualista, sino aceptación del conflicto de la vida como expresión de gracia. Así lo han sentido y vivido, en formas distintas pero convergentes, creadores religiosos como Buddha o Cristo: ellos conciben la religión como un despliegue de la vida en salud y esperanza, en comunicación positiva de la energía fundante de la vida.

– *Luz.* Alguien (Dios, lo divino) abre nuestros ojos para que podamos descubrir lo que somos y así realizarnos, en claridad responsable, en este mundo de conflictos. La luz no es mía, me la han dado, de manera que así puedo verme y ver a los demás con los ojos del mismo Dios, comprendiendo el sentido de las cosas. Así lo han visto Buda y Cristo, concebidos por la tradición como *iluminados*: testigos de la luz más alta.

– *Libertad.* Salud e iluminación se vinculan con la libertad: soy porque me han amado, ofreciéndome la vida sin imponerme por ello ninguna obligación: Dios no me ha hecho para gozarse en mi sometimiento, sino para que asuma mi realidad y me realice conforme a mis deseos o proyectos más intensos. Experiencia de libertad radical, eso es la religión en su auténtico sentido: Dios me ha hecho para que yo mismo me haga, cumpliendo así mi voluntad y realizándome de forma personal, sin que nadie me domine desde fuera.

– *Amor.* La libertad anterior no se cultiva ni culmina en el vacío. Al contrario, ella se vuelve posible porque nace del amor y en el amor se explica y despliega. La salvación consiste en saber que me aman, gozándome en ello: descubrir que me quieren, disfrutando así el cariño y ofreciéndolo a los otros. Experiencia de amor luminoso, libre, saludable: eso es la experiencia religiosa. Potencial de amor, eso es la religión para el creyente.

– *Gozo.* La misma salvación se explicita como gozo: es alegría de vivir, placer de sentir con los otros, en gesto agradecido. Más de una vez, la religión ha tenido miedo del placer, como si el disfrute de la vida se volviera olvido de Dios. Entendida así, la religión sería patología. La experiencia de Dios en la vida es placer integral, que se expande y expresa en toda la persona, en comunicación de vida compartida.

– *Paz.* Soy porque puedo confiar en mí mismo y en los otros. En un momento dado me he sentido fuera de mí, enfrentado con mi propio ser, en guerra con los otros. Pues bien, en contra de eso, la salvación es experiencia de paz: *acepto lo que soy, me reconcilio con mi vida interna, me* abro en gratuidad y gozo con los otros. Descansar en la alegría de la vida, compartir la paz gozosa con los otros: tal es el culmen de la experiencia religiosa.

Éstos son algunos de los signos principales de la religión (cf. Gál 5, 22). No hay primero experiencia de pecado o miseria y luego salvación, como algo que se añade, sino que ambos momentos se encuentran implicados: desde el don de salvación (luz, conocimiento, vida, placer, paz) descubro las carencias anteriores y desde las carencias busco la salvación.

5.2. *Las religiones: caminos de salvación*

Desde ese fondo se entiende el camino religioso. Descubrir la fuerza saludable de la vida; recibir el don de la existencia de manera agradecida, y expandirlo hacia los otros, disfrutando: eso es religión.

Aprender a gozar en cuerpo y alma (por utilizar una expresión clásica) es la primera y más grande de todas las tareas religiosas. Sólo partiendo de ese aprendizaje se puede hablar del sufrimiento: aceptar la limitación, dar la vida a los demás a lo largo de los años. Siguen siendo fundamentales los seis gozos ya indicados (salud, luz, libertad, paz...). A partir de ellos, quiero presentar algunos momentos de la salvación en las religiones:

– *Participación cúltica.* El gozo salvador de las *religiones de la naturaleza* se expresa en unos gestos de unión mítico-ritual. El creyente se integra por ellos en el acontecimiento fundante, recreando por dentro el placer del misterio, la acción y pasión de lo divino. Lógicamente, la salvación final consiste en integrarse en las raíces de vida de este cosmos, en gesto que incluye la muerte. Tal es la praxis más alta de las viejas religiones de la naturaleza.

– *Interiorización espiritual.* Los creyentes de las *religiones místicas* cultivan un placer que se encuentra en la línea del proceso de purificación y ascenso introspectivo. Más que el culto cósmico, de armonía sacral con la naturaleza divina, importa el descubrimiento de la propia verdad interior donde habita lo divino. No hay para ellos un placer más grande que la interioridad salvadora, abierta a la salvación final (*moksa, nirvana*), que se identifica con la liberación del ciclo de reencarnaciones de la naturaleza: vuelve el polvo al polvo, sube a Dios (a la verdad de lo divino) el alma, ya purificada. Morir bien, subir al cielo; esa es la salvación definitiva.

– *Compromiso histórico.* Los creyentes monoteístas acentúan el placer de la libertad y comunión interhumana. Éste es su gozo, el signo salvador más alto: la misma praxis de la historia, como búsqueda de pan y abundancia, de libertad fraterna y vida compartida se convierte en medio de expresión de lo divino. Los *judíos* entendieron la salvación como despliegue de vida gozosa en el mundo. También los *cristianos* la entienden en forma de amor y entrega a los demás, en gratuidad y esperanza, dentro de este mundo.Vivir los hermanos unidos: esta es la alegría superior de los creyentes.

Esas actitudes se oponen con cierta frecuencia: frente a *la acción cúltica* de las religiones de la naturaleza, que sacralizan ritualmente el cosmos, justificando quizá el orden social existente, y frente al *intimismo orante* de las religiones de la interioridad, que encierran al humano en su propia hondura sacral, las religiones monoteístas acentúan *la acción práctica y humanizadora,* buscando la salvación a través de un orden social justo, que responde a la voluntad de Dios, manifestada a través de los profetas. Los tres momentos pueden y deben vincularse, aunque nosotros (occidentales, de herencia cristiana) destacamos el valor del encuentro personal, el diálogo con Dios que ha de expresarse ya en la unión entre los humanos, con su placer y su exigencia de salvación (ayuda) mutua. En ese diálogo, expandido y expresado como intercambio de amor entre personas, dentro de la misma historia humana, se desvela el contenido salvador del misterio, que ahora presentamos recordando algunas palabras fundamentales:

– *Salvación es redención (liberación).* Corremos el riesgo de quedar esclavizados, dominados por poderes externos que nos atan, nos impiden hacernos libremente. El Misterio religioso nos *redime:* nos libera de ese riesgo, nos toma de su mano, nos invita a ser personas. El Redentor o Salvador en sentido original es Dios; pero los cristianos lo identifican de un modo más intenso con el mismo Jesucristo, encarnación histórica de Dios, como hemos visto.

– *Salvación es justificación.* Son muchos los que sienten que les falta el derecho a la vida: están como acusados, sufriendo una amenaza de condena. Pues bien, la religión es experiencia de justicia: el mismo ser divino ha tomado a su cargo nuestra causa, nos ha ofrecido su justicia, perdonando nuestras culpas. Para los cristianos, la justificación se identifica con el gesto de Jesús, que asume la muerte del mundo (se deja condenar por la violencia de la historia), ofreciendo a los humanos la promesa y garantía de la vida de Dios, en esperanza de reino.

– *Salvación es cercanía dialogal con el misterio.* Siendo finitos, perdidos en el mundo, nos hallamos fundados en el mismo ser divino, dialogando en (con) su misterio. Dialogar con Dios, aprendiendo a gozar sobre este mundo: ésta es la manera de anticipar la salvación, pues Dios llama a los humanos a la dicha plena (lo *brahmán, nirvana o cielo*). Quien no sepa gozar será difícilmente un ser religioso.

Volveremos a a encontrar estas palabras cuando destaquemos el aspecto social de la experiencia religiosa. Por ahora nos basta con decir que la salvación se identifica con el mismo encuentro religioso: el mismo diálogo con Dios y con los otros es ya salvación.

6. LIBERTAD Y LEY. MORALIDAD RELIGIOSA

Eliade, M., *Yoga, inmortalidad y libertad,* Leviatán, Buenos Aires, 1957; Gutiérrez, G., *Teología de la liberación,* Sígueme, Salamanca, 1973; Larrañeta, R., *Una moral de felicidad,* San Esteban, Salamanca, 1979; Masson, J., *Le bouddhisme*, DDB, Louvain, 1975; Neusner, J., *Way of Torah. An introduction to Judaism,* Wadsworth, Belmont, 1988; Pieris, A., *El rostro asiático de Cristo,* Sígueme, Salamanca, 1991; Rahula, W., *L'enseignement du Bouddha,* Seuil, Paris, 1961, pp. 70ss.; Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism,* SCM, London, 1977; Vidal, M., *Moral de actitudes* I-III, PS, Madrid, 1995.

La *libertad*, experiencia de autonomía, y la *moralidad,* exigencia de realización compartida, se vinculan. Los demás seres del mundo pueden llamarse *reales y acabados*: han recibido lo que son y en ello se mantienen. Por el contrario, el ser humano lleva en sí un tipo más alto de irrealidad creadora: no nace formado, tiene que formarse; no está acabado, debe acabarse a sí mismo.

6.1. *Libertad suprema y acompañada*

Siendo experiencia de *absoluta dependencia* (Schleiermacher), ella es también experiencia y exigencia de fuerte (no absoluta) libertad:

– *El humano es libertad regalada*. No es libre por su esfuerzo sino porque le han dado libertad, porque así le ha *implantado* la vida (lo divino) sobre el mundo, para realizarse a sí mismo para ser humano.

– *El humano es libertad amenazada* por peligros exteriores (la violencia de algunos humanos) e interiores (ella exige decisión, implica riesgo. No soy, debo hacerme libertad: ésa es la *tarea* que me han concedido sobre el mundo).

– *Es libertad compartida*. No la puedo realizar a solas, no puedo liberarme por mí mismo. Por eso, necesito que me ayuden otros (Dios, sus mediadores). Ella es gracia que comparto con otros, en diálogo gozoso y experiencia solidaria.

Entendida así, la libertad pertenece al misterio religioso y ha sido desarrollada, de un modo privilegiado, por las grandes religiones post-axiales (tras los siglos VII-IV antes de nuestra era). Antes, el humano parecía hundido en la naturaleza, esclavizado por los dioses, hundido en su destino. Las grandes religiones, especialmente el budismo y el judeo-cristianismo (con el islam) le han liberado de la esclavitud de la naturaleza, situándole ante el don y la exigencia de la libertad, que no es simple independencia ante el Estado, ni autonomía ante los poderosos de un grupo social, sino experiencia de amor de Dios y comunicación interhumana.

Sólo ante Dios (o lo divino) pueden los humanos descubrirse verdaderamente libres, en autonomía radical. No queremos hablar de *libertad absoluta*, porque esa palabra (*ab-solutum*) implica separación, un desligamiento que no es propio de creyentes. Hablamos más bien de *libertad suprema*, es decir, interpretada como el bien más alto que se funda en Dios y *libertad acompañada,* en el gozo de la comunicación. El mismo Dios cristiano, que es palabra creadora de diálogo interpersonal (cf. cap. 9), aparece aquí como principio de libertad.

– *Dios nos deja en nuestras propias manos*: nos hace de tal forma que nosotros mismos debemos realizarnos como libres. Nos hace para que nos hagamos, asumiendo el reto y gozo de la vida.

– *La libertad es riesgo*, como saben las religiones que han acentuado la caída de lo humano, tanto en línea teológica (pecado) como en línea social (nacemos de la envidia mutua, vivimos en violencia).

– Por eso, *libertad es creatividad*. Siendo un don y riesgo fuerte, ella es tarea: somos libres en la medida en que *nos hacemos libres,* creándonos a nosotros mismos.

– *La libertad es el placer más alto de la vida.* No la libertad miedosa de quien la vende al primer postor, por un poco de dinero o seguridad externa, sino la del amor compartido, la de la vida acompañada.

La libertad va unida a la *moralidad,* es decir, a los principios de la ley humana. Entendida así, la ley no es imposición externa que un Señor más alto o un Patriarca celoso ha impuesto a los mortales, sino expresión de nuestra libertad. Vivir según ella significa asumir la tarea de la propia realización, haciéndose uno mismo *ley*, signo y garantía de vida compartida.

6.2. *Ley de libertad y moralidad*

Las grandes religiones han trazado la ley de la existencia como elemento del propio despliegue religioso de la libertad. Esa ley no es *ordo rationis*, racionalidad que se impone desde fuera, ni *ordo violentiae*, fuerza que amenaza desde arriba, sino *ley de libertad* para el amor:

– *La ley es limitación*, pues encauza al ser humano, obligándole a seguir un camino. Es normal que las grandes religiones hayan buscado la manera de superar ese tipo de ley, como veremos luego.

– Pero, al mismo tiempo, *la ley es expresión de libertad del ser humano*. Los animales no la necesitan, no deben regularse a sí mismos. El humano, en cambio, debe hacerlo, haciéndose ley para sí mismo.

– Finalmente, *la ley es expresión de amor*: ella hace posible el surgimiento y despliegue de un espacio de vida compartida, de gozo creador en el encuentro con los otros.

Esa ley moral es signo de Dios y, por eso, no viene impuesta desde fuera, sino que brota de la misma creatividad vital del ser humano que, para desplegar su libertad, ha de hacerse ley de vida compartida, signo de Dios, como ha indicado con gran precisión el *judaísmo*. En la línea del judaísmo pueden situarse otros movimientos religiosos que, en un determinado momento, han puesto de relieve la exigencia de la ley como principio de libertad comunitaria

para los humanos: hay un legalismo chino (confuciano), una religión de la conciencia moral (Sócrates) o un moralismo cristiano, propio de los protestantes liberales (neokantianos) de finales del XIX y principios del XX. Éstos son los momentos fundantes de ese tipo de religión:

– *La ley se vincula con la libertad y gracia.* La ha creado el ser humano porque así lo quiere y porque quiere vivir y realizarse, desde el fondo de sí mismo, en camino de humanización. Pero en otra perspectiva se puede afimar que esa ley proviene del mismo Dios que la ha ofrecido por amor a los humanos, revelándola en el gesto o momento supremo de su despliegue salvador (en el Sinaí de los judíos, a través del *Corán* de los musulmanes).

– *La ley es creación compartida.* No es obra de un individuo, ni imposición de un grupo sino fuente de encuentro, garantía de comunicación para los humanos. Ella es mediadora de justicia y sirve para que ninguno se imponga sobre los demás, sino para que exista gozo compartido y libertad gratuita entre los diversos individuos.

– *Finalmente, la ley se vuelve gracia.* Así lo han entendido los cristianos, afirmando que la misma ley se abre (nos abre) hacia el plano superior del don de Dios, hacia la gracia fundante de la vida. Dejada en sí misma, la ley podría convertirse en signo de dominio de unos sobre otros, justificación del orden establecido, instrumento de violencia. Sólo allí donde la ley se funda en un diálogo de amor puede afirmarse que ella es creación de gracia, libertad compartida.

Hemos dicho y diremos que *la religión es más que moralidad*: es pura gracia de amor entre personas. Pero, firme eso, debemos añadir que no existe religión sin moralidad, sin un espacio regulado de existencia y realización compartida. La misma gracia religiosa, siendo principio de libertad, se vuelve fuente de moralidad: sólo quien es libre puede volverse responsable (asumir una ley); sólo quien vive en gratuidad (y entiende la vida como don) puede asumir la ley como principio de existencia liberada.

7. MEDIADORES SAGRADOS

Arnáldez, R., *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam,* Desclée, Paris, 1988; Castiglioni, A., *Encantamiento y magia*, FCE, México, 1972; de Vaux, R., *Instituciones del Antiguo Testamento,* Herder, Barcelona, 1985, pp. 449-518; Eliade, M., *Herreros y alquimistas*, Alianza, Madrid, 1994; Id., *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis,* FEC, México, 1993; Girard, R., *La violencia y lo sagrado,* Anagrama, Barcelona, 1995; González, A., *Profetismo y sacerdocio,* Casa de la Biblia, Madrid, 1969; Martín Velasco, J., *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid, 1999; Mowinckel, S., *El que ha de venir. Mesianismo y mesías*, FAX, Madrid, 1975; Parrinder, G., *Avatar y*

Encarnación, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 306-310; Pikaza, X. *Dios judío, Dios cristiano*, VD, Estella, 1996, pp. 109-186; Salado, D., *La religiosidad mágica,* San Esteban, Salamanca, 1980; Sicre, J. L., *Profetismo en Israel,* VD, Estella, 1992; van der Leeuw, G., *Fenomenología de la religión,* FCE, México, 1964, pp. 627-641; Weber, M., *Economía y sociedad,* FCE, México, 1944, 328-492; Widengren, G., *Fenomenología de la religión,* Cristiandad, Madrid, 1976, pp. 1-16, 257-300.

Tras las *mediaciones* (cosmos, interioridad, historia), hablamos de *los mediadores*, hombres y/o mujeres que inician o animan la experiencia religiosa. Cada religión tiene un tipo de mediador: *sacerdote* (cosmos), *místico* (interioridad) y *profeta* (historia). Esa división puede ampliarse, introduciendo en ella *magos y sabios, chamanes y escribas,* por poner unos ejemplos.

7.1. *Sacerdotes*

Son mediadores sacrales, dedicados ante todo al culto sacrificial, y ejercen un papel dominante en las religiones de la naturaleza que quizá deberían llamarse con más exactitud *del sacrificio*. En su base parece hallarse la violencia, sea cósmica (la naturaleza amenaza al ser humano) o social (un principio de agresividad y muerte tiende a romper el entramado de la comunidad humana). Sobre ese fondo de violencia los sacerdotes aplacan a Dios (y a la comunidad) por la ofrenda de animales que parecen sustituir la *víctima* humana. Ellos han cumplido también otras funciones de tipo más pacífico: han ofrecido dones *incruentos,* estableciendo una relación gratuita con lo divino; han actuado como legisladores, garantizando el orden social... Pero en principio ellos son sacrificadores, agentes de sangre sagrada.

Significativamente, *la ley del sacerdote* ha dominado en el Pentateuco o primer grupo de libros de la Biblia hebrea, constitución política y sacral del pueblo israelita. Más tarde, los sacerdotes han sido sustituidos por los escribas, reguladores de la ley escrita, sin sacrificio externo de animales. Algo semejante sucede en la India donde los brahmanes se han vuelto guías religiosos y sociales del pueblo. Ciertamente, el sacerdocio como institución separada ha tendido a desparecer en las grandes religiones (no existe ya en el judaísmo, ni en el islam, budismo o cristianismo básico). Sin embargo, su figura sigue siendo clave para entender el sentido y función sacral de las religiones.

7.2. *Místicos*

Son los virtuosos de la interioridad religiosa y han actuado de un modo especial en las religiones de la India y China. De allí vienen los grandes meditantes (yoguis, maestros zen) que descubren lo divino en la propia interioridad, formando una especie de jerarquía experiencial sagrada. Ellos no realizan una acción externa: no crean espacios de sacralidad por medio del signo sacrificial de la sangre, ni tienen la tarea de contar o enseñar a los demás el mito primigenio de la vida, pues a ese plano de interioridad no se requieren mitos. Los místicos simplemente son: se limitan a vivir en unidad interior con lo absoluto.

Sólo de esa forma irradian en el mundo, ante los otros, la verdad de su experiencia. No se crean espacios de vida religiosa externa, no pretenden cambiar lo que existe, pues el mundo resulta en el fondo incambiable. Se limitan a vivir en unidad interior con el misterio, dejando que lo divino se desvele a través de su existencia. No tienen más verdad ni función que su verdad interna: el testimonio y poder de su oración. Frente a la autoridad del sacerdote que sanciona y crea un tipo de sacralidad objetiva (de tipo cósmico y consecuencias sociales), ellos descubren y explicitan la sacralidad de la persona, sin autoridad organizada. Por eso, no se puede instituir como cuerpo religioso por encima del resto de la sociedad.

7.3. *Profetas*

Los israelitas más significativos no han buscado a Dios con sacrificios; por eso, sus sacerdotes acaban siendo secundarios. Tampoco le han buscado en su interioridad, sino en la historia: por eso, los que marcan y definen su religión son los profetas a quienes podemos definir como portadores de la palabra y videntes (creadores) de una historia auténtica (mesiánica) en la que culmina la creación de Dios.

La palabra de los profetas llena el segundo estrato de los libros de la Biblia hebrea que se llaman *Nebi'im* (Profetas), divididos en dos tipos. Los primeros son *historiadores religiosos,* cuya obra se contiene en los libros de la historia israelita (Josué y Jueces, Samuel y Reyes... y en algún sentido en Crónicas y Macabeos): son hombres y mujeres de Dios porque saben interpretar y contar la historia en clave religiosa, como revelación de lo divino. Los posteriores son lo que hoy llamaríamos *videntes históricos*: receptores y agentes de palabra creadora, que denuncian la injusticia del pueblo, anuncian el castigo y ofrecen un camino de auténtica realización humana; ellos

(Isaías y Jeremías, Amós o Ezequiel) son creadores religiosos porque interpretan y encauzan la vida desde el punto de vista de Dios, porque han entendido la historia y nos han hecho capaces de asumirla y vivirla como manifestación de lo divino.

Herederos de esa tradición profética son judíos, cristianos y musulmanes, aunque todos, cada uno a su manera, han tendido a superar la profecía: los *judíos* la han puesto bajo el orden de la ley; los *cristianos* la han interpretado partiendo de Jesús, mesías; los *musulmanes* han colocado a Mahoma, su profeta, bajo la autoridad superior del *Corán*, que es palabra eterna de Dios.

– *Moisés, profeta central del judaísmo.* Hubo en Israel muchos profetas, recordados con cariño por el pueblo, pero, conforme a la tradición recogida en Éx 2-4 y codificada en la *Misná*, el verdadero y gran profeta fue Moisés: Dios le reveló en el Sinaí sus secretos salvadores (su Ley), transmitidos en parte por la Escritura y conservados en parte por la tradición de los maestros, recogida por la *Misná* y el *Talmud*. Moisés es, por tanto, el profeta verdadero: su palabra ha sido, es y será valiosa para siempre; así la acepta y cultiva el judaísmo.

– *Jesús, profeta mesiánico.* Los cristianos siguen venerando a los profetas antiguos de Israel, lo mismo que a Moisés, pero los toman como anuncio y preparación de un camino que ha venido a culminar en Jesús, a quien miran como el Cristo: mesías definitivo, hijo de Dios y salvador del mundo. Esos profetas pertenecen al *Antiguo Testamento* y su palabra ha sido asumida, culminada y de algún modo abrogada por el Cristo. Sólo Jesús es profeta final y verdadero, Presencia y Palabra definitiva de Dios para los humanos. La religión de Israel y todas las restantes religiones fueron, según eso, una preparación para el mesianismo profético cristiano.

– *Mahoma, sello de la profecía.* Mahoma ha pensado que los profetas han dicho lo mismo. No hay, por tanto, avance entre Abrahán, Moisés, Cristo y Mahoma: todos ellos han sido transmisores de la voluntad eterna de Dios. Pero, siendo verdadera, la doctrina de los profetas anteriores ha quedado velada (no se ha entendido bien) o ha sido manipulada en tiempos posteriores, pues no ha sido escrita y conservada al pie de la letra. Por eso, ha sido necesaria la venida de Mahoma, que tal como se presenta en el *Corán* se concibe como *culminación y cierre (sello) de la profecía*, es decir, como el profeta donde han alcanzado su plena verdad y se han cumplido todos los mensajes anteriores.

De formas distintas, judíos, cristianos y musulmanes conservan la raíz profética de su experiencia religiosa: aceptan a Dios a través de los profetas, reveladores de su misterio. Junto a ellos queremos citar a magos y sabios, muy importantes en otras religiones.

7.4. *Magos*

Muchos identifican al mago con el sacerdote y hechicero. Otros interpretan la misma profecía como magia, distinguiendo tres grandes actitudes y respuestas ante el mundo: magia/religión, filosofía, ciencia (cf. esquema de Comte, cap. 2). Sin embargo, en sentido estricto, los magos se distinguen de los sacerdotes, místicos y profetas, porque tienden a *dominar el misterio*. La *religión* sería encuentro gratuito del humano con el misterio. La *magia*, en cambio, un modo de poder, un medio (o técnica) para utilizar en favor propio los poderes misteriosos que dirigen el curso y ritmo oculto de las cosas.

– La *magia* nos sitúa en línea de la ciencia: quiere penetrar en el secreto de las cosas, dirigir y dominar el mundo, controlando para servicio del humano sus poderes más ocultos. Por eso, mago es quien posee (o dice poseer) fuerzas secretas, especiales: alguien que utiliza su poder (sus artes) sobre dioses o demonios, dirigiendo así la vida de los otros.

– La *religión*, en cambio, pertenece al nivel de la gratuidad: no quiere conseguir favores especiales, ni controlar con su poder las fuerzas de los dioses. Al contrario, el verdadero *devoto* (religioso) sabe y quiere ponerse en manos de Dios; adora su misterio y deja que Dios mismo transfigure y enriquezca gratuitamente su existencia. Más que hacer, le importa ser; más que dominar y controlar las fuerzas del mundo quiere unirse al misterio.

Pienso que la magia sólo se supera plenamente allí donde el humano ha trazado de una forma sistemática y precisa el campo de sus posibilidades humanas, en perspectiva sacral o científica, es decir, en el budismo clásico y en el racionalismo occidental moderno. En ambos casos, renunciando a todo influjo externo (divino o demoníaco), los humanos han querido centrarse en el nivel de lo puramente humano.

– *Como religión pura*, sin magia, citamos *al budismo clásico*, donde cada fiel es un buda, iluminado, un humano que penetra en el interior de su existencia y, superando los posibles controles de ciencia y técnica mundana, se sitúa ante su propia verdad, ante el resplandor de lo *nirvana*. Ciertamente, esta postura supera la magia, pero corre el riesgo de entender la religión como gesto de interioridad negativa, sin diálogo personal con Dios, sin influjo sobre el mundo.

— También el *cristianismo* puede y debe presentarse como religión sin magia. Su experiencia central se identifica con la vida de Jesús: con su anuncio de reino, su entrega en favor de los marginados, con el testimonio de su muerte. En el camino de fidelidad de esa vida viene a desvelarse el Dios a quien nunca podemos manejar. No hay para el cristianismo magos religiosos: todos los que quieren influir en lo divino son contrarios al proyecto de Jesús.

— El *racionalismo occidental* moderno ha superado de otra forma el plano de la magia, afirmando que todo lo que el humano puede conocer lo conoce por la ciencia, en esfuerzo de comprensión teórica y dominio técnico. Sólo la ciencia sabe, sólo ella dirige y define la existencia en plano de visibilidad externa.

El racionalismo occidental ha superado la magia, pero corre el riesgo de perder o destruir los valores religiosos. Por otra parte, el *mago* ha tenido y sigue teniendo rasgos que se encuentran cerca de lo religioso (su forma de admitir la existencia del misterio), su interés por la salud/salvación de los humanos... Pero, llevada hasta el extremo, su actitud de control destruye la religión, destroza la sacralidad y la convierte en objeto que se puede manejar por medios técnicos. Por eso, allí donde la magia puede ser sustituida por la ciencia ella se muestra pura magia, distinta de lo religioso.

7.5. *Sabios*

La religión ha estado vinculada desde antiguo con la sabiduría o conocimiento experiencial, saboreado de la realidad. En cierto sentido, tanto sacerdotes como místicos y profetas son sabios, pues conocen la realidad a través del sacrificio, la experiencia interior o la palabra proclamada. Sin embargo, *sabios* por excelencia son de aquellos que Israel ha fijado en los llamados *Ketubim* o escritos de tipo *sapiencial,* que contienen oraciones (Salmos), versos de amor (Cantar de los Cantares) y reflexiones sobre el sentido de la vida humana (Proverbios, Sir, Job). Israel ha compartido con otros pueblos una larga y profunda experiencia de sabiduría cuyos rasgos son: proponer y resolver *enigmas,* aconsejar a los *gobernantes* e intervenir en asuntos *legales*. Por eso, aunque los *sabios* han cumplido también otras funciones más cercanas a *la magia* (han interpretado *sueños*: cf. Gén 37-50 o Dan 1-6), la Biblia conserva sus escritos como normativos para el pueblo.

Esta sabiduría no se abre a la especulación filosófica para diluirse al fin en ella (como podrá suceder entre los griegos), ni analiza de manera formal los fenómenos del cosmos para dominarlos/dirigirlos por la técnica (como hará la ciencia moderna). Pero, en la línea de lo que sucede en India y China, ella nos permite entender y asumir con fuerte humanidad el dolor (Job) y/o el gozo de la vida (Cantar de los Cantares). Ella introduce al judaísmo (con el cristianismo e islam) entre las grandes experiencias de conocimiento de la humanidad: la *Hochma, Sophia o Logos* (sabiduría, palabra) de los judíos

alejandrinos o de los cristianos más antiguos nos permite dialogar, por ejemplo, con el Dharma de hindúes y budistas o con el Tao de China. Una religión sin sabios, sin búsqueda racional, ni diálogo con las culturas acaba destruyéndose a sí misma y destruyendo a los humanos. La tradición cristiana presenta a Jesús como sabio; sabios han sido Confucio y Sócrates. Ellos se encuentran en el mismo centro de la experiencia religiosa de la humanidad.

7.6. *Conclusión: avatara, profecía, encarnación*

En algunas religiones hay también *chamanes,* personas de experiencia, que han recorrido un camino de encuentro con Dios (lo divino) y pueden atestiguarlo en su comunidad o grupo religioso. En muchas hay *escribas,* hombres o mujeres del libro, que interpretan la experiencia ya fijada de forma canónica en los textos sagrados, como guardianes de una tradición escrita. Según M. Weber, los primeros (chamanes) estarían en la línea de los *carismáticos* o creadores religiosos; los segundos (escribas) pueden entenderse como *funcionarios* que ejercen un oficio regulado por la institución. En esa línea, los *sacerdotes* son funcionarios y *los profetas* carismáticos.

Esta división resulta sólo en parte exacta. Siendo funcionarios, y recibiendo casi siempre su tarea por herencia, los *sacerdotes* pueden tener y han tenido tareas carismáticas: tanto Jeremías como Ezequiel han sido sacerdotes y su profetismo está ligado a la experiencia profunda de la sacralidad. Por otra parte, *los sabios* son más que *funcionarios*, aunque pueden ejercer y ejercen funciones importantes en la vida social, tendiendo a convertirse en una casta de letrados o escribas, como ha sucedido en China e Israel (y en el cristianismo).

Existen ciertamente otras figuras religiosas: hechiceros y prostitutos/as sagrados, monjes, ascetas y brujos, faquires y gurús.... También existe el *santo,* el hombre/mujer de la limpieza y transparencia religiosas, de la claridad vital y la irradiación creadora. Y existe, sobre todo, el *rey sagrado,* portador de un poder divino, no sólo en los pueblos pequeños (monarquías sacrales africanas) sino y sobre todo en los grandes imperios donde el Faraón o César, el Inca o Emperador ha sido considerado Hijo de Dios. En esta última línea se sitúa de algún modo, por inversión creadora, el *Mesías, Hijo de Dios*, de los cristianos, mediador religioso por excelencia, a quien sus fieles conciben como *encarnación* de la divinidad y plenitud del

ser humano. Desde ese fondo destacamos dos figuras muy significativas de la sacralidad: avatara y encarnación:

– *Avatara* es un nombre hindú que indica una manifestación divina en las religiones místicas. *Lo divino, lo búdico, el tao* se expresan en ciertas figuras especiales y de un modo particular en las personas de los grandes iniciados o reveladores del misterio. No es decisivo que esas personas (*Krisna o Rama, Buddha, los Bhodisatvas...*) hayan existido en un tiempo concreto de la historia; no son importantes por su camino particular dentro de la historia, sino por la verdad general que ellos expresan. Más que personas en el sentido occidental, ellos son símbolos, figura excelsa de aquello que pudiéramos llamar la hondura sagrado de lo humano. Una y otra vez se manifiestan. Siempre que el mundo corre el riesgo de perderse en el vacío y la inconsciencia, el poder de lo divino tiende a expresarse por ellos. Como individuos, ellos pasan, mueren, se acaban. Pero queda su verdad, la hondura divina de la revelación que han proclamado[4].

– *Encarnación.* Los cristianos piensan que Dios no se ha limitado a manifestarse simbólicamente en una figura espiritual como Krishna, sino que se ha encarnado (humanizado) en la vida histórica de Jesús, revelándose a través de su mensaje, entrega fiel (muerte) y resurrección. Más aún, ellos afirman que los evangelios contienen el núcleo histórico de las palabras del Mesías universal, Hijo de Dios. Pero más importante aún que ese mensaje, que podría interpretarse en sentido espiritualista, como expresión de la verdad intemporal de Dios (en la línea de la *Bhagavad Gita*), es la historia entera de la vida y muerte de Jesús, que ellos interpretan como revelación y presencia total de lo divino. La misma persona de Jesús es *teofanía* o manifestación de Dios dentro de la historia.

A partir de aquí podemos fijar las tres formas principales de *teofanía* en las religiones modernas. *Hindúes, budistas* e incluso *taoístas* se sitúan a un nivel de *avatara*: lo divino y/o sagrado se revela a través de mediadores simbólicos de tipo humano, de personas simbólicas que realizan una función iluminadora, apareciendo como signo de salvación supra-mundana. *Judíos y musulmanes* han puesto de relieve la función de los *profetas,* aunque la interpretan desde la Ley nacional (judaísmo) o desde *Corán* (islam). Sólo el *cristianismo* es religión de *encarnación:* el mediador de Dios, el huma-

4. Muchos hindúes suponen que Vishnú se ha revelado por Krisna, que aparece de diversas formas (como jefe de pastores, niño y adolescente romántico y milagroso, guerrero, maestro o señor divino), como signo de sacralidad universal para sus devotos. No es necesario que Krishna haya vivido. Más que su persona histórica importa su signo divino; por eso, decimos que es una *Avatara* espiritual (simbólica) y no una revelación histórica (profética) de Dios. Algo semejante podemos afirmar incluso de Buddha y, sobre todo, de los Bodhisatvas: lo divino no se expresa a través de una persona histórica, sino en el signo y camino espiritual de alguien que supera la ceguera del mundo y nos ayuda y/o acompaña en el camino de liberación que conduce a lo nirvana.

no religioso por excelencia, es el mismo Hijo divino; de esa forma ha vinculado *mesianismo* (culminación de la vida humana) y revelación o despliegue de Dios.

8. ORACIÓN. DIÁLOGO CON EL MISTERIO

Boccassino, R., *La preghiera* I-III, Ancora, Milano, 1967ss.; Fabro, C., *La preghiera nel pensiero moderno*, Storia e Lett, Roma, 1979; Galindo, E., *La experiencia del fuego. Itinerario de los sufíes hacia Dios por los textos*, VD, Estella, 1994; Gardet, L. y Lacombe, O., *L'expérience de soi. Étude de mystique comparée*, DDB, Paris, 1981; González, A., *La oración en la Biblia*, Cristiandad, Madrid, 1968, Hamann, A., *La oración* I-II, Herder, Barcelona, 1967; Heiler, F., *La prière*, Payot, Paris, 1931; Hubert, H. y Mauss, M., «La oración», en Id., *Obras* I, Barrral, Barcelona, 1970, pp. 93-142; Kraus, H. J., *Los salmos* I-III, Sígueme, Salamanca, 1989ss.; Limet, H. y Ries, J. (eds.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Univ., Louvain N., 1980; Maldonado, L., *La plegaria eucarística*, BAC, Madrid, 1967; Pikaza, X., *La oración cristiana*, VD, Estella, 1990; Suzuki, D. T., *La gran liberación*, Mensajero, Bilbao, 1972.

La oración constituye un elemento original de la vida humana. *Los pre-humanos* se hallaban inmersos en la vida, sin conciencia de sí mismos, sin diferenciarse del mundo exterior y de los otros individuos de su especie. Sólo con el surgimiento humano ha brotado el *diálogo interior* de la conciencia y la comunión dialogal con los demás (con lo divino). En este libro venimos distinguiendo tres formas religiosas (de naturaleza, interioridad e historia). Añadimos aquí el elemento de la comunidad, y así trazamos las cuatro formas básicas de oración.

8.1. *Oración de la naturaleza*

El tecnócrata pretende dominar y dirigir el mundo. El esteta lo disfruta. El orante lo contempla, descubriéndolo enriquecido por la luz de lo divino. Ésta es quizá la manera más honda de sentir e interpretar la realidad: el gesto de los *ojos* que miran y admiran, la actividad de *la vida* que acepta y se siente bien fundada sobre el mundo. Ésta es la oración dominante en las religiones de la naturaleza, donde los dioses aparecen de algún modo como fuerzas cósmicas. El mundo entero es cuna (origen) y sagrario (lugar de resguardo) de la vida. Parecemos perdidos en el flujo de los cambios. Pero penetrando hacia un nivel de hondura superior descubrimos que el mundo en su raíz es positivo. Podemos confiar en su poder, fiarnos de su fuerza.

En algún sentido, los ritos de las viejas religiones son formas de reconciliación con la naturaleza. El creyente ya no es naturaleza pura sino naturaleza que se eleva y pregunta por el sentido de su vida. Esta distancia frente al mundo pertenece a la oración y a la misma vida humana. Por eso, el ser humano puede empezar sintiéndose perdido, desamparado sobre el mundo. Pero en un segundo momento, a través de la oración, quiere retornar al corazón de la realidad, confesándose solidario con todo lo que existe.

Las religiones post-axiales (tras los siglos VII-IV antes de nuestra era) han perdido la inmediatez cósmica, descubriendo y destacando el valor de la racionalidad humana. Sin embargo, de una forma u otra, han de volver a la raíz cósmica, pues en ella sustentan la existencia. Así lo muestran los cantos y salmos de la Biblia que la liturgia cristiana ha recogido (cf. Dan 3; Sal 19; 104, etc.). Los grandes místicos de Occidente, como Francisco de Asís y Juan de la Cruz, han vuelto a fundar su experiencia de oración en los signos de la naturaleza, transfigurada por la experiencia del amor humano, la libertad interior, la entrega de la vida (cf. *Canto de las criaturas, Cántico espiritual*). La naturaleza sigue conservando su valor de oración en este tiempo nuevo (al final del segundo milenio), ofreciendo su tesoro de evocaciones simbólicas a cristianos e hindúes, a musulmanes y budistas. Pero todos estos creyentes, de formas distintas, han superado el nivel de la oración cósmica.

8.2. *Oración de la interioridad*

Suele decirse que orar es *levantar el corazón a Dios*, transcendiendo así nuestra propia vida intelectual y afectiva. Sin embargo, con las religiones de la interioridad podemos afirmar que orar es *levantar el corazón o pensamiento hacia la propia hondura sacral de nuestra vida.* Dios no se halla fuera, no está arriba. No debemos salir para encontrarle, pues lo divino se halla dentro de nosotros: orar es descubrirle, en diálogo transparente de escucha e iluminación.

– Orar es *transcender el mundo*: superar el nivel en el que la mente y sentimiento, fantasía y deseo de la vida se halla envuelto en lo inmediato de las cosas. Por eso, la oración implica purificación, ruptura, salida: siendo mundo, el orante lo transciende para encontrarse de esa forma consigo mismo.

– Orar es *penetrar en la propia verdad interna*, encontrarse consigo mismo, más allá de los signos y palabras exteriores, en el silencio habitado por la propia voz más honda del Dios que llena nuestra vida. Orar significa no imponerme nada, no dejar ningún resquicio de mentira o distancia entre mi propio ser más hondo y mis ideas, sentimientos y deseos... Eso es la oración

interior en su dimensión activa: soy capaz de buscarme a mí mismo y lo hago.

– Orar es finalmente *transcenderse, dialogando con el misterio*: dejar que en mi vida (en el silencio de mi mente, en el vacío de mi corazón) venga a expresarse Aquel que me transciende y fundamenta. De esa forma se desvela la verdad de mi existencia, en diálogo sagrado.

Por eso, no existe interioridad espiritual sin *diálogo con el misterio*. La oración es una experiencia de *ruptura creadora*: precisamente allí donde me encuentro y descubro mi verdad, encuentro al que es más grande que mí mismo, en actitud de sorpresa agradecida. Orar es dialogar en intimidad, en gesto de *meditación transcendental* que supera las representaciones del mundo, las figuras y personas de la historia. Por un lado, la oración hace que surja en mí el vacío: en la cámara secreta de mi vida no hay nada ni nadie. Por otro lado, ese vacío se vuelve lugar donde aparece (se revela) el misterio superior, el ser divino.

8.3. *Oración de la historia*

Para los creyentes monoteístas, la oración pertenece al despliegue consciente de la historia humana, entendida como tiempo de manifestación de Dios. En el lugar donde antes se hallaba la interioridad transcendente emerge una persona activa, el verdadero Dios que actúa y se manifiesta dirigiendo a los humanos. Éstos son sus momentos fundamentales:

– *Lo que antes era meditación sin objeto* (inmersión en el misterio sin tiempo ni figura) *se vuelve encuentro personal.* Ciertamente, el orante procura entrar en sí, pero el centro de su vida no es ya su esfuerzo humano, sino el don de Dios que se revela, que llama, transfigura. Así aparece en los grandes testimonios de oración profética: la llamada de Moisés, Isaías o Jeremías (Éx 3-4; Is 6; Jer 1), el bautismo de Jesús (Mc 1, 9-11) o las diversas experiencias orantes de Mahoma (*Corán* 74, 1-7; 93; 94; 96, 1-5).

– *La oración está vinculada a la acción.* El orante ya no se introduce en el silencio sin palabra, en el vacío sin figuras, sino que acoge la voz del Dios que le llama, ofreciéndole una tarea. Por eso, el mismo diálogo religioso se vuelve compromiso histórico. El orante no penetra en sí para perderse en Dios, sino para escuchar la voz de ese Dios y ponerse en movimiento, volviéndose profeta o mensajero, creador de historia.

– *La oración se vuelve así fuente de futuro.* Siendo palabra de Dios y respuesta activa del humano, ella es lugar y fuente de realización histórica. Dios no se encuentra en el puro mundo, ni en la interioridad extra-mundana, sino en la misma tarea de la comunidad creyente y orante que traza su camino de futuro desde la misma Palabra divina.

En perspectiva de *interioridad* la oración parecía acabar en sí misma, pues en ella todo el mundo quedaba en penumbra, más allá de las imágenes y formas de la historia. Por el contrario, *la oración de la historia* abre al ser humano hacia los otros: le centra en Dios para enviarle nuevamente al mundo, con una tarea que realiza al servicio de ellos. Eso significa que el orante es un humano que sabe dialogar: penetra en sí, abriéndose al mismo tiempo a lo divino; se introduce en su hondura misteriosa, escuchando la voz de Dios que le envía hacia los otros, haciéndole capaz de vivir en favor de ellos. Lo que antes podía parecer existencia solitaria se vuelve conciencia solidaria, comunicación de conciencias: orar es asumir (reasumir de un modo personal) el camino de la salvación, revivir como propia la liberación del éxodo, aceptar el destino del pueblo y caminar con los otros (los hermanos) hacia el futuro de la plena libertad.

8.4. *Oración comunitaria*

La oración histórica se vuelve, por sí misma, comunitaria. Al unirse con Dios, el orante se vincula con su pueblo, en gesto de plegaria compartida. Toda oración es, de algún modo, comunión interhumana, pero de un modo especial la de la historia:

– *Comunidad sacral fundada en la naturaleza.* El humano antiguo estaba inmerso en una personalidad corporativa. No existía apenas vida individual, ni oración de cada uno de los miembros del conjunto. La conciencia orante, reflejada por el mito y actualizada por el rito, pertenecía al conjunto del clan o grupo religioso. No había un yo fuerte, no podía hablarse de plegaria personal estricta. Por eso, la oración primera era común, expresión de una conciencia colectiva.

– *¿Grupo de místicos aislados?* Los orantes hindúes pueden reunirse en un *ashram* y los miembros de la *sangha* o comunidad budista comparten de algún modo la oración, formando así una comunión de liberados. Pero, en realidad, cada uno se halla a solas, debiendo asumir y realizar su camino por aislado. La comunicación en el amor mutuo y en el diálogo no pertenecen a la esencia de su plegaria.

– *Religiones proféticas. Comunidad de orantes reunidos.* La experiencia del encuentro personal con Dios se expresa a través de la oración comunitaria; diálogo con Dios y relación comunitaria se vinculan, formando una comunidad de orantes que recuerdan y celebran juntos la presencia de Dios, tanto en la palabra compartida como en la celebración del misterio (por ejemplo, en la eucaristía cristiana).

El ser humano se define así como oración: su esencia más profunda se expresa en su plegaria. En el principio (*religiones de la*

naturaleza) los diversos individuos aparecen inmersos en un todo sacral que les vincula y ofrece su más honda conciencia. El orante asume la experiencia colectiva, expresándola en sus palabras y sus gestos: está como fuera de sí mismo, vive con la vida del conjunto, piensa con el pensamiento del grupo. Su oración es participación en la experiencia colectiva. La oración es el despliegue de una experiencia compartida, ejercicio de participación en el pensamiento del grupo.

Los orantes de *las religiones de la interioridad* han superado ese nivel, desarrollando una experiencia personal (individual) de transcendimiento e inmersión en lo divino. El humano religioso rompe los vínculos sociales, para descubrir su realidad (verdad) en lo sagrado, más allá del mundo, en línea de liberación espiritual. Por eso, el orante debe superar la conciencia expresa de las cosas, la vinculación a los saberes y deseos de este mundo. Puede surgir de esa manera cierta comunión interhumana, pero es una comunión interior, que no se expresa en formas de enriquecimiento mutuo, de amor compartido.

Sólo orantes de *las religiones de la historia* han desarrollado una experiencia de comunicación personal en la plegaria: rompen, por un lado, la objetividad de la conciencia colectiva; descubren y despliegan, por otro, un tipo más alto de entrega personal y vida compartida, en libertad y donación, en la que el mismo Dios se manifiesta. Por eso se vinculan en Dios al vincularse unos con otros, en gesto de comunicación personal, de amor mutuo. La oración suprema se interpreta en claves de diálogo gratuito entre los fieles del grupo humano (religioso); a la luz de un Dios concebido como experiencia de comunicación personal (Trinidad).

9. SOLEDAD Y AMOR HUMANO

Alberoni, F., *Movimento e institución*, Nacional, Madrid, 1984; Id., *L'amicizia,* Garzanti, Milano, 1982; D'Arcy, M. C., *La double nature de l'amour,* Aubier, Paris, 1948; Durkheim, É., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1982; Lain Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro* I-II, Revista de Occidente, Madrid, 1921; Lubac, H. de, *Aspects du bouddhisme,* Seuil, Paris, 1951, pp. 11-53; Nygren, E., *Erôs et Agapè* I-II, Aubier, Paris, 1952ss.; Pieper, J., *Virtudes fundamentales,* Rialp, Madrid, 1976, pp. 477-552; Pikaza, X., *Palabra de amor,* Sígueme, Salamanca, 1983; Ross, F. H., *The meaning of love in Hinduism and Bouddhism,* Boston MA, 1953; Rougemont, D., *El amor y Occidente,*

Kairós, Barcelona, 1993; Widengren, G., *Fenomenología de la religión,* FCE, México, 1964, pp. 233-265.

Hemos definido la religión como experiencia de amor (cap. 4). Reasumimos aquel tema a partir de la oración. Hemos supuesto que la conciencia individual estricta es un descubrimiento tardío de la historia: antes había una conciencia más social, como si el conjunto del grupo pensara a través de algunos de sus miembros más individualizados (con más poder), como podían ser el rey y/o sacerdote. La religión introducía a los orantes en la vida y conciencia del grupo. Las grandes religiones, y especialmente el judeo-cristianismo, han superado ese nivel, destacando el valor individual de los creyentes, capaces de salvarse o condenarse. Por eso, la religión es experiencia radical del valor de la persona, que emerge ante Dios como absoluto:

— *La religión es conciencia de soledad radical ante Dios.* Nadie puede sustituir ni negar al creyente, pasándole por alto como si no existiera. El creyente no es número de un todo, ni individuo de un grupo donde se diluye, sino persona libre y responsable ante el Dios que fundamenta su existencia.

— *Esta soledad es soledad para el amor.* El creyente queda en manos de su propia conciencia, sin que nadie pueda resolver sus problemas desde fuera. Sólo así puede sentirse amado y amar en forma libre a los demás, descubriendo y desplegando la vida como gozo compartido.

9.1. *Riqueza y riesgos del amor*

Para los creyentes monoteístas la religión empieza siendo *experiencia de soledad radical.* Sólo donde ella se ponga de relieve, donde el humano se descubra en manos de sí mismo, sin que nadie marque su destino desde fuera, puede haber monoteísmo y amor en libertad (en relación con Dios y con los otros). La identidad del creyente que busca y encuentra a Dios desde sí mismo, constituye la aportación suprema de la religión monoteísta, expresada en profetas y sabios, como Jeremías y Job, Jesús y Mahoma. Sólo donde existe verdadera libertad puede surgir un *verdadero encuentro religioso,* personal y creador, en comunión de libertades. *No estamos condenados a la comunión con Dios o los demás,* ni Dios puede imponerse sobre los humanos o imponernos un determinado tipo de vida o compañía, sea en plano moral, intelectual o afectivo. Sólo partiendo del más fuerte respeto ante la libertad de los demás puede surgir la comunión gozosa, abierta al placer y la riqueza de la vida compartida.

– Esta soledad es para el humano su *mayor problema* y a veces resulta difícil asumirla, como han mostrado algunos de los grandes escritores de la historia (Shakespeare, Cervantes, Dostoievsky). Son muchos los que se sienten rechazados por una sociedad que los ignora y/o utiliza, por un Dios que parece abandonarles en la lucha de la vida.

– Esta soledad es *la más honda riqueza* del humano, pues le capacita para descubrirse de manera libre y para encontrarse con los otros, no en un plano de necesidad sino de libertad de amor y autonomía creadora. Eso significa que la comunión religiosa no es efecto de imposición o dictadura, sino gracia compartida.

Religiosamente, el amor sólo puede brotar si no se impone, es decir, de una manera libre: no como reunión de soledades que se consuelan mutuamente sino como expresión de libertad; soy de tal manera dueño de la vida que puedo entregarla al otro y compartirla con él. Por eso, es normal que su camino se encuentre amenazado por algunos peligros que quiero destacar:

9.1.1. Es contraria al amor la *soledad egoísta*, desvinculada de los otros. Una libertad solitaria puede comenzar apareciendo hermosa («¡vivir quiero conmigo, gozar quiero del bien que debo al cielo, a solas, sin testigo, libre de amor, de celo, de odios, de esperanzas, de recelos!»: Luis de León, *Oda a la vida retirada*), pero acabaría volviéndose angustiante. La soledad es necesaria, pero si culmina en sí misma acaba destruyendo al ser humano. Por eso, una libertad que nace del aislamiento o envidia, del miedo a los demás o del deseo de imponerse sobre ellos, tiende a pensar que en este mundo sólo existe la fuerza que nace del puro poder y/o la rebelión. Los humanos estaríamos sometidos a la ley de la lucha infinita, sin más alternativa que dominar o ser dominados.

La soledad egoísta destruye al ser humano. Suscitando ese tipo de soledad, la religión se acabaría convirtiendo en justificación de la fuerza. Una parte considerable del pensamiento occidental moderno ha divinizado una libertad que se mueve en esa línea, en clave de voluntad de poder, de tal manera que el *pienso luego soy* de Descartes se podría traducir en un *puedo luego soy*. Un *yo puedo* de este tipo está al fondo del deseo imposible de *autodivinización* y de la *voluntad de poder* que Nietzsche ha terminado divinizando.

Sólo es propia del creyente religioso la *soledad para la comunión*. Ella no es pobreza del conquistador, que quiere dominar a los demás para hacerse (sentirse) a sí mismo, sino riqueza de aquel que se sabe dueño de sí y puede compartir su vida con los otros, en gesto de gratuidad. Sólo quien asume así su libertad puede abrirse a los demás en gesto gozoso (no necesario) de deseo de vivir, de convivir y gozar. La misma soledad se vuelve momento de amor fuerte.

9.1.2. También es contrario al amor el *deseo de sometimiento victimista*. Se ha dicho con cierta frecuencia que la religión es conciencia de esclavitud: los que desean ser libres lo son, se realizan sí mismos, se esfuerzan en

la vida; por el contrario, aquellos que se niegan a ser libres, por miedo o por falsa piedad, ponen su vida y libertad en manos de Dios y se llaman religiosos. Así han formulado el tema de la religión seguidores de Feuerbach y Marx; así la entienden todavía muchos.

Pues bien, siguiendo la perspectiva anterior, el victimismo y sometimiento es contrario a la libertad humana. Es verdadero creyente religioso aquel que con-siente (escucha a Dios, siente con él), quien acoge y dialoga, quien respeta a los demás y sabe dar la vida en favor de ellos, por libertad gratuita, no por masoquismo. El don mayor que Dios ha dado al ser humano es su propia libertad; por eso, quien desee perderla, hacerse esclavo, no es un humano religioso sino todo lo contrario: un masoquista, un posible ateo.

Amo y esclavo, sometidor y sometido, son los polos complementarios de una misma actitud de rechazo religioso. No es libre quien para serlo necesita dominar a los demás (voluntad de poder), ni aquel que de antemano se entrega bajo el poder de los otros (voluntad de sometimiento). Alguna vez se ha defendido el victimismo con razones pseudo-religiosas (pseudo-cristianas), diciendo que Dios quiere la obediencia ciega, que seamos sus esclavos. Quien tal cosa sostenga no puede llamarse cristiano. No es más religioso quien más se someta (como un perro a los dictados de su amo), sino quien más dueño sea de su vida, en libertad hecha amor hacia los otros, búsqueda de placer compartido. Para los cristianos, el humano religioso por excelencia es Jesús y precisamente porque no se ha sometido le han matado los representantes de la mala autoridad de los sacerdotes victimistas y del imperio que se funda en la violencia.

Pertenece a las más tristes paradojas de la historia el hecho de que en nombre del amor y gozo de Jesús se haya podido imponer un tipo de sometimiento religioso, identificando la escucha religiosa con un tipo de obediencia pasiva. Esa actitud es antievangélica: quien así piensa o actúa no cree en la libertad religiosa, ni acepta la gracia creadora de Dios en su vida. Sólo desde una fuerte libertad evangélica se puede hablar de comunión cristiana.

9.2. *Más allá de la soledad egoísta: amor de comunión cristiana (religioso)*

La misma experiencia de libertad, entendida como en forma religiosa, nos ha llevado a situarnos allí donde los creyentes pueden compartir en gratuidad la vida. Las religiones cósmicas no conocen aún el verdadero amor personal (el todo domina sobre los individuos). Tampoco las religiones de la interioridad hacen fácil una comunión, pues cada individuo termina siendo un solitario ante el misterio. Sólo las religiones proféticas, y especialmente el cristianismo, deben ofrecer el ideal activo de la comunión interhumana.

Los países cristianos (de Occidente) han desarrollado la libertad

formal que deriva de su religión. Lo han hecho en gran parte desde instancias extra-eclesiales, pues las iglesias no han sabido entender y salvaguardar la libertad: han tenido miedo, se han encerrado en un sacralismo impositivo, contrario al evangelio. Pero el ideal de libertad se ha expandido, al menos de un modo formal, de manera que hoy podemos conocer mejor el cristianismo, *religión del amor abarcador y gozoso* donde pueden asumirse los valores de las grandes religiones.

En el centro del cristianismo, heredero de la tradición de Israel, que comparte también el islam, está el descubrimiento y cultivo gozoso, placentero, del amor, entendido como principio y base de la vida humana. La religión no es experiencia de sumisión ni de dominio, de unión cósmica ni de transcendimiento interno, sino de amor gratuito y compartido, en el mismo centro de la historia, en camino abierto a la esperanza del amor universal y transparente (mesianismo escatológico).

De esa forma, la experiencia radical de *soledad* (cada individuo es dueño de sí mismo, alma ante Dios) se vuelve experiencia y cultivo radical de *comunicación,* que nos sitúa de nuevo ante el tema de la *salvación,* que se expresa en forma de placer, despliegue fuerte de la vida realizada, tal como lo indican los dos grandes signos de comunicación de la humanidad (banquete y bodas). Éste es el placer supremo: compartir la vida en diálogo abierto al gozo perdurable, en encuentro corporal, que se expresa en la comida y en el sexo.

– *La religión es amor hecho vida, comida compartida (banquete)* donde se comparte la palabra y libertad. Lógicamente, al final de su camino religioso (o cielo), las grandes tradiciones de Occidente (judíos, cristianos, musulmanes) han puesto el banquete: la abundancia gozosa de la vida, simbolizada en la fuente de aguas, los árboles del gozo y la salud, la plaza donde todos comparten para siempre la presencia y la palabra (cf. Ap 21-22).

– *La religión es amor hecho encuentro, comunión personal (bodas),* conforme a una imagen que se encuentra vinculada al simbolismo del placer del sexo y de la unión más honda entre personas (varón y mujer). Ese simbolismo sigue siendo fundamental, aunque debemos superar los signos jerárquicos del matrimonio (varón cabeza, mujer cuerpo) e incluso cierta concepción de lo masculino-femenino. Muchos hombres y mujeres viven encerrados en formas de amor enfermo, violento, impositivo. Pues bien, en contra de eso, las religiones abren un camino de esperanza que lleva hacia la libertad y gozo del encuentro cercano y transparente, universal y gozoso, entre los humanos.

Entendida así, la religión es garantía y signo, el principio y esperanza de una comunicación gozosa donde los humanos pueden co-

mer y vincularse en amor (en sexo y pasión plena, en diálogo emocional e intelectual, personal y/o comunitario) para siempre. Es significativo el hecho de que el cristianismo haya destacado como signos sagrados más hondos el pan compartido (eucaristía) y la vinculación personal (matrimonio), interpretando al Cristo como pan fundante y como garantía de esponsalidad (= esposo universal). No todo está resuelto, sin embargo. Éste es un camino que debe recrearse cada día, en amor y libertad, sabiendo que quedan pendientes algunas cuestiones, tanto en perspectiva social como religiosa.

– *Cuestión eclesial.* Es preciso que las iglesias (y religiones) crean de verdad en la libertad que hace posible la comunión y en la comunión que surge de la libertad, superando así unas formas de administración interior autoritaria y de un moralismo de sumisión que es contrario al evangelio. Sólo allí donde superen sus retóricas de autoridad sagrada, teñidas en el fondo de miedo, y sus moralismos impersonales, las iglesias de Jesús podrán presentarse como signo de reino en el mundo.

– *Cuestión social.* El mundo occidental ha realizado la *revolución formal de la libertad,* y debemos sentirnos agradecidos por ello. Pero lo ha hecho a costa de grandes desequilibrios interiores (por la imposición de ciertos grupos de poder) y de algunos sometimientos exteriores. Sólo allí donde la sociedad occidental supere su posición de fuerza (en el plano político y económico) y deje de dominar sobre otros pueblos, se podrá decir que ella cree en lo que proclama, es decir, en los ideales de libertad y comunión que brotan del evangelio[5].

10. FORMAS DE COMUNIÓN. IGLESIAS

Alberoni, F., *Movimiento e institución,* Nacional, Madrid, 1984; Bloch, E., *El ateísmo en el cristianismo,* Taurus, Madrid, 1983; Boff, L., *Iglesia: carisma y poder,* Sal Terrae, Santander, 1982; Desroche, H., *Sociología y religión,* Herder, Barcelona, 1972; Durkheim, É., *Las formas elementales de la vida religiosa,* Madrid, 1982; Estrada, J. A., *La iglesia ¿institución o carisma?,* Sígueme, Salamanca, 1984; Hill, M., *Sociología de la religión,* Cristiandad, Madrid, 1976; Instituto Fe y Secularidad, *Sociología de la religión. Bibliografía,* Madrid, 1975; van der Leeuw, G., *Fenomenología de la religión,* México, 1964, pp. 233-265, Wach, J., *El estudio comparado de las religiones,* Paidós, Buenos Aires, 1967, pp. 215-240; Weber, M., *Economía y sociedad,* FCE, México, 1944, 289-492; Id., *Ensayos sobre sociología de la religión* I-III, Taurus, Madrid, 1983ss.

5. Este camino de libertad (soledad) para el amor exige un cambio de las instituciones y personas, que deben convertirse a la libertad del amor. Conforme al modelo de Hech 15, el camino y método de comunión cristiana fue fijado en el concilio de Jerusalén: «Nos ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros...».

Las religiones se expresan en *iglesias*: grupos de experiencia compartida del misterio. En esta perspectiva retomamos el tema anterior. Comenzamos recordando una paradoja:

– *Las religiones tienden a ser conservadoras*: sacralizan estructuras a veces socialmente superadas y se asocian a elementos culturares y sociales que han sido abandonados ya en otras áreas donde existe una mayor movilidad de vida. Algunas formas religiosas parecen un museo viviente: restos de folklore de un pasado ya superado.

– *Las grandes tradiciones religiosas han sido y siguen siendo revolucionarias*. Tanto budismo como cristianismo, por poner dos ejemplos, han nacido como protesta frente a la opresión y violencia del entorno social. En ese aspecto, son movimientos contra-culturales de tipo revolucionario. No quieren cambiar algo accesorio sino la misma realidad social. Por eso pueden presentarse como acicate de transformación permanente de la sociedad.

En un *primer momento*, los creyentes descubren que Dios habla a través de la tradición comunitaria del pasado y presente: por eso, la fe religiosa incluye un momento de aceptación agradecida y confiada del pasado, con las instituciones sociales que lo han garantizado y/o transmitido, apareciendo así sacralizadas por la misma religión. Pero, en un *segundo momento*, los mismos creyentes deben expresar las implicaciones de su propia religión, superando los esquemas de imposición social que imperan en otros contextos[6].

10.1. *Formas de comunidad religiosa*

Más que un simple campo de prueba donde maduran y se expanden las verdades religiosas, la misma comunidad es para los creyentes una hierofanía o comunión donde se explicita y manifiesta la verdad de lo sagrado. Ciertamente, Dios es más que un grupo humano (al menos para los creyentes de las grandes religiones). En contra de la escuela sociológica francesa de Durkheim, Dios no es sólo signo de la comunidad, aunque se exprese en ella.

6. Desde esta perspectiva podemos comparar las religiones con el marxismo. Éste no cree en la hierofanía comunitaria: a su juicio, no existe un Dios que se refleje a través de la verdad y palabra de una determinada comunidad o tradición religiosa: la razón social debe resolver sus problemas por sí misma. Por el contrario, el cristianismo (con las religiones proféticas) cree en la hierofanía comunitaria: Dios se revela a través de una determinada forma de vida social, abriendo un camino de justicia y esperanza para todos los humanos.

– *Religiones de la naturaleza. Un Dios nacional.* Tribus y naciones (vinculadas a los cultos de la naturaleza) tienden a divinizar su propio grupo. Así han hecho *los grandes imperios* que identifican a Dios con el poder sacral de su Estado (Egipto, Roma, México o Cuzco). En este plano, el mismo *judaísmo* toma a Dios como poder que protege al propio pueblo, aunque se abre mesiánicamente hacia el conjunto de la humanidad.

– *Religiones de la interioridad. Dios sin grupo social.* Los cultos y experiencias de la interioridad brotan cuando los creyentes han superado la visión de la nación sagrada. Más que el grupo social importa el individuo orante, aunque ellas pueden sacralizar un tipo de orden social, ligado a castas (hinduismo). Rompiendo el sistema nacional y la estructura de castas, el budismo ha suscitado una comunidad universal de iluminados, fundada en la experiencia de liberación, abierta a todos los humanos.

– *Religiones proféticas. Dios universal.* Por vocación y misión, cristianismo e islam han abierto el mensaje profético a todos los humanos, superando así los límites nacionales del judaísmo. Ellas tienden a vincular a todos los humano en unidad de fe y mesa compartida (cristianismo) o a partir de una ley social o *sar'ia* que Dios ha establecido para todos los humanos (islam).

No podemos exponer las formas de comunidad sagrada, ni distinguir entre *iglesias* (grupos abiertos de creyentes) y *sectas* de iniciados que se cierran y tienden a ejercer control sobre sus miembros (cf. cap. 10). Aquí destacamos dos comunidades religiosas muy significativas:

– *El budismo* tiende a crear comunidades de compasión: grupos de personas que comparten el dolor, se respetan entre sí y pretenden iluminar el camino que conduce a la liberación ultramundana del *nirvana,* más allá del sufrimiento de esta vida. No quiere transformar las estructuras de este mundo, pues el mundo entero es un conjunto de deseos malos. No existe para el ser humano más salvación que salir de este mundo, superando los deseos. Los monjes budistas forman, según eso, un grupo o comunión de liberados que ofrecen un ejemplo de transformación para los restantes hombres y mujeres, vinculados a los viejos deseos de la tierra (trabajo, matrimonio, vida social, etc.). Estrictamente hablando, no hay iglesia budista de Dios, pues no hay Dios personal, ni comunión positiva de salvados en el mundo.

– *El cristianismo,* en cambio, quiere construir dentro de la misma historia una comunidad mesiánica llamada iglesia o comunión de humanos que se sienten signo de la comunión intradivina (Trinidad) y de la entrega redentora de Jesús. La iglesia es una realidad hierofánica, prueba humana del misterio de Dios. Los cristianos no se limitan a esperar una salvación que ha de venir después; no son solitarios reunidos por compasión, sino hermanos y amigos que en su misma comunión dialogal son signo de Dios sobre la tierra. No miran a Dios como un más allá, no le entienden como vacía transcendencia, sino como verdad de su unión comunitaria.

Ambos modelos concuerdan porque relacionan lo divino con la vida comunitaria. En un caso (*budismo*) domina lo negativo: los monjes superan los deseos de este mundo; se respetan, se entienden, pero no buscan el amor positivo, porque Dios no ama, ni tienen que cambiar el mundo. Son como un islote de libertad sobre la tierra. En contra de eso, para los *cristianos,* el mismo encuentro interhumano (comunión eclesial de palabra y pan compartido) es signo de misterio, pues Dios se define para ellos como encuentro de amor interpersonal (trinitario), encarnado en el mundo por Cristo. Por eso, al construir su comunidad, en pan y amor gozosos, los cristianos son reflejo y presencia de la comunión divina.

10.2. *Religión y comunidad. Un camino de futuro*

Epifanía de Dios y creación antropológica convergen en el cristianismo. El mismo *surgimiento comunitario* que, por un lado, aparece como signo de Dios y lugar de su presencia, es, por otro, la expresión más honda de la *creatividad humana*. De esta forma se vinculan acción de Dios y reacción humana, llamada divina y respuesta creyente. La misma comunidad eclesial es hierofanía, y *fruto del esfuerzo humano.*

Conforme al principio de encarnación, Dios se revela por la comunión de libertad y amor interhumano. No hay jerarquía ni ley por encima de esa comunión humana. La sacralidad se identifica para los cristianos con la misma unión de los creyentes, fundada en la entrega de Jesús, ratificada por su Espíritu. No hay que salir de la humanidad para encontrar a Dios, sino que lo encontramos en la comunión particular de unos hermanos (iglesia) que al amarse aparecen como signo de gratuidad creadora y gozosa sobre el mundo. En ese fondo recordamos de nuevo el modelo del marxismo:

– El *marxismo* ha sido en cierto aspecto una secularización social del mesianismo judío. En esa línea ha de entenderse su proyecto de transformación humana. A través de los avances técnicos y por la superación de la propiedad privada, en gesto de ruptura revolucionaria, que se funda en lo económico y culmina en lo ideológico, los marxistas han querido construir una sociedad sin clases ni dominio de uno sobre otro. Ellos han creído en la posibilidad de un diálogo mundial; han pensado que la verdad del *espíritu* (por utilizar términos de Hegel) se expresa a través del partido comunista internacional, empeñado en la misión política y social de la transformación humana.

– El *cristianismo* se apoya en el mismo ideal mesiánico judío, recreado por Jesús de Nazaret, a quien los creyentes confiesan y celebran como Señor resucitado, en el signo del pan compartido. Pero el cristianismo ha

destacado la experiencia de la *gratuidad:* el reino verdadero (negación de lo que niega o destruye al ser humano) no se puede conseguir utilizando medios de violencia y/o creando un nuevo estado político en el mundo. También destaca la *transcendencia del amor*: los cristianos creen que la verdad de Dios se expresa en la comunión eclesial, fundándola por dentro y desbordándola por medio de su gracia. Por eso, la comunidad eclesial es más que acción humana: es signo y presencia de un amor transcendente de Dios, encarnado en Jesús y culminado por la pascua.

El modelo marxista ha fracasado y debemos alegrarnos de ello, pero no para volver a un tipo de capitalismo salvaje o para identificar la iglesia de Jesús con los proyectos ideológicos o sociales más reaccionarios, sino para introducir en esa iglesia y en el conjunto de la sociedad un plus de utopía y creatividad humana. El marxismo ha fracasado por su violencia interna, por su negación de libertad y, sobre todo, por sus propios errores económicos y sociales. Pero en su caída ha influido también el recelo y egoísmo económico-social de países que se llaman cristianos.

Fracasado el marxismo, siguen vivos los ideales de transformación comunitaria que ofrece el cristianismo, al que hemos definido ya como *religión inclusiva* (puede y debe incluir dialécticamente los valores de las otras religiones). Es evidente que también budistas y musulmanes pueden creer (y en algún sentido creen) que sus movimientos religiosos incluyen y completan de algún modo la verdad de los restantes grupos religiosos. Pero aquí me he situado en perspectiva cristiana y desde ella quiero ofrecer mi argumento, recordando y recuperando en Cristo algunos rasgos de comunión religiosa y/o humana que encontramos en otras religiones:

– El *marxismo* ha destacado la importancia de los elementos materiales en la vida social. Ya no podemos olvidarnos de ello, sobre todo los *cristianos,* pues decimos que la comunión en Cristo se establece sobre el signo del *pan* compartido y de las *bodas* o comunión afectiva entre los humanos. Pero debemos añadir que, para lograr la comunión del pan hace falta más que pan, como saben bien las religiones.

– Las *religiones de la naturaleza* han destacado el carácter violento de gran parte de las vinculaciones sociales. Por eso, relacionan la comunión interhumana con la sangre derramada, con el sacrificio que sirve para acallar y encauzar la violencia. Pero ellas corren el riesgo de sacralizar la violencia, convirtiéndola de algún modo en divina y fundando así la unión comunitaria sobre bases de guerra universal. Frente a ellas, el cristianismo cree en la fuerza creadora del amor de Jesús, que supera la violencia, fundándose en la gracia y entrega de Jesús, el Cristo.

– Las *religiones de la interioridad* han descubierto y resaltado el aspecto espiritual de toda comunión: sin una purificación de los deseos, sin superar la violencia encerrada en el proceso de la vida, los seres humanos no pue-

den vincularse en verdad. Pero esta perspectiva corre el riesgo de abandonar el ideal de transformación de la historia, dejando este mundo en manos del poder de lo diabólico. En contra de eso, el cristianismo cree en la comunión social y en el amor intenso, en la comunión concreta que se expresa en el gozo de la vida y el amor dentro de la historia.

Así podemos acabar este apartado. Más que en la naturaleza (agua o monte, estrella o noche...), lo divino se expresa en la misma vida compartida de los hombres y mujeres de la tierra, en el amor gozoso, gratuito y creador, en la justicia entre los humanos. Como *parientes de Dios,* somos parientes unos de otros. Saberlo y expresarlo es signo de Dios sobre la tierra.

11. PROCESO CÓSMICO, HISTORIA

Bultmann, R., *Historia y escatología,* Studium, Madrid, 1974; Cullmann, O., *Cristo y el tiempo,* Estela, Barcelona, 1968; Id., *Historia de la salvación,* Ed. 62, Barcelona, 1966; Id., *Cristología del Nuevo Testamento,* Sígueme, Salamanca, 1998; Eliade, M., *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid, 1985; Jaspers, K., *Origen y meta de la historia,* Alianza, Madrid, 1980; Löwith, K., *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid, 1973; Moltmann, J., *Teología de la esperanza,* Sígueme, Salamanca, 1973; Pannenberg, W. (ed.), *Revelación como historia,* Sígueme, Salamanca, 1977; von Balthasar, H. U., *Teología de la historia,* Encuentro, Madrid, 1992.

Hemos hablado largamente de la *historia* en la experiencia y religión humana (cap. 1, 5): de la historia nacimos, por ella crecemos, en ella culminamos. Como herederos de tradiciones que se han desarrollado en el siglo XIX, sabemos que la historia es lugar de emergencia y realización de las religiones. Desde ese fondo condensamos el argumento de conjunto de este libro.

11.1. *Un mismo ser humano. Tres modelos de temporalidad*

Vivíamos en un mundo que parecía inmutable. Sabíamos que las religiones se desarrollan, nacen y mueren, conocíamos bien el surgimiento de algunas de las más significativas (cristianismo, islam, quizá budismo). Pero después tendíamos a olvidarlo, destacando la verdad sin cambio. Así se ha hablado de una *ley eterna* (judíos), de un *islam y Corán originarios* (musulmanes), de un *Cristo preexistente* a todo tiempo (cristianos). En un determinado nivel, esas afirmaciones se pueden seguir sosteniendo en cada religión, pero, en otro, son equivocadas. Las religiones, como las culturas, son producto de

la historia. Así podemos definirlas como campo de influjos y cambios donde luchan y perecen las visiones sacrales de la realidad. También los dioses mueren, a través de cambios culturales, de choques sociológicos, de nuevas emergencias sacrales. La misma historia que era matriz de dioses se vuelve como tumba de ellos.

Lógicamente, la religión pertenece a la *historia*: es un momento del despliegue espiritual y social del ser humano. Casi todo va cambiando en el proceso de los tiempos, pero existe un hilo rojo, una constante: el despliegue del misterio, la tendencia continua y creadora del humano hacia el ser de lo divino. Desde el más antiguo gesto sacral de viejos pueblos hasta la oración más reciente de las nuevas religiones, existe una continuidad constitutiva: a lo largo de la historia, el ser humano se ha ido haciendo religioso. Sólo con la Ilustración del siglo XVIII ha llegado el abandono o el olvido, quizá más aparente que real, del misterio y de los dioses.

Las viejas religiones ignoraban el carácter histórico de la realidad. Surgieron después nuevas religiones o reformas religiosas, con fundadores conocidos: Zoroastro, Buda... Pero sólo el judaísmo (y sus herederos: cristianismo e islam) han destacado el sentido religioso de la historia:

– Las *religiones cósmicas (de la naturaleza)* disuelven la historia en un ritmo de eterno retorno. Según ellas, no ha existido un comienzo, ni hay un medio, ni habrá un fin. Todo ha sido siempre igual, todo seguirá siendo lo mismo. En el principio sin principio hallamos *el giro eterno de las cosas.* Todo cambia y todo permanece. Así han entendido la realidad los grandes mitos antiguos, que algunos pensadores modernos como Nietzsche han querido recuperar: nada avanza, no hay creatividad, ni libertad personal sobre la tierra. Somos un momento pasajero de un destino eterno, de una rueda de fortuna en la que todo cambia, todo gira, para ser siempre lo mismo. Signos de permanencia en el perpetuo cambio son los dioses. Relato que contiene y expresa su sentido son los mitos.

– Las *religiones de la interioridad* afirman que ha existido una caída primigenia. Por encima del giro actual del mundo se mantiene el ser sin cambio, lo divino. La rueda de fortuna del eterno retorno es expresión de muerte: es un castigo, exilio que nos tiene fuera de la vida verdadera: del plano superior divino, concebido como estabilidad, han descendido las almas para hundirse en la materia y padecer en ella. Lógicamente, la religión habrá de ser una experiencia de transcendimiento: el alma humana debe invertir el camino de caída y volver a su origen superior, rompiendo la cárcel de materia donde había sido cautivada, para ascender de nuevo al origen divino, inmutable de su realidad. El alma desborda así su estado de muerte, recupera su verdad eterna.

– El *judaísmo* ha superado el giro del eterno retorno sin postular para ello ningún tipo de huida hacia el nivel superior (a-temporal) de lo divino. A su juicio, Dios viene a desvelarse en el camino de creatividad histórica del

pueblo, en la certeza de una culminación futura de los hombres y mujeres de Israel y las naciones de la tierra. De esa forma ha descubierto el carácter teofánico de la historia, viéndola como proceso de creatividad comunitaria (compartida) donde Dios se manifiesta y el humano se realiza como humano.

Sobre el judaísmo se eleva la novedad cristiana, entendida como encarnación histórica: el mismo Hijo de Dios se vuelve historia en Cristo. Por eso, la religión se entiende como proceso de universalización salvadora de la experiencia mesiánica de Jesús, entendida como principio universal de reconciliación para los humanos. Ésta es una *historia humana*, fundada en la humanidad de Jesús, en su anuncio de reino, en su entrega por el reino. Pero es, al mismo tiempo, una *historia pascual:* centrada y culminada en la resurrección de Jesús que ratifica la presencia de Dios en su mensaje para abrirlo a todos los hombres y mujeres de la tierra. Ésta es, finalmente, una *historia trinitaria*, es decir, fundada en el despliegue de amor mutuo del Padre y del Hijo, en el Espíritu. Historia eterna de amor es Dios. Historia de amor en el tiempo, despliegue progresivo y finito del amor de Dios, es la humanidad fundada en Cristo.

Esta confesión distingue a los cristianos de los judíos y musulmanes, que creen también en una historia de la revelación de Dios, pero piensan que ella está culminada en la ley de Moisés, para abrirse a un mesianismo futuro (judaísmo) o añade que la historia ha repetido siempre la misma verdad a través de los profetas (islam). Estrictamente hablando, sólo el cristianismo es religión de la historia actual, del mesianismo humano en el tiempo.

11.2. *Crisis del tiempo. Unidad y diferencia de las religiones*

Nos hemos situado en perspectiva cristiana, destacando el carácter comunitario e histórico de la *hierofanía.* En un plano parece que las diversas religiones son igualmente valiosas y en el fondo equivalentes: defienden de algún modo la manifestación de Dios y ponen de relieve el carácter espiritual del ser humano. Pero luego descubrimos que ellas se distinguen por su forma de entender el tiempo.

– *Hay una crisis universal, expresada por el tiempo-eje.* Zoroastro y Buddha, místicos hindúes y profetas de Israel (con los filósofos de Grecia) han criticado y superado el eterno retorno del cosmos y sus dioses naturales. De aquella crítica racional y religiosa seguimos viviendo todavía, en Oriente y Occidente. A mi entender, la nostalgia por los tiempos anteriores, la defensa de las religiones del eterno retorno, resulta poco afortunada.

– *Hay una crisis particular, determinada por el judaísmo profético,* que ha rechazado a los dioses y desdivinizado el mundo, concibiéndolo como

creatura de un Dios transcendente y no como totalidad divina para los humanos. Sobre esa base avanzan cristianos y musulmanes, separándose así de las religiones orientales, que superan el ciclo cósmico para refugiarse en una interioridad eterna.

Frente a quienes afirman que las religiones *dan lo mismo* (porque todo resulta equivalente en ellas), debemos afirmar que son distintas, de manera que no pueden trazarse líneas de identificación rápida entre ellas. Pero en contra de aquellos que afirman que *no tienen nada igual*, porque son expresión de pura irracionalidad, pues en ellas todo es arbitrario, queremos defender la profunda coherencia y racionalidad (complementariedad) de las diversas religiones, entendidas como expresión del despliegue histórico del ser humano.

Desde ese fondo destacamos el carácter histórico de las religiones que, de maneras diferentes, quieren responder a las preguntas radicales de la vida. No podemos perder la raíz de las *religiones tradicionales*, que nos siguen vinculando al cosmos. Pero, al mismo tiempo, queremos destacar el valor de *las grandes religiones proféticas,* especialmente el cristianismo. Frente a la voz de desaliento de quienes piensan que no puede hacerse nada en favor de los humanos dentro de la historia, pensamos que las religiones siguen abriendo para ellos un camino de esperanza. En eso concuerdan, a pesar de sus diferencias.

Las religiones no son un simple *consuelo ante la muerte*, ni nacen sólo del deseo de superar la angustia de la finitud, pues, como hemos visto, sus respuestas son en este campo muy variadas. Pero, siendo recuerdo y llamada en favor de la vida (simbolizada en el pan compartido y las bodas), las religiones, especialmente la cristiana, sólo puede entenderse en el ámbito de la muerte: sobre la tumba vacía de Jesús, en la experiencia pascual de vida que triunfa de la muerte, ha nacido el cristianismo, como indica el apartado que sigue.

12. ALMA Y MUERTE

Bianu, Z., *Les religions et la mort,* Ramsay, Paris, 1981; Boismard, M.-É., *¿Es necesario aún hablar de «resurrección»?*, DDB, Bilbao, 1996; Durrwell, F., *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Herder, Barcelona, 1962; Kessler, H., *La resurrección de Jesús,* Sígueme, Salamanca, 1989; Küng, H. y Jens, W., *Morir con dignidad*, Trotta, Madrid, 1997; Léon-Dufour, X., *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca, 1973; Morin, E., *El hombre y la muerte,* Kairós, Barcelona, 1974; O'Collins, G., *Jesús*

resucitado, Herder, Barcelona, 1988; Pannenberg, W., *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca, 1974; Pikaza, X., *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca, 1983; Ruiz de la Peña, J. L., *El último sentido. El hombre y su muerte*, Aldecoa, Burgos, 1971; Sobrino, J., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid, 1999; Thomas, L.-V., «Lo sagrado y la muerte», en L. Ries, *Tratado* I, pp. 215-260; van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, FCE, México, 1964, pp. 266-325; Widengren, G., *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1976, pp. 363-420; Wilckens, U., *La resurrección de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1981.

12.1. *Alma cósmica. Religiones de la naturaleza*

De la historia general pasamos a la historia del *alma*, empezando por las religiones cósmicas (para venir a las de la interioridad e historia). Conforme a la visión de E. B. Tylor, la religión es *animismo*: experiencia de una fuerza vital superior, que reside en objetos, lugares, instituciones y personas. Entendida así, el *alma* sería semejante a lo sagrado, numinoso o divino: un poder de tipo autónomo y valioso que está al fondo de todo lo que existe; así conforma y da sentido a la experiencia religiosa. Recordemos otras expresiones semejantes:

– *Mana.* Palabra polinesia que evoca un tipo de poder, una fuerza supra-física que circula por el conjunto de la realidad, sobre todo a través de algunos seres privilegiados. Así puede vincularse con espíritu y/o alma, aunque no pueda definirse como sujeto individual. Sólo algunas personas especiales tienen verdaderamente *mana*.

– *Tótem.* Se emplea a veces como equivalente de *alma, principio de identidad de un grupo* social. Suele vincularse a un símbolo vegetal y, sobre todo, animal, que es garante y centro de valor de un grupo. Conforme a la teoría de Freud, el tótem estaría vinculado al sacrificio originario: es el alma o presencia del padre asesinado a quien sus hijos han convertido en principio de identidad espiritual del grupo.

– *Huaca.* Proviene de la cultura religiosa del macizo andino donde define todo lo sagrado. Son *huaca* las grandes montañas, los ríos poderosos, principios y garantes de vida sobre el mundo; pero lo son especialmente los que han muerto y el lugar donde han sido sepultados (tumba o cementerio). *Huaca* es, por tanto, un tipo de alma del difunto, la vida intensa que pervive e influye en el grupo del que forma parte.

De un modo u otro, lo que podemos llamar *alma* se vincula con los seres humanos, haciendo que ellos transciendan en cierto sentido la muerte. En el origen de la religión parece hallarse con frecuencia (algunos dirían siempre) la certeza de que los humanos transcienden la frontera de la muerte. Los *animales* acaban su vida sin rito religioso y sus cadáveres quedan abandonados, formando parte

de eso del continuo cósmico: han dejado de ser lo que eran y basta; el conjunto de la realidad sigue existiendo imperturbado. *Los humanos*, en cambio, han empezado pronto a enterrar o rendir culto a los muertos, confesando de esa forma el poder que ellos poseen, interpretándolos por tanto como *alma* o *mana, tótem* o *huaca*..., es decir, como sagrados.

Es muy posible que la religión haya surgido con el descubrimiento de la singularidad de la muerte, que deja de ser mero suceso y se vuelve elemento significativo clave, expresión de ruptura y continuidad, de fracaso y esperanza, de violencia y debilidad para los humanos. Así lo muestran algunos ritos o gestos vinculados con ella:

– *Antropofagia ritual.* El muerto parecía enemigo, alguien que perturba el orden social. Por eso se le mata. Pero luego lo comen, en gesto ambivalente de dominio (para destruirlo) y veneración (para recibir su fuerza). De esa forma han entendido algunos antropólogos el gesto fundacional de la historia humana, con la divinización del enemigo (padre, hermano) asesinado, a quien se eleva como alma sagrada o principio de existencia para el grupo.

– *Enterramiento.* De la madre tierra venimos, a ella volvemos; por eso le entregamos a los muertos, para que los acoja en su seno y los transforme en proceso de renacimiento. Ellos son como una semilla que debe pudrirse, perderse, para que el alma se libere y pueda expresarse o renacer en la vida de conjunto de la tierra. De esta forma se establece una continuidad entre vivos y difuntos: forman parte del mismo proceso sagrado de la realidad universal, materna.

– *¿Viaje?* Los muertos continúan de algún modo la forma de vida que han llevado sobre el mundo, al menos por un tiempo. Por eso, reciben en la tumba los objetos necesarios para su gran marcha: comida, vestidos, armas... Algunas veces reciben compañía, sobre todo si son jefes de tribu, humanos importantes: se matan y entierran a su lado las mujeres y esclavos que podrán servirles en la nueva travesía que conduce al más allá de las islas felices, al mundo subterráneo del que vuelve a renacer la vida o a la altura de los astros.

– *Cremación.* En algunas culturas el fuego aparece como fuerza purificadora y transformante, vinculada con el alma. Por eso, a los muertos se les quema: para que se vuelvan espíritu: que pierdan la ganga de la vieja tierra y retornen a su esfera superior, quizá al mundo de los astros del que se dice con frecuencia que han bajado.

Éstos y otros ritos están testimoniando en forma general una *creencia* en el valor específico del ser humano, entendido en su profundidad como *alma o espíritu*. En ese plano se mantienen la mayor parte de las religiones de la naturaleza. Ellas no creen en la *inmortalidad individual* de los sujetos, ni en la *resurrección personal* de las almas, pues, de un modo básico, no admiten la individualidad de los humanos ni destacan su valor como personas.

La historia de las almas forma parte de la *historia de la vida* en su conjunto. Las almas poseen y desarrollan por un breve momento su individualidad, su distinción. Pero luego se pierden de nuevo en la totalidad de la *vida*, en el eterno retorno de la naturaleza donde esa vida se encuentra siempre atada por la muerte. No es posible una existencia desligada del proceso de nacimiento y muerte en que se encuentran englobadas todas las posibles realidades. Por eso, se venera a los muertos: son signo de la vida que es (se hace) en la medida en que ella acaba.

12.2. *Alma inmortal, alma eterna. Reencarnaciones*

En un sentido estricto, la experiencia de la *inmortalidad* se vincula al descubrimiento del valor transcendente de nuestra realidad. Sólo allí donde se sabe que somos más que mundo (más que puro proceso de muerte) se puede hablar de un alma o vida humana que transciende ese nivel cósmico y se incluye en lo divino. Dos son las formas básicas de creencia en la inmortalidad, una más común a las religiones de la interioridad, otra a las religiones de la historia:

– *Retorno (elevación) a lo divino*. El alma es una especie de *divinidad caída*, ser que por alguna razón misteriosa ha perdido su estatuto sagrado, de quietud eterna y felicidad completa, para introducirse en la rueda de una vida hecha de muerte. Mientras gira en el mundo, renaciendo, re-muriendo, re-naciendo, está alejada de su esencia original. Por eso, si quiere salvarse ha de volver a su esencia más honda, retornar a lo divino. Ésta es la postura básica de la mayor parte de las religiones de la interioridad, del hinduismo y budismo, del orfismo y gnosis.

– *Resurrección*. El ser humano no aparece aquí como divino, ni podemos llamarle inmortal por naturaleza: es creatura histórica, no un Dios caído. No es inmortal en sí, pero puede alcanzar una vida más alta y perdurable (eterna pues no tendrá ya fin) por gracia del Dios que le juzga (ratifica el camino de su vida mortal) y le resucita tras la muerte, en una especie de nueva creación. Ésta es la experiencia básica de las religiones de la historia: judaísmo, cristianismo, islam.

Las *religiones de la interioridad* suelen defender la primera postura, apoyándose en el mito (símbolo básico) de la caída de las almas. En su verdad más honda, los humanos pertenecen a otro mundo, forman parte del ser de lo divino, de aquello que es y no puede nacer ni morir. Sin embargo, por un tipo de perturbación, pecado o destino, han descendido y se encuentran de algún modo atadas a los ciclos de la vida, definidas por el constante nacer y morir.

Por eso, el alma está *cautiva*: atada a la materia, incapaz de comprender y vivir su realidad más honda. No está oprimida, en principio, por las cosas externas, nadie la esclaviza y oprime desde fuera. Está, más bien, cautiva de sí misma: atada a sus deseos, a su propio cuerpo de violencia, inmersa en la rueda de una fortuna (fatalidad, destino) donde todo lucha contra todo.

Eso significa que la misma realidad del alma rueda, en proceso de *metempsícosis* o trasmigración: va tomando nuevas formas, va viviendo de maneras diferentes, dentro del gran proceso cósmico, hasta alcanzar la verdadera *palingenesia* o nuevo nacimiento que, en el fondo, se identifica con la superación de todo nacimiento, es decir, con la vuelta al estado divino. Tres son los conceptos o signos principales que definen esta visión de la existencia:

– *En el principio está la ley de las reencarnaciones* (vinculada en el hinduismo a *samsara y karma)*. Siendo en sí inmortal, el alma ha caído en el proceso de los giros cósmico (de generación y corrupción). Se introduce en ellos pero, al mismo tiempo, puede superarlos. Por eso, decimos que *renace* o se *re-encarna*, vuelve a tomar carne, a ser materia girante de la tierra. Siendo en sí inmortal, este *viaje cósmico* es para el alma caída un estado inferior de existencia.

– *El camino se define como esfuerzo por superar la esclavitud del tiempo* (vinculado al *dharma* hindú). Sabiéndose atado a las reencarnaciones, el iluminado (el humano religioso) descubre su más honda verdad eterna o divina (de *Brahma*, no-nacido) y, por eso, puede iniciar un camino de ruptura o superación de esta realidad, que es tiempo. Para ello se purifica, entra en su verdad original, supera los deseos y representaciones de la tierra (de la vida cósmica).

– *Hay una meta de liberación definitiva (moksa, nirvana)* que se entiende como gran retorno: el humano reconquista su eternidad o se deja recrear por ella, superando de esa forma la rueda de reencarnaciones. Su libertad es lo eterno: quiere retornar a la inmortalidad, recuperar el carácter divino de la vida primigenia.

Se vinculan de esa forma la fe en las reencarnaciones y la exigencia (esperanza) de la inmortalidad del alma. El camino del humano por el mundo no ha sido verdadera historia, momento de creación, sino caída. Por eso, la verdadera libertad consiste en *olvidar el mundo*: superar lo que era el tiempo, borrar la memoria pasada de las cosas (deseos, violencias) de la historia. *Un mal sueño en una mala posada* ha sido esta vida de giros, encarnaciones sucesivas, hasta que el alma ha descubierto su identidad y ha podido elevarse, más allá de las esferas más altas, hasta su propio ser, que es el ser de lo divino. Difícilmente puede haber aquí inmortalidad personal, salvación del individuo, pues persona e individuo pertenecen a la vieja trama de la historia del mundo, que es tiempo de olvido, miseria y caída.

Conforme a esta visión no se puede decir que se salve el yo histórico, el individuo que ha ido formando su propia figura de humano en el tiempo. Lo que se salva (vuelve a Dios) es más bien el yo profundo, lo que existe en nosotros de divino. En cuanto individuo, yo no soy algo permanente, perdurable, sino una forma pasajera, individual, partida, que el alma total ha recibido por un tiempo, al bajar a la materia. Eso significa que no puede haber resurrección de la persona.

12.3. *Alma histórica. Resurrección*

En contra de la interioridad eterna, vinculada a las reencarnaciones, *las religiones de la historia,* que ahora podemos llamar *de la persona*, destacan no sólo la transcendencia del Dios creador, que no cae o se pierde (pues crea un mundo bueno), sino el valor permanente de la historia. Por eso, ellas no hablan de retorno a lo divino sino de resurrección personal. No hay retorno porque no ha habido caída: las almas no pueden volver, porque no han venido previamente, no han bajado desde lo divino. No hay liberación de la historia porque la historia no ha sido esclavitud, sino tiempo de realización. No hay final de las reencarnaciones, porque las almas no han estado condenadas a reencarnarse de manera sucesiva en las diversas cárceles de un cuerpo opresor... Según eso, las religiones monoteístas confiesan, de una forma u otra, *la resurrección de la carne*, es decir, la culminación eterna de la historia.

Esta fe en la resurrección constituye el centro y nota distintiva de las religiones monoteístas. *Israel* la vincula a la esperanza mesiánica, los *cristianos* al mensaje y pascua de Jesús de Nazaret, los *musulmanes* al juicio de Dios... Es evidente que esos matices no son excluyentes. Por eso, destacamos aquí los *presupuestos generales* de la resurrección:

– Es *resurrección de la carne*, es decir, de naturaleza e historia. El mundo no es por tanto cárcel o pecado, sino camino de vida positiva que puede culminar, por gracia de Dios, en la inmortalidad gozosa. Esto que llamamos carne (mundo, historia) no es un estado de condena, sino camino abierto que puede ser culminado por Dios en su creación definitiva.

– Es *resurrección de la persona*, en el sentido más estricto del término. El mundo en sí no puede resucitar, tampoco los organismos sociales, pues no son personas. Sólo resucitan, culminando así su marcha, los humanos. La resurrección pertenece al camino de la vida personal, como plenitud del despliegue de la historia. Los humanos pueden realizar y culminar su vida en gracia. Ponen esa vida en manos de Dios y Dios la acoge, es decir, les resucita.

– *Esta resurrección empieza dentro de la misma historia.* Creer en ella no exige negar (abandonar) el mundo, como suponían los creyentes de las religiones de la interioridad, sino iniciar en este mundo una existencia verdadera, definida por la gratuidad y la entrega mutua entre personas. Así lo ha señalado Ap 20, 1-6 hablando del *reino histórico de los Mil Años*, definido como *Resurrección primera.* Los creyentes empiezan su resurrección, en amor y gozo compartido, dentro de la misma historia, apoyándose en los mártires, expulsados, marginados de la sociedad antigua. Por eso, la *Resurrección segunda* (Ap 21-22) no es negación, sino culminación, de la historia humana.

– *Es resurrección de los humanos en Dios.* Ni Dios deja de ser divino, ni los humanos creaturas. Dios es transcendente y los humanos limitados, pero se vinculan de manera ya definitiva. No es que lo divino vuelva a Dios (el polvo al polvo, el alma al cielo), sino que el ser humano entero (como persona) puede dar su vida a Dios, entregársela en amor, y Dios se la recibe. La salvación no consiste en dejar de ser humanos, en olvidar la historia, sino en recuperarla y recrearse plenamente.

Sólo esta fe en la resurrección confiere seriedad y sentido a la historia, pues creer en ella significa *creer en el valor definitivo de la vida personal,* en el valor de las acciones que conforman y definen aquello que nosotros somos, en el camino positivo de la historia, tal como se expresa, por ejemplo, en el mensaje de reino de Jesús. Frente a las religiones de la interioridad que parecen dar primacía al *deshacernos* (perder nuestra identidad mundana para ser en lo divino), las religiones de la resurrección destacan el valor de este mundo con su historia: el mismo amor que se ofrece a los necesitados y se goza entre amigos es principio de resurrección.

13. APÉNDICE CRISTIANO: PALABRA, SERVICIO, CELEBRACIÓN

Balthasar, H. U. von, *Gloria* I-VII; *Teodramática* I-V, Encuentro, Madrid, 1986ss.; Basurko, X., *Para vivir el domingo,* VD, Estella, 1996; Id., *Para comprender la eucaristía,* VD, Estella, 1998; Borobio, D. (ed.), *La celebración en la iglesia* I-III, Sígueme, Salamanca, 1988ss.; Floristán, C. y Maldonado, L., *Oraciones de acción de gracias,* Trotta, Madrid, 1995; Lubac, H. de, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid, 1988; Martín Velasco, J., *La experiencia cristiana de Dios,* Trotta, Madrid, ^{3}1997.

Como hemos dicho en el capítulo 1, los humanos experimentamos para *vivir* y *conocer,* para *producir y gozar*, en camino de *transcendimiento*, buscando y descubriendo aquello que desborda nuestro ser y nos arraiga en la existencia. A lo largo de las notas anteriores, hemos ido destacando esos motivos. Ahora podemos resumir lo dicho, destacando de un modo especial la importancia de

placer (gozo intenso) de la vida, en el camino del transcendimiento. Quizá podamos añadir que la religión es un lujo o, quizá mejor, el lujo específico de la vida, la humana, que, para ser lo que es o realizarse, debe entender y obrar, gozar y transcenderse. Dejando a un lado el *vivir* (que ha estado al fondo de todo lo que digo) y también el *transcender* (presente en los restantes elementos), quiero destacar los tres restantes: *entender, hacer, gozar*[7].

13.1. *Religión para entender: la Palabra*

En el principio de todas las religiones hallamos la Palabra o mito que ofrece al ser humano un lugar en la historia, un sentido en el conjunto de la vida. Por eso, la religión ha de entenderse como experiencia del poder de la palabra al servicio del despliegue humano (cf. cap. 8). No vivimos por necesidad (como plantas o animales), ni por fatalidad (como de algún modo han pensado las religiones de la interioridad), sino por la palabra compartida y celebrada.

Las religiones mantienen vivo el poder del *mito que instaura*, del *recuerdo* que permite comprender lo que somos o del *evangelio* que invita a pregonar y realizar el reino. Quiero insistir en ese último plano, situándome en perspectiva cristiana, pues el evangelio es ante todo una experiencia de creación personal (encuentro con Jesús) y una palabra de comunicación abierta hacia los otros. Por eso, cuando el cristiano cuenta la historia de Jesús (con su vida hecha testimonio o su palabra concreta de narración evangélica) está exponiendo y suscitando la verdad del ser humano: proclama su libertad, instituye su ciudadanía dentro de la historia.

Así dice: *Se ha cumplido el tiempo, se acerca el reino de Dios* (Mc 1, 15). *Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son curados...* (Mt 11, 2-3). Sólo para que estas palabras se puedan seguir proclamando de forma creíble hay cristianos en el mundo. Por eso, la iglesia es una institución de la palabra: quiere ofrecer a los humanos la *memoria histórica del Cristo* como principio de existencia (cf. Jn 1, 1-18; Heb 1; 2 Cor 4, 4; Col 1, 15). No es experta en ciencia o política de mundo, tampoco en cuestiones moralistas, sino en vida de Jesús. No es escuela de expertos en filosofía, ni secta de escribas legalistas, ni academia de científicos, sino comunidad que surge y se mantiene a través de la memoria activa y creadora de Jesús.

7. Estas tres tareas de la religión se comparan con las *tria munera* o tres ministerios: *la palabra, acción social* y *celebración* o fiesta (cf. Vaticano II, *Sobre la iglesia* 21; *Sobre los obispos* 12-15).

– Los *filósofos* estudian y transmiten ideas que ellos han razonado o demostrado: hablan pues saben, porque a través del estudio y reflexión conocen la (una) verdad para expresarla en su discurso.

– Los *cristianos* hablan porque son testigos: no dicen lo que saben por teoría sino lo que han visto y vivido en su encuentro personal con Jesús, en su oración hecha forma de existencia.

Si Dios fuera realidad de tipo científico, el lenguaje cristiano sería la demostración; si fuera un ente racional, la filosofía. Pero, si Dios ha fundado en Jesús y por Jesús la historia, los cristianos han de ser expertos narradores de la gran Palabra, para que los humanos puedan compartirla, en gesto de comunicación transparente, igualitaria, mesiánica.

13.2. *Religión para servir: acción social*

La palabra que funda vida humana ha de volverse gesto de servicio. Son creyentes, aquellos que quieren convertirse en *servidores de los otros* y de un modo especial de los necesitados. Así lo ha resaltado Jesús con otros muchos: casi todas sus palabras (amor compasivo, entrega en favor de los demás, llamada a la justicia...) pueden encontrarse de manera gozosa y normal en otras religiones, incluso del Oriente (budismo, confucionismo, ciertas formas de hinduismo). Esto significa que el servicio humano, la acción en favor de los demás (de la humanidad) forma parte de las raíces religiosas de la historia. La novedad cristiana está en la forma en que Jesús ha fundado esas palabras, en el camino de su vida y de su pascua.

Jesús ha dicho a quien le llama: *Vende lo que tienes, dáselo a los pobres, ven y sígueme* (Mt 19, 21). Esa palabra destaca *la ruptura creadora* (vende lo que tienes, dáselo a los pobres) y *el seguimiento cristológico* (ven). En esa ruptura y seguimiento se funda el cristianismo como experiencia de vida compartida: cree en Dios quien se entrega, de manera libre y creadora, por los otros (cf. Mc 8, 31-35), formando así una comunión de liberados, es decir, de hombres y mujeres que viven en gesto de gracia, sin imposición ni esclavitudes mutuas[8].

Se dice unas veces que la iglesia de Jesús es incapaz de expresar esta vivencia comunitaria de acción no impositiva. Se añade otras que su misma estructura jerárquica lo impide. Pues bien, sin discutir

8. Desde ese fondo de evangelio, los cristianos deben renunciar a la *riqueza* entendida como dominio (no quieren ganar el mundo por dinero) y al *poder* interpretado como posibilidad de coacción (no quieren ni pueden elevarse a sí mismos esclavizando o negando a los demás), para renacer al gozo de la vida compartida.

el tema en plano de teoría, debemos afirmar que los cristianos deben ser por definición testigos del amor universal: han renunciado al poder para crear una comunidad mesiánica, desde y con los pobres del mundo. Ellos, con los creyentes de otras religiones, son testigos del *poder de la impotencia* (cf. 1 Cor 9, 1-26; 2 Cor 10-12). No disponen de fuerza coactiva: no fundan su acción en medios materiales, políticos, sociales, ni imponen con violencia el ideal de Jesús sobre la tierra. Pero, al mismo tiempo, tienen la más alta autoridad, pueden realizar la acción más poderosa: son testigos y creadores de una comunidad humana sobre el mundo.

Los cristianos son, por tanto, especialistas en acción fraterna (no impositiva), pero eficaz para bien del conjunto de los humanos: renuncian a un tipo de vida egoísta (a defenderse a sí mismos, a imponerse sobre los demás, a utilizar métodos de engaño) para hacerse hermanos y servidores de los más necesitados. De esa forma, la iglesia puede y debe presentarse como sociedad escatológica, signo de resurrección, *ciudad que se eleva sobre el monte* (cf. Mt 5, 13-16), para abrir a todos los humanos un camino nuevo de existencia liberada.

13.3. *Religión para celebrar: gozo creyente*

La religión no sirve sólo para decir y hacer sino también para gozar. Como signo de resurrección hemos querido definirla. Como principio de celebración la presentamos ahora. La experiencia celebrativa, vinculada al recuerdo mítico y al rito, constituye un principio esencial de las religiones; pues bien, dando un paso más, añadiremos que ella es plenitud del evangelio.

La misma historia de Jesús aparece como fiesta: tiempo peculiar, cualificado, rico de alegría, de sorpresa de reino y esperanza. Así puede presentarse como *día de victoria de la gracia* (cf. Lc 1, 74), día en que Cristo confiesa que *Dios le ha enviado para proclamar el año de la remisión* y fiesta de la vida sobre el mundo (cf. Lc 4, 18). Ésta es la fiesta de Jesús: el día de la plena gracia, el año eterno del perdón, de la hermandad, de la esperanza.

La novedad del evangelio está precisamente en la capacidad de entusiasmo que Jesús ha suscitado, en la admiración de las gentes, en el gozo de los pobres, en la alegría de los antes contristados. Ofreciendo alegría a los humanos: de esa forma aparece Jesús como creador religioso. Por eso, su camino se ha expandido como un rosario de fiestas, de victoria sobre el diablo, de alegría y saciedad en la esperanza (cf. Mt 14, 13ss.; 15, 32ss.).

De un modo muy significativo, a la fiesta de Jesús han acudido los más pobres y perdidos, aquellos que no hallaban cabida en otras fiestas de la tierra, los que estaban sin cimiento en la palabra de la ley, los rechazados, marginados de la historia, los leprosos y prostitutas, los tullidos y publicanos... Para todos ofrece Jesús su camino como tiempo de fiesta, campo de ilusión y plegaria, de sorpresa, gratuidad y esperanza.

La muerte de Jesús no ha destruido la fuerza y sentido de esa fiesta, sino todo lo contrario. Asumida en su raíz, esa fiesta ha desbordado y culminado allí donde los humanos quisieron silenciarla por la fuerza. Por fidelidad a Dios y por fundar la nueva vida en plenitud de los humanos, se ha entregado Jesús a la muerte. Así lo ha establecido cuando, despidiendo a sus discípulos, pronuncia sobre el pan y vino compartido las palabras de su fiesta: *esto es mi cuerpo, esta es mi sangre, la sangre de la alianza derramada por vosotros* (Mc 14, 22-6 par.).

Estas palabras del pan y vino arraigan la aventura de Jesús en la gran fiesta humana de la comida compartida, en el placer del encuentro, en el misterio de las bodas de amor sobre la tierra. Surge así la eucaristía, el signo clave de la fiesta cristiana, actualizada de forma sacramental a lo largo de la historia. Precisamente en ella se explicita la más honda identidad del cristianismo: es la fiesta de la muerte salvadora de Jesús, la resurrección de la carne, el canto a la vida que nos hace empalmar con la experiencia de las religiones de la tierra. Los cristianos son ministros de esta fiesta de vida compartida y de alabanza que se abre a todos los hombres y mujeres de la tierra.

El cristianismo (y toda religión) culmina de ese modo como fiesta. El *hoy* del reino de Dios, inaugurado por Jesús, se ha convertido en tiempo de victoria y placer hondo. Superando las luchas y fracasos de la tierra, apenados por la amenaza del pecado y de la muerte, los cristianos saben que la vida es don de Dios, que la existencia es ante todo gracia y que ella puede convertirse en encuentro gozoso y salvador para los creyentes. La iglesia es, por tanto, *institución celebrativa*: los cristianos ya no tienen nada que hacer (en el sentido de conquistar) sobre la tierra, sino que han de vivir para ofrecer el testimonio de la gracia de Dios en Jesucristo, superando así la crítica de Nietzsche que decía:

> Ellos, los cristianos, soñaron en vivir como cadáveres... Quien vive cerca de ellos vive al lado de negros estanques... Sería preciso que me cantaran mejores canciones para que aprendiera a creer en su

Salvador. Sería preciso que sus discípulos tuvieran un aire más de redimidos[9].

Pues bien, en contra de Nietzsche, el cristianismo y las más hondas religiones de la historia culminan en la fiesta, en el placer de la vida compartida. Pero la celebración cristiana no se centra en las figuras de Apolo y Dionisio (dioses griegos de belleza formal y ebriedad vital) sino en la vida y pascua de Jesús. Ésta es la fiesta de la alianza, del amor definitivo con Dios, del encuentro liberador entre los humanos, de la unidad entre los pueblos; fiesta hecha de canto compartido, experiencia de comunión afectiva, placer de encuentro mutuo, como un matrimonio universal de gozo para todos los humanos.

Por eso, los cristianos han de presentarse sobre el mundo como *expertos en celebración*, situándose en el centro de la historia, no para imponerse sobre los restantes hombres y mujeres, sino para animarles con el canto de la vida, con el gozo de la contemplación, con la belleza de su existencia compartida. El mundo no se pierde sólo por falta de conocimiento (de palabra) y carencia de justicia... Este mundo corre el riesgo de acabarse porque falta fiesta: sobra mala religión de muerte, falta buena religión abierta al gozo de la vida[10].

9. «De los sacerdotes», en *Así habló Zaratrustra*, parte II.

10. Éstas son las tres grandes tareas de la religión y de una forma especial del cristianismo: *decir* para vivir, *hacer* para convivir, *celebrar* para disfrutar y transcender. Desde ese fondo, debemos afirmar que la religión es experiencia de fiesta: rito placentero de la vida que se acepta y canta a sí misma, cantando al Cristo, en esperanza de resurrección. Por eso, los creyentes han de ser humanos gozosos, realizados, amigos de la fiesta. Se ha dicho a veces que un Dios que impide reír y cantar, un Dios que no estremece de gozo..., es ídolo y no Dios. Añadimos: una vida cristiana que no es fiesta no es evangélica, ni tampoco religiosa.

7

ACCIÓN RITUAL. MUNDO SAGRADO

Douglas, M., *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú,* Siglo XXI, Barcelona, 1991; Id., *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología,* Alianza, Madrid, 1988; Girard, R., *La violencia y lo sagrado,* Anagrama, Barcelona, 1995; Grand'maison, J., *El mundo y lo sagrado* I, EVD, Estella, 1970; Hubert, H. y Mauss, M., «De la naturaleza y de la función del sacrificio», en M. Mauss, *Obras* I, Barral, Barcelona, 1970, pp. 143-262; Luneau, A., *L´histoire du Salut chez les Pêres de l´Église. La doctrine des ages du monde,* Beauchesn, Paris, 1964; Pepin, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne,* PUF, Paris, 1964; van der Leeuw, *Fenomenología de la religión,* FCE, México, 1964, pp. 517-560; Wach, J., *El estudio comparado de las religiones,* Paidós, Buenos Aires, 1967; Widengren, G., *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1986, pp. 169-300.

Tras dividir las religiones (cap. 5) y presentar sus notas (cap. 6), estudiamos sus signos primeros: *acción ritual* y *mito*. Comenzamos por el rito, situando así el gesto antes que la palabra. El rito, como primera acción religiosa, forma el tema de todo nuestro libro. Aquí lo estudiamos de un modo parcial, en perspectiva de mundo, iniciando así los temas que siguen: el mito (palabra sagrada del humano: cap. 8) y lo divino (cap. 9).

En ese contexto hablamos de la experiencia sacramental, interpretada en clave de conjunto, estudiando así la acción del humano sobre el mundo. Para ello, de manera algo genérica, trazamos seis esquemas o formas distinta de entender el mundo y de habitarlo en forma religiosa. Cada esquema destaca una faceta del rito, pero todos se completan.

1. MUNDO SACRAL. RELIGIONES DE LA NATURALEZA

Acevedo, C., *Mito y conocimiento,* Iberoamericana, México, 1993; Anati, E., «Simbolización, pensamiento conceptual y ritualismo del *homo sapiens*», en J. Ries, *Tratado* I, pp. 183-214; Beaucamp, E., *La Biblia y el sentido religioso del universo*, Mensajero, Bilbao, 1966; Cazeneuve, J., *La mentalidad arcaica,* Siglo XX, Buenos Aires, 1967; Cencillo, L, *Mito. Semántica y realidad,* BAC, Madrid, 1970; Eisler, R., *El cáliz y la espada*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1995; Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones,* Cristiandad, Madrid, Madrid, 1981; Dumezil, G., *L'ideologie tripartie des indo-européens,* Latomus, Bruxelles, 1958; Facchini, F., «La emergencia del *Homo religiosus*. Paleontología y paleolítico», en J. Ries, *Tratado* I, pp. 151-182; Gaster, T. H., *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East,* Harper, New York, 1966; Gimbutas, M., *The Civilization of the Goddess*, Harper, San Francisco, 1991.; Leroi-Gourham, A., *Las religiones de la prehistoria*, Lerna, Barcelona, 1987; van der Torrn, K. (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leyden, 1995.

Desde el Neolítico, los humanos han descubierto y expresado en forma sacral las regularidades fundantes del cosmos: ritmo de estaciones, armonía de los astros, orden de vida de la tierra y nacimiento-muerte de los mismos animales. El mundo, concebido de un modo sacral, constituye el transfondo en que se mueve y realiza la existencia humana: ritmos menstruales de la mujer y trabajos del varón (y la mujer): caza y pesca, agricultura y ganadería..., todo se interpreta y realiza desde el fondo sacral. El ser humano forma parte de un todo donde se incluyen los ritmos del mundo y los diversos aspectos (o momentos) de su propia vida.

Ese mundo religioso se entiende, al mismo tiempo, como campo de trabajo. A través de sus funciones laborales, el humano se introduce en el orden y proceso de conjunto de la naturaleza: descubre sus ritmos y los recrea por la agricultura y pastoreo; empieza a cultivar las plantas, domestica los primeros animales para introducirlos así dentro del contexto de su propia vida humana. De una forma que hasta entonces parecía imposible y temeraria, el ser humano se ha arriesgado a penetrar, de una manera humana, creadora, en el ritmo sacral del conjunto cósmico, asumiéndolo de un modo positivo y empleándolo para su servicio.

Lógicamente, al actuar de esa manera, el humano se presenta como *orante sobre el cosmos.* Su oración no se define todavía como búsqueda de interioridad sacral o apertura hacia un Dios creador, en el futuro de la historia. Ésos serán aspectos posteriores, propios del las religiones que nacen tras el tiempo-eje. Al principio, la oración refleja y actualiza la hondura y unidad sacral (sacramental) del

cosmos, el conjunto estructural donde inciden poderosamente rito, mito y acción productora de los humanos (especialmente por la agricultura).

El mito cósmico expresa, de manera refleja y unitaria, la sacralidad de la naturaleza. Los humanos ya no se limitan a vivir dentro de un mundo sacral: ellos lo saben y actualizan, lo viven y dicen a través del mito. De esa forma, como expresión consciente de sacralidad, ha surgido primero la religiosidad de la *Gran Madre*, es decir, de la naturaleza interpretada como fuerza engendradora, potencia germinante de todas las cosas. En un segundo momento, a partir de ese fondo materno universal, en proceso de ruptura, que aquí no podemos precisar, han surgido las figuras religiosas de tipo más paterno, los dioses de los pueblos conquistadores, tal como culminan en las grandes culturas del antiguo Oriente (Mesopotamia, Egipto, Siria, Palestina, Grecia, etc.) o de otros pueblos de la tierra[1].

Resumo el tema de manera general, sin distinguir mejor el tiempo y sentido de la religiosidad de la *Diosa Madre* (Neolítico) y la religiosidad de los *dioses cósmicos*, que tienden a convertirse en patriarcas, guerreros violentos, dominadores del mundo por la fuerza. Me fijo sólo en la visión sacral del mundo, de rasgos básicamente maternos. En esa gran naturaleza sagrada emergen los dioses, como una proyección simbólica y personalizada de los poderes primordiales de la vida: de modo peculiar reflejan el proceso de la naturaleza, la unión de cielo y tierra, el surgimiento anual de la cosecha, el ritmo siempre repetido del nacimiento y la muerte... como signos de un misterio que nos sobrepasa y fundamenta.

Por eso, *los dioses no están solos,* de manera independiente, sino que forman constelaciones de sacralidad, conjuntos ricos y complejos de sentido donde los humanos arraigan su existencia. Según eso, *ellos no brotan de la nada.* Tampoco son resultado de un destino imprevisible o ciego, sino reflejo de la vida originaria que viene a concretarse en una serie de figuras sacrales llenas de poder, vitalidad o belleza (dioses del mito).

En el fondo de la realidad cósmica hay, por tanto, una estructura, un orden y sentido. Así lo ha proclamado la palabra de los mitos que actualiza en forma humana (narrativa) el fundamento de la realidad, presentando y definiendo las figuras de los dioses (Él y Ashera, Baal y Yamm, Anu-Enlil-Ea, Isthar, Osiris-Isis-Horus, etc.) que son el sacramento originario, realidad total del mundo. Con el *mito* (o

1. Sobre la sacralización de lo materno, cf. *Hombre y mujer en las religiones*, VD, Estella, 1996.

comprensión primera de la realidad) se vincula el *rito* cósmico: forma originaria de oración, gesto cultual que vincula a los humanos religiosos con el gran proceso cósmico, en claves de unidad vital, desbordamiento de vida, sacrificio fundante. Por encima de plantas y animales, que se mueven sin saberlo en el todo sacral, el humano es consciente de su puesto y su función en el conjunto. Así lo expresa, de manera que su misma vida es rito.

El rito, hecho lenguaje universal, distingue al ser humano de los restantes animales: por el rito saben hombres y mujeres la verdad de su vida y de su muerte, reinterpretando y asumiendo los procesos del conjunto de la naturaleza y repitiéndolos en forma humana. Lógicamente, ellos se alegran con el nacimiento y sufren con la muerte, sabiendo que ambos momentos son sagrados, como aspectos de una misma realidad totalizante; de igual forma son sagrados varón y mujer, madre e hijo. Por el rito se introducen de forma evocadora en la espesura del placer, en el vértigo sexual que se convierte para ellos en un tipo de palabra primigenia.

El rito sitúa a los humanos de manera consciente (celebrativa) en el conjunto de la vida sagrada de este cosmos: no les hace espectadores que miran las cosas desde fuera, ni escépticos curiosos que nunca participan de la fiesta de la muerte y nacimiento; su misma vida es rito, experiencia originaria, activa, intensa, de unidad del humano con el cosmos sagrado. El rito hecho palabra (mito) ofrece a los creyentes el sentido original del cosmos, que ellos asumen y celebran. Así introduce a los humanos en la sacralidad del cosmos, siendo su primera y más honda inmersión en la realidad. Por eso, los humanos religiosos nunca son materia puramente pasiva o receptiva, sino que deben asumir el orden de este mundo y recrearlo (mantenerlo vivo) en gesto ritual, sacramental:

– *El mundo es sacramental por divino,* cuerpo de dioses. Por eso, la cosmología empieza siendo cosmogonía sacral. Dios mismo se expresa y nace (o se revela) donde nace el mundo, tal como saben los ritos.

– *El mundo es sacramental por la acción del humano* que repite y actualiza la acción fundacional de Dios: los ritos recuerdan y reconstruyen el carácter sagrado del mundo (para el humano).

Desde de ese fondo mítico-ritual ha de entenderse el trabajo. Cuando sale a cultivar las plantas sobre el campo, cuando mete su arado en las entrañas de la madre tierra, cuando siembra la semilla y luego recoge su cosecha, el humano se introduce de manera activa (sacral, transformadora) en el proceso de la naturaleza. De esa forma ha vinculado oración y praxis.

–*La oración primera es rito*: inmersión en el proceso sacral de la naturaleza. En un momento dado, ella misma se vuelve trabajo: el humano empieza a expandir y programar su acción sobre la tierra, produciendo bienes de consumo.

–*El rito es el primer trabajo*. Lo sagrado no se deja al llegar a lo profano. Al contrario: lo profano es una especie de expansión de lo sagrado. Divino es el cosmos entero; divino o, sacramento de Dios, el trabajo humano en el cosmos.

El mundo se presenta así como armonía en que se integran dioses (mito), conciencia práctica (rito) y esfuerzo productivo (trabajo). En este primer momento de su praxis y oración, el humano aparece integrado en el conjunto de las cosas: no ha llegado a desplegarse todavía como un individuo distinto y responsable, separado de los otros y capaz de asumir de manera personal su diferencia humana. Se halla inmerso en un conjunto sacral que le transciende y sólo allí comprende y realiza su existencia (rito, trabajo).

A partir de aquí habría que estudiar el carácter y sentido del primero de los ritos: *el gesto o sacrificio originario* que ha desencadenado las restantes acciones significativas de los hombres y mujeres sobre el mundo. Entre las teorías más conocidas fuera del ambiente puramente religioso se encuentra la de *Freud* (cf. cap. 2) quien ha pensado que el primero de los ritos ha sido el parricidio. *Girard* ha retomado en los últimos decenios una postura convergente, situando al principio el rito del *chivo emisario* o asesinato de un pretendido culpable, después sacralizado, que unifica a los antes enemigos, suscitando la primera y más honda de las sacralidades.

Ambas perspectivas deben ser cuidadosamente valoradas[2]. Debo indicar, sin embargo, que en esta visión el sacrificio (parricidio, homicidio), como rito originario del que nacen los restantes rituales de la humanidad, nos saca del espacio cósmico, para situarnos en el principio de la historia propiamente humana. Tanto Freud como Girard piensan que el humano nace a su existencia verdadera en el momento en que rompe su unidad sacral con el mundo, iniciando un camino de pecado y posible liberación histórica, que está muy cerca de la interpretación que ofrece la Escritura judeo-cristiana. Por eso, tendremos que volver a este tema al ocuparnos del principio de la historia. Aquí, al buscar el primer sentido cósmico del rito, nos hemos situado en una perspectiva de religiosidad materna, de vinculación del humano con el mundo (cf. caps. 1, 2, 5).

2. Cf. *El Señor de los Ejércitos,* PPC, Madrid, 1997, donde ofrezco una visión de conjunto del tema.

La humanidad en su conjunto ha superado hace tiempo ese equilibrio sacral con la naturaleza, tanto en línea de interioridad (India, Oriente), como de historia y acción sobre la tierra (Israel, Grecia, Occidente). A pesar de eso, y aun asumiendo los valores del cristianismo (o budismo) y algunos elementos de la racionalidad científica, muchos campesinos de Europa y América (o de Asia) han seguido viviendo hasta momentos muy recientes en un mundo de ritos cercano al indicado. Ellos sabían, por un lado, que Dios es transcendente (o pura interioridad). Pero, al mismo tiempo, conservaban elementos de mito cósmico: descubrían lo divino en la alternancia de los ritmos de la vida, lo encontraban latente en la cosecha, lo sentían en la altura del cielo o en el mismo círculo de vida de la tierra. Por eso bendecían los campos, rezaban ante el mar embravecido y realizaban rogativas por la lluvia. Así seguían habitando un cosmos encantado, a pesar de que en el tiempo-eje (siglos VII-IV antes de nuestra era), tanto en Palestina y Grecia como en el lejano Oriente, se había realizado una gran revolución religioso-filosófica que lleva al desencantamiento del mundo[3].

2. MUNDO COMO APARIENCIA. RELIGIONES ORIENTALES, GNOSIS

Eliade, M., *Yoga, inmortalidad y libertad,* FCE, México, 1993; García Bazán, F., *Gnosis. La esencia del dualismo antiguo*, Castañeda, Buenos Aires, 1978; Monserrat Torrents, J., *Los gnósticos* I, Gredos, Madrid, 1983; Panikkar, R., *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997; Piñero, A. y otros (eds.), *Textos gnósticos* I-III, Trotta, Madrid, 1997-1999; Puech, E., *En torno a la gnosis* I-II, Taurus, Madrid, 1982; Varenne, J., *El yoga y la tradición hindú*, Plaza y Janés, Barcelona, 1975; Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad,* Taurus, Madrid, 1969, pp. 609-698; Weber, M., *Estudios de sociología de la religión* I-III, Taurus, Madrid, 1987.

Reasumimos un tema ya evocado al ocuparnos de las religiones de la interioridad y de la historia (cap. 5). Como vimos allí, en el proceso de secularización del cosmos han intervenido factores de carácter religioso y filosófico. Ahora nos centramos en las tradiciones de la India, incluyendo en ella la gnosis de Occidente.

2.1. *Religiones de la India*

La India ha realizado un proceso profundo de desencantamiento cósmico, en plano de experiencia religiosa. El mundo, que antes era

3. El rito o sacramento constituye un elemento fundamental de las religiones de la naturaleza.

sacramento original de Dios, espacio donde se desvela su totalidad sagrada, se hace cárcel donde el humano se encuentra encadenado: es eterno retorno de dolor y servidumbre y por eso no se puede concebir como divino. Los humanos nos hallamos bien atados en el mundo, encadenados a una vida en que morimos y volvemos a nacer, en un proceso duro y angustioso de sometimiento a la materia.

Mundo no es sólo lo externo, más que las estrellas de la altura, el agua y huracán de la tormenta, los poderes materiales de la tierra. Mundo somos nosotros mismos, los pequeños humanos que nacemos y morimos, inmersos en un tipo de proceso siempre repetido donde nuestra misma existencia se encuentra vinculada a los restantes elementos de la vida del conjunto de la tierra. Pues bien, tras el 800 antes de nuestra era, muchos hindúes fueron descubriendo que su propia vida interna (alma y espíritu) tiene más valor que los procesos de la tierra.

Somos portadores de una realidad superior, divina, y por un tipo de culpa originaria nos hallamos perdidos y exiliados sobre el mundo, sometidos a sus ritmos de perpetua muerte y nacimiento. Por eso sufrimos y lloramos aquí abajo: nos hallamos impedidos, como ciegos, cojos, mancos que no ven su realidad, ni pueden realizarse de manera verdadera. Lógicamente, al descubrirnos perdidos en un mundo que no es patria verdadera, sentimos la necesidad de liberarnos a través de un de rito o gesto religioso, que es signo de liberación interna, medio para superar el mundo y hacernos humanos, hallando al mismo Dios dentro de nosotros.

Con el mundo se supera el rito antiguo, de tipo cósmico. Tanto el hinduismo clásico de las Upanishads como el budismo ya no pueden entender a Dios como transfondo y unidad sacral del cosmos. Por eso, no pueden tejer un relato unitario sobre Dios (un mito de dioses), ni trazar un rito salvador en línea de vinculación cósmica.

– *El mundo* pierde su carácter divino y se vuelve espacio-cárcel donde los humanos están encadenados. Por eso, un rito de vinculación cósmica, en unión con los elementos del mundo (agua y viento, pan y vino), carece de sentido salvador.

– *Lo divino* es hondura supracósmica del humano. En algunos casos puede presentarse como realidad positiva (Brahman), en otros como silencio, más allá de los deseos y palabras (Nirvana). Pero siempre es humana; por eso no puede haber un rito de vinculación sagrada con un dios objetivo.

– Lógicamente *el rito religioso se concibe como proceso de interiorización*: el humano ya no necesita sacramentos, tiene dentro de sí mismo la

verdad y ha de encontrarla, en camino de superación cósmica, en ejercicio de profundización mental que toma formas diferentes pero siempre cercanas a un tipo de *yoga* o interiorización sagrada.

Hinduismo y budismo destacan la fragilidad o mentira de este mundo, espacio de engaño para el ser humano. Más que sacramento de Dios, el mundo es deseo desviado o *proyección* de los humanos: algo que vamos tejiendo y destejiendo con nuestros pensamientos y pasiones. En lugar del rito sacramental de tipo cósmico surge un rito de interioridad, el yoga:

– *El yoga es anti-cósmico.* Normalmente los humanos viven perdidos sobre el mundo, dispersos en un mar de falsas impresiones, dominados por deseos, pensamientos e ideales falsos. Por eso, el yoga (o los restantes tipos de meditación transcendental) empiezan sacándole del mundo, para que el humano penetre en sí mismo.

– *El yoga es salvación interna.* El humano iluminado, que supera las realidades y deseos materiales, para concentrarse en su interior, en clave de vacío radical, elabora un tipo más alto de rito: se vacía de sí mismo en ejercicio de fuerte negación (no pensar, no desear) y de esa forma se vuelven transparente ante el misterio.

Este rito del yoga es contrario a la experiencia sacramental del cosmos: el mundo no es signo de Dios sino apariencia o ilusión, producto del deseo proyectivo, desviado, posesivo de los humanos; por eso, no conduce a Dios sino que lleva a lo más bajo de nosotros mismos, nos encierra en la pasión y miedo destructivo. Pero en el lugar de rito cósmico, hindúes y budistas han elaborado un precioso ritual de concentración interior y superación del mundo.

De esa forma han surgido las nuevas religiones de tipo místico, determinadas por un ritual de interioridad. En ellas, el humano religioso es ante todo el orante de la interioridad: alguien que sabe y puede concentrarse, para llegar a la verdad más honda de Dios que es plenitud sagrada (o gran vacío mundano: nirvana) en su propia vida interna. Ese camino de concentración o yoga se define como meditación transcendental: contemplación que lleva más allá de los objetos y signos de terrenos hacia el espacio radical, divino, transcendente. El humano religioso vive distendido:

– *Biológicamente, se mantiene en el mundo hasta que muera.* Ciertamente, ha de ocuparse de las cosas de la tierra, inmerso en su cadena de deseos y dolores, nacimiento y muerte. Pero se siente encadenado mientras siga habitando sobre el mundo.

– *Internamente vive en un nivel de verdad supra-mundana.* No se encuentra dominado ya por la materia. Tampoco le subyuga el deseo de vivir,

ni sus pasiones: ha descubierto el valor infinito de su alma (su *atmán*, su luz interna) y a la luz de ese valor camina en lo divino (lo nirvana).

Lógicamente, en esa perspectiva, el mundo es apariencia producida por los mismos deseos e ilusiones de la vida humana. Así lo han descubierto y vivido los místicos de la India, de una forma experiencial, muchos antes que los idealistas europeos del siglo XIX. El mundo es para ellos anti-sacramento: signo negativo del deseo y pensamiento de los humanos, mentira en lugar de verdad, oscuridad en lugar de luz, apariencia en lugar de solidez. Lógicamente, el humano religioso (iluminado o místico) debe superar ese nivel de mundo, para adentrarse al nivel de verdad supra-mundana (lo divino, lo nirvana). No siendo ya sagrado (de Dios), el mundo adquiere un tipo de sacralidad invertida: no es la naturaleza neutral, como afirma la ciencia moderna, sino apariencia peligrosa, una ilusión falsa que nosotros mismos hemos construido.

Para romper la esclavitud del mundo, el ser humano debe elaborar el complejo ritual de interiorización supra-mental del yoga o la meditación transcendental. El *sacerdote cósmico* realizaba unos ritos que podían resultar oscuros, pero que eran fáciles de aprender y ejecutar: matar un cordero, quemar sobre el altar su grasa, comer su carne... Por el contrario, *el ritual de la interioridad* hindú o budista exige un aprendizaje, que sólo los virtuosos (como los buenos pianistas o cantores) pueden realizarlo, tras un largo ejercicio de prueba y práctica. El sacerdote de las viejas religiones de la naturaleza podía ejercer otras funciones (era rey o padre de familia, agricultor o maestro). Por el contrario, el virtuoso del yoga es un liberado: vive para ejercitarse en la superación del mundo, penetrando al otro lado de la realidad, en lo divino.Tanto hinduismo como budismo son ritual más que una doctrina, método de acción contemplativa más que teoría. No intentan sino liberar al ser humano, en un proceso de transformación total de la existencia. Vida convertida en ritual de introspección: eso parece el budismo e hinduismo.

2.2. *Gnosis de Occidente*

Los gnósticos helenistas (sirios, coptos...) de los siglos II-III de nuestra era cultivan una espiritualidad semejante a la anterior. También ellos superan el nivel sacramental del cosmos, para interpretar a Dios en línea de interioridad sagrada. Por eso los citamos aquí. Pero no podemos olvidar que ofrecen algunas novedades significativas, entre ellas la visión del mundo como demoníaco más que como espacio de apariencia que los mismos humanos han creado.

Esa gnosis parece incluir elementos orientales, judíos y cristianos, elaborados en una perspectiva helenista, pero su afirmación más significativa es que el mundo no es ya signo (o creación) de Dios, ni simple apariencia de los humanos (ilusión o maya), sino *realidad creada (= pervertida) por el diablo,* reflejo y consecuencia de un ser destructor, que se ha elevado contra Dios, suscitando de esa forma una realidad invertida, un anti-cosmos o anti-cielo donde los humanos están encadenados.

El relato (o mito) gnóstico ofrece múltiples variantes. Pero las más significativas conciben el mundo como resultado (o reflejo engañador) de la acción de un dios caído a quien podemos llamar *Diablo creador,* que parece un remedo de Yahvé, Dios fundante del Antiguo Testamento: es celoso, fuerte, actúa sobre el mundo... Pues bien, la gnosis lo concibe como dios anti-divino: ha dejado el *pleroma* en que todo descansaba en armonía e introduce a las almas que han caído de la altura en la cárcel dolorosa de la tierra, para tenerlas de esa forma esclavizadas.

– *El pleroma es Dios,* esfera y cuadrado original donde las almas existían al principio, lugar de los espíritus, campo de la vida originaria, verdad y armonía donde todo es celestial, perfecto e inmutable.
– *El mundo sublunar es el espacio de caída* donde nos hallamos ahora encadenados, por obra de un dios falso. Por eso, no es señal ni sacramento de Dios sino cárcel del Diablo.

Lógicamente, el rito religioso originario ha de tener un elemento de ruptura, de rechazo frente al cosmos. Para hacernos verdaderamente religiosos debemos superar el mundo inferior y ascender hacia la altura originaria: más allá del mundo y de su dios material (Yaldabaoth: Yahvé perverso) encontraremos, en proceso de identificación interior, al Dios Espíritu, que es verdad de nuestro ser. Los humanos nos hallamos, según eso, divididos, escindidos; somos pacientes de una lucha que atraviesa nuestra vida:

– Somos *seres de este mundo*, encadenados a una tierra *que es signo o sacramento pervertido de Satán;* los signos o sacramentos de identificación cósmica terminan siendo destructivos, perpetúan nuestra esclavitud dentro del mundo.
– Somos *seres celestiales*, portadores de la vida o semilla de Dios, una luz inmortal que busca siempre su altura primigenia. Por eso, la salvación humana es un ascenso que lleva de la materia hacia el espíritu o pleroma de Dios.

El ritual religioso se formula, según eso, en claves de ruptura cósmica: vencer (o abandonar) el mundo y sus deseos, los placeres

de la carne, para llegar de esa manera a Dios. El verdadero rito es la des-identificación con el mundo. Más que la meditación transcendental (tipo budista o hindú) importa aquí la ruptura frente al cosmos, el descubrimiento de la identidad divina del alma, perla caída en la materia del cuerpo.

Los gnósticos han elaborado un ritual elitista de superación cósmica y encuentro interior, propio de personas que se sienten exiladas en el mundo, enfrentadas por dentro a una estructura pervertida. Pueden seguir externamente las cosas como estaban, el gnóstico no intenta transformarlas. Pero desde el interior de su experiencia quiere y debe recorrer un camino de escisión respecto al mundo, de descubrimiento de su identidad divina. Se ha solido decir que al gnóstico le importa sobre todo la teoría, el conocimiento. Pero no podemos olvidar que esa teoría es acción: un rito vital que saca al creyente del mundo y le integra en su más profundo ser divino.

3. MUNDO COMO CREACIÓN. RELIGIONES DE LA HISTORIA[4]

Auzou, G., *En el principio Dios creó el mundo*, VD, Estella, 1982; Beauchamp, P., *Création et séparatation: étude exégétique du premier chapitre de la Genèse*, Cerf, Paris, 1969; Pikaza, X., *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca, 1993, pp. 57-130; Navarro, M., *Barro y aliento. Exégesis y antropología de Gén 2-3*, Paulinas, Madrid, 1993; Renckens, H., *Creación, paraíso y pecado original según Gén 1-3,* Guadarrama, Madrid, 1969; Ruiz de la Peña, J. L., *Teología de la creación,* Sal Terrae, Santander, 1986; Steck, O. H., *Der Schöpfungsbericht der «P»*, FRLANT, Göttingen, 1992; Varios, *La création dans l'Orient ancien*, Cerf, Paris, 1987.

Para las religiones bíblicas o monoteístas (judaísmo, cristianismo, islam) el mundo no es santo (sagrado), pero tampoco es apariencia o resultado de la acción del Diablo (en contra de las visiones orientales y la gnosis), sino realidad creada por Dios donde los humanos deben realizarse.

3.1. *Principios. Rito de Dios, rito humano*

Planteamos el tema desde su principio israelita. Empezaremos presentando las relaciones entre Dios y el ser humano (éxodo, alianza,

4. Entre los comentarios a Gén 1-2: A. Soggin, *Genesi I-II,* Marietti, Genova, 1991; E. Testa, *Genesi I-II,* Marietti, Torino, 1969-1974; G. von Rad, *Génesis,* Sígueme, Salamanca, 1977; C. Westermann, *Genesis I-II*, Augsburg, Minneapolis, 1984; W. Zimmerli, *1 Mose I-II*, Zwingli, Zürich, 1967.

camino de historia), para entender luego el mundo como lugar donde Dios actúa y el humano se realiza. Éstas son las notas fundantes de todo lo que sigue:

– *Transcendencia personal de Dios.* Más que transfondo sacral de la realidad o vacío (plenitud) espiritual del ser humano, Dios se revela en la Biblia a modo de persona: como ser independiente y autónomo, con inteligencia y voluntad, que suscita (fundamenta, guía) la historia personal y social de los humanos. Dios es creador; el mundo, creatura[5].

– *Transcendencia personal del humano*, que es dueño de su propia realidad y debe modelarla, definiéndose a sí mismo. De esa forma rompe la clausura cósmica: no es sencillamente un elemento de este cosmos, no se encuentra definido sin más por la armonía de cielo y tierra, astros y estaciones del mundo. El humano debe realizarse a sí mismo en el rito fundante de su creatividad personal (individual y comunitaria) en relación con lo divino.

– *Alianza.* Esta doble transcendencia hace posible su alianza. *Dios* se desvela en su verdad como divino, existe por sí mismo, en su poder fundamentante. *El humano* es personal, ser libre, en su propia realidad creada. Para mantener su relación de encuentro de amor con los humanos (en alianza), Dios ha tenido que hacerlos distintos de sí mismo, autónomos, capaces de acogerle o rechazarle. Dios no es todo cósmico, ni pura interioridad para los humanos, sino creador y amigo que establece con los humanos el gesto religioso fundante de la alianza.

– *Elección y éxodo: rito de Dios.* Alianza implica autonomía pero no igualdad entre las personas vinculadas (Dios y el humano), ni separación o desinterés del uno por el otro. Así lo muestra la experiencia israelita: el mismo Dios de la alianza elige, libera y acompaña a los humanos en su camino de historia sobre el mundo, como sabe y ha vivido el pueblo de Israel de una manera paradigmática, tanto en la llamada de Abraham (elección), como en las diversas tradiciones de la libertad (éxodo). Éste es el verdadero sacramento o rito religioso: la acción de Dios que se revela de manera fuerte y misteriosa en el camino de la historia, abriendo un espacio de libertad para los humanos[6].

– *Creatividad histórica: rito humano.* En contexto de alianza se sitúa el rito de Dios (crea, libera) y el rito del humano (acoge, responde, va trazando su historia). *Dios* se manifiesta como aquel que guía, anima, potencia la vida de los humanos. Lógicamente, *los humanos* deben responderle asumiendo su camino: éste es su sacramento, el despliegue gozoso y responsable de su vida, en comunión de amor, en esperanza. El *rito humano* no es

5. El mundo mismo no es divino, pero tampoco es ilusión, fantasma o proyección humana, sino expresión de Dios: realidad germinal y positiva, que Dios mismo ha creado para que los humanos puedan realizarse.

6. Dios no es sacralidad de lo que existe (el cosmos); tampoco es simple plenitud de vida interna (esquemas orientales), sino que se define como *Aquel que actúa*: dirige (potencia, estimula, suscita) el camino humano de la historia. Por eso, estando en el principio (protología), le encontramos también en el futuro (escatología).

un modo de ajustarse al cosmos, ni de centrarse en la propia realidad interna, sino la misma historia humana, el camino de creatividad de un pueblo (de una humanidad) que busca la concordia y va haciéndola posible a lo largo de su historia.

3.2. *Acción creadora, acción liberadora*

Desde este fondo evocamos algunos rasgos de la creación, entendida como rito de Dios, que abre a los humanos un camino de libertad en la historia. Lógicamente, la creación es signo de victoria original de Dios sobre las fuerzas del caos o la nada, espacio de vida y no muerte, puerta y esperanza. Así invoca el profeta a Yahvé, su Dios:

> Despierta, revístete de fuerza, brazo de Yahvé,
> despierta como en los días de antaño, ya pasados.
> ¿No eres tú el que venció a Rahab, atravesó al Dragón?
> ¿No eres tú el que secó el Mar, las aguas del Océano...? (Is 51, 9-11).

El profeta de la esperanza (*Segundo Isaías*) invoca al Dios creador, evocando y vinculando los momentos primordiales de la historia: creación primera (cósmica), liberación temporal (éxodo) y libertad final o escatológica.

– *Creación primera.* Es el rito fundante, la victoria de Dios sobre el Dragón (Rahab) que simboliza fuerzas cósmicas que tienen (o tenían) oprimido al ser humano. Creación significa *libertad*, realización para los humanos, que no están ya oprimidos, subyugados, en un mundo que era espacio o lugar de cautiverio (Rahab, Dragón).

– *Creación del pueblo (liberación intermedia).* El profeta recuerda la acción de Dios en el éxodo (secó las aguas del mar Rojo): es creador porque suscita (hace posible, extiende) un camino de libertad y esperanza para el pueblo israelita, haciéndole capaz de realizarse en este mundo, destruyendo las cadenas de Egipto.

– *Creación final.* Los recuerdos anteriores sirven al profeta para pedir a Dios que actúe en el momento final, reuniendo a los que sufren exilados en la dura Babilonia. Desde el cautiverio de una historia entendida como opresión eleva el vidente su voz, pidiendo al Señor libertad para los oprimidos del pueblo.

En esta perspectiva nos sitúa la profecía, aplicando los momentos de la creación primera al presente de la historia, entendida como lugar donde colaboran Dios y los humanos, haciendo así que surja verdadera historia, rito verdadero.

– *Rito o sacramento es la acción de Dios* que ofrece vida a los humanos. Por eso invoca el profeta a Dios, llamándole con fuerza: *Despierta, oh brazo de Yahvé* (Is 51, 9). Lógicamente, dentro del mismo drama sacramental responde Dios y actúa: *Yo, Yahvé, lo hice todo. Yo solo extendí el cielo, yo asenté la tierra...* (Is 44, 24). Lógicamente, en el momento de más riesgo para el pueblo (cautiverio en Babilonia), recuerda Isaías la acción creadora del principio.

– *Rito o sacramento es la acción y compromiso de los humanos,* que responden a Dios con fidelidad. Han invocado a Dios pidiéndole su ayuda; ahora se comprometen a colaborar en el camino de futuro y libertad que Dios les ofrece: deben salir de Babilonia, caminar por el desierto, realizarse como pueblo en libertad fraterna. De esa forma se convierten en colaboradores de Dios, participantes activos de su mismo rito, en ámbito de alianza.

La misma historia es *sacramento de Dios* siendo, al mismo tiempo, *acción creadora de los humanos* en camino abierto hacia el futuro de la plenitud escatológica. Éste es el rito primordial, la gran tarea: vivir en alianza con Dios, realizarse como humano.

3.3. *¿Qué es el ser humano? Compañero de Dios*

A partir de lo anterior podemos y debemos retornar hacia el principio, para descubrir la novedad del ser humano, como imagen de Dios, su representante y compañero en el camino de la alianza. Empezaremos evocando el principio de la creación, que es luz y comunicación:

> Al principio creó Dios el cielo y la tierra.
> La tierra era un caos informe;
> sobre la faz del abismo se cernía la tiniebla.
> Y el aliento de Dios aleteaba sobre la faz de las aguas.
> Dijo Dios ¡que exista luz! y la luz existió;
> y vio Dios que la luz era buena; y separó Dios la luz de la tiniebla;
> y llamó a la luz día y a la tiniebla noche.
> Y dijo Dios que exista una bóveda entre las aguas,
> que separe aguas de aguas.
> E hizo Dios la bóveda para separar las aguas... (Gén 1, 1-7).

La creación es efecto de la acción sacramental de Dios que actúa por su Espíritu y separa (hace surgir) por su palabra las distintas realidades, distinguiendo luz de tinieblas, aguas superiores e inferiores, cielo y tierra, plantas y animales. Va creando Dios el mundo y al final ha decidido mostrarse (o revelarse) de una forma nueva y misteriosa a los humanos:

> Hagamos *al humano* a nuestra imagen y semejanza:
> que *ellos* dominen sobre los peces del mar, las aves del cielo,
> los animales domésticos y todos los reptiles (Gén 1, 26).

El humano en cuanto tal es signo (quizá mejor *representante*) de Dios sobre la tierra. Dios mismo lo coloca sobre el mundo (cf. Gén 1, 31). Le ha creado por amor y le ha ofrecido su aliento creador (cf. Gén 2, 7), para que cuide del jardín de las restantes criaturas, de manera que así pueda realizarse como humano a lo largo de la historia. En esa perspectiva ha de entenderse el relato del Edén, con la apertura social del ser humano, su fragilidad y su esperanza:

> Entonces Yahvé Dios
> modeló de arcilla todas las fieras salvajes
> y todos los pájaros del cielo,
> y se los presentó al humano para ver qué nombre les ponía.
> Así, el humano puso nombre
> a todos los animales domésticos y a las fieras salvajes.
> Pero no encontró un auxiliar que fuera semejante a él.
> Entonces Yahvé Dios hizo dormir al humano
> y formó de su costilla a la mujer... (Gén 2, 19-20).

El humano destaca sobre el resto de la creación por su lenguaje, que empieza siendo signo de dominio sobre el cosmos, para convertirse luego en diálogo personal con la mujer (y/o los demás humanos). La creación se vuelve así comunicación personal en el camino de la historia. Ciertamente, *los cielos del alto proclaman la gloria de Dios y la tierra misma extiende su mensaje* (cf. Sal 19, 2.5); pero la grandeza de la creación sólo culmina (se expresa plenamente) allí donde se vuelve espacio de vida y madurez para los humanos. Por eso, el creyente israelita no queda encerrado en el cosmos material, en el todo sagrado de las cosas, sino que sabe descubrir la presencia de Dios en la creación, para encontrarle finalmente en el camino de su historia humana, en apertura hacia los otros. Así admira el salmista:

> Cuando contemplo el cielo, obra de tus dedos,
> la luna y las estrellas que has creado,
> *¿qué es el humano* para que te acuerdes de él,
> el ser humano para que te ocupes de él?
> Le diste el mando sobre las obras de tus manos,
> todo lo sometiste bajo sus pies (Sal 8, 4-7).

Éste es el enigma, la pregunta por la historia. Partiendo de ella evocaremos el *rito humano*, en su novedad frente al cosmos, en su propia independencia relacional frente a Dios.

3.4. *Único rito: hacerse humano*

El mundo es obra de Dios; es positivo, hermoso y bueno, pero no puede llamarse divino: no contiene en sí todo el misterio. El mundo es también de los humanos, lugar donde ellos expresan su fuerza, espacio donde van desplegando su drama, realizando su rito: *hacerse de verdad humanos*, en creatividad histórica. A partir de aquí trazamos tres afirmaciones fundamentales:

– *Siendo positivo y bueno (creación) el mundo no es sacramento supremo.* Por eso, el rito y grandeza del humano no consiste en *ajustarse al mundo* o cultivar la finitud en la línea de experiencia oceánica o inmersión en la naturaleza.

– *Sacramento o signo primordial de Dios son para el humano los humanos*: la Biblia prohíbe las imágenes de Dios (Éx 20, 4), pues su imagen primordial es el ser humano (como supone Gén 2, 23-24 y afirma Gén 1, 26-28). El verdadero rito humano consiste en acompañar y ayudar a otros humanos en la historia (cf. Mt 25, 31-46).

– *Rito salvador es el amor interhumano y el trabajo al servicio de los otros.* Ciertamente, el humano es más que mundo, pero sólo puede realizarse viviendo y actuando en el mundo (en creatividad cósmica de amor, trabajo y conocimiento), al servicio del rito verdadero que es la comunicación gratuita y gozosa con los otros.

Los humanos son el sacramento de Dios en la historia. Ciertamente el trabajo sobre el mundo es importante, como sabe el mismo texto (Gén 1-2). Pero el humano se define desde Dios como creador de sí mismo, en camino de alianza, es decir, de encuentro mutuo, de amor gratuito. Éste es gozo de Dios, el sacramento de la historia: que los humanos se encuentren y gocen, que se ayuden mutuamente, superando de esa forma el miedo a la muerte.

Dios es creador del mundo y el humano participa de su potencia creadora (es jardinero o dueño del mundo). Pero la creación del humano es ante todo de tipo antropológico: solidaridad mutua, encuentro amoroso, tanto en plano de gozo privado, como de justicia pública. Por eso, *el pecado* se define como ruptura de la alianza de amor de Dios y los humanos (de los humanos entre sí). Por el contrario, el *rito creador* consiste en ir trazando sobre el mundo un camino de plenitud mesiánica: de gozo abierto al misterio de la vida, de comunicación salvadora.

– *Sólo el humano es sacramento o señal plena de Dios.* Por eso, la alabanza y bendición de Dios se expresa de manera humana: crear comunión interhumana, esto es, agradar a Dios; amarse mutuamente, éste es el verdadero sacrificio de la historia israelita, tal como ha venido a culminar en Cristo (para los cristianos). Nacimiento (bautismo) y compromiso de amor (matrimonio), pan compartido en recuerdo del Cristo (eucaristía) y perdón mutuo: éstos son los sacramentos de Dios sobre la tierra.

– En sentido derivado, como campo de presencia y encuentro para los humanos, *el mundo es también sacramento de Dios.* Por eso, los humanos deben preocuparse de este mundo (cuidarlo, cultivarlo), no sólo porque es creación de Dios, sino también porque es espacio de encuentro para ellos, procurando convertirlo en agua de vida (bautismo), pan de comunión (eucaristía), jardín de amor deleitoso para ver y tocar, para sentir y soñar (matrimonio).

La sacramentalidad cósmica tiene un carácter derivado: el mundo es sagrado en cuanto espacio y lugar de diálogo para las personas: ciertamente, dialogamos con Dios y entre nosotros sobre el mundo, pero, al mismo tiempo, debemos convertir ese mundo en mediación de amor dialogal para los demás. El mundo se vuelve sacramento de amor y humanidad al convertirse en pan y casa, espacio de acogida y gozo para los humanos (cf. Mt 25, 31-46). Siendo creación de Dios, el mundo se vuelve sacramento de amor personal: cultivamos el amor de Dios en formas de acogimiento mutuo, de amor cósmico, en plano la comida (mesa) y casa compartida[7].

4. MUNDO CONTEMPLADO. MODELO GRIEGO[8]

Arnou, R., «Le platonismo des Pères», *DTC* 12 (1933) 2258-2392; Colli, G., *La sabiduría griega*, Trotta, Madrid, ²1998; Cubells, F., *El mito del eterno retorno y algunas de sus derivaciones doctrinales en la filosofía griega,* Anales del Seminario, Valencia, 1967; Daniélou, J., *Platonisme et théologie mystique. Grégoire de Nysse,* Aubier, Paris, 1944; Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos,* FCE, México, 1952; Kirk, G. S., *La naturaleza de los mitos griegos*, Labor, Barcelona, 1992; Otto, W. F., *Los dioses*

7. Del placer cósmico y del gozo de la interioridad pasamos al gozo y placer del amor comunitario, esperando la vida eterna. Éste es el rito de Dios, rito de los hombres y mujeres de la tierra: que podamos vivir, creando historia de amor. Así lo he mostrado en *Pan, casa y palabra. La iglesia en Marcos,* Sígueme, Salamanca, 1998.

8. Supongo conocidas las obras de Platón (Aguilar, Madrid, 1977) y Aristóteles (Aguilar, Madrid, 1982), lo mismo que el pensamiento de Plotino y los neoplatónicos. Entre las obras generales cf. P. Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona, 1993 y R. Graves, *Los mitos griegos* I-II, Alianza, Madrid, 1985.

de Grecia, Eudeba, Buenos Aires, 1973; Truillard, J., «Neoplatonismo», en B. Parain (ed.), *Historia de la filosofía* III, Siglo XXI, Madrid, 1975; Vernant, J. P., *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Siglo XXI, Madrid, 1974.

Podíamos haber terminado con los modelos anteriores (mundo, interioridad, historia), que recogen el esquema de este libro. Pero hemos querido añadir otros modelos significativos, en perspectiva más filosófica, situando así el tema en el transfondo general de la cultura humana.

4.1. *Platonismo. Un mundo sacramental*

Hemos aludido al gnosticismo cristiano-helenista del siglo II de nuestra era, que interpreta el mundo como realidad negativa o mala (demoníaca, perversa). En un momento dado pudo parecer que el gnosticismo llegaría a triunfar en Occidente, dentro de un contexto filosófico platónico que a veces ha entendido también este mundo como alejado de Dios y pura sombra. Por eso, algunos gnósticos quisieron hacerse platónicos, pensando que sus visiones coincidían. Pero, reaccionando con dureza, *Plotino* les expulsó de su escuela, acusándoles de impíos pues *blasfeman contra el orden divino del mundo*, contra la bondad original del cosmos[9]. Esa reacción nos permite interpretar mejor la perspectiva griega: el mundo es *cosmos*, espacio de belleza que debemos contemplar, en camino de ascenso a lo divino.

– *Un modelo más aristotélico* destaca la unidad del todo cósmico que incluye, en jerarquía y estructura física, el conjunto de las realidades, desde el Primer Motor, origen y fuente de todo el movimiento del Sistema, hasta los seres que se encuentran más lejanos, en el borde final de la materia. Pues bien, dentro del conjunto está el humano, inmerso en el Sistema, haciendo juego con las otras realidades, viviente integrado en el conjunto (cf. Aristóteles, *Física*).

– *Platón* acentúa con más fuerza la ruptura: entre el cosmos superior de las ideas (dioses) y el campo inferior de la materia hay una especie de fisura difícil de llenar. Por eso el humano, que habita en ambos mundos, es ejemplo de un gran desequilibrio. *Las almas han caído de la altura*: pertenecían al nivel de Dios y han descendido sobre el mundo, en una especie de ruptura originaria (cf. Platón, *Fedón*). A pesar de eso, entre Dios y el mundo sigue habiendo una continuidad originaria: el mundo es reflejo lejano de Dios.

9. Cf. *Enéadas* II, 9; III, 8; V, 5.8.

Esta afirmación del platonismo puede interpretarse en perspectiva descendente y ascendente (como harán después los neoplatónicos). En línea descendente, el origen del mundo se explica por la acción de un Demiurgo (forjador divino), que realiza o expresa en forma externa (en la materia) lo que siempre ha contemplado en la belleza original de las Ideas de Dios):

> Cuando el Demiurgo, con sus ojos sin cesar puestos en lo que es idéntico a sí mismo,... se esfuerza por realizar en su obra la forma y las propiedades de aquello (que ha contemplado en lo divino), todo lo que de esta manera produce es necesariamente bello y bueno... El Cosmos es bello y el Demiurgo es bueno...; por eso, es evidente que el Demiurgo pone sus miradas en el modelo eterno... El Cosmos, hecho en estas condiciones, ha sido producido de acuerdo con lo que es objeto de intelección y reflexión (con las ideas de Dios[10]).

El *mundo* es sacramento del misterio: espejo en que se expresan las ideas divinas o verdades primigenias. Estrictamente hablando, no es autónomo o distinto de Dios, efecto de una creación histórica. Tampoco el *humano* tiene historia. El mundo es reflejo de la eternidad de Dios en un plano, y el humano en otro (como alma desgajada, elemento celeste caído de su altura hacia la tierra). Por eso, estrictamente hablando, el humano no puede ni debe crearse a sí mismo, sino retornar al misterio de Dios del que ha bajado.

Esta exigencia de *ascenso* responde a un *descenso* primero del mismo ser humano. Descenso y ascenso se completan y responden, como caras o momentos de un mismo proceso de realización. Aquí recibe su sentido el *mundo contemplado*. El humano es un vidente que, mirando a las cosas de su entorno, mundo de sombras, recuerda y recupera la visión superior de las ideas, conforme al mito de la caverna: se eleva por contemplación (conocimiento-amor), como vidente religioso, hacia el principio y fundamento de su vida, como dice Platón a través de Diótima:

> He aquí, pues, el recto método de abordar las cuestiones *eróticas* (de amor) [...] Empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin esa Belleza en cuestión (absoluta) y, valiéndose de ellas como escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta y de las normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de ellas en la ciencia

10. Cf. *Timeo*, 28-29.

[...] de la Belleza absoluta y llegar a conocer por último lo que es la Belleza en sí[11].

Este método ascendente lleva desde el plano de los bienes y bellezas materiales hasta el orden superior de lo divino (Belleza en sí). Bello es el cuerpo de un muchacho (dentro de la línea de amor inicial); pero más bello es el mundo entero, signo y expresión de unos valores superiores de carácter moral e intelectual. De esa manera, partiendo de abajo, como a través de una escala, podemos ascender hasta el nivel más alto, al ser de lo divino. Viviente religioso y/o verdadero filósofo en la línea de Platón es el humano que ha aprendido a contemplar el mundo en una línea de dialéctica ascendente. De esa forma va subiendo desde los niveles inferiores (materiales), en gradación constante, hasta el nivel o realidad de lo divino.

4.2. *Sacramento griego, mesianismo cristiano*

El mundo es sacramento de Dios para el contemplativo griego, no en sí mismo, como realidad separada del humano, sino como imagen: nos enseña a mirar y transcender, de manera que podemos integrarnos en el proceso ascensional de la realidad que, habiendo descendido de Dios, sube hacia Dios, culminando así su círculo. Los cristianos han aceptado en parte esta visión de ascenso sacramental, como muestran la cuarta y quinta vía de *santo Tomás de Aquino*[12]:

– *Cuarta vía: grados de perfección*. «Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros... Pero el más y el menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo... Por tanto ha de existir Algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo (Dios)...».

– *Quinta vía: gobierno del mundo*. «Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre o casi siempre obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene... Ahora bien, lo que carece de conocimiento sólo puede tender hacia un fin si lo dirige Alguien que entienda y conozca, como el arquero dirige la flecha (Dios)...»[13].

11. *Banquete*, 212.

12. Hemos planteado el tema en los capítulos 1 (líneas de experiencia) y 5 (división de religiones), destacando en el apartado anterior la novedad cristiana del mundo como creación e historia. En esa línea seguimos afirmando que el cristianismo es más que un simple *platonismo para el pueblo*, como en algún momento pensó Nietzsche.

13. *Summa theologica* I, 2, a. 2.

Se vincula así un *esquema jerárquico* (gradación de los seres, cuarta vía) y un *esquema estructural* (unidad de movimientos del cosmos, quinta vía). El mundo es jerarquía (escala de seres donde lo más bajo sólo puede entenderse partiendo de aquello que es más alto) y unidad estructural donde cada parte actúa desde el todo. Desde aquí se entiende el ser divino:

– *Dios es culmen de la jerarquía de los seres*: plenitud de perfección y bondad donde pueden encontrar sentido y base las restantes realidades. Por eso, sólo conocemos el mundo si podemos colocarlo en relación a lo divino: sus valores y elementos del mundo son grados de un camino que sólo en Dios encuentra su culmen y sentido.

– *Dios es principio de inteligibilidad para el conjunto del sistema*: es razón oculta y clara, trascendente y cercana, que unifica el conjunto de las cosas, dirigiendo la marcha y sentido de los seres. Por eso, los humanos sólo conocen de verdad cada una de las cosas (y el conjunto del sistema) desde Dios, que es verdad originaria.

Concluyendo lo anterior, diremos que el mundo tiene carácter sacramental: es signo de Dios, expresión de su grandeza y providencia. Se vinculan así las líneas bíblica y la griega:

– *La línea bíblica* interpreta a Dios como transcendente, como hemos indicado ya. Según ella, el sacramento de Dios es el amor al prójimo, dentro de un compromiso de creatividad histórica.

– *La línea griega* limita a Dios como centro y culmen del conjunto de los seres, desde el mismo fondo de este cosmos. Por eso, Dios tiende a mirarse como elemento supremo del sistema de este cosmos, sin verdadera transcendencia.

Una parte considerable de la tradición cristiana se ha inspirado en el platonismo, destacando el valor de la contemplación cósmica, como señalaba Pablo (1 Cor 1, 22). Los griegos buscan la sabiduría. Por eso, ha destacado la sabiduría ascensional (contemplativa), interpretando el mundo como signo de un Dios transcendente, al que sólo encontraremos superando la materia. En este línea griega (y greco-cristiana) el rito verdadero *rito* es el ascenso. En contra de eso, los cristianos saben que sólo los humanos son signo y presencia verdadera de Dios sobre la tierra. Por eso, el *rito cristiano* no consiste en superar el mundo (o ascender desde el mundo y con el mundo) para amar lo divino (como en el *Banquete* de Platón), sino en *vivir el amor dentro del mundo,* en claves de comunión interhumana.

El modelo griego (platonismo) resulta fundamental para entender nuestra cultura, pero, al mismo tiempo, nos parece peligroso,

pues nos impide valorar la encarnación de Dios dentro de la historia humana. A juicio de Platón, la religión es ante todo contemplación de la totalidad cósmica, inmersión sagrada en un cosmos que, de formas misteriosas, sigue siendo parte de Dios. Así acentúa la objetividad sagrada, concibiendo lo divino como hondura sagrada del mundo. Por el contrario, la revelación judeo-cristiana sitúa al humano ante sí mismo, descubriendo a Dios en el proceso de realización humana, en el amor mutuo, dentro de la historia. El mismo amor a los demás, en clave gozosa y servicial, de placer y ayuda mutua, es para los cristianos el auténtico rito de Dios sobre la tierra, según Mt 25, 31-46.

5. MUNDO PENSADO. RACIONALISMO E ILUSTRACIÓN

Adorno, Th. W. y Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, ³1998; Descartes, R., *Obras completas,* Sudamericana, Buenos Aires, 1967; Díaz, C., *Ilustración y religión,* Encuentro, Madrid, 1991; Girardi, G. (ed.), *El ateísmo contemporáneo* I-IV, Cristiandad, Madrid, 1971-1973; Jordan, P., *El hombre de ciencia ante el problema religioso*, Guadarrama, Madrid, 1972; Kant, I., *Crítica de la razón práctica,* Sígueme, Salamanca, 1994; Koyré, A., *Del universo cerrado al universo infinito,* Siglo XXI, Madrid, 1971; Küng, H. *¿Existe Dios?,* Trotta, Madrid,. 1999; Maquarrie, J., *El pensamiento religioso del siglo XX,* Herder, Barcelona, 1975; Monod, J., *El azar y la necesidad,* Barral, Barcelona, 1972; Pannenberg, W., *Teoría de la ciencia y teología,* Cristiandad, Madrid, 1981; Schulz, W., *El Dios de la metafísica moderna,* FCE, México, 1961; Torres Queiruga, A., *La constitución moderna de la razón religiosa,* VD, Estella. 1992; Weger, K. H., *La crítica religiosa en los tres últimos siglos*, Herder, Barcelona, 1985; Welte, B., *Filosofía de la religión,* Herder, Barcelona, 1982.

La Edad Moderna ha roto la simbiosis de pensamiento griego y experiencia bíblica, de manera que el mundo se vuelve *objeto de* razonamiento: no es signo de experiencia religiosa sino argumento de un discurso racional, de ciencia positiva y técnica.

5.1. *Modelo cartesiano*

Como científico (especialmente geómetra), Descartes elaboró un modelo de comprensión positiva (técnica) de la realidad externa; como filósofo especulativo, convirtió el mundo en objeto de razonamiento intelectual. Aquí nos interesa este segundo aspecto de su obra:

– *El mundo se vuelve objeto de duda,* de forma que puede discutirse incluso su existencia objetiva. Ciertamente, existe como tema de fantasía y razonamiento, pero no como realidad que ofrezca certeza inmediata en el nivel filosófico. De manera directa y absoluta, el ser humano sólo se conoce directamente a sí mismo: no tiene más seguridad que su propio pensamiento:*¡pienso, luego existo!* Existo como ser pensante, capaz de organizar de forma racional mis propios pensamientos, pero no tengo certeza de las cosas que están fuera de mí mismo. Por eso, empiezo dudando.

– *Sólo Dios nos da certeza de que existe el mundo.* En sentido estricto, las imágenes, representaciones e ideas que tenemos del mundo podrían nacer de nuestra fantasía (o capacidad razonadora), de manera que podemos y debemos dudar de su existencia externa. Sólo sabiendo que Dios existe y es veraz podemos concluir que las ideas que tenemos sobre el mundo resultan verdaderas (en sentido derivado). Confiamos en que Dios no nos engaña y afirmamos que «las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente son todas verdaderas»[14].

– *Descartes interpreta el mundo en categorías de tipo geométrico:* es *cosa extensa* (que no piensa), máquina compleja que puede interpretarse y estudiarse por la ciencia (cf. *Meditaciones metafísicas*, 62). Estrictamente hablando, del mundo por sí mismo no sabemos nada, en perspectiva religiosa o filosófica. Sabemos solamente que es una substancia corpórea o extensa, que puede estudiarse a través de los principios de la geometría especulativa[15].

Mirado así, el mundo no tiene sentido religioso, no es signo de Dios, ni sacramento de su salvación. Nos hallamos ante una desdivinización radical del cosmos.

5.2. *Modelo kantiano*

Kant (*Crítica de la razón pura*) ha llevado a su culminación la línea cartesiana, negando el valor sacramental del mundo externo: no es signo de Dios ni principio de un camino ascendente que conduce a su misterio, sino objeto en sí desconocido, que manejamos por la ciencia.

– *Del mundo como noúmeno, o cosa en sí, nada sabemos.* Ciertamente, podemos y debemos afirmar que existe, independiente de nosotros, como objeto de experiencia que medimos, modelamos y, de alguna forma, dominamos por la ciencia. Pero de aquello que el mundo es por sí mismo no sabemos nada.

– *Sólo conocemos fenómenos.* Nuestra experiencia sensible (en espacio y tiempo) sólo capta aquello que nosotros mismos modelamos por la cien-

14. *Discurso del método*, 38.
15. *Ibid.*, 278.

cia. No vemos el mundo como signo de Dios sino como expresión de aquello que nosotros vamos proyectando y realizando por la ciencia.

Estamos divididos. Va aumentando nuestro conocimiento técnico, nuestra capacidad de medir y organizar el mundo por la ciencia. Pero, en otro aspecto, parece aumentar nuestra ignorancia respecto al sentido del mundo. Por eso, en la *Crítica de la razón pura*, Kant afirma que nuestro saber sobre el mundo está lleno de antinomias:

– *Antinomia 1.ª*: no sabemos si el mundo tiene comienzo en el tiempo o límite en el espacio.
– *Antinomia 2.ª*: tampoco sabemos si es simple, unitario, o compuesto de múltiples seres.
– *Antinomia 3.ª*: no sabemos si todo es necesario o si hay agentes libres en el mundo.
– *Antinomia 4.ª*: no sabemos si el mundo tiene que existir o si todo es contingente.

El mundo ha perdido sus referencias teológicas, haciéndose puro objeto de ciencia. No puede hablarse de Dios desde el mundo, sino sólo desde la moral, al estudiar la conducta de los humanos, como indica la *Crítica de la razón práctica*. Pues bien, al final de esa crítica, como recogiendo la historia precedente de la filosofía y experiencia religiosa de los pueblos, Kant ha escrito una página célebre, fuente de inspiración para generaciones posteriores:

> Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado* que está sobre mí y *la moral* que hay en mí. Son cosas ambas que no debo buscar fuera de mi círculo visual y limitarme a conjeturarlas como si estuvieran envueltas en tinieblas o se hallaran en lo transcendente; las veo ante mí y las enlazo directamente con la conciencia de mi existencia.
> La primera arranca del sitio que yo ocupo en el mundo sensible externo, y ensancha el enlace en que yo estoy hacia lo inmensamente grande, con mundos y más mundos y sistemas de sistemas, y además su principio y duración hacia los tiempos ilimitados de su movimiento periódico.
> La segunda arranca de mi yo invisible, de mi personalidad, y me expone en un mundo que tiene verdadera infinidad, pero sólo es captable por el entendimiento, y con el cual me reconozco enlazado no de modo puramente contingente como aquél sino universal y necesario[16].

16. *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 197.

En estos planos se mueve el humano. El mundo externo, reflejado en las estrellas, me conduce hacia el camino de la ciencia donde me descubro, por un lado, muy pequeño (ante los astros) y, por otro, como creador (en la ley moral). Aparezco así como pequeño entre los grandes, inmensos, incontables, mundos estrellados, en el orden del cosmos. Pero, al mismo tiempo, descubro mi grandeza que me eleva sobre todos los mundos estrellados. De esa forma ha confesado Kant su experiencia religiosa, en el centro de un mundo que tiende a cerrarse en sí mismo, como objeto de puro conocimiento científico.

La verdad del humano se encuentra para Kant en su mundo interno: en la ley moral de su existencia. Únicamente en ese plano me descubro como dueño de mí mismo, creatura que se puede realizar de una manera libre, en apertura a lo divino. Estrictamente hablando, sólo la moral (conducta interna) es sacramento de Dios sobre la tierra. El mundo que miramos hacia fuera y que contamos (medimos, ordenamos) por la ciencia no es un sacramento de Dios sino señal de nuestra misma actividad de pensamiento y técnica.

5.3. *Mundo razonado, ¿fin de todos los ritos?*

El mundo razonado de la Ilustración se vuelve objeto de la *acción humana*. No es lugar donde podemos contemplar a Dios sino espacio de conocimiento y poder donde venimos a encontrarnos con nosotros mismos. Por eso, aquello que en principio parecía admiración casi religiosa (Kant ante el fulgor de las estrellas en la noche) se convierte en principio de trabajo activo, lugar donde nosotros operamos por la ciencia. Ya no queda más rito que el trabajo del propio pensamiento humano.

En una línea que, en alguna forma, arranca desde Kant, los idealistas posteriores (Fichte, Schelling, Hegel) han interpretado el mundo con categorías de creatividad mental, como proyección del ser humano. Desarrollan perspectivas diferentes, con matices que debiéramos mostrar con más cuidado; pero de una forma general entienden el mundo como función del pensamiento, que se expresa de manera especial a través de los humanos. De esa forma han culminado *la nueva revolución copernicana*: no es el humano quien gira en torno al mundo, sino el mundo el que gira en torno a los humanos. El pensamiento racional (teórico y práctico) viene a presentarse como el único rito, tal como el mismo Kant lo formulaba en *La religión en los límites de la razón pura*. El mundo no es ya sacramento de Dios sino signo de la creatividad científica: sacramento del

entendimiento y voluntad de los humanos, como indica el título de un libro de Schopenhauer: *El mundo como voluntad y representación.*

– *El mundo es objeto de la voluntad,* como sabían los budistas: nosotros mismos, con nuestra voluntad o deseo de poder, determinamos la existencia del mundo. Este *deseo creador* aparecía en el budismo como malo: destruye a los humanos, les encadena a una vida de dolor y muerte. Por el contrario, invirtiendo de algún modo la visión de Schopenhauer, Nietzsche y gran parte del pensamiento occidental ha divinizado la misma voluntad de poder. Éste es el único *rito*: realizar mi voluntad y realizarme en realidad como divino.

– *El mundo es también objeto de representación*: imagen o apariencia que proyectamos hacia afuera, en gesto de creatividad cultural comunitaria (supra-individual), proyectando así nuestra propia capacidad conformadora. Quizá pudiéramos decir que el mismo mundo se convierte en expresión de nuestro deseo más profundo: vemos aquello que queremos ver, proyectamos hacia el exterior nuestra más honda voluntad interior. Éste es el gran rito, la única razón: aquello que nosotros vamos pensando y realizando, en un camino donde siempre nos hallamos con nosotros mismos.

Para el cristianismo, la *objetividad del rito* (la acción humana) y del *valor del mundo* se expresa allí donde los humanos comparten la vida y se aman: ése es su rito, ésta es su religión verdadera. Por encima de la voluntad de poder se eleva el amor mutuo; por encima de las representaciones de la mente, está el encuentro de los unos con los otros, en comunión de gozo mutuo. Si no existe amor mutuo, expresado en gratuidad, el mundo es sólo *concupiscencia de los ojos, concupiscencia de la carne y soberbia de la vida* (cf. 1 Jn 2, 16). Por eso, frente al deseo divinizado, que no conoce más rito que la propia acción y poder mental, queremos recordar el *rito cristiano* (monoteísta, religioso) del amor mutuo. Ciertamente, somos herederos de la tradición de Descartes y Kant, pero su razón resulta insuficiente.

6. CONCLUSIÓN: MUNDO AMENAZADO ¿ECOLOGÍA TEOLÓGICA?

Boff, L., *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres,* Trotta, Madrid, ²1997; Eisler, R., *El cáliz y la espada. Nuestra historia, nuestro futuro,* Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1996; Gómez-Heras, J. Mª. G. (ed.), *Ética del medio ambiente*, Tecnos, Madrid, 1997; Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa* I-II, Taurus, Madrid, 1987; Küng, H. y Kuschel, H.-J. (ed.), *Hacia una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1994; Moltmann, J., *Cristo para nosotros hoy,* Trotta, Madrid, 1997; Pikaza, X., *Pan, casa y palabra. La iglesia en Marcos,* Sígueme, Salamanca, 1998; Primavesi, A., *Del Apocalipsis al Génesis. Ecología, feminismo, cristianismo*, Herder, Barcelona, 1996; Ress, J. (ed.), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*, Cuatro Vientos, Santiago Chile, 1994; Torres Queiruga, A., *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora,* Sal Terrae, Santander, 1997; Ruether, R. R., *Mujer nueva, tierra nueva*, Aurora, Buenos Aires, 1977; Id., *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra,* DEMAC, México, 1993; Ruiz de la Peña, J. L., *La pascua de la nueva creación*, BAC, Madrid, 1996.

6.1. *Acción científica, acción humanizadora*

Somos herederos de los esquemas y visiones anteriores: el conocimiento tiende a convertirse en técnica, gesto de dominio poderoso sobre el mundo, con el riesgo de una destrucción ecológica; en contra de eso, la salvación humana sólo puede expresarse en formas de amor mutuo, que debe expresarse en la manera de entender y vivir en el mundo.

– *La ciencia se convierte por la técnica en medio de dominio instrumental,* de forma que el mundo aparece como aquello que nosotros podemos manejar, poniéndolo a nuestro servicio (convirtiéndolo en objeto de consumo. Ciertamente, somos herederos de la filosofía griega y del racionalismo ilustrado de la modernidad; aceptamos la ciencia. Pero sabemos que ella puede convertirse en fuente de destrucción, como repiten los ecólogos.

– *El rito religioso culmina en la experiencia y camino de comunión personal.* Los humanos habían formado sociedades (grupos familiares, nacionales, estatales) desde viejas perspectiva religiosas. Pero ahora los antiguos modelos han entrado en crisis: se vuelve necesario un modo nuevo de expresar el sacramento o rito religioso en claves de comunicación humana, tal como lo indican (en Occidente) las religiones de la historia, en especial el cristianismo.

La ciencia es ante todo un modo de poder, que se aplica por la técnica. El humano ha utilizado siempre algún tipo de ciencia: una manera de entender y de aplicar los movimientos (y relaciones) de las cosas. Puede pensarse que al principio esa ciencia se encontraba ligada con la magia y después con los principios racionales de la filosofía. Pero en un momento dado, a partir del Renacimiento y el Barroco, ella se ha vuelto independiente, encontrando y desplegando su propio método. La ciencia es una forma nueva de conocimiento creador: estrictamente hablando, conocemos sólo aquello que podemos medir y calcular de un modo exacto, en fórmulas de tipo matemático. Su novedad está en que puede aplicarse de manera programada por la técnica, viniendo a convertirse en rito fuerte, un modo de actuar sobre las cosas.

El pensamiento antiguo (griegos y escolásticos) había distinguido entre *naturaleza* (lo que opera por sí mismo) y *técnica* o arte (lo que actúa solamente de manera accidental o externa, sin penetrar en las cosas). Por eso, estrictamente hablando, el humano habitaba en la naturaleza, es decir, dentro de un mundo sagrado, incambiable, que nosotros no podemos transformar con nuestro esfuerzo. La nueva ciencia ha superado en su raíz esa escisión, mostrando que el humano puede penetrar por medio de la técnica (ciencia aplicada) en la hondura de las cosas. Eso significa que el humano ya no vive en la naturaleza en cuanto tal: no toma las cosas como vienen dadas por sí mismas, sino que las transforma por la técnica, habitando así en un mundo que él mismo ha forjado y modelado, mundo que puede estropear con su egoísmo. Tampoco vive en una sociedad ya dada sino que debe suscitarla, en claves de amor mutuo, de creatividad compartida, pero con el riesgo grande de estropearla y destruirla, por manipulación genética o dictadura económica y política.

– *Los humanos conforman y crean medios de producción,* máquinas (de tipo físico, químico, genético, informático) adecuadas para organizar y dominar el mundo. Ellas determinan y definen nuestra vida: no habitamos de un modo natural sobre la tierra, en contacto inmediato con las cosas; las sabemos, y empleamos (las utilizamos) por las máquinas.

– *Los humanos determinamos y creamos así nuestra forma de existencia.* Esto lo sabían las viejas religiones y de un modo especial el cristianismo. Podemos y debemos crear nuestra propia comunión interhumana, en gratuidad y gozo compartido, en comunicación abierta a todos los humanos. Quizá pudiéramos decir que la creatividad antropológica cristiana anticipa en forma social (religiosa) aquello que la ciencia ha descubierto en plano de dominio sobre el mundo.

Ya no contemplamos el mundo en cuanto tal, sino que pretendemos dominarlo, manejarlo por la ciencia, convirtiendo así el conocimiento en *instrumento* de poder. Esto nos sitúa ante una gran responsabilidad. Podemos estropear el mundo, convirtiéndolo en objeto de lucha, campo de manipulación donde sólo algunos pueden realizar su voluntad, mientras los otros padecen la opresión, volviéndose esclavos de los dominadores. Para que la revolución científica se vuelva humana debe ir vinculada a la revolución del amor, a la vida interpretada y realizada, en clave religiosa, como encuentro de gracia y gozo, libertad y liberación, entre personas[17].

17. Se puede hablar de cuatro revoluciones científicas: la *revolución mecanicista*, ligada al estudio de las máquinas, está al fondo de los grandes descubrimientos de los siglos XVIII y XIX (de la primera revolución industrial); la *revolución biológica,* ligada al descubrimiento de la evolución de las especies (Darwin) y a las posibilidades de conocimiento y control genético, tanto en animales como en humanos, abre un nuevo capítulo, arriesgado y muy hermoso, en la historia del poder humano; la *revolución atómica* (nueva física y astronomía) ofrece al humano un poder incalculable sobre el mundo; la *revolución informática,* ligada a los métodos de conocimiento y comunicación, ofrece nuevas formas de poder y relación a los humanos. Es evidente que estas cuatro revoluciones se implican, pudiendo convertirse en potencial de poder y libertad, de encuentro de amor y gratuidad, para los humanos.

6.2. *Palabra y comunión humanas. Rito creador y gozo*

Todos los ritos culminan y se unen en el rito universal del amor mutuo, entendido como signo radical de Dios y plenitud de la existencia. Éste es el gesto del gran poder y de la gracia, de la entrega comunitaria y de la vida, el rito creador, que puede convertirse, sin embargo, en signo de impotencia, si dejamos que la vida caiga en manos de los principios de violencia que han venido amenazando desde antiguo nuestro mundo. Por eso, para que el mundo siga abierto, en línea de creación, y la historia se vuelva camino de comunicación humanizadora, es preciso que, junto a la revolución científica (que nos concede gran poder sobre las cosas), triunfe y se expanda una más honda *revolución de humanidad,* en línea de amor. En esta línea queremos asumir y culminar las reflexiones (sobre el mundo creado), mostrando así que se encuentra amenazado, no sólo por su propia finitud, sino por el pecado del humano:

– *Somos culpables de injusticia interhumana*: hemos convertido el mundo en lugar de división donde los fuertes se apoderan de los bienes de los débiles y oprimen al conjunto de la población. Es muy posible que en el fondo de los ritos religiosos se conserve, como hemos dicho ya, *un recuerdo intrahistórico de muerte* (asesinato del padre, del chivo emisario). Sobre la expulsión de los débiles y la opresión de los enemigos ha crecido nuestra historia; como justificación del asesinato hemos construido nuestra cultura.

–*Somos culpables de la degradación cósmica,* por la polución ambiental, la destrucción de las especies animales, etc. La lucha interhumana se ha expandido en formas de utilización egoísta de los bienes del mundo, puestos al servicio de unos pocos y del triunfo del sistema. Si el proceso de la destrucción, acelerado por un tipo de ciencia al servicio de la muerte, no logra superarse, el mismo mundo queda amenazado: podemos degradar el equilibrio de la vida, destruir las formas de existencia positiva en el planeta. Para que el mundo sea de verdad un sacramento de esperanza es necesario que aprendamos a cuidarlo, poniéndolo al servicio de la humanidad en su conjunto y no sólo de unos pocos.

En un nivel, la ciencia sirve para unir el mundo, en proceso de globalización económica y social. Sin embargo, a otro nivel estamos fragmentados, divididos, de tal forma que incluso algunos pensadores (postmodernos) afirman que no puede haber contacto o comunión en igualdad y amor entre todos los humanos: no hay una razón de fraternidad universal, sino muchas razones; lo que es bueno para unos es malo para otros. Por eso, cada grupo debe mantener su identidad y buscar su propio desarrollo sin pensar en los demás. Pues bien, en esta perspectiva no se puede hablar de Dios: más que sacramento de su gracia, este mundo dividido es signo de egoísmo; volvemos así un nuevo politeísmo de violencia[18].

Sólo hay un camino que permita superar el riesgo de la lucha de todos contra todos: el conocimiento y *rito del amor universal interhumano*, dentro de un mundo concebido como creación de Dios y *casa de todos los humanos*. Por eso, debemos cuidar este mundo, para bien de los demás: porque queremos ofrecerles un espacio vital en el que puedan desplegarse en clima de salud y confianza. Ese buen deseo de hacer del mundo *casa para todos los humanos* sólo puede cumplirse si aprendemos a comunicarnos en claridad racional y amor fraterno, conforme a un hondo ritual de comunicación que no sea globalizadora en sentido impositivo sino creadora de amor y comunión fraterna para todos los humanos:

–*Podemos y debemos cultivar el ritual de diálogo socrático*, en comunicación racional, de manera que aprendamos a escucharnos mutuamente y respondernos como humanos, encontrando (dejando que se exprese o se revele) la verdad común en el proceso dialogal. Esta comunicación interhumana es el rito base de todos los ritos.

–*Podemos y debemos cultivar el ritual del diálogo cristiano,* a nivel de perdón y amor gratuito, abierto a los más necesitados. El mesías de Dios se llama *Logos,* Palabra universal de diálogo en el mundo (cf. Jn 1, 14). Siendo Palabra de Dios, Jesús viene a mostrarse como fundamento y clave de comunicación entre todos los humanos.

Según eso, el signo básico de la religión es *el ritual del diálogo*, en plano racional (de pensamiento humano) y sacral (de revelación de Dios). De esa forma unificamos *mito* (palabra fundante) y *rito*

18. En esta perspectiva ecológica, algunos han querido retornar a las religiones de la naturaleza, sacralizando nuevamente un mundo donde combaten dioses diferentes. Surgiría así un nuevo politeísmo, vinculado a la multiplicidad sacral. Rechazando los avances ilusorios de las religiones llamadas superiores (de interioridad e historia), el humano debería volver a los principios de sacralidad fontal de la naturaleza. Personalmente, valoro los grandes signos cósmicos, pero, a mi juicio, la revelación definitiva de Dios viene ligada al amor interhumano.

(acción comunicativa). Un palabra sin rito (sin comunicación concreta) se vuelve vana, ideología al servicio de otros intereses. Por otra parte, un rito sin palabra, un gesto sin comunicación dialogal, se vuelve imposición. Entendido así, el ritual de la comunicación se expresa en gestos de radical debilidad. Quien dialoga no puede imponerse por fuerza, ni emplear la violencia: ofrece la palabra, comparte el amor y así queda, indefenso y poderoso, en manos del amado (de los amigos), en el mismo círculo creador de la comunicación donde se revela el misterio religioso. En ese fondo entienden los cristianos *la muerte de Jesús*: le mataron los que no quisieron aceptar su diálogo de amor abierto a todos, en comunicación de amor.

Muere Jesús porque se sitúa, poderoso e indefenso, en el centro de una disputa de intereses. Conforme a la lógica del mundo, le condenan. Pero su siembra dialogal (su Palabra) permanece y triunfa, como han confesado sus creyentes en la pascua. La resurrección es ante todo el triunfo de la transparencia comunicativa, del diálogo de amor y esperanza mesiánica que Jesús ha querido ofrecer a los humanos. Por eso, la fiesta pascual, fiesta cristiana, se expresa allí donde los cristianos acogen la palabra de diálogo del Cristo y *celebran* su comunión en la eucaristía[19].

Dijimos en el capítulo 1 que el humano experimenta para gozar: para agradecer la vida y desplegarla en esperanza de amor, en comunión de intimidad (bodas), de familia (paternidad) y de vida compartida (justicia social). Desde ese fondo pueden recrearse textos del Antiguo Testamento donde Dios aparece jugando, gozoso con el mundo. Dios no ha creado el mundo por deber, ni por imposición, sino porque quiere gozar y hacer gozar a los humanos:

–*El primer rito de Dios es el gozo creador, su placer por la existencia de las cosas.* Así dice la Biblia que jugaba con su Sabiduría, disfrutando en su raíz con los humanos (Pro 8, 30-31). Juega Dios porque es hermoso que las cosas sean, porque mira a los humanos y se goza en ellos, porque ha visto en el fondo que son buenos (cf. Gén 1).

–*El último rito humano es el gozo de la vida culminada en amor, en la liturgia del nuevo cielo y de la tierra nueva* (Ap 21-22). Los humanos se integran de esa forma en el gran gozo de Dios, por medio de su Cristo, superando los poderes de violencia y miedo, de muerte y de mentira que dominan en el mundo.

19. Comunicación hecha rito, gesto universal de diálogo en palabra y pan, esto es el cristianismo. El rito no se añade a la existencia cristiana sino que la misma Palabra de evangelio (Jesús es Logos de Dios) se vuelve rito. El signo cristiano de Dios sobre la tierra es la comunión racional y material (pan), de afecto y esperanza.

La religión supera así, como sabía Schleiermacher, los planos anteriores del pensar y del hacer, de la ciencia y la moral, que habían dominado a los humanos. El mundo no es sacramento de Dios sólo a nivel intelectual o técnico (de transformación de la estructura de la sociedad y de la historia) sino, sobre todo, en un plano de amor, gozo y juego exultante de la vida. El mismo rito humano, rito de la vida, gozo del amor compartido, puede presentarse y se presenta como gozo de Dios porque Jesús ha resucitado y porque los humanos pueden amarse, descubriendo en el placer de la existencia compartida, esperanzada, la señal de Dios sobre la tierra. Por eso, en último término, el rito religioso es juego de placer, agradecimiento y bendición por la existencia[20].

20. He destacado el tema en *Nueve itinerarios para el encuentro con Dios*, VD, Estella, 1998.

8

MITO Y PALABRA. EL RELATO FUNDANTE

En sentido originario, toda religión *se dice* (se cuenta o relata) como mito: por eso, la teología (palabra o logos sobre Dios) empieza siendo mito-logía, palabra o *logos* donde se expresa el mito. Pensó Aristóteles que el humano es *animal racional*; pero debemos añadir que lo es únicamente en un franja derivada de su vida: el humano ha sido y sigue siendo un *animal de mito*, alguien que puede exponer y expresar el sentido fundante de su realidad humana[1].

El mito no es lo irracional, sino aquello que sustenta toda racionalidad. No es lenguaje infantil, que debemos superar para hacernos científicos (Comte), racionales (Hegel) o sociales (Marx), sino el modo básico de comprensión de la realidad. Todo este libro es en el fondo un tratado de mitología: despliegue racional (logos) del relato originario de la vida humana (mito). Pasamos así del rito al mito y lo haremos apoyándonos básicamente en la Biblia. Comenzaremos situando el tema en clave cultural y religiosa. Exponemos después sus relaciones con la historia y conocimiento. Recordamos después la actualidad del mito judío y cristiano, para concluir ofreciendo una visión razonada de algunos investigadores del mito bíblico[2].

1. Tras leer un texto sagrado, suele decirse: «Palabra de Dios». Pues bien, antes de escrita y leída, esa Palabra ha sido relatada, como mito fundante que establece y transmite el sentido de la realidad, actualizada por el rito.

2. Sería conveniente precisar el vocabulario, distinguiendo y/o vinculando *mito, símbolo* (signo supra- o proto-racional que remite a un sentido más hondo de la realidad), *arquetipo* (modelo y/o campo de creatividad simbólica en el ámbito de la vida social e individual), *saga, leyenda, epopeya, cuento...* (relatos sobre origen, sentido y personajes paradigmáticos de una cultura), *parábola, alegoría, meta-relato, narración*

1. INTRODUCCIÓN ¿HISTORIA DE DIOSES?

Acevedo, C. M., *Mito y conocimiento,* Iberoamericana, México, 1993; Caillois, R., *El mito y el hombre,* FCE, México, 1988; Cassirer, E., *Filosofía de las formas simbólicas* I-III, FCE, México, 1971; Cencillo, L., *Mito. Semántica y realidad,* BAC, Madrid, 1970; Durand, G., «El hombre religioso y sus símbolos», en J. Ries, *Tratado* I, pp. 75-126; Id., *Las estructuras antropológicas de lo imaginario,* Taurus, Madrid, 1982; Eliade, M., *El mito del eterno retorno,* Alianza, Madrid, 1968; Gusdorf, G., *Mito y metafísica,* Nova, Buenos Aires, 1960; Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos,* FCE, México, 1952; Kirk, G. S., *El mito,* Paidós, Barcelona, 1970; Widengren, G., *Fenomenología de la religión,* Cristiandad, Madrid, 1976, pp. 169-188.

1.1. *Descripción. Elementos del mito*

Siendo principio o presupuesto de todas las definiciones, el mito resulta indefinible, pero podemos describirlo:

1.1.1. Mito es una forma fundante de conocimiento. Está al principio del despliegue simbólico, allí donde la imagen aparece como primer conocimiento y base de todo discurso posterior. Estrictamente hablando, el mito no se piensa a sí mismo: es conocimiento directo, previo a la conciencia refleja, al círculo crítico de la mente que vuelve sobre sus presupuestos y justifica su propio pensamiento (en clave filosófica). Quizá podamos decir que el mito aparece (se revela) como pensamiento real que no poseemos sino que nos posee. En ese aspecto, todo verdadero mito es *dogmático*: es verdad en sí, no debe demostrarse; por eso se cuenta, nunca se razona. El mito pertenece a lo *genético*, ofrece un lenguaje y contexto de surgimiento para los humanos; del mito venimos, en él nos pensamos y obtenemos un conocimiento.

1.1.2. El mito es propio de un grupo social: narración colectiva. Carece de principio; nadie conoce su origen, no tiene autor o dueño: es pensamiento común de un determinado contexto social; por eso, su verdad es anterior a la verdad o acción de cada individuo. Es patrimonio compartido y en ese aspecto carece de individualidad. No tiene un autor, no es obra privada, sino que aparece y se relata como verdad compartida. Por eso es siempre anónimo, realidad mental donde se inscribe y cobra sentido la vida de cada individuo. Lógicamente, está cerca de lo que suelen llamarse *creencia* o fe primera que permite vivir y entender al ser humano; en las creencias se nace, desde ellas se vive, a partir de ellas se piensa. Cuando un mito empieza a criticarse, cuando algunos se sitúan fuera de su campo o lo rechazan, ha perdido su carácter de verdad grupal y se convierte en patrimonio particular de un grupo.

fundante, etc. A veces el mito se vuelve *dogma* (verdad normativa, propia de un grupo) y/o *theologumenon* (afirmación de tipo simbólico, cuyo valor religioso puede separarse de algún modo de sus soportes culturales o científicos).

1.1.3. El mito afecta a todo el ser humano, vinculando así conocimiento, sentimiento y praxis. Siendo principio de todo pensar, es también un modo de sentir y obrar. Podemos llamarle *a priori*, verdad donde nacen y se expresan (se realizan) los miembros de un determinado grupo humano. *El mito se hace* y por eso se vincula con el *rito*: el humano no es sólo entendimiento, sino también voluntad, alguien que se realiza a sí mismo, participando por el rito de la acción original (sagrada) que sustenta todo lo que existe. *El mito se dice*, volviéndose palabra (relato); pertenece, por tanto, al plano de la racionalidad narrativa, propia de un grupo a quien la misma narración vincula. No hay prioridad del *decir* (relato actuante) o del *hacer* (rito pensante), pues ambos aspectos son fundamentales y se encuentran vinculados, en camino que pasa de un lado al otro, en constante trasvase: se dice lo que se hace, se hace lo que se dice.

1.2. *Mito y religión*

El mito se encuentra vinculado a la racionalidad fundante de la religión, que, siguiendo el esquema de T. Varrón, posee tres funciones (poética, filosófica y política), que recuerdan los momentos del despliegue humano, según Comte (cf. cap. 3) y los caminos de experiencia religiosa que estamos defendiendo en este libro. Pero hay una diferencia: Comte suponía que el mito pertenece sólo al primer plano de la religión. En contra de eso, pienso que mito y/o religión están presentes en los varios estadios o momentos de la realización del ser humano[3].

– *El primer hogar del mito es la religión poética*, transmitida por los textos simbólicos de la antigüedad (Homero y Hesíodo, en Grecia). Esta religión de los poetas y del pueblo en su conjunto es producto de la *razón simbólica* o fantasía creadora que estructura y define el sentido de la realidad a través de relatos sobre dioses. La palabra *poesía* recibe aquí un sentido extenso y se aplica a las diversas narraciones sagradas de carácter simbólico que fundan y expresan el sentido del paganismo (religiones cósmicas o de la naturaleza).

– *Filosofía y mito.* Conforme a la opinión de Varrón, y en general de todo el mundo antiguo, el razonamiento filosófico no es mito, sino efecto de la capacidad creadora de la mente que descubre la verdad racional de las cosas. Esta línea filosófica (anti-mítica) ha culminado en Occidente, allí donde Descartes y sus seguidores hablan de un conocimiento claro y evidente de la realidad. Frente a la confusión del mito (y de la religión) se

3. Volveremos al tema al final del capítulo 9, evocando las funciones de Dios en la teodicea. La comparación entre los momentos históricos de Comte, las religiones de Varrón y nuestra división de lo religioso resulta sugerente.

eleva la claridad de la razón. En esa línea avanza la Ilustración moderna. Pero hoy somos más críticos, diciendo que la misma filosofía se vincula al mito: incluso el *pensamiento claro y distinto* es un mito occidental, lo mismo que la visión de *una mente autocreadora* (Hegel) y la afirmación de un *progreso racional indefinido*, propia del siglo XIX.

– *El mito pertenece también a la religión política*, tanto en sus formas antiguas como modernas. Por un lado, muchos mitos han tenido y tienen carácter político: definen y fundamentan el carácter religioso de un grupo humano, de una ciudad o Estado (el mito de Marduk instaura el carácter sacral de Babilonia; el de Rómulo, el de Roma...). Otros mitos se han expresado a través de los rituales políticos, al servicio de la glorificación de una ciudad o Estado, convirtiéndose en garantes de su verdad y poderío. El mito ha sido y sigue siendo el principio más hondo de vinculación de un grupo humano, en clave religiosa. Tanto la conciencia de elección judía como la afirmación cristiana del valor de su iglesia o la sacralidad de la *umma* musulmana constituyen formas distintas de un mito político o social.

El humano actual no vive sólo en ámbito de mito. *Piensa y se piensa,* razona y justifica sus razones; por eso, puede concebir a Dios como *auto-pensamiento* (según la famosa definición de Aristóteles); más aún, en un determinado plano el pensamiento y ciencia racionalista se oponen al mito. Pero en otro plano, el mismo humano actual (moderno o postmoderno) sigue vinculado a la experiencia mítica de la realidad, tanto en clave de imaginación (poesía, sueños, ideales) como de justificación política (normas de vida social, solidaridad de grupos, etc.) y fundamentación intelectual, pues los principios y metas de la vida vienen dados de antemano, nunca se demuestran. Así decimos que en la raíz de la razón (que hoy empleamos de forma filosófica y científica) hay un momento previo, como un axioma o mito que no debe ni puede probarse. Por eso, añadimos que *el mito no es lo irracional* sino un símbolo fundante de toda racionalidad.

1.3. *El mito es más que una historia de dioses*

Conforme a una tesis popularizada por los hermanos *Jacob* y *Wilhelm Grimm* (1785-1863; 1786-1859), el mito sería una *historia de dioses* que surgen, se propagan, combaten entre sí y fundan el mundo con su misma vida y guerra (teogonía, teomaquia). El humano se definiría así como el viviente que ha podido proyectar su vida y sentido en unos dioses. Los mitos son politeístas, en la línea de la *Teogonía* de Hesíodo (mundo griego) o de los grandes relatos primeros (indoeuropeos, bantúes, semitas o amerindios) que expresan el sentido básico de la realidad sagrada, que se manifiesta en la figu-

ra y obra de unos dioses; ellos ofrecen el gran *meta-relato*, la historia primera donde se sustentan y reciben su sentido todas las historias restantes.

Desde esa perspectiva, los hermanos Grimm compilaron unos *Cuentos de niños y folklore* (1821-22) y después una *Mitología germánica* (1835), que son fundamentales para conocer la vida y religión antigua. Como buenos ilustrados convirtieron el mito en *folklore,* sabiduría popular que se recoge y recrea románticamente, en una línea que lleva a los *cuentos* (es decir, lo que se cuenta). Seguiríamos viviendo, según eso, a dos niveles:

– *Como herederos de la modernidad e Ilustración* hemos superado el mito y el cuento; hoy poseemos una racionalidad universal, hecha de pruebas e ideas claras, donde no caben en verdad cuentos ni dioses.

– *Pero a nivel de corazón e infancia* seguimos vinculados a una comprensión simbólica de la realidad, como los niños que siguen planteando sus preguntas sobre vida y muerte, bien y mal de la realidad.

Siendo racionales en un plano, seguimos siendo niños en el nivel de la imaginación; por eso valorarmos los mitos, convertidos en cuentos, con los que respondemos a las preguntas infantiles que llevamos dentro. Sin embargo, en el nivel de la madurez somos racionales; en ese plano (propio de la Biblia cristiana) ya no hay dioses, ni son verdaderos los mitos. Lógicamente, partiendo de esa definición, muchos investigadores del siglo XIX han afirmado que la Biblia no contiene mitos: frente a la multiplicidad de poderes divinos de otros pueblos del entorno, el verdadero israelita reconoce la existencia de un solo Dios (Yahvé) como principio racional (pensante) de todo lo que existe.

– *Otros pueblos antiguos habrían creado mitos*: conflictos entre dioses y seres divinos. Así lo muestran runas y sagas de celtas y germanos, epopeyas de Grecia y de la India, himnos africanos, tradiciones mayas...

– *Por el contrario, la Biblia transmite la acción del verdadero Dios.* No hay en ella lugar para otros dioses, ni argumento para mitos. Ella sería el primero de los libros religiosos no míticos del mundo.

La Biblia sería una de las grandes fuentes de superación del mito. A su lado habría que poner el *pensamiento filosófico* de Grecia, abierto a una racionalidad discursiva puramente humana, sin intervención de dioses, y *la meditación religiosa* de la India, expresada en las Upanishadas del hinduismo (donde no hay dioses, sino sólo lo divino y la hondura de lo humano), con los textos del budismo (que también han superado el plano mítico).

1.4. *Mito monoteísta. Más que una historia de dioses*

Es evidente que el conjunto de la Biblia (lo mismo que las Upanishads o Platón) no se mueve al mismo nivel mítico de los Vedas o Hesíodo; por eso, debemos afirmar que no contiene mitos de dioses, al menos en la base central de su mensaje. Pero debemos añadir que el mito es más que historia sobre dioses en plural (a nivel politeísta). Pueden existir y existen *mitos monoteístas,* de manera que la *historia sagrada,* entendida como proceso y tiempo de revelación de Dios, resulta mítica. Si el mito es *relato fundante,* es claro que la Biblia contiene un fuerte mito, un relato originario, más duro (resistente) que los textos y relatos ya olvidados de otros pueblos:

– *El monoteísmo mítico* de la Biblia es distinto del deísmo más racionalista (filosófico) de los neoplatónicos griegos y de los ilustrados europeos. El Dios bíblico no es *Primer Motor* (Aristóteles), ni *Racionalidad* fundante (Descartes), ni *Moralidad* (Kant), sino *Persona apasionada* que se vincula amorosamente a los humanos: escoge un pueblo, sufre con él, le castiga... Por eso, en sentido radical, debemos afirmar que el monoteísmo bíblico es *patético y mítico*. El único Dios de la revelación (llamado Yahvé) se expresa en forma simbólica (supra- o extra-racional), en gestos que rompen (superan) aquello que pudiéramos llamar la indiferencia discursiva del pensamiento filosófico. Por eso, actúa de una forma que sólo puede contarse en narraciones míticas, especialmente allí donde Dios aparece comprometido en favor de su pueblo (en el Éxodo y el Apocalipsis).

– *La Biblia ofrece, al lado de Dios, figuras sagradas de carácter mítico tradicional.* El universo bíblico está poblado de *dioses adversarios* que deben ser combatidos, dioses que veneran los pueblos del entorno (fenicios y sirios, moabitas o amonitas) y sectores de la misma población israelita: los Baales y Asheras, los Molok y Ashtartés forman parte de eso que llamamos la nervatura polémica de la fe israelita. Se puede objetar que la Biblia no cree en esos dioses, al menos en su redacción final. Pero debemos añadir que la mayoría de los israelitas creían en seres semidivinos de carácter mítico que influyen poderosamente en la historia humana: ángeles, diablos y demonios[4].

Mirado en conjunto, *el mundo cultural de la Biblia es mítico,* mítica su visión del universo (cielo, tierra, infierno), su forma de entender salud y enfermedades, abundancia y penuria, victoria militar y derrota, sacralidad del templo y vida de ciertos animales... Pero debemos añadir que la Biblia ha trazado un camino fuerte de *racionalización mítica* (si se permite esa palabra), de manera que nosotros (que ya no creemos en ángeles y demonios como seres personales que actúan de forma inmediata en la naturaleza...) podemos sentirnos identificados con su experiencia religiosa. El argumento fundamental de la Biblia se mueve a otro nivel: ella cree en la actuación de un único Dios (que ha vencido a todos los restantes, ocupando su lugar) y formula su presencia en claves de historia, más que de naturaleza (en contra del politeísmo ambiental).

4. Uno de los últimos diccionarios de la Biblia (K. van der Torrn, *Dictionary*) está dedicado precisamente a sus dioses y demonios. El capítulo final de este libro (sobre el *esoterismo apocalíptico*) vuelve a evocar el tema.

El problema básico no está en saber si la Biblia contiene o no mitos, sino en precisar su su sentido. Es evidente que la Biblia ha superado un determinado umbral mítico: ha defendido el monoteísmo y de esa forma ha barrido del cielo simbólico gran cantidad de representaciones sacrales: ha desmitologizado muchas provincias de la racionalidad; pero lo ha hecho abriendo un nuevo campo de conocimiento mítico vinculado a la historia y moralidad humanas.

2. MITO BÍBLICO (I): NATURALEZA E HISTORIA

Albertz, R., *Historia de la religión de Israel*, Trotta, Madrid, 1999; Buber, M., *Kingship of God*, G. Allen and Unwin, London, 1967; Bultmann, R., *La desmitologización del Nuevo Testamento,* Sur, Buenos Aires, 1968; Id., *Historia y escatología*, Studium, Madrid, 1974; Durand, G., «El hombre religioso y sus símbolos», en J. Ries (ed.), *Tratado* I, pp. 75-126; Eichrodt, W., *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Cristiandad, Madrid, 1975; Cullmann, O., *Cristo y el tiempo,* Estela, Barcelona, 1968; Id., *Cristología del Nuevo Testamento,* Sígueme, Salamanca, 1998; Eliade, M., *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid, 1968; Fohrer, G., *History of Israelite Religion*, SPCK, London, 1972; Frazer, J. G., *El folklore en el Antiguo Testamento*, FCE, México, 1993; Löwith, K., *Origen y sentido de la historia,* Espasa, Madrid, 1956; Pannenberg, W. (ed.), *La revelación como historia*, Sígueme, Salamanca, 1977; Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969, pp. 447-713; Robinson, J. M., y Cobb Jr., J. B. (eds.), *Theology as History*, Harper, New York, 1967; van Imschoot, P., *Teología del Antiguo Testamento*, FAX, Madrid, 1969; von Rad, G., *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Sígueme, Salamanca, 1986; Wright, G.E., *El Dios que actúa. Teología bíblica como narración*, FAX, Madrid, 1974.

2.1. *Mito y racionalidad de la naturaleza. La diferencia bíblica*

El mito parece expresión de un pensamiento que brota de la naturaleza, previo al proceso de racionalidad histórica y meditativa, propia de las *religiones avanzadas*: el viviente mítico estaría sometido a un *pensamiento exterior,* como si el mismo mundo pensara a través

de su vida. Los mitos provendrían de la sabiduría cósmica que va expresándose de un modo pre-consciente (pre-razonado) a través de las grandes imágenes de la naturaleza sagrada, antes de que los humanos elaboren de forma personal su pensamiento. Así presentan al humano como *receptor* de un conocimiento que le viene de fuera, en clave de revelación natural (de la naturaleza).

El humano mítico estaría inmerso en un mundo sacral, como elemento del gran todo, pensando con el mismo pensamiento cósmico. No tiene libertad para crear y hacerse dueño de sí mismo. Carece de responsabilidad moral para volverse autor y actor de su destino. Situada en ese fondo, la Biblia no sería mito: no le dice al humano lo que hay, sino aquello que él mismo ha de hacer, en plano *moral* (elección entre lo bueno y malo) y *racional* (ha de encauzar sus propias ideas y deseos). Por eso, el discurso bíblico no puede entenderse en el ámbito del mito (palabra de la naturaleza) sino como expresión y fruto de la experiencia personal y del encuentro intenso de unos humanos (israelitas) con Dios.

A través de una historia dramática, razonada en forma creyente, los israelitas se habrían separado de la sacralidad natural (valores cósmicos) para descubrir la novedad de Dios en su experiencia histórica. Los humanos no nacen ya formados dentro de un contexto mítico, sino que han de formarse a sí mismos, en un camino arriesgado y fuerte de diálogo con Dios y apertura hacia el futuro. Por eso, en vez del mito de la naturaleza (con el ser humano dominado por poderes cósmicos), Israel habría construido (descubierto y expresado) su *racionalidad histórica*, expresada en el discurso narrativo de la Biblia.

– Los *griegos* han sabido narrar un tipo de historia razonando los procesos sociales; pero en su raíz más honda, en la base de su más propia experiencia, han seguido dominados por una concepción mítica, eterna, del sentido de la vida: el ser humano se halla sometido al círculo eterno del destino, el camino de la historia humana carece de principio y fin, todo gira en torno de lo mismo.

– Los *israelitas*, en cambio, han narrado el principio y despliegue de su historia, dentro de una humanidad interpretada también en forma histórica, con un principio y meta de la vida. Han roto el estuche mítico de la naturaleza sagrada, han buscado el sentido de su vida en un compromiso personal y nacional de fidelidad a Dios y a los valores éticos que fundamentan la existencia de la comunidad.

Los *israelitas* han superado una racionalidad cósmica (fundada en la verdad eterna de la naturaleza) y se han arriesgado a buscar un tipo nuevo de razonamiento y compromiso, en claves de historia.

Han superado el mito de la naturaleza, ¿han creado el mito de la historia?

2.2. *La Biblia y el mito de la historia*

El mito no es sólo divinización simbólica del cosmos, sino que puede haber también un modo mítico de expresar los poderes y despliegue de la historia. Israel ha superado el *mito cósmico* (eterno retorno de la naturaleza), pero ha descubierto (creado) un mito más resistente y universal, el *mito de la historia* entendida como acción de Dios. En ese aspecto, ella sería una de las fuentes básicas de remitificación de la realidad para nuestro tiempo.

– *Según la visión de E. B. Tylor* (1832-1917), el mito estaría vinculado al *animismo o personalización de los poderes cósmicos*, y serviría para explicar o entender las formas de acción de la naturaleza, donde se incluyen los humanos.

– *La Biblia habría creado un animismo histórico*: ha desdivinizado la naturaleza, pero ha sacralizado los poderes fundantes de la historia: Dios y Diablo, ángeles y pueblo elegido. Los protagonistas principales son Dios y el pueblo israelita, personificados de una forma simbólica muy honda, que algunos llaman mítica.

Ciertamente, el relato del *pacto y ley del Sinaí* (Éx 19-34) es en la Biblia un texto religioso: la expresión del acontecimiento fundamental de la historia humana, centrada en la revelación de Dios y en la respuesta (aceptación) del pueblo israelita. Pues bien, ese bellísimo relato es un claro ejemplo de mito nacional de tipo histórico. Posiblemente, algunos exégetas o lectores prefieran hablar aquí de símbolo, presentando el relato entero como *símbolo de fe*, actualizado por los israelitas en la celebración ritual de la pascua. En contra de eso, pienso que podemos y debemos hablar de *mito histórico*.

Distinguimos entre *mito cósmico*, propio de las religiones paganas, y *mito histórico*, propio de Israel y de la Biblia judeocristiana. Este nuevo mito ha permitido entender y contar de forma transcendente (protológica, escatológica y teológica) la historia del pueblo. Los personajes centrales de ese mito son Dios y el pueblo de Israel, pero a su lado hallamos una costelación de personajes y figuras míticas que pueden y deben recordarse:

– *Personificaciones divinas.* El Dios israelita es transcendente y se revela sin dejarse conocer nunca del todo. Pero, al mismo tiempo, se expresa y actúa a través de figuras de tipo simbólico, cercano al mito de otras religiones. Pueden ser personificaciones de la transcendencia o expresiones teoló-

gicas; pero tienen, sin duda, un rasgo mítico, pues influyen en la historia, salvan o destruyen a lo humanos: *Ángel de Yahvé, Espíritu de Yahvé, poderes celestiales.*

– *Personificaciones históricas del pueblo,* figuras que aparecen como encarnación del ser y hacerse israelita, sobre todo en relación con el momento final de la historia. Así podemos hablar de un *Rey* con poderes sobrehumanos, del *Mesías* escatológico, *del Hijo de Humano* que actúa en el juicio, etc. En ese plano, podemos hablar de una profunda mitología del fin de la historia, propia de Israel, que ha influido en la visión posterior del Occidente.

Pero más que esas simbolizaciones marginales importa dentro de la Biblia el despliegue central de la *historia sagrada,* concebida como expresión de Dios y surgimiento (despliegue) del pueblo israelita. Ella es la matriz de la nueva conciencia mitológica israelita (y cristiana) y así podemos presentarla como el *mito primero* de la Biblia, su fuente de racionalización originaria; ella es el mito primero, el relato fundacional de la cultura de Occidente, pues en ella han descubierto judíos y cristianos (y musulmanes) el principio de su vida (Dios les ha llamado) y su tarea mesiánica (al servicio de la humanidad).

2.3. *Eterno retorno e historia mítica*

Distinguimos, pues, entre el *mito natural* de los pueblos paganos del entorno (que divinizan la naturaleza con su eterno retorno) y el *mito histórico* de la Biblia (que absolutiza su condición nacional israelita). Desde este fondo recordamos la tesis de *Nietzsche,* aplicada a la historia de las religiones por *Eliade* (especialmente en *El mito del eterno retorno*): las religiones paganas divinizan aquello que siempre se repite; Israel, en cambio, introduce la novedad divina de la historia. El *mito del eterno retorno* tiene hoy muchos partidarios:

– *Éste respondería a la experiencia original de la naturaleza* que, siendo *eterna* (permanece sin cesar idéntica a sí misma), se presenta al mismo tiempo de manera *cíclica* (gira siempre). El modelo de este mito no sería la eternidad intemporal de un Dios que está por encima o fuera de las cosas, sino la temporalidad siempre repetida de lo divino que se revela en el giro incesante de las cosas.

– *Este mito sería expresión del destino,* signo de aquello que resulta por siempre necesario. Aceptar ese destino y acogerlo, vivirlo en forma humana: tal sería la experiencia más profunda de la sacralidad mítica (que puede estar al fondo de Nietzsche e incluso de Heidegger). Cierta filosofía moderna, ansiosa por volver a los presocráticos, habría retornado en realidad a las bases del pensamiento mítico.

– *Este mito parece catártico,* pues permite superar la razón puramente

discursiva e instrumental de la ciencia y nos conduce a la raíz primera, al corazón de las religiones primitivas, que tenían su verdad, y la siguen conservando, por encima de las nuevas religiones (cristianismo, budismo) que nos han desvinculado de la eternidad del cosmos.

– *La religión natural se sitúa en el nivel del mito cósmico*: es descubrimiento de la eternidad sagrada que descubre por doquier el *Homo religiosus*, sacralidad numinosa que se encuentra en el fondo de las cosas. Todos nosotros tendríamos que captar de nuevo esa verdad del mito para curar nuestra enfermedad de racionalistas y moralizantes, creadores de una historia prometéica que corre el riesgo de arruinarnos.

Pues bien, en contra de ese esquema de repetición cíclica, *Israel* ha interpretado el conjunto de la realidad como creación e historia, descubriendo y formulando de esa forma el poderoso *mito de la creatividad divina y la respuesta humana, en un camino único de diálogo o alianza*: Dios nos hace creadores de nosotros mismos, capaces, por tanto, de realizarnos positivamente o destruirnos en un proceso de búsqueda compartida y solidaridad social.

La Biblia ha explicitado según eso el *mito de la historia,* abriendo para los humanos religiosos y no religiosos un continente nuevo de comprensión racional y creatividad social. En su conjunto, la cultura mundial (no sólo la del área judeo-cristiana) ha aceptado los principios del *mito judeo-cristiano de la historia,* entendiendo a partir de ella el avance (o búsqueda de meta) de la vida humana; los esquemas progresivos (históricos) del siglo XIX (incluidos los de Comte y Hegel) no son pura vuelta al paganismo, sino efecto de la creatividad judeocristiana. Estamos de tal manera inmersos dentro de este esquema histórico que casi no podemos mirarlo desde fuera. Así decimos que una de las aportaciones básicas de la Biblia es *el mito de la historia*:

– *La historia es lugar de manifestación del Dios transcendente que dirige los acontecimientos de la vida humana,* influyendo en ellos de un modo preciso, en línea de salvación. Algunos creyentes (judíos o cristianos) dirán que esto es dogma de fe, experiencia religiosa y no mito inventado; podemos responder que precisamente por ser verdadera esta visión de la historia es mito, signo y presencia de Dios en el mundo.

– *Al mito de la Biblia pertenece la afirmación de una alianza entre Dios y el pueblo*: ambos actúan de forma conjunta y se influyen uno en otro, de manera que el futuro de la historia no se encuentra fijado de antemano, sino que depende de la causalidad mutua de estos dos agentes. Este mito nos sitúa en el centro de la novedad bíblica, en el lugar donde ella ofrece su aportación fundamental a la cultura humana.

– *La Biblia presenta de manera mítica el origen de la humanidad*, como supone su visión de un paraíso original (Gén 2-3) y las historias posteriores, que tratan del origen de la violencia y del surgimiento de las grandes

instituciones sociales (Gén 1-11). Posiblemente, esas historias sean la mejor forma posible de contar y actualizar el origen humano, de manera que quienes vivimos dentro de ellas tenemos dificultad en descubrir su carácter mítico. Pero es evidente que ellas forman la base y transfondo del mito bíblico.

– *Mítico es también el modo de entender y contar el origen del pueblo israelita*, tanto en clave de elección (relatos patriarcales) como (y sobre todo) de constitución nacional (éxodo, alianza, construcción del santuario, etc.). Ciertamente, las tradiciones de la elección de Israel contienen elementos que las hacen diferentes de las tradiciones más o menos paralelas del entorno, pero su esquema de fondo es claramente mítico. También otros pueblos (romanos o mexicas, incas y germanos) han elaborado un mito de llamada, diciendo que Dios les ha elegido.

– *Míticas son, finalmente, las imágenes del final de la historia*, tanto en la profecía clásica (reconciliación de humanos y animales, pacificación del cosmos: Is 2; 9, etc.) como (y sobre todo) en los textos apocalípticos (Dan, Ap). Sobre ese telón mítico de fondo (gran lucha final y reconciliación, victoria de Dios y mundo nuevo) se entiende e interpreta el proceso de la historia. Gran parte de los mitos posteriores de Occidente sobre el fin del mundo tienen origen bíblico.

Decir que la Biblia ha elaborado un fuerte mito no implica afirmar que ella miente, sino al contrario, que ella puede constituir y constituye para sus creyentes (sobre todo judeo-critianos) la verdad originaria de la vida, el principio de lo humano. La Biblia cuenta un mito propio, que sólo ella ha sabido trazar, distinguiéndose poderosamente de los pueblos de su entorno. Sólo por eso ha podido seguir influyendo hasta el presente: la Biblia contiene y narra un mito, pero un mito distinto y único, capaz, por largos siglos, de ofrecer a los humanos motivos para pensar y vivir sobre la tierra.

3. MITO BÍBLICO (II): CONOCIMIENTO Y RITO

Alonso Schökel, L., *Hermenéutica de la Palabra* I-III, Cristiandad-Ega, Madrid-Bilbao, 1986-1987; Barthes, R. y Beauchamp, P., *Exégesis y hermenéutica,* Cristiandad, Madrid, 1976; Berger, P. y Luckmann Th., *La construcción social de la realidad,* Amorrortu, Buenos Aires, 1979; Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural,* Siglo XXI, México, 1983; Id., *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido,* FCE, México, 1983; Mowinckel, S., *El que ha de venir,* FAX, Madrid, 1975; Neill, S., *La interpretación del Nuevo Testamento,* Ed. 62, Barcelona, 1967; Ska, J. L., *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives,* Roma, 1990; Vaux, R. de, *Instituciones del Antiguo Testamento,* Herder, Barcelona, 1985.

3.1. *La Biblia y conocimiento mítico. Teoría de los mitos*

El mito despliega en forma simbólica las realidades fundantes, el principio y final de la existencia. Las diversas religiones son formas simbólicas de conocimiento de la realidad: por ellas expresa el humano su visión del mundo, actuando en él de forma significativa. En el principio de la sabiduría está el saber simbólico y creador del mito.

Pues bien, en contra de eso algunos teólogos cristianos han dicho y siguen diciendo que la Biblia no contiene un lenguaje mítico: no es producto de la creatividad humana sino resultado de la revelación de Dios. Como decía K. Barth (cf. cap. 3), *el mito religioso* es propio de las religiones que proyectan sus propios sueños y deseos sobre el fondo de la realidad, creando así los dioses y demonios del paganismo. Por el contrario, *la Biblia es Revelación*: no brota de la acción creadora del humano, sino de la manifestación de Dios que, superando el plano del conocimiento idolátrico y desbordando el nivel del pecado, se dice a sí mismo.

Esa distinción nos parece poco exacta. Evidentemente distinguimos entre mito y mito, pero, mirado el tema en clave de creatividad cultural, debemos afirmar que los textos fundantes de la Biblia son mito o creación simbólica del humano. Si Dios existe, ha de expresarse a través de la creatividad humana. Así lo exige, al menos, la visión cristiana de la encarnación. Por eso, desde la perspectiva de un análisis general, todos los contenidos de la Biblia han de estudiarse como expresión mítica o simbólica de la capacidad creadora de la mente. Más aún, en perspectiva cultural, la Biblia ha sido una fuente principal de creación mítica de la humanidad: el *mito occidental* (vinculado a la revelación de Dios y a la visión lineal de la historia, a la libertad humana y a la responsabilidad ética) se encuentra vinculado al simbolismo de la Biblia. No es de extrañar que su estudio haya sido uno de los lugares privilegiados para el conocimiento de los mitos. Así lo indicaremos recordando algunos *modelos de análisis y juicio de mitos bíblicos*:

– *Análisis psicológico*. Freud y Jung han estudiado algunos textos fundamentales de la Biblia a partir de su visión del inconsciente, entendido en forma individual y colectiva. *Freud* ha destacado la importancia de Moisés y la visión de Dios como Padre, *Jung* el despliegue de los arquetipos que se habrían ido desvelando en la historia bíblica. Podemos criticar los elementos concretos de la interpretación de uno y otro, pero es claro que en plano psicológico, la Biblia ha ofrecido algunos de los modelos míticos más significativos de la historia de la humanidad, al menos en Occidente.

– *Análisis mitopoético*. Hemos definido al humano (cf. cap. 1) como

animal de fantasía: alguien capaz de crear y/o proyectar imágenes que definen y explicitan su forma de entender la realidad y de insertarse en ella: no se limita a crear sus categorías de espacio y tiempo como condiciones de encuentro con la realidad (Kant), sino que hace algo mucho más profundo: va creando y expresando por los mitos su forma de entenderse y realizarse. *L. Lévy-Bruhl* (1857-1939) pensaba que el humano primitivo, encerrado en su mente *pre-lógica,* había creado almas y/o dioses. Desde otra perspectiva, debemos afirmar que, en algún sentido, *todo pensamiento es creación*: también nosotros, occidentales modernos, humanos que vivimos en el ámbito de lo científico, seguimos proyectando, es decir, creamos modelos de comprensión fundamental de la realidad en forma de ideales, símbolos o mitos. Por eso, la Biblia ha sido y sigue siendo un momento importante de nuestra *construcción mítica* (simbólica) de la realidad.

– *Análisis estructural.* En contra de la visión anterior, *C. Lévi-Strauss* (*1908) ha destacado el carácter cognitivo de los mitos: no son expresión de un pensamiento primitivo o salvaje, ni formas de conocimiento impreciso, carente de rigor, sino que se organizan en conjuntos de sentido, donde los diversos elementos ofrecen una visión completa y muy precisa de la realidad sacral o social. Por eso, deben ser descifrados (descodificados) partiendo del modelo lógico que en ellos subyace. En esta perspectiva han trabajado un gran número de investigadores de la Biblia, sobre todo del área cultural francesa, empeñados en ofrecer una interpretación estructural (de conjunto) de sus relatos y sus mitos.

– *Análisis narratológico.* Se apoya en el modelo anterior, pero entiende el mito como *forma de literatura,* un modo de entender y decir la realidad. La Biblia es valiosa porque *dice* aquello que sucede: cuenta y de esa forma crea el proceso de la historia. Así la entienden muchos investigadores de los últimos decenios, que se esfuerzan en analizar la Biblia como narración. Han perdido su importancia gran parte de las críticas antiguas contra la falta de verdad o historicidad de los mitos de la Biblia. La Biblia sigue siendo valiosa porque ha sabido contar un conjunto de historias de tal forma que ellas se integran en un gran meta-relato (mítico y/o religioso) donde se explicita el sentido del origen y meta del humano, tal como lo acogen e interpretan judíos y/o cristianos[5].

Está de moda el estudio cultural de la Biblia como mito, tanto en perspectiva teológica como científica. Hemos superado el dogmatismo *racionalista* (de aquellos que piensan que sólo existe la verdad del pensamiento claro y distinto, filosófico o científico) y el dogmatismo (no el dogma) *religioso* (de aquellos que piensan que la Biblia es un libro de tal forma venido del cielo que no tiene conexión con la cultura humana). Ha llegado el momento de estudiar la singularidad mítica de la Biblia desde perspectivas narrativas y teológicas que son, en el fondo, inseparables.

5. Ofrecen una buena introducción al estudio narratológico de los mitos de la Biblia algunos trabajos incluidos en el *Anchor Bible Dictionary* I-VI, Doubleday, New York, 1992 y en R. J. Coggins y J. L. Houlden, *A Dictionary of Biblical Interpretation*, SCM, London, 1990.

3.2. *Conocimiento y acción: Biblia y rito fundante*

Los mitos no se limitan a ofrecer unos modos de conocimiento general, que cada humano debe actualizar después, sino que ofrecen bases y sentido para la actuación conjunta de sociedades e individuos. No se limitan a *dar que pensar*; ellos *dan que hacer* o, mejor dicho, ellos mismos *hacen* en sentido estricto. En el principio de eso que Kant llamaba la *razón práctica* se encuentran los diversos *ritos* religiosos, vinculados a los mitos.

– Algunos investigadores afirman que *primero fue el mito y luego el rito*: acentúan la razón teórica y suponen que el humano es ante todo un ser pensante, que funda su existencia en la palabra, para derivar de ella los ritos.

– Otros, en cambio, suponen que *primero fue el rito*: antes que pensar, el ser humano hace; antes del razonamiento simbólico sobre los dioses está el rito religioso, que es un modo de crear lo divino o de relacionarse con ello. Sobre el fondo de la creatividad ritual (simbólica) se fundan y encuentran sentido los diversos mitos de la historia.

Rito y mito se encuentran implicados: no existe rito verdadero sin componente cognitivo, ni viceversa. El humano necesita saber y decir lo que hace, pues una acción cuyo sentido se ignora no es humana. Pero dejemos el tema general y vengamos a la Biblia:

– Los *sobrenaturalistas* suponen que la Biblia no posee un rito humano verdadero y autónomo. Dios mismo ha revelado y dirigido la conducta de israelitas y cristianos. Sus ritos son distintos de todos los ritos paganos del entorno.

– Los *partidarios de una teología de la palabra* tienden a entender el rito como secundario. Para ellos, la Biblia es ante todo fuente de conocimiento y transformación existencial; sus ritos no son reveladores.

– También los *partidarios de una moral puramente profética* tienden a pensar que la ordenación ritual y/o sacrificial es secundaria: la Biblia no ofrece más rito que la libertad del ser humano, llamado a compartir la vida con los pobres, superando así las imposiciones sacrales reguladas desde fuera.

Las dos últimas posturas tienen cierta verdad en la línea que he venido defendiendo en el capítulo anterior. Pero debo añadir que el judaísmo ha interpretado siempre su *Escritura* como *Ley*, es decir, como principio de vida. Ciertamente ha visto en ella elementos de tipo narrativo y poético, laudativo y sapiencial. Pero en conjunto la

ha visto como *libro de Ley,* es decir, como ritual de acción y liberación humana. Más que argumento para pensar o verdad para entender, ella ofrece un *rito para actuar.*

Como sabemos ya, la religión es un modo de vida y se expresa en una forma de conducta, como han mostrado *É. Durkheim* (1858-1917), *B. R. Malinowski* (1884-1942) y otros muchos. Siglos de racionalismo occidental y dogmatismo teórico cristiano, han ocultado esta verdad fundamental: más que una forma de conocer, la religión (y, de un modo especial, la bíblica) es *una forma de comportamiento.* Su ortodoxia es en el fondo una *ortopraxia*: los creyentes se definen como practicantes, personas que expresan su credo en un tipo de ley compartida.

Para muchos israelitas, el centro de su Ley y/o Biblia ha sido *el ritual del sacrificio,* culmina de algún modo en Lev 16. La Escritura de Israel se ha construido como Ley, recibiendo su forma canónica primera en el Pentateuco, cuyo centro (en Éx, Lev y Núm) expone el ritual de sacrificios donde ha culminado la historia patriarcal y el nacimiento del pueblo. No siempre es fácil descubrir la relación que la Biblia ha establecido entre ese ritual y el mito de elección y salvación del pueblo israelita. Algunos ritos sacrificiales de la Biblia asumen la experiencia sacral del entorno pagano (cananeo, fenicio, sirio o babilonio). Además, parece haber un creador entre la línea más *conservadora* del ritual y la más *creadora* del mensaje profético... Pero resulta claro que en su centro la Biblia vincula mito y rito (expresión simbólica y actuación práctica), de tal forma que el cambio en la visión del mito suscita un cambio en el ritual y viceversa.

3.3. *Interpretación: teorías sobre el rito bíblico*

La relación entre mito y rito, símbolo creyente y actuación social concreta, en plano religioso y ético (planos que son inseparables) constituye a mi juicio el centro de la problemática bíblica. Pienso que los estudios exegéticos se encuentran todavía en una fase poco elaborada en este campo. Se han investigado los diversos aspectos del relato (mito) del origen bíblico; se ha dedicado menos tiempo e interés a los rituales. Habrá que conocer mejor el carácter y desarrollo de los sacrificios en la religión israelita, para descubrir no sólo su sentido, sino la novedad y crisis del ritual de sacrificios, tanto en Israel como en el cristianismo.

3.3.1. Teoría mítico-ritual. Diversos exegetas, de origen escandinavo y anglosajón (S. Mowinckel, J. Pedersen, G. Widengren, I. Egnell, S. H. Hooke, T. H. Gaster...), piensan que el centro de la Biblia hebrea es un gran rito, una liturgia activa que vincula al pueblo con Dios, uniendo entre sí a los miembros del pueblo. Este rito sería para algunos de tipo *cósmico-agrario* (evoca el despliegue del mundo, la maduración de la cosecha cada año, el sentido de la muerte); para otros ha sido de tipo *político-sacral* (fiestas de Año Nuevo, con la renovación de la naturaleza y la coronación del rey). Esta visión deja en penumbra otros rasgos quizá tan específicos de la experiencia israelita: la transcendencia de Dios, la visión de una alianza nacional que vincula al pueblo con Dios, la exigencia de fidelidad ética... Pero es evidente que ellos pueden y deben quedar integrados en un contexto ritual de carácter mítico que los engloba y fundamenta. En el punto de arranque de la historia israelita sigue estando la certeza mítica de una vinculación del pueblo con Dios. El mismo dogma israelita de la elección estaría fundado en un gesto sacramental (sacrificial, litúrgico) de unión entre Israel y Dios. En esa perspectiva habría que estudiar los rituales posteriores de purificación o expiación del pueblo, tal como aparecen por ejemplo en Lev 16 (ritual del *Yom Kippur*, con el chivo emisario).

3.3.2. Escuela de la historia de las religiones. Está representada sobre todo por autores de cultura germana (H. Gunkel, H. Gressmann, W. Heitmüller, W. Bousset...), que han aplicado de manera convergente una visión religiosa de tipo mítico-ritual a la lectura de la Biblia hebrea y en especial al Nuevo Testamento. Ellos siguen colocando en la raíz del cristianismo la figura y mensaje de un Jesús profeta, centrado en el anuncio del reino de Dios. Pero añaden que Jesús no creó una religión, fue sólo un profeta moralista israelita. Los fundadores del cristianismo en cuanto tal fueron, tras la muerte de Jesús, los cristianos helenistas que entendieron su figura en claves míticas de tipo *ritual*: a través de su muerte, Jesús habría ofrecido a Dios el gran sacrificio de reconciliación, apareciendo como Señor que vive (se revela) en el culto. Ellos reintepretaron el mensaje de Jesús en forma de mito, centrado en el Dios que desciende (penetra en la historia de los humanos), para elevarles al plano superior de lo divino. Pues bien, en el fondo y raíz de de esta visión del cristianismo estaría el nuevo *rito* de identificación de los creyentes con el Cristo que muere y resucita. Sólo en perspectiva *ritual* ha podido nacer el cristianismo, como forma nueva de vida y convivencia humana[6].

El tema sigue abierto. Las formas de entender el mito y aplicarlos a judaísmo y cristianismo resultan diversas, según los autores. Otros intentan desmitologizarlas, desde una perspectiva social o existencial. Unos y otros deben dialogar sobre el sentido y carácter del mito.

6. En clave de rito se entiende también la oración. Orar es *rezar*: recitar las grandes fórmulas de un modo personal, comprometido. Quien recita o escucha el texto sagrado no es un simple espectador, que mira desde fuera, sino que se introduce en la dinámica del propio mito, que debe ser recitado y vivido, actualizado, dramatizado. Por eso, la oración del mito, hecha ritual, se convierte en recreación de toda la existencia (cap. 6).

4. MITO JUDÍO, MITO CRISTIANO

Albert, H., *La miseria de la teología,* Herder, Barcelona, 1982; Baeck, *La esencia del judaísmo,* Paidós, Buenos Airés, 1964; Bloch, E., *El ateísmo en el cristianismo,* Taurus, Madrid, 1983; Casey, M., *From Jewish Prophet to Gentile God,* J. Knox, Louisville KY, 1991; Fraijó, M., *El cristianismo. Una aproximación,* Trotta, Madrid, 1997; González Faus, J. I., *La humanidad nueva,* Eapsa, Madrid, 1974, vol. I, pp. 273-302; Graves, R. y Patai, R., *Los mitos hebreos,* Alianza, Madrid, 1986; Hick, J., *God and the Universe of Faiths,* Collins, London, 1977; Küng, H., *El cristianismo. Esencia e historia,* Trotta, Madrid, 1997; Id., *El judaísmo,* Trotta, Madrid, ²1998; Martín Velasco, J., *La experiencia cristiana de Dios,* Trotta, Madrid, ³1997; Meier, J. P., *Un judío marginal* I, VD, Estella, 1998; Owen, H. P., *Concepts of Deity,* Macmillan, London, 1971; Parrinder, G., *Avatar y encarnación,* Paidós, Barcelona, 1993; Pikaza, X., *Dios como Espíritu y Persona,* Sec. Trinitario, Salamanca, 1989; Pittenger, N., *Christology Reconsidered,* SCM, London, 1970; Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo,* Sígueme, Salamanca, 1970; Rosenzweig, F., *La estrella de la redención,* Sígueme, Salamanca, 1998; Sanders, E. P., *Jesus and Judaism,* SCM, London, 1985; Scholem, G., *Conceptos básicos del judaísmo,* Trotta, Madrid, 1998; Smith, M., *Jesús el mago,* Martínez Roca, Barcelona, 1988; Torres Queiruga, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre,* Cristiandad, Madrid, 1987; Id., *El cristianismo en el mundo de hoy,* Sal Terrae, Santander, 1992.

4.1. *Judaísmo. Mito de pueblo y mesianismo*

El judaísmo es la religión que nace tras el siglo I de nuestra era, interpretando en forma nacional y legal (básicamente farisea) la experiencia israelita de la Biblia. Junto a ella toma como textos básicos las tradiciones legales recopiladas por la *Misná* (siglos II-III) y comentadas en el *Talmud* (siglos V-VI). Así se desliga y distingue del cristianismo, que interpreta la herencia israelita de forma mesiánica y universal. El judaísmo es religión y pueblo, experiencia sagrada y forma de convivencia social. Se le puede llamar religión hermenéutica: interpretación nacional del mito y rito de la Biblia. Para ello ha racionalizado de manera ética (legal) y nacional gran parte de los elementos de la tradición antigua de Israel. Deja a un lado algunos ritos (sacrificios, fiestas de entronización real...), reinterpretándolos de forma alegórica o espiritual, pero conserva muchos elementos que sólo pueden entenderse en clave mítica.

4.1.1. Ley de Dios, elección del Pueblo

En la raíz del judaísmo está la fe en la Ley eterna, que existía en Dios desde el origen y que Dios ha revelado a su pueblo por Moisés. Esa

Ley se ha transmitido de formas convergentes y complementarias por la Escritura (Biblia) y la tradición oral (recogida en la *Misná*). Ambas han sido asumidas y vinculadas por los rabinos, constituyendo el tema y fuente de su estudio. La Ley judía es una de las manifestaciones más elaboradas y perfectas del mito fundante y vincula *pensamiento* (es saber supremo) y *acción* (es principio de toda conducta social). Con la ruina del templo de Jerusalén y el predominio de la liturgia sinagogal, centrada en la lectura e interpretación de la Biblia, el judaísmo ha prescindido del sacrificio sangriento y ha interpretado como rito y templo verdadero la vida del Pueblo elegido, dirigida por la Ley.

Conforme a esa visión, los restantes pueblos de la tierra estarían condenados a seguir sus caminos particulares de sabiduría, con formas de conocimiento precarias, frágiles. Ellos, en cambio, los buenos judíos, habrían recibido como don de Dios la Ley eterna, obteniendo así el conocimiento salvador, definitivo. Esa Ley, que es verdad de Dios y fundamento de vida para el Pueblo, constituye un espléndido ritual mítico que sólo puede justificarse desde la *voluntad* de Dios (¡lo ha querido así!) y la *separación del Pueblo* (identificado y distinguido por ella).

Como depositarios de la Ley, los judíos se dicen pueblo mesiánico, elegido por Dios para expresar su verdad en el mundo. Otros pueblos (chinos y egipcios, romanos e incas) se han creído también elegidos, pero ninguno ha mantenido la conciencia de elección como los judíos. Evidentemente, el pueblo no se toma aquí en sentido puramente biológico (raza particular o filiación abrahámica), sino biológico: son pueblo porque han sido escogidos por Dios y han recorrido un camino histórico especial; el mismo Dios les ha llamado a realizar una tarea y por ella quieren mantenerse diferentes en plano social y religioso.

Es una tarea al servicio de la humanidad (son mediadores de una voluntad universal de Dios) y para ello deben mantener su distinción de pueblo especial, signo específico de Dios sobre el mundo. Saben que Dios es distinto y no puede identificarse con ninguna realidad creada (ni siquiera con el pueblo). Saben que la Ley les sobrepasa, pues proviene del mismo Dios. Pero Dios se la ha dado para que realicen de esa forma su misión sobre la tierra. Para ser fieles a su vocación, los judíos han mostrado a lo largo de la historia una gran capacidad de sufrimiento y creatividad, que les hace acreedores al respeto y admiración del conjunto de la humanidad. Pero, al mismo tiempo, su religión puede y debe entenderse como mitificación de su identidad nacional: por fidelidad al mito nacional ha pervivido el judaísmo en estos últimos milenios.

4.1.2. Tierra y ciudad. Mesianismo

Ley y Pueblo definen el judaísmo, pero no agotan su sentido. En la constitución concreta de Israel siguen influyendo otras realidades que forman su *constelación mítica* y fundan su *conciencia religiosa* tanto en plano histórico como escatológico.

– *La tierra* estaba unida al mito de Israel desde tiempos muy antiguos, no la tierra en general, como realidad materna, divina (*Deméter, Pacha Mama* de diversas religiones antiguas o de cierta ecología moderna), sino el territorio atribuido simbólicamente a las doce tribus. El mito judío ha destacado el valor de la tierra concreta Palestina, entre Dan y Bersheba (entre Galilea e Idumea), que Dios mismo había prometido a los patriarcas para dársela después a los hebreos oprimidos. Muchos judíos actuales se sienten con derecho a poseerla en virtud de una elección divina (mito).

– *Jerusalén* ha sido en el principio igual que muchas ciudades sagradas del entorno: capital ceremonial donde se reúnen los habitantes del entorno para orar e intercambiar productos, santuario de un Dios famoso, hecho cabeza política de un pueblo, etc. Jerusalén ha condensado y perpetuado de esa forma viejas experiencias míticas que hablan de un Dios que habita en su ciudad y templo. Pues bien, el judaísmo ha sacralizado aún más a Jerusalén tras el exilio y la caída de su templo (tras el 70 de nuestra era), convirtiéndola en signo de elección nacional y mesianismo. La misma bella ciudad (paraíso de turistas, campo de batalla de pueblos) es para los creyentes un signo de Dios y promesa de salvación futura[7].

Esta conciencia de elección judía, vinculada a tierra y ciudad, se expande por el mesianismo. El *mesías* puede recibir formas distintas (es rey o profeta, sacerdote, ángel de Dios o todo el pueblo...). Pero su figura es siempre signo y mediación de Dios para los humanos. Ese mesianismo (*con* o *sin* mesías personal) implica una visión mítica del futuro de la historia, entendida como despliegue del poder de Dios que se expande de manera especial a través de los israelitas. Desde ese fondo podemos destacar dos rasgos:

– *Racionalismo mesiánico.* Implica una fuerte esperanza racional: un deseo de reconciliación futura, la certeza de que el ser humano puede alcanzar su plenitud, en paz individual y social. Este mito ha capacitado a los judíos para abrirse a dimensiones altas de pensamiento, espiritualidad y acción salvadora. Este mito, reinterpretado por el cristianismo, está en la base de gran parte de la filosofía moderna (de Hegel a Marx).

7. Así hablamos del mito del templo de Jerusalén, que muchos judíos consideran como espacio y signo de Dios, recreando, en plano nacional y perspectiva monoteísta, el mito pagano del lugar sagrado, capital del universo.

– *El mesianismo es un mito racional, abierto al plano cognitivo y práctico.* Es un mito fundado en la esperanza activa de un Dios, que ofrece a los humanos motivos para superar de un modo eficaz (comprometido) los dolores actuales de la historia, haciéndoles buscar la revelación de Dios (y su verdad humana) en el futuro. Pensamos que puede leerse en clave de pasividad (vendrá Dios a resolver nuestros problemas) o en gesto de acción transformadora (tenemos que adelantar su llegada, preparando su venida).

Hemos destacado la interpretación más universal del mito judío, en clave exotérica, pero siempre han existido otras más escondidas y esotéricas, de búsqueda espiritual o literaria (*Cábala),* que han alimentado algunos de los movimientos intelectuales más profundos de Occidente. Buscando el significado oculto de los signos (números, términos, palabras) y textos de la Biblia, los cabalistas han querido descubrir los movimientos interiores de Dios y el sentido de los elementos de este mundo. En perspectiva racionalista, la cábala es un mito.

4.2. *Cristianismo. Mito de la encarnación histórica de Dios*

Jesús asume de forma normal el universo mítico del judaísmo contemporáneo, con sus símbolos y figuras fundamentales (esperanza mesiánica, ángeles y demonios, batalla final de la historia), pero al mismo tiempo acentúa nuevos signos y motivos que pudieran llamarse míticos.

4.2.1. Contexto mítico

Jesús fue un judío, pero inició, desde dentro de Israel, un camino mesiánico que terminó separándose (desde finales del siglo I de nuestra era) de lo que será el judaísmo misnáico, rechazando y recreando algunos mitos de la tradición israelita. No son novedades teóricas sino prácticas. No son discusiones de razón sino de comportamiento.

– *Ha rechazado el mito y rito de la sacralidad nacional israelita.* Por eso ha proclamado *el fin del templo* de Jerusalén, derribando las mesas de los cambistas, expulsando los animales sacrificiales (cf. Mc 11, 15-19 par.) y ha *criticado una forma de entender el sábado* (quitándole el carácter sacral absoluto que tenía en ciertos círculos judíos). Recordemos que le han condenado por *blasfemo y peligroso* precisamente los sacerdotes defensores del mito del templo, con su sacralidad nacional, sacrificial, violenta (y vinculada a los intereses económicos del sistema).

– *Ha combatido los mitos y ritos de separación religiosa,* intensamente

vinculados con los anteriores, que mantienen la sacralidad y diferencia israelita, centrada en una ley ceremonial, sanitaria y alimenticia al servicio de la propia identidad sacral. Se trata especialmente de *rituales de comidas* (puras e impuras), de *formas de entender la enfermedad* y librarse de su influjo contaminante (separación de leprosos y menstruantes, rechazo de locos y posesos) y de técnicas de separación sacral que permite distinguir y dividir a los miembros del pueblo (justos/injustos, ricos/pobres, etc.)[8].

Jesús asume la tradición israelita, pero dentro de ella destaca aquellos signos y momentos que se encuentran más abiertos a la universalidad y que, en nuestra perspectiva, parecen menos míticos, pues no sirven para separar a Israel de otros pueblos, ni se emplean para dividir en clave sacral a los israelitas, sino para unir a los judíos y a todos humanos en línea de vinculación humana y religiosa (es decir, desde los pobres). Desde ese fondo ha de estudiarse el carácter propio de la *teología de Jesús*. La praxis anterior (superación de los ritos sacralizadores) cristaliza en una *teoría* o teología que destaca los aspectos personales (paternos) y universales (liberadores) de Dios y los humanos. Siendo fiel a los principios de la más honda tradición israelita, Jesús ha roto algunas de sus concreciones más significativas. Éstas son las notas de su teología:

– *Dios, Padre universal.* Frente al Dios garante de una Ley que sanciona la supremacía o al menos separación de los judíos (y justos), Jesús presenta a un Dios Padre universal, que abre un espacio de vida para todos los humanos. El símbolo del Padre no puede cerrarse al servicio de intereses particulares, ni manipularse desde un pequeño grupo (de judíos fieles), sino que debe abrirse al servicio de la reconciliación universal, desde la perspectiva de los pobres y expulsados del sistema. Interpretado de esta forma, el símbolo del Padre ya no actúa como mito separador al servicio de la violencia de Dios o del dominio de los privilegiados, sino como símbolo de comunión universal.

– *Reino de Dios.* Desde la visión de un Dios rey se han justificado a lo largo de siglos los más duros imperialismos, las más grandes injusticias de la historia. Pues bien, en el reverso del mundo, desde el lugar donde habitan los pobres, Jesús ha recreado (y en cierto sentido ha invertido) ese símbolo, poniéndolo al servicio del perdón y gracia creadora, dirigida hacia los últimos de la sociedad. *El reino no es producto de la acción del rey violento,* que triunfa sobre los contrarios, sino signo del amor universal de Dios, que vincula en comunión no impositiva a todos los humanos. Este signo ha perdido en Jesús sus rasgos de conquista y violencia de un grupo (o de un individuo triunfador) y ha venido a convertirse en mito del encuentro universal de todos los humanos, a partir de los más pobres.

8. He precisado el tema en *Éste es el Hombre. Manual de cristología,* Sec. Trinitario, Salamanca, 1997.

– *Hijo de humano.* Parece, a primera vista, un término mítico, como el *como Hijo de humano* de Dan 7 que desciende de los cielos para recibir sobre la tierra poder, dominio y reino. Pues bien, todo nos permite suponer que Jesús lo ha invertido, destacando el carácter humano (eso significa el título) de la novedad mesiánica. Ciertamente, ha podido influir en esa figura una versión muy mítica del mesianismo, entendido como descenso de un ser divino, que baja de los cielos para liberar a los elegidos. Pero Jesús lo ha transformado, interpretándolo con su propia entrega en favor del reino. En esta perspectiva acentuamos también el carácter universal del símbolo: más que mesías de Israel, Jesús es humano universal, centro de una humanidad ya reconciliada.

Al llegar a este nivel no se distinguen ya *mito y racionalidad*, religión y conocimiento profundo, sino *mito destructor* (que esclaviza a los humanos) y *mito creador de libertad.* Había un *mito deficiente*, al servicio de un pueblo o del sistena; y hay un *mito pleno*, que sirve para liberar a los humanos, desde el acontecimiento salvador del Cristo.

4.2.2. Mito histórico, mesianismo cristiano

La historia de Jesús, verificable y concreta, se abre al mito universal del Cristo salvador, como sabe bien la teología que distingue entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe.

– *Al nivel de la historia* (accesible de algún modo a todos los testigos), Jesús ha sido un pretendiente mesiánico judío, de origen galileo, condenado por los sacerdotes de Jerusalén y el procurador romano. No es una versión del mito eterno de la manifestación de Dios, ni salvador primigenio, ni *avatara* intemporalmente hermosa del más hermoso de los dioses de Oriente. Sobre la base firme y dura de su historia concreta de pretendiente mesiánico asesinado, sobre la historia de sus discípulos que afirman haberle visto vivo (resucitado) tras la muerte, se funda el cristianismo.

– *Los cristianos han interpretado a Jesús desde un fuerte ámbito simbólico*, descubriendo y/o expresando por él la verdad fundante de lo humano, *el mito de la historia mesiánica*. Para ello han utilizando fórmulas judías (y después helenistas), de modo que *el Cristo de la fe* no es contrario al *Jesús de la historia* sino expresión de su sentido. Desde la novedad de su experiencia histórica (su anuncio de reino, su muerte en la cruz) y apostólica (experiencia pascual), Jesús actúa como *catalizador simbólico del mesianismo judío y humano.* Por eso decimos que el símbolo (mito) ha servido para comprender y explicitar el alcance y sentido de su *historia.* La misma vida de Jesús se vuelve *mito histórico* fundante que suscita el cristianismo y alimenta gran parte de la cultura de Occidente.

– *En perspectiva helenista, su figura ha podido convertirse en puro mito.* Ha surgido así una interpretación *intemporal* del cristianismo que desliga a Jesús de la historia y expresa en forma teológica aquello que ha sido y será

siempre el eterno y divino retorno de las cosas. Interpretado de esa forma, *el mito del Cristo* destruiría el valor más hondo de *la historia de Jesús*: no sería ya persona individual, sino expresión de la divinidad eterna que se ha mostrado a los humanos, sin hacerse historia. El mismo Jesús vendría a convertirse al fin en puro Dios eterno, perdiendo su base y realidad humana. Algunas veces, la teología cristiana se ha desligado de la historia conflictiva y mesiánica de Jesús y le ha situado en la línea del simple mito eterno, reintroduciendo en su figura temas que el mito pagano había desarrollado en plano transhistórico.

No se trata, por tanto, de liberar a Jesús del mito sino de interpretarlo desde su propia novedad mítica, en clave histórica y teológica, en fidelidad al evangelio, explicitando así el verdadero *mito histórico cristiano*. *Otros mitos* sirven para sacralizar la separación y violencia de Dios, para justificar lo que siempre existe y para escindir a unos humanos de otros, avalando las injusticias sociales (castas, grupos, naciones) sobre el mundo (como opio del pueblo).

Por el contrario, *el mito histórico cristiano*, culminado en la experiencia pascual, quiere evocar la presencia de un Dios no violento que funda la liberación de todos los humanos. Por eso, no presenta a Dios como alejado de la historia, ni como un todo violento o un poder que se impone excluyendo (condenando) a los pretendidos culpables, sino como fuente de gracia universal (Padre), abierta en diálogo a todos los humanos. Esto significa que no podemos rechazar el mito en sí, sino un tipo de mitos y/o imágenes sagradas que (para un cristiano) serían contrarias a la historia de Jesús y a la liberación de los humanos. No queremos negar todos los mitos, como propugna cierta Ilustración, sino que los distingamos cuidadosamente:

– Hay un *mito opresor*, y por tanto mentiroso, que justifica la violencia y división interhumana, en la línea del *chivo expiatorio*: matamos al culpable, para divinizarlo después. Los judíos conocen bien el mito de los dioses opresores, igual que los cristianos de Ap 12-17, cuando rechazan el mito del Dragón violento y de las Bestias.

– Hay un *mito liberador* y por tanto verdadero, expresado en nuestro caso por el signo de Jesús, que anuncia el camino del reino, ofreciendo a los humanos su propia vida en gesto de superación de la violencia, para revelar así la verdad de Dios que abre a los humanos el camino de la reconciliación.

Según eso, el mito cristiano ha de hallarse abierto al *dogma* (es decir, a la verdad que ofrece seguridad y sosiego, confianza y libertad) sin caer en la *huida gnóstica*, es decir, en la justificación de

actitudes y principios de separación que han venido esclavizando a los humanos[9].

4.2.3. Aplicación. Encarnación: mito y dogma

A partir de lo anterior podemos evocar los momentos del mensaje y vida de Jesús, que se encuentran más abiertos a la formulación salvadora de la dogmática. Recordemos que la encarnación de Dios en Jesús (verdadero Dios y humano verdadero) se ha tomado algunas veces como signo del *descenso gnóstico de un ser divino preexistente,* que vivía en sí mismo (en Dios) y que después, en condescendencia bondadosa, recibe forma humana en esta tierra. Ese descenso se ha entendido en clave de *poder*: el Hijo de Dios pone bajo su autoridad todas las cosas del cielo y de la tierra, de manera que sus represntantes eclesiales pueden concebirse como depositarios y ejecutores del poder divino dentro de la historia. Leída así, la encarnación de Dios sería un *mito destructor:* principio de sacralidad violenta sobre el mundo.

En contra de eso, el Nuevo Testamento (cf. Lc 2, 1-7) presenta el nacimiento de Dios como *mito histórico salvador.* Por un lado, afirma que Jesús ha nacido dentro de la historia, sin romper física o biológicamente sus leyes. Pero, al mismo tiempo, añade que nace de Dios, como expresión de su amor salvador. Por eso decimos que ese nacimiento es el mito fundante, el símbolo de una historia en la que Dios revela su misterio salvador, en clave de esperanza escatológica.

La humanidad ha sabido captar desde antiguo (cf. Heb 1, 1-2) el carácter paradójico de la historia, entendida en Israel como presencia de Dios y camino de liberación. Desde ese fondo ha interpretado el Nuevo Testamento el nacimiento de Jesús, en sus formulaciones (Mt y Lc, Jn y Pablo). Lc 2 presenta a Jesús como *mesías de Israel,* pero al mismo tiempo sabe que es el *deseado de los siglos* y así lo representa, mientras llegan en la noche los pastores, que son signo de la humanidad. Esta noche de Navidad es tiempo de esperanza y justicia de Dios (cf. Sab 18, 14-16), convertida en signo de la revelación mesiánica: *No temáis, pues yo os evangelizo un gozo grande*

9. El dogma no es racionalización del mito, ni signo de su irracionalidad, ni palabra de imposición grupal, sino expresión de la verdad de Cristo que brilla gloriosa y salvadora para los humanos. El peligro del cristianismo no es dogmatizar el mito sino cambiar su sentido, *re-mitologizándolo de forma gnóstica* (como despliegue intradivino de emanaciones, caídas, retornos) o impositiva, olvidando el carácter liberador de la experiencia de Jesús.

para todo el pueblo: Hoy os ha nacido en la Ciudad de David un salvador que es el Cristo Señor (2, 12)[10]. Desde ese fondo podemos afirmar que el cristianismo es la hermenéutica o lectura salvadora de la vida Jesús, interpretada como mito fundante y final, expresión suprema de la verdad de Dios (teodicea), y fuente de surgimiento humano (antropodicea). Estos son momentos fundamentales de la lectura teológica del mito de Cristo:

– *Muerte, pascua/glorificación*. Jesús ha ratificado en la cruz su fidelidad a Dios y/o al Reino. La confesión cristiana afirma que Dios le ha glorificado, resucitándole de entre los muertos y haciéndole principio de salvación para todos los humanos. Esta confesión expresa el mito cristiano de la encarnación de Dios, el dogma fundante de la iglesia[11].

– *Iglesia.* El mito histórico (mesiánico) de Jesús se abre, por un lado, hacia la paternidad universal (gratuita) de Dios y, por otro, hacia la comunicación social de todos los humanos. La expresión simbólica de esa universalidad es el Espíritu Santo, tal como se expresa a través de la iglesia, principio y promesa de comunión universal[12].

– *Trinidad.* El mito histórico de Jesús revela todo su sentido en las formas simbólicas (míticas, fundantes) de la Trinidad, entendida a modo de comunión de amor entre el Padre y el Hijo en el Espíritu. Ese símbolo condensa y reúne, en claves de afirmación gloriosa y compromiso intenso de comunicación interhumana (interpersonal), todos los elementos del misterio cristiano[13].

Entre paganismo y gnosis se ha venido a situar el mito de la historia cristiana. Ciertamente, los cristianos vienen del judaísmo,

10. Allí donde, conforme a un mito recogido por Virgilio (cf. A. Magariños, *Desarrollo de la idea de Roma en su Siglo de Oro,* CSIC, Madrid, 1952), los romanos esperaban el nacimiento imperial del Niño Rey, confiesan los cristianos el nacimiento del Mesías Pastor, pobre, en un pesebre, entre pastores (Lc 2, 7.16).

11. Este símbolo fundante (*¡Ha muerto por nuestros pecados! ¡Dios le ha resucitado de entre los muertos!*) puede recibir y ha recibido formulaciones míticas de tipo paganizante o gnóstico que destruyen el sentido del mensaje y proyecto de Jesús, convertido en semidios o eón eterno descendido sobre el mundo.

12. A veces, la iglesia cristiana ha corrido el riesgo de entender su valor de signo (mito) universal en claves particularistas, apareciendo como un grupo cerrado, al servicio de sus propios intereses de poder o prestigio mundano, y creando para ello estructuras míticas de separación e imposición, avaladas en nombre de Cristo.

13. También este dogma se ha podido interpretar a veces en *forma pagana*, como unión de tres figuras divinas que comparten el poder y lo ejercen desde fuera, imponiendo su dictado sobre el mundo, o de *especulación gnóstica* o inmersión en los procesos generadores de Dios, en clave de emanación, caída y reconciliación intradivina. En esa línea puede situarse cierta filosofía europea de la antigüedad (tríadas neoplatónicas) y del racionalismo (dialéctica ternaria de tipo hegeliano), con especulaciones trinitarias muy profundas, pero se desligan del mito y dogma cristiano.

pero algunos de ellos han querido objetivar a Dios para así dominarle y justificar sus dominaciones, en gesto de magia ritual o veneración de seres semidivinos (santos, santuarios, etc.), cercanos al *paganismo*. Otras veces han caído bajo el riesgo de la *gnosis,* que reinterpreta algunos elementos de la confesión cristiana desde un fondo también mítico de emanaciones divinas, caídas y retornos, propios de una ciencia de iniciados.

5. APÉNDICE DE AUTORES: HERMENÉUTICA DEL MITO

Cohen, H., *Religión der Vernunft aus den Quellen des Judentums,* Fourier, Wiesbaden, 1978; Domínguez Rey, A., *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Trotta, Madrid, 1997; Girard, R., *La violencia y lo sagrado,* Anagrama, Barcelona, 1995; Lévinas, E., *Totalidad e infinito,* Sígueme, Salamanca, 1977; Rabenau, K. von, «H. Gunkel», en H. J. Schulz (ed.), *Tendencias de la teología en el siglo XX,* Studium, Madrid, 1970, pp. 89-98; Weber, M., *Estudios de sociología de la religión* III, Taurus, Madrid, 1987.

En apéndice pedagógico, repetitivo y erudito, presentamos algunos autores significativos en la interpretación o hermenéutica de los mitos, en especial para el estudio de la Biblia.

5.1. *Principio. Dos modelos*

Había un *modelo diacrónico* (Comte) y otro *sincrónico* de interpretación del mito (Jung):

– *A. Comte* (1798-1857) formuló (cf. cap. 2) la visión diacrónica conforme a su *ley de los tres estadios* (mito, filosofía, ciencia). Los mitos forman parte del pasado (infancia) de la humanidad. Con la filosofía cesa el mito y el humano piensa y soluciona los problemas por ideas. Pero sólo la ciencia le permite penetrar en el sentido y problemas de la realidad. Los mitos de la Biblia son restos de un pasado que ha perdido su verdad. Tenemos que abandonarlos, no interpretarlos.

– *C. G. Jung* (1875-1961) defendía una visión sincrónica de los tres momentos: la *onto-génesis* (despliegue de cada ser humano) repite los caminos de la *filo-génesis* (despliegue de la humanidad). No hemos dejado atrás nuestro pasado, no hemos superado su verdad: los grandes mitos de la Biblia siguen definiendo nuestra vida. Por eso, al estudiarlos (arqueología), estamos penetrando en nuestra propia realidad actual (antropología).

5.2. *Hermenéutica existencial y racionalizante*

Bajo este título incluimos tres pensadores que comparten un mismo afán de verdad, en plano filosófico y científico, entendiendo el mito con profundidad y afirmando que es preciso traducirlo o entenderlo en claves de racionalidad humana.

– *D. F. Strauss* (1808-1874) en su famosa *Vida de Jesús* (1835) había interpretado gran parte de los relatos del evangelio como mito: narración simbólica de algo que nunca ha sucedido, pero que sirve para expresar el sentido profundo del mensaje cristiano, entendido en clave hegeliana como expresión de la idea universal. El mito es un *lenguaje*, forma simbólica de expresar las verdades racionales (filosóficas, ideales) que Jesús ha propagado. La elaboración creyente de los evangelios ha convertido al *Jesús de la historia* en *Cristo del mito (de la fe)*, expresando de esa forma el valor eterno de su mensaje humano, es decir, su *racionalidad* moral; los *mitos* del dogma eclesial de Jesús pueden y deben entenderse como expresión simbólica (imaginativa) de esa verdad.

– *R. Bultmann* (1884-1976) se sitúa esa misma línea, pero asume los elementos de hermenéutica religiosa de F. Schleiermacher y, sobre todo, los principios de una exégesis existencial vinculada al primer Heidegger. A su juicio, el contexto de la Biblia (incluso el Nuevo Testamento) se mueve en el espacio del mito intemporal. A ese nivel pertenecen los agentes externos que influyen en la vida de los humanos (ángeles, demonios), lo mismo que la visión tripartita del mundo (cielo, tierra, infiernos) y las concepciones objetivistas del origen, centro y meta de la historia (creación, resurrección corporal de Jesús, vuelta del Hijo del Humano, fin del tiempo). En el fondo de ese mito emerge la *verdad existencial* del mensaje de Jesús a quien Pablo y Juan han concebido como *Palabra* de Dios, que ha ofrecido al humano su verdad (su autenticidad existencial). Por eso, los cristianos tienen que *desmitologizar* ese Nuevo Testamento, descubriendo su mensaje y traduciéndolo en forma existencial.

– *M. Weber* (1864-1920) interpreta la Biblia como testimonio fuerte de racionalización ética (o humana) que ha permitido que judíos y cristianos (los occidentales) superen el nivel de magia en que se hallaban los creyentes de otras religiones de la naturaleza. La misma religión ha introducido así modelos de vida racional que superan el mito y magia de tiempos anteriores (como hace, en otro plano, el budismo). Pero la Biblia (y en algún modo el budismo) siguen conservando un fondo de mito: es mítica la afirmación simbólica de una realidad (Dios o salvación) que no puede reducirse a la razón. Por eso, no se puede hablar de *traducción existencial* del mito cristiano, como deseaba Bultmann, sino que debe culminar la racionalización. Superando el mensaje de la Biblia y asumiendo en plenitud la Ilustración, debemos alcanzar una meta de pura razón, sin mitos ni símbolos salvadores. En perspectiva convergente podrían situarse muchos racionalistas no cristianos del siglo XX (como Freud o Habermas): la ética racional conserva y culmina los antiguos valores de la Biblia, de tal forma que la religión en sí ya no es necesaria.

5.3. *Logos de la Biblia. Historia frente a mito, historia como mito*

Presentamos aquí algunos autores, judíos y cristianos, que han puesto de relieve la verdad del mito bíblico, entendido en clave de racionalidad u hondura redentora de la historia, queriendo superar la racionalidad cerrada de la filosofía y las ciencias normales de Occidente. A su juicio, el mito bíblico ofrece un conocimiento profundo de la realidad como historia.

– *H. Cohen* (1842-1918) había comenzado destacando los aspectos más moralizantes de la filosofía neokantiana, propia de su escuela de Marburgo (cf. cap. 4): la Biblia presenta en forma simbólica aquello que Kant y la Ilustración tomaron como verdad racional. Pues bien, en el momento culminante de su vida, como judío que vuelve a las raíces de su fe, H. Cohen ha redescubierto y destacado los elementos simbólicos (¿míticos?) más fuertes de la experiencia bíblica, que configuran y definen la identidad de Israel como pueblo elegido, en plano de alabanza y gozo (como muestra el libro de los Salmos). Eso significa que, más allá de la pura razón filosófica, hay una experiencia, una verdad y camino que se expresan por la historia del pueblo judío, atestiguada por la Biblia. Para ese último Cohen, la Biblia es la iluminación religiosa de un pueblo que logrado tener una experiencia de Dios en el mismo camino de su historia. De esa forma, ella revela una verdad más alta que la filosofía, eso que pudiéramos llamar el mito fundante de la humanidad. En una línea convergente pueden situarse otros pensadores judíos como Buber y Rosenzweig.

– *H. Gunkel* (1862-1932) supone que al comienzo y fin de la historia (Gén y Ap), la Biblia ha empleado imágenes míticas tomadas del contexto pagano de Oriente; pero en su momento central, ella no presenta un mito eterno (supra-temporal) sino una historia sagrada. En esta perspectiva se mueve gran parte de la investigación bíblica alemana, que entiende *el logos de la Biblia* en clave de experiencia y esperanza histórica. Ciertamente hay en la Biblia elementos de mito pagano, pero en su conjunto ella es testimonio de diálogo humano con Dios (Alianza) y de realización histórica de la humanidad. Debemos superar la dicotomía entre razón y mito, buscando la verdad del pensamiento y obra humana en clave histórica.

– *E. Bloch* (1885-1977) ha destacado el *logos de la historia*, entendida como expresión de totalidad humana (en ella se vinculan acción y pensamiento, individuo y humanidad, etc.). Para enriquecer la historia, Bloch ha enriquecido la tradición mesiánica judía con el mesianismo marxista, postulando una visión esperanzada y escatológica de la humanidad. De esa forma vincula la *razón utópica* de la Biblia (que abre al humano hacia el futuro de la reconciliación final consigo mismo y con la naturaleza) y la *razón revolucionaria* de la modernidad, que busca las claves de una transformación y cumplimiento escatológico de la historia. Desde ese fondo, los *mitos* bíblicos, incluido el mismo signo personal de Dios o la figura de una Jerusalén celestial, están incluidos en la verdad histórica y en la transformación del ser humano. No es que el mito bíblico tenga cierto tipo de razón sino al contrario: ese mismo mito *es* la razón, pues ofrece al humano la

capacidad de entender y actuar. Bloch ha querido fundar así una interpretación atea y judía, apocalíptica e histórica de la Biblia. Algunos de sus principios han sido asumidos por autores cristianos como J. Moltmann, cuya *Teología de la esperanza* ha influido mucho en la comprensión de la escatología cristiana.

– *O. Cullmann* (1902-1999) ha desarrollado de forma sistemática algunos de los presupuestos anteriores, destacando el sentido histórico de la revelación bíblica. Ciertamente, en el entorno de la Biblia se conservan, a su juicio, mitos de diverso tipo, aplicados sobre todo al comienzo y fin del tiempo. Eso significa que la revelación de Dios queda enraizada dentro de la *creatividad simbólica (mítico/religiosa) de la humanidad*. Más aún, la Biblia se eleva (nace y brota, se despliega y triunfa) sobre la base mítica del pensamiento y de la acción humana. Pero su centro y contenido principal es la *historia de la salvación*, que supera el mito cósmico e interpreta el conjunto de la humanidad como proceso de realización guiado por el mismo ser divino. De esa forma, la Biblia nos lleva del mito cósmico al *logos histórico*, que constituye la forma más alta de racionalidad, expresada en la comunicación histórica entre el humano y Dios. En la medida en que el humano avanza en su camino de encuentro con Dios va descubriendo el sentido y momentos de su propia historia, haciendo posible el despliegue de la racionalidad cristiana. En ese fondo, debemos añadir que, a juicio de Cullmann (aunque con palabras que él no aceptaría), *la historia de la salvación constituye el auténtico mito cristiano*: su verdad fundante, indemostrable pero (y por eso) salvadora.

5.4. *Conclusión. ¿Mentira del mito, verdad de la Biblia?*

Citamos como conclusión a dos autores que comparten el mismo deseo de racionalidad, en un caso más filosófica (Lévinas), en otro más sociológica (Girard). Ambos elevan su crítica más fuerte contra un tipo de los mitos, afirmando que fueron necesarios, siendo, al mismo tiempo, mentirosos y opresores, pues han contribuido a enmascarar la realidad, favoreciendo el dominio de unos sobre otros (un tipo de violencia). La verdadera desmitologización consiste en descubrir la verdad del mensaje bíblico, tanto en el ámbito del conocimiento como (sobre todo) de la práctica o compromiso humano.

– *E. Lévinas* (1905-1995) ofrece, desde el judaísmo, el intento *más radical de desmitologización* o, mejor dicho, de superación de *la idolatría*. La humanidad en su conjunto ha sido fabricadora de ídolos: ha creado figuras de dioses y diosas para sobrevivir sobre la tierra. Expresión de esa creatividad idolátrica, necesaria y falsa, han sido y siguen siendo los mitos, tanto los antiguos (baales y asheras del entorno israelita) como los modernos (razón europea, ilustración, idealismo hegeliano, nacionalismos modernos). La Biblia hebrea eleva, conforme a Lévinas, una protesta radical frente al intento de mitologización de la humanidad, pues los mitos acaban siempre mintiendo: quieren fundar la estabilidad del humano (de los pueblos), pero

lo hacen a costa desde un Todo dictatorial (el Ser, un Dios falso, el Estado...) que expulsa a los débiles y actúa por opresiones e imposiciones. En contra de eso, la Biblia mantiene la verdad del Dios infinito a quien nunca podemos presentar como un todo que oprime a los particulares o vive a costa de ellos. El corazón de la Biblia ofrece el testimonio de ese Dios infinito, que se manifiesta en el *rostro del huérfano y la viuda, del extranjero y del pobre*. Por encima de todo razonamiento discursivo, Dios garantiza la vida de los pobres. Los mitos (e ídolos correspondientes) tienden a justificar el poder; por eso mienten, llevan a la opresión humana, expulsan a los pobres. Frente a ellos eleva su verdad la Biblia hebrea, centrada en la exigencia profética de justicia (de ayuda al pobre).

– *R. Girard* (*1923). En la línea anterior, pero en perspectiva cristiana, podemos entender también su obra como crítica antimitológica. A juicio de Girard, los mitos no sólo mienten sino que engañan y oprimen: han estado y siguen estando al servicio de la violencia de los triunfadores. Todos ellos se condensan y fundan en el rito fundante del *chivo emisario*: para superar el riesgo de la destrucción mimética, los humanos han buscado en el principio (y siguen buscando) un culpable al que han sacrificado, para divinizarlo después de una forma invertida (sacralizando la violencia). Producto de la divinización del poder violento han sido los dioses del conjunto de la humanidad; justificación de ese poder los mitos. Pues bien, en contra de dioses y mitos, ha elevado la Biblia judía, y de un modo especial el evangelio cristiano, *la verdad salvadora de la no violencia*. El mito diviniza (justifica) a los violentos. La Biblia, en cambio, ha descubierto la naturaleza inhumana de la violencia, mostrando que el condenado por excelencia (Jesús) no es culpable sino víctima de los violentos de la historia, de tal forma que en el fondo de su vida y en su pascua Dios puede mostrarse como amor gratuito. Más allá del mito violento y mentiroso, se revela por la verdad gratuita del Dios que ama a los humanos.

Dejamos así el tema, abierto en línea judía (Lévinas) y cristiana (Girard). El lector habrá podido captar, por todo lo anterior, nuestra visión de la violencia; que él saque las consecuencias. Es evidente que aquí no podemos ni queremos darle soluciones.

9

DIOS. MISTERIO FUNDANTE, AMOR PERSONAL

Tras rito y mito, nos ocupamos de Dios, condensación del misterio, persona central de las religiones monoteístas. Hemos estudiado su figura a lo largo de este libro, especialmente en el capítulo 5; ahora lo hacemos de forma unitaria, en línea de *fenomenología religiosa* (Dios y los dioses de las religiones) y de *filosofía de la religión* (teodicea: crisis y defensa de Dios en nuestro tiempo). En ambos casos le entendemos como principio de diálogo y/o amor para los humanos.

1. EL DIOS DE LAS RELIGIONES

Briend, J., *Dios en la Escritura,* DDB, Bilbao, 1996; Castelli, E. (ed.), *L'analyse du langage théologique,* Aubier, Paris, 1969; Hernández, V., *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas,* BAC, Madrid, 1972; Kasper, W., *El Dios de Jesucristo,* Sígueme, Salamanca, 1985; Martín Velasco, J., *El encuentro con Dios,* Cristiandad, Madrid, 1976; Masson, D., *Monothéisme coranique et monothéisme biblique,* DDB, Paris, 1976; Meslin, M., *L'expérience humaine du divin,* Cerf, Paris, 1988; Mettinger, T. N. D., *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia,* Almendro, Córdoba, 1994; Pannikkar, R., *El silencio del Buddha,* Siruela, Madrid, 1996; Parrinder, G., *Avatar y encarnación,* Paidós, Barcelona, 1993; Pikaza, X., *Dios judío, Dios cristiano,* VD, Estella, 1996; Pikaza, X. y Silanes, N. (eds.), *El Dios cristiano. Diccionario teológico,* Est. Trinitario, Salamanca, 1989; Scholem, G., *Conceptos básicos del judaísmo,* Trotta, Madrid, 1998; Torres Queiruga, A., *Creo en Dios Padre,* Sal Terrae, Santander, 1986; Widengren, G., *Fenomenología de la religión,* Cristiandad, Madrid, 1976, pp. 83-116.

Hemos evocado el tema en capítulo 5. Ahora reasumimos lo allí dicho, afirmando que *Dios se ha revelado* dialogalmente a través de la misma *búsqueda religiosa* de los humanos.

– *Dios se expresa como agente,* siendo, al mismo tiempo, inexpresable: dice su palabra siendo el indecible. Lógicamente, no podemos imponerle nuestras leyes y exigirle que nos hable como deseamos.
– *Los humano acogen su revelación y le responden.* También ellos son agentes, que le buscan y le escuchan cuando habla, pudiendo responderle, dialogando con él.
– *Las mediaciones de la revelación* divina se vinculan, como venimos indicando en este libro, en los tres campos principales de la vida humana: mundo, interioridad, historia.

Se unen de esa forma la *manifestación* de Dios que habla y la *búsqueda y respuesta* de aquellos que dialogan con él, culminando en lo divino su existencia[1]. Según el *cristianismo,* la revelación de Dios, iniciada en las religiones ha culminado en Cristo: «muchas veces y de muchas formas habló Dios en otro tiempo a nuestros padres, a través de los profetas; al final de estos tiempos nuestros nos ha hablado por su Hijo» (Heb 1,1-2; cf. Vaticano II, *Nostra aetate* 2)[2]:

– *Frente al monoteísmo israelita de la infinitud y separación (no dualidad) de Dios,* los cristianos ha realizado una especie de ampliación teológica, incluyendo en lo divino al Hijo y al Espíritu, en clave trinitaria.
– *Frente al panteísmo difuso del mundo helenista,* donde Dios puede entenderse de manera impersonal o personalizarse en diversas figuras, el cristianismo ha defendido la transcendencia de Dios y su encarnación en Cristo.

Entre las religiones del mundo ha surgido el cristianismo; por eso, debe dialogar no sólo con la filosofía y las ciencias sociales

1. Desde un punto de vista teológico cristiano, puede distinguirse una *revelación natural* (vinculada a la búsqueda humana) y una *revelación sobrenatural,* que se expresa de manera plena en Cristo, cuando Dios quiere compartir con los humanos su misterio personal más hondo (cf. Denz-Schön 3004). Es evidente que no podemos asumir aquí esta distinción, en plano de fenomenología.

2 La *tendencia liberal de finales del* XIX interpretaba el cristianismo como una expresión más de la creatividad religiosa universal, por el contrario, *K.Barth* (cf. cap. 3) oponía la revelación de Dios en Cristo y las religiones idolátricas del mundo. Cf. A.-M. Henry, *Vaticano II. Las relaciones de la iglesia con las religiones no cristianas*, Taurus, Madrid, 1968; M. Davamony, *The Christian Theology of Religions,* Gregoriana, Roma, 1997 [=*Teología cristiana de las religiones,* Paulinas, Madrid, 1998].

(como ha hecho y sigue haciendo), sino también con las religiones de la tierra. Las fronteras geográficas se han vuelto permeables: todos los humanos nos hallamos vinculados, de manera que el Dios cristiano debe situarse en plano de respeto y comprensión ante los otros dioses o figuras sagradas de la tierra:

– *Las religiones de la naturaleza*, entendidas en sentido estricto, parecen acabar, pero debemos volver siempre hacia ellas, para descubrir las fuentes de la sacralidad humana y dialogar con la nueva experiencia de sacralidad del cosmos, en línea de ecología. Sin una fuerte veneración cósmica del Dios la religión pierde su sentido[3].
– *El cristianismo debe dialogar con las religiones de la interioridad*, reanudando un encuentro que vino a quedar roto en el siglo IV de nuestra era, después que los cristianos superaron (y de algún modo asumieron) los valores del helenismo y de la gnosis. Hoy el diálogo ha de hacerse con el hinduismo, budismo y taoísmo.
– *Debemos retornar a la raíz israelita, conservada de maneras diferentes por judaísmo e islam.* En los últimos siglos hemos avanzado poco en esa línea, pero la misma dinámica cultural y religiosa nos obliga a retomar el camino.

1.1. *Hierofanía. Dios y dioses de las religiones de la naturaleza*

1.1.1. Grandeza del Dios cósmico

Como indicamos ya (cap. 5), Dios ha empezado a revelarse en los poderes del mundo, en la extensión y plenitud, en la unidad y multiplicidad del cosmos. Así lo muestran las *religiones de la naturaleza* que entienden lo divino como expresión (sacralidad, vida u hondura) del gran cosmos. Así lo ha destacado el libro de la Sabiduría, definiendo con admiración el paganismo cósmico de egipcios y griegos, capaces de venerar el gran misterio de la naturaleza:

> Eran naturalmente vanos todos los humanos que ignoraban a Dios y fueron incapaces de conocer al que Es (*ton onta*) a partir (a través) de las cosas buenas que ven; no reconocieron al Artífice fijándose en sus obras sino que tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire leve, a las órbitas astrales, al agua impetuosa, a las lumbreras celestes, regidoras del mundo.
> Si, fascinados por su hermosura, los creyeron dioses... y si los asombró su poder y actividad, calculen cuánto más poderoso es *su Hacedor* (*ho kataskeuasas auta*); pues por la magnitud y belleza de las

3. Así lo ha destacado agudamente A. de Pieris, *El rostro asiático de Cristo*, Sígueme, Salamanca, 1991.

> creaturas se descubre, por analogía, a su *Creador* (*ho genesiourgos*). De todas formas, *la culpa de éstos resulta pequeña* (*epi toutois mempsis estin olige*), pues tal vez andan extraviados, buscando a Dios y queriéndole encontrar; en efecto, dan vueltas a sus obras, las exploran y así les subyuga su apariencia, porque es bello lo que ofrecen a la vista (Sab 13, 1-7).

El autor distingue entre el *Dios creador/hacedor* transcendente y *las creaturas del mundo,* que, apareciendo muy hermosas, no son Dios sino señal de su bondad y belleza (cf. Gén 1). Pero dicho esto, entiende (y en gran parte justifica) el paganismo cósmico: el humano vive de tal forma abierto al mundo, a sus poderes y bellezas, que se siente inclinado a descubrirlo y venerarlo en su raíz como divino: los adoradores del cosmos son en el fondo excusables, pues veneran de algún modo a Dios al decubrirle en el fondo de sus creaturas.

Vengo diciendo en este libro que la teofanía radical es el amor interhumano: Dios se expresa en el encuentro o comunión personal de los humanos. Pero, dicho eso, debo recordar que también nosotros, todavía hoy, nos hallamos de algún modo marcados por el gran realismo del cosmos donde alumbran y se imponen las fuerzas desbordantes de las cosas: cielo y tierra, vida y muerte, día y noche, sol y estrellas, luna y agua, con las rocas y otras fuerzas de la naturaleza siguen siendo base de sacralidad. Por eso, comprendemos que los antiguos griegos y algunos modernos científicos y/o ecólogos adoren el cosmos, tomándolo como divino[4].

Lógicamente, en esta perspectiva, el mismo cosmos será manifestación de lo sagrado. La hierofanía de Sab 13 es la unidad total del cosmos, expresada en las grandes realidades celestes (sol y luna) y en los elementos primordiales (fuego y viento, tierra y agua). Sin embargo, otras muchas religiones de la naturaleza han resaltado también la sacralidad de los signos más pequeños: cualquier aspecto de la naturaleza se ha venido a mostrar hierofanía:

> Todo lo que el hombre ha manejado, sentido, encontrado o amado pudo convertirse en hierofanía... Cada grupo humano ha transubstanciado por su cuenta, en algún lugar, en un momento histórico dado, cierto número de objetos, de *animales,* de *plantas,* de *gestos*... en hierofanías; y es muy probable que, en definitiva, nada haya escapado a esta transfiguración que ha venido realizándose durante decenas de milenios de vida religiosa...

4. He comentado Sab 13 en *Antropología Bíblica,* Sígueme, Salamanca, 1993, pp. 183-254.

> Siempre ha habido en el marco de cualquier religión objetos o seres sagrados junto a objetos y seres profanos. Encontraremos siempre ciertas *piedras veneradas* por su forma, por su tamaño o por sus implicaciones rituales. Veremos además que no se trata de un culto a las piedras, que esas piedras sagradas son veneradas tan sólo en la medida en que ya no son simples piedras, sino hierofanías, es decir, algo distinto de su condición normal de objetos.
>
> La dialéctica de la hierofanía supone una elección más o menos manifestada, una singularización... Una *piedra cultual* manifiesta en un momento histórico una determinada modalidad de lo sagrado: esa piedra muestra que lo sagrado es algo distinto del medio cósmico que la rodea y que, como la roca, lo sagrado es en forma absoluta, invulnerable y estático, sustraído al devenir[5].

El texto ha insistido en las *piedras sagradas* (rocas o montañas, dólmenes, menhires o betilos), pero en su lugar pudiera haber citado otros objetos que han venido a convertirse en signos religiosos: fuente o río, árbol o desierto, los diversos animales, etc. Todo lo que hallamos sobre el mundo se ha venido a mostrar como sagrado. Así podemos trazar una *geografía sacral* con sus diversos espacios religiosos. *En un primer sentido*, es sagrado el mundo entero. *En un segundo sentido*, son sagrados algunos objetos que condensan la fuerza del misterio. Las mismas religiones post-axiales siguen hablando de ríos y montañas santas, de piedras venerables y templos misteriosos, por no aludir ya a los iconos, cargados de fuerza religiosa[6].

1.1.2. Crisis del Dios cósmico. México, el lamento de los vencidos

Parece que en principio todos los pueblos de la tierra han descubierto y adorado a Dios por la belleza y fuerza de este cosmos. Por eso, más que un hecho aislado, la visión hierofánica parece un elemento fundante de la vida humana. Seguimos arraigados en el cosmos, de manera que son cósmicos muchos signos religiosos que empleamos todavía. En un aspecto somos aún paganos, pero en otro vivimos ya

5. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones,* pp. 34-38. Puede completarse esta cita con la que ofrecemos en el capítulo 6, al presentar la *hierofanía* como primera nota de la experiencia religiosa. Reasumen y valoran la visión de Eliade los trabajos de J. Ries, R. Boyer y G. Durand, en J. Ries (ed.), *Tratado* I, 25-148.

6. Las cosas poseen realidad *objetiva* y así se distinguen de Dios o de los dioses, de forma que no puede hablarse de panteísmo o adoración exterior de las realidades materiales. Pero, a nivel más hondo, de *sacralidad*, ellas se vuelven icono o signo (super-objetivo) del misterio, son hierofanía.

en un mundo desacralizado por la ciencia, de tal forma que entramos en una situación de fuerte ambivalencia:

– *Seguimos vinculados al cosmos, madre de la vida,* como destacan ciertos movimientos de tipo ecologista y grupos de nuevo paganismo, que buscan un retorno hacia los dioses de la naturaleza. Estrictamente hablando, ese retorno me parece imposible, pero sólo si ponemos nuevamente los pies sobre la tierra, como Anteo, tomaremos fuerza para revivir y recorrer el camino de lo humano. El ser humano ha roto su matriz cósmica, no puede retornar a ella.

– *Hemos superado la cuna cósmica, pero sólo recordando nuestro origen podremos pervivir, seremos religiosos,* como sostenían Jung y Zubiri (cf. caps. 2 y 3). Las mismas religiones de la interioridad (hinduismo y budismo), al menos en sus formas populares más extensas, han asumido y cultivado un fondo de religiosidad cósmica, para responder así a las preguntas y ansiedades de las muchedumbres. Lo mismo ha sucedido con las religiones de Occidente (judaísmo, cristianismo, islam), que conservan un fondo de mito cósmico.

Desde esta perspectiva valoramos mejor *la misión cristiana* (o musulmana), que pretende sustituir la vieja religión cósmica por la nueva religión histórica. Normalmente, dentro de la gran lucha de la historia, esa misión se ha realizado de forma destructora, rechazando y destruyendo los dioses antiguos, con sus signos sagrados, para imponer de algún modo los nuevos. En contra de eso, desde la raíz del cristianismo y desde el mismo fenómeno religioso, hoy sabemos que deben respetarse los valores cósmicos de las viejas religiones. Sólo así habrá verdadera conversión que lleva desde el mundo sagrado, sin abandonarlo, hasta el Dios de Cristo (o del Corán).

Actualmente, nos resulta doloroso el recuerdo de los misioneros cristianos que, queriendo convertir a los paganos, han destruido con violencia sus ídolos sagrados, como en la conquista de la América. Recordemos, por ejemplo, a los *mexicas*. Eran diestros en dolores, conocían bien los sufrimientos, sabían dar la vida. Los signos de su sacralidad eran ídolos, expresión de Dios, señales del valor sacral de un cosmos donde todo muere para hacer que surja vida. Es lógico que lloraran en 1524, cuando los cristianos mataron a sus ídolos. Así les dijeron:

Somos gente vulgar,
somos perecederos, somos mortales,
déjennos pues ya morir, déjennos ya perecer,
puesto que ya nuestros dioses han muerto...

Vosotros dijisteis que nosotros no conocemos
al Señor del cerca y junto (presencia, intimidad),
a aquel de quien son cielos y tierra.
Dijisteis que no eran verdaderos nuestros dioses.
Nueva palabra es ésta, la que habláis;
por ella estamos perturbados, estamos molestos...
Porque... era doctrina de nuestros mayores
que son los dioses por quienes se vive...
Que ellos nos dan nuestro sustento,
todo cuanto se come y se bebe.
Ellos son a quienes pedimos agua, lluvia,
por las que se producen las cosas en la tierra.
Ellos mismos son ricos, son felices,
poseen las cosas de forma que siempre y por siempre
las cosas están germinando y verdean en su casa.
Ellos sobre todo el mundo habían fundado su dominio.
Ellos (nos) dieron el mando,
el poder, la gloria y la fama.
Y ahora nosotros, ¿destruiremos la antigua ley de vida?
Nosotros sabemos a quién se debe la vida,
a quién se debe el nacer, el ser engendrado,
a quién se debe el crecer, cómo hay que invocar...[7].

Éste es el lamento de un grupo de sabios que quieren morir porque han muerto sus dioses. Su cosmovisión ha quebrado, ha fracasado la sacralidad que había dado sentido a su existencia a lo largo de largos siglos anteriores. Es posible que el cambio fuera inevitable, pero es triste que haya sido realizado de manera violenta, unido a la misión cristiana.

1.1.3. Los riesgos de idolatría. Formas antiguas y nuevas

La condena de las religiones cósmicas se ha dirigido, sobre todo, a sus formas idolátricas, vinculadas a un tipo de fetichismo, como supone Sab 13-15. De la divinización del cosmos en conjunto se ha podido pasar y se ha pasado a la idolatría de objetos y signos que el mismo ser humano ha construido. Frente al *mundo sagrado* (naturaleza en sí) se elevan *los ídolos* que han hecho los humanos. Por definición, el *ídolo* en la Biblia es una señal equivocada, signo falso de Dios: por un lado, es lo más grande, mayor que el mismo mundo, es producto de la acción humana; por otro, es lo más pobre, una señal del pequeño ser humano, que se cierra en sí adorando lo que él ha

7. Texto citado por M. L. Portilla, *El reverso de la Conquista*, Mórtiz, México, 1983, pp. 25-28.

fabricado. A los ojos de Israel, el proceso religioso de los pueblos, que divinizan sus propias creaciones se interpreta en forma de caída, es signo de pecado. Así lo ha destacado el libro de la Sabiduría, recopilando los tres tipos de *religión idolátrica* más importantes de su tiempo y ofreciendo así una preciosa división de religiones:

– *Idolatría de imitación cósmica.* Muchos han tallado figuras que reflejan o imitan el orden del cosmos: estatuas de animales, seres misteriosos que el humano ha visto como expresión de lo divino. Por medio de esos signos, los adoradores de estatuas se han vuelto servidores de aquello que han creado: divinizan su trabajo, en *fetichización* que de algún modo reaparece en la visión moderna de la ciencia, del progreso o capital que muchos parecen adorar en nuestro tiempo (cf. Sab 13, 10-19).

– *Idolatría familiar, de vinculación afectiva:* «un padre, desconsolado por un luto prematuro, hace una imagen del hijo malogrado; y al que antes era un humano muerto ahora lo venera como Dios e instituye misterios e iniciaciones para sus subordinados» (Sab 14, 15-16). La religión se vuelve culto a la familia o al propio grupo social, reflejado en el recuerdo sagrado de sus muertos.

– *Idolatría política.* «También por decreto de los soberanos se daba culto a las estatuas. Como los humanos, viviendo lejos, no podían venerarlos en persona, representaron a la persona remota haciendo una imagen visible del rey venerado, para así, mediante esa diligencia, adular también al ausente» (Sab 14, 16-17). Estamos ante una divinización expresa del poder: la religión se vuelve medio que emplean los señores para auto-elevarse, manteniendo oprimidos a sus siervos.

Así condena Sab las nuevas experiencias religiosas, que divinizan la misma acción humana. Frente *al culto de la naturaleza* que era hermoso y excusable se ha elevado *el culto a los humanos* como creadores de ídolos. Las tres líneas señaladas marcan las grandes perversiones de lo religioso: *idolatría de la propia acción* (adorar lo que nosotros hemos fabricado), *de los vínculos sociales o afectivos* (adorar a la familia) y *del poder* (divinización del soberano)[8]. El libro de la Sabiduría ha idealizado la religiosidad del cosmos y ha condenado estas tres formas de *idolatría,* entendida como religión de las obras humanas (producciones materiales, afectivas, políticas). Es evidente que sólo acepta como verdadera la religión de la experiencia bíblica (hierofanía histórica), vinculada (estamos en el centro del helenismo) a un tipo de interioridad racional. Frente a *la mentira de*

8. Esta reflexión de Sab, recreada en clave apocalíptico-cristiana por Pablo en Rom 1-3, constituye un elemento clave de la historia religiosa de la humanidad, pues muestra los riesgos de una religión centrada en la acción de los humanos. Como veremos, Sab abre un camino que conduce al Dios de la interioridad y la historia.

la idolatría (fetichización) que acaba adorando las *obras* humanas, eleva el libro de la Sabiduría *la verdad del ser humano como signo de Dios*, entendido en plano de interioridad (religiones místicas) y creación histórica (religiones proféticas).

1.2. *Religiones místicas. El Dios de la interioridad*

1.2.1. Punto de partida. Brahman y Atman

Hindúes y budistas piensan que el mundo exterior se halla perdido y se destroza sin cesar entre las leyes del *samsara*: estamos condenados a engañarnos y sufrir en una vida donde triunfa siempre la apariencia; nacemos y morimos sin cesar en un camino que es cadena de dolores, renaciendo sin cesar para sufrir nuevamente sobre el mundo (en el ciclo de reencarnaciones).

El cosmos, que en la religión anterior era señal de Dios y círculo divino, viene a presentarse como cárcel, cautiverio, para aquellos que descubren la más honda verdad de lo divino dentro de nosotros. Por eso, a fin de liberarnos de ella, debemos de quebrar o superar las leyes de este mundo que nos ata, logrando así que nuestro *karma* nos permita salir de la tierra, en proceso de conocimiento o de verdad interna. De forma consecuente, y situándonos en línea de hinduismo, debemos afirmar que lo divino o *Brahman* se desvela en el *Atman* o vida interna. De una forma general, hay que afirmar: *mi Atman es lo Brahman,* en mi vida se expresa lo divino:

> Mi Atmán, que está en el interior de mi corazón,
> es más pequeño que un grano de arroz, que un grano de cebada,
> que un grano de mostaza, que un grano de mijo,
> que una semilla de mijo.
> Mi Atmán, que está en el interior de mi corazón,
> es más grande que la tierra,
> más grande que la atmósfera, más grande que el cielo,
> más grande que los mundos.
> Mi Atmán, de quien son todas las actividades, todos los deseos,
> todos los colores, todos los sabores,
> que abarca todo, silencioso, indiferente...
> *Mi Atmán, que está en el interior de mi corazón, es Brahmán.*
> Al dejar este mundo penetraré en él.
> Para aquel que piensa así no existen dudas[9].

9. *Chandogya-upanishad* 3,14. Cf. F. Tola, *Doctrinas secretas de la India. Upanishads*, Barral, Buenos Aires, 1973, pp. 162-163.

El humano transciende los círculos del cosmos. No vaga más perdido entre las cosas, no se quiebra o se diluye entre el sol y las estrellas: sabe que su vida interior es lo divino y allí busca a Dios (que es lo Brahmán) en lo más hondo de su misma realidad divina, interna, que es lo que llamamos el Atmán. Lo divino se desvela en su camino de identificación interior. *Teofanía y antropofanía* se encuentran y coinciden: por un lado, podemos afirmar que Dios se expresa en nuestra misma búsqueda interior (de tal manera que somos avatar o manifestación de lo divino); pero, al mismo tiempo, debemos añadir que nosotros, los humanos, alumbramos por la luz de lo divino, haciendo que se vuelva transparente en nuestra vida.

> Aquel que conoce a Brahmán,
> que es la verdad, el conocimiento, el infinito,
> y que mora en un lugar secreto, en el cielo supremo,
> alcanza todos sus deseos,
> conjuntamente con Brahmán omnisciente[10].

La revelación se identifica con la propia conciencia de infinito. Dios se muestra allí donde los humanos se encuentran y descansan en su propia realidad supramundana. Dentro de esta línea lo divino se despliega como Todo de la vida interna, conciencia de todas las conciencias; pero también puede quedar en el trasfondo sin nombrarse, como en el budismo primitivo.

1.2.2. El Dios del hinduismo

Llamamos hinduismo o brahmanismo el tipo general de experiencia religiosa que ha determinado el pensamiento de la India desde el tiempo de los Vedas (hacia el 1500 antes de nuestra era), prescindiendo del budismo y de las religiones de otra procedencia (islamismo y cristianismo). Hindúes eran, en principio, aquellos que habitaban en la zona del Indo (= Indush), pero los musulmanes dieron ese nombre a todos los habitantes de la India que no se convirtieron al islam y así el nombre recibió un sentido religioso. El nombre brahmanismo deriva de la casta de los sacerdotes (brahmanes) y alude a los que aceptan su autoridad sagrada.

El hinduismo constituye una estructura religiosa inclusiva y muy extensa donde caben formas diversas de experiencia y pensamiento: desde el ascetismo riguroso hasta los desbordantes cultos a la vida,

10. *Taitriya-Upanishad* 2, 1, en *Ibid*, p. 262.

desde la meditación sin figura hasta los sacrificios de animales, desde un panteísmo sin dioses hasta una multitud de dioses o demonios protectores de los humanos. Para comprender este fenómeno, debemos recordar que, más que una religión delimitada (como el islam y cristianismo), el hinduismo es un movimiento religioso que ha estado en continuo cambio a lo largo de siglos. Por eso, ha recibido y contiene elementos muy distintos. Sin embargo, en el fondo de sus posibles diferencias, hay algo que reúne a todos los hindúes: la necesidad y anhelo de una liberación que les permita superar el *karma* (ley de esclavitud cósmica), para descubrir y alcanzar de esa manera lo divino que se encuentra en el fondo del alma. Antes de toda reflexión, los hindúes sienten la vida sobre el mundo como realidad inferior y hasta apariencia (maya). Vivimos en estado de condena o caída, pues nos hallamos sujetos a la ley del padecer, del hacernos y el morir, en fatalidad que debemos superar, descubriendo en nuestra vida una presencia superior y salvadora. Éstos son los momentos que definen su experiencia religiosa:

– *El deseo pervertido de la vida*: cada vez que un humano se deja llevar por las apetencias de este mundo se introduce más en la cadena del hacerse y del morir, sigue muriendo y se pierde con las cosas.

– *La exigencia de las reencarnaciones*. Si no muere liberado del deseo, el humano se inserta otra vez (tras la muerte) en la rueda de fatalidad de la existencia, debiendo asumir una forma de vida inferior o superior, conforme hayan sido previamente sus deseos y tendencias.

– *La liberación o moksa* se consigue sólo cuando el humano, en su vida más interna (Atmán), consigue romper esa cadena de reencarnaciones: se desliga así de la multiplicidad del mundo y se unifica en lo absoluto (lo Brahmán).

Según esto, lo divino se concibe como esencia primordial, origen y meta donde el humano alcanza su verdad, una vez que ha desbordado los deseos y pasiones que esclavizan su vida sobre el mundo. De forma general puede afirmarse que el Dios del hinduismo tiende a mostrarse *impersonal o suprapersonal*. Por un lado, está dentro de nosotros (como plenitud inmanente de la propia vida). Pero, al mismo tiempo, nos desborda como signo de sacralidad originaria. Así se encuentra dentro y fuera de nosotros, como el todo en que vivimos, somos, nos hacemos (y también nos deshacemos). Éste es un Dios que no se puede identificar con ninguna cosa conocida. Pero, sabiendo que se encuentra en cada cosa (y de un modo especial dentro de nosotros) podemos proyectar en él divesos rasgos y figuras, de manera que viene a presentarse formas muy distintas

que, conforme a la postura que adoptemos, resultan opuestas o complementarias:

– Lo divino puede recibir *formas personales, como Shiva y Vishnú,* que son para muchos hindúes, especialmente devotos (línea *bhakti*), la expresión más alta y perfecta del misterio.
– Otras veces se acentúa *lo impersonal,* destacando así los rasgos del gran *Brahma:* lo divino se presenta como el Todo en que vivimos, totalidad que nosotros mismos somos en la vida interna.
– Finalmente, se puede expandir y así se multiplica en *múltiples figuras de dioses protectores* y demonios, de personas del pasado y personajes de leyendas, que se muestran como *avataras,* transparencia humana del misterio sagrado.

Si proyectamos sobre el hinduismo nuestra modo de pensar occidental personalista, corremos el riesgo de falsear su experiencia religiosa, tomándola sin más como *panteísmo* (identificación Dios-mundo) o resaltando el *politeísmo* de sus múltiples figuras divinas. Tampoco se puede comparar de una manera consecuente nuestra Trinidad con su Trimurti (Brahma, Vishnú y Shiva). Por eso, prescindimos de comparaciones y, situados en perspectiva cristiana, formulamos unas breves conclusiones que pueden ayudarnos a entender mejor el tema:

– *Hinduismo y cristianismo se mueven a niveles diferentes.* Más que religión fijada y normativa, el hinduismo es una experiencia religiosa donde caben formas distintas de expresión sagrada. La visión del Dios cristiano podría introducirse posiblemente dentro de ellas; para eso sería necesario que el mismo cristianismo tomara forma hindú, recibiendo así un nuevo bautismo en las aguas poderosas de la historia y religión de la India.
– La *diferencia* está en la forma de entender inmanencia y transcendencia. El *hinduismo* sitúa lo divino siempre más allá pero, al mismo tiempo, lo presenta como hondura y plenitud de lo que existe, sin precisar sus rasgos personales. Los *cristianos,* en cambio, han definido la transcendencia de Dios en clave personal (es Padre) y entienden su inmanencia histórica en forma de persona: Dios se identifica con el mismo hombre Jesús, dentro de la historia. En un tercer momento, ellos hablan del Espíritu de Dios y lo interpretan como presencia divina universal sobre la tierra, de modo que pudiera compararse lo Brahmán hindú y el Espíritu cristiano.
– *Lo distintivo sigue siendo el valor de la persona.* Para el hinduismo, la forma de existencia actual del ser humano sobre el mundo tiende a concebirse de manera negativa: más que construir su realidad como persona en el proceso de su historia, el humano debe destruirla o deshacerla, a fin de que se exprese en su verdad intemporal la verdad de lo divino. En contra de eso, el cristianismo concibe la persona como realidad positiva: el humano debe realizarse como individuo independiente, en un camino de creatividad histórica (mesiánica) abierta de una forma intensa hacia los otros.

1.2.3. Dios en el budismo

Por budismo se entiende aquella religión que, derivando del mensaje y vida del príncipe Gautama, llamado el *Buddha, Iluminado* (siglo VI antes de nuestra era), ha logrado resolver de una manera universal, sin distinción de castas ni culturas, los problemas planteados y resueltos de manera más racional en el hinduismo. El budismo nace en el contexto religioso hindú y participa de sus mismos presupuestos: el humano se halla atado a la cadena del nacer y perecer, cadena que es el mal originario, y de ella brotan los restantes males de la vida. Sin embargo, para liberarse de ellos ya no emplea los medios antiguos de la tradición hindú: sacrificios y ascetismo, ayuda de los dioses y, de un modo especial, la contemplación como proceso de interiorización que nos capacita para superar las diferentes formas y deseos o imágenes mentales.

El príncipe Gautama, que buscó la libertad por los caminos que ofrecía el hinduismo, después de haber sufrido en carne propia el gran fracaso de todo los modelos anteriores, logró ser iluminado: descubrió el camino nuevo y decisivo de liberación para todos los humanos, abriendo un espacio de quietud y esperanza para aquellos que se hallaban angustiados y oprimidos en su mundo. Ese camino se sostiene sobre las cuatro nobles verdades:

– *Toda forma de existencia es dolorosa.* Nada es valioso y salvador para los humanos: doloroso es el círculo de nacimiento, vida y muerte en que estamos sin cesar atenazados, olvidando o destruyendo nuestra propia realidad más alta; doloroso el afán por la existencia que nos ata al mundo.
– *El origen del dolor es el deseo de vivir, la pasión por la existencia.* El dolor no está en lo externo, no proviene de la fatalidad del cosmos o las cosas, que son siempre derivadas (como fantasmas que formamos). Nosotros mismos somos la causa del dolor: lo crea nuestro apego a la existencia.
– *Para superar el dolor debemos suprimir en su raíz nuestros deseos.* Pasan a segundo plano los modelos anteriores, centrados en la contemplación o el ascetismo. Debemos superar los deseos del mundo a través de una vía media y moderada en pensamientos y acciones. Apagados los deseos se seca en su raíz el manantial de nuestros males.
– *Por eso, es necesario descubrir y recorrer un tipo de vida liberada del deseo,* conforme a los principios de esa vía media de justicia (pensamiento justo, palabra justa, acción justa, etc.). De esa forma, el iluminado (todo budista es Buddha) puede convertirse ya sobre la tierra en signo y anticipo de la definitiva realidad (lo *nirvana*).

Quien recorra esa vía, por el sendero de las cuatro nobles verdades, alcanzará la perfección sobre la tierra: estará libre de la esclavitud de los deseos, sensaciones, representaciones que nos atan a la dura

cadena del dolor de la existencia: habrá logrado ya la santidad, vendrá a encontrarse internamente liberado de la rueda de reencarnaciones de la historia (que es dolor), alcanzando así el nirvana total, superando así a la muerte. Éstos son los dos momentos del camino:

– *Experiencia de iluminación.* El nirvana es plenitud de ser o transcendencia, pero no podemos conseguirlo a través de nuestro esfuerzo. Por eso, el budismo empieza siendo experiencia de misterio, don sagrado: quien pretenda liberarse por sus medios no será jamás un Buddha, seguirá atado a la red de sus deseos. Sólo porque existe lo nirvana (estado superior, verdad sagrada) el humano puede liberarse, dejando que la misma Luz le vuelva Buddha, Iluminado.

– *Respuesta humana.* La experiencia anterior debe expresarse en un comportamiento ejemplar donde se vinculan iluminación y gratuidad, desinterés y cercanía humana. El budismo sigue ofreciendo un ideal de vida transfigurada y gozosa, superando los deseos y violencias de la historia; es ante todo un modo de vivir, una experiencia de luz que suscita una conducta liberada, intensa, abierta hacia la paz y dirigida en actitud de compasión hacia los otros hombres y mujeres que sufren en la misma cadena del dolor sobre la tierra.

El budismo es experiencia y praxis (quizá mística) de iluminación que transfigura la existencia. Iluminados son, con Buddha, los que logran recibir su luz y recorrer su camino de verdad y plenitud interna. No hace falta hablar de un Dios personal que viene a revelarse y nos alumbra como realidad distinta, desde su propia autonomía y diferencia. Lo que importa es el camino y la verdad del humano, es la vivencia y el despliegue de su hondura interna. El budismo es expresión suprema de iluminación y búsqueda sagrada, en clave de interioridad, camino en que el humano descubre y expresa su verdad, llegando a lo nirvana (alcanzando lo divino, dirían los occidentales).

Más que de Dios se debe hablar de lo divino. Recordemos, sin embargo, que en el *Pequeño Vehículo* (*Hiniyana*), que es la forma más antigua de budismo, extendido por Ceylán e Indochina, no se alude ni siquiera a lo divino en cuanto realidad independiente (a no ser que divinicemos el Camino de liberación humana o lo nirvana). Por el contrario, algunas formas del *Gran Vehículo* (*Mahayana*), extendido por Japón, Tíbet y China, han divinizado en cierto modo la figura de Buda o los Budas (*Bhodisatvas*) que aparecen así como epifanía sobre el mundo.

Sea como fuere, por encima de los mismos dioses posibles viene a desplegarse aquello que pudiéramos llamar la *ley de la existencia* a la que estamos todos sometidos. Encontrar la libertad es lo que intenta desde el fondo de su ser todo budista. Desde ese fondo podemos trazar una línea de comparación con el cristianismo:

– En principio, *no se puede hablar de oposición entre budismo y cristianismo.* Más que religión, en sentido occidental, el budismo es tradición espiritual, preocupada por el dolor de la existencia. Por eso, el cristianismo puede asumir su talante espiritual ante el dolor, aceptando su camino como medio de superación de los deseos y forma de vinculación compasiva con aquellos que comparten el mismo de dolor en este mundo.

– *La diferencia está en la forma de hablar de lo divino.* El budismo no ha sentido la necesidad de fijar o personalizar los rasgos del misterio. El cristianismo, en cambio, ha destacado la figura del *Padre de Jesús,* el Dios del reino. Allí donde el budismo presentaba la existencia como simple cadena de dolores y deseos, el cristiano ha colocado a *Jesucristo,* Hijo de Dios, que se ha encarnado en un mundo básicamente positivo, abriendo con su misma muerte un camino de vida en el amor, de resurrección. En sentido radical, la misma Cruz del Cristo es signo de amor y no derrota. Más que la ley universal de dolor importa a los cristianos el misterio personal de Jesucristo.

– Finalmente, *cristianos y budistas interpretan de maneras diferentes el sentido de la vida.* Conforme a la visión *budista,* la existencia actual del ser humano mundo es negativa. Por eso, es necesario desligarse de ella, en un proceso de deconstrucción muy fuerte. Lógicamente, el amor que el budista quiere y debe ofrecer a los demás es compasión, más que acción o caridad activa. En contra de eso, el *cristianismo* piensa que el amor ha de entenderse de manera positiva, en la línea de Jesús. El budista no quiere transformar la historia sino sólo superarla. El cristiano, en cambio, quiere redimirla y transformarla en mesianismo abierto al Reino de Dios en Jesucristo.

1.3. *Religiones proféticas. El Dios de la historia*

1.3.1. Palabra en la historia. Dios israelita

La visión del Dios de la historia, propia de judaísmo, cristianismo e islam, se funda en la experiencia israelita. Podemos evocarla desde Abraham, padre común de las tres religiones, a quien Dios habló de esta manera:

> Sal de tu tierra y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré.
> Haré de ti un pueblo grande, te bendeciré, haré famoso tu nombre y servirá de bendición.
> Bendeciré a los que te bendigan, maldeciré a los que te maldigan. Y con tu nombre se bendecirán todas las familias de la tierra (Gén 12,1-3).

Abrahán, padre creyente, ha de romper con su pasado, con las formas religiosas y mitos de su tierra, no en camino de interioridad, sino escuchando la *Palabra* e iniciando una *historia* que le lleva hacia la nueva tierra de la humanidad reconciliada:

– *Palabra.* El atributo original de Dios es la Palabra creadora (Gén 1, 1-2, 4), impulsora y salvadora, que arranca a los hebreos de su vieja esclavitud (del mundo de los dioses) y les lleva hacia la tierra de la humanidad perfecta (Éx 1-24). Un esquema semejante de llamada y libertad puede aplicarse a la experiencia religiosa de cristianos y musulmanes.

– *Historia.* Es el proceso de realización individual y social. Sólo donde se vinculan (sin llegar a confundirse) la Palabra transcendente de Dios y las acciones concretas (inmanentes) de los humanos puede hablarse de historia verdadera, como supone el credo histórico de Israel (Dt 26, 1-11) y los textos religiosos de cristianos y musulmanes[11].

Esta unión de Palabra interpelante (creadora) de Dios y respuesta acogedora de los fieles se interpreta como *alianza.* Dios y los humanos se vinculan en un diálogo fecundo que se interpreta de maneras diferentes, según la perspectiva en que se pongan judíos, musulmanes y cristianos. Ésta es su base permanente:

– *Dios habla y su Palabra es principio de camino para los humanos* (al menos para el pueblo elegido). Los israelitas no son ya pura tierra, sino que deben realizarse como historia: ellos mismos definen su sentido y futuro como pueblo.

– *Lógicamente, la historia tiende al juicio de Dios*: la verdad del ser humano no se sabe todavía, se sabrá cuando Dios juzgue, culmine su revelación. La historia es, por tanto, el lugar de revelación escatológica para los humanos.

A partir de aquí podemos ofrecer una primera síntesis, distinguiendo los diversos elementos. Los *judíos* confiesan que Dios se ha vinculado de manera poderosa con su historia nacional (en visión de mesianismo). Los *cristianos* interpretan a Jesús como presencia de Dios, revelación definitiva, en mesianismo universal y fe trinitaria. Los *musulmanes*, en fin, han retornado, de algún modo, a la visión originaria de Israel, rechazando lo que ellos presentan como asociación, esto es, la unión cristiana del Padre transcendente con el Hijo Jesucristo.

11. Siguiendo en esta línea, el concilio Vaticano II afirma: «La revelación se realiza con palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina..., y las palabras proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas» (*Dei Verbum* 2).

– Para el *judaísmo* la palabra de Dios sigue siendo de tal forma transcendente que jamás puede fijarse sobre el mundo. Por eso, aunque se encuentre vinculado de manera intensa con el pueblo israelita, Dios sigue apareciendo siempre diferente, alejada de este mundo, abierta hacia un futuro de esperanza mesiánica. Paradójicamente, siendo fe de un pueblo pequeño, que tiende a encerrarse en sí mismo, el judaísmo es religión universal porque anuncia y simboliza un futuro salvador para todos los humanos.

– El *cristianismo* ha recreado el mesianismo israelita desde Jesús, a quien confiesa Hijo de Dios, revelación definitiva de su gracia. Siendo mesías de la historia, Jesús es Hijo eterno de Dios. En él se han vinculado de manera escatológica (final) revelación de Dios y plenitud del ser humano, misterio trinitario y culmen de la historia. Por eso, siendo transcendente, la Palabra de Dios está encarnada en el mensaje y en la historia universal de Jesucristo.

– El *islam* destaca la transcendencia de la Palabra de Dios, aunque añade que ella ha sido revelada por Mahoma y fijada en el Corán. Significativamente, el Corán ocupa el lugar que antes tenía el mesianismo (en Israel) o la experiencia de la encarnación (en el cristianismo). Por eso, tiende a clausurarse en torno a su Escritura, que aparece como revelación inmediata de Dios, Palabra y Ley que deben imponerse sobre los humanos.

1.3.2. Dios de la nación. Judaísmo[12]

Por judaísmo entendemos aquella tradición religiosa que, manteniéndose fiel a la Escritura israelita, ha querido interpretarla y actualizarla de forma nacional hasta que llegue la plenitud mesiánica esperada (que no se ha cumplido en el Jesús de los cristianos). Dentro de esa línea resultan prácticamente normativos los caminos (comentarios y actualizaciones) de la escuela rabínica, fijados en la *Misná* y el *Talmud* (siglos II-V). Interpretando en forma nacional Escritura y Tradición, el judaísmo ha logrado mantenerse con gran fuerza a lo largo de los siglos, ofreciendo el testimonio de la revelación histórica primera, que comparte con cristianos y musulmanes:

– *Frente al hinduismo,* la religión judía concibe a Dios de manera estrictamente personal y transcendente. Por eso, la figura de Dios resulta básica y no puede recibir formas de expresión que sean en sí contradictorias.

12. *Musulmanes y cristianos* piensan que la tradición israelita debe completarse o, quizá mejor, interpretarse radicalmente desde Cristo (Hijo de Dios) o desde Mahoma (Sello de toda profecía) y su *Corán*. Por el contrario, los *judíos* han permanecido anclados en la tradición israelita, reinterpretándola de forma nacional.

– *Frente al budismo,* los judíos conciben a Dios como figura central, que actúa en la naturaleza (creación) y en la vida de los humanos (salvación). Para los judíos, Dios es centro de la religión y vida humana.

El Dios judío está fijado por la revelación bíblica (Ley, Profetas y Escritos), pero continúa abierto: la historia no ha terminado, Dios debe revelar aún su verdad completa, cuando llegue el momento del mesías, la liberación completa. Desde ese fondo podemos destacar las semejanzas y diferencias entre el Dios cristiano y el israelita.

– *Dios.* El *judaísmo* destaca su unidad. Dios es uno, simple, personal y transcendente, siendo amigo-señor de los humanos, guía de la historia. Así lo dice el *Shema*: «Escucha, Israel, Yahvé, tu Dios es solamente Uno... » (Dt 6, 5-6). El *cristianismo,* sin negar esa unidad, la ha enriquecido, introduciendo dentro de ella el misterio divino de Jesús y del Espíritu. Por eso, allí donde los judíos ponen al Dios uno los cristianos hablan del Amor intradivino, trinitario.

– *Historia mesiánica.* El *judaísmo* acentúa la diferencia de Dios, que se manifiesta a lo largo de la historia, pero sigue siendo transcendente de manera que nunca podremos conocerle del todo hasta que se cumpla el mesianismo. Pues bien, los *cristianos* afirman que Dios ya se ha revelado plenamente: no se encuentra separado de lo humano, fuera de la historia: podemos encontrarle en Cristo, en el camino de la iglesia, por medio del Espíritu.

– *¿Dios sin Cristo?* Dios resulta de tal forma transcendente para el *judaísmo* que la humanidad nunca puede contenerle o comprenderle, de manera que acaba siendo un Solitario, aunque aparezca vinculado con su pueblo, como amigo. Por el contrario, los *cristianos* piensan que Dios se ha revelado plenamente en la historia de Jesús, el Cristo, abierta en el Espíritu a todos los humanos: siendo Trinidad de encuentro personal, él es principio de amor interhumano.

1.3.3. Dios del Libro y profecía. Islamismo

Islam significa entrega, pacificación, sometimiento a Dios. Por su fundación (siglo VII de nuestra era), es la última de las grandes religiones de la tierra. Por su estructura doctrinal y su manera de entender a Dios, depende estrechamente del judaísmo y cristianismo (o al menos de ciertos grupos judeo-cristianos) y forma con ellos un movimiento religioso estrechamente vinculado por la visión profética de Dios y de la historia.

Mahoma no quiso fundar una nueva religión, sino redescubrir y purificar la originaria, revelada por Dios a los patriarcas y profetas anteriores. Entre ellos destacan Abraham, amigo de Dios, precursor de los creyentes, y Jesús, a quien Mahoma ha presentado como palabra y espíritu de Dios. Culminando el camino anterior ha llegado

él, Mahoma. En un sentido, su doctrina parece poco original: no aporta grandes ideas sobre Dios: repite y condensa, de manera machacona, reflexiones anteriores de judíos y cristianos. A pesar de ello, debemos destacar su grandeza. Moisés fue legislador más que profeta, Jesucristo un enviado mesiánico. Sólo Mahoma se ha venido a presentar de forma expresa como el último profeta. Ha recibido un mensaje de Dios y lo transmite, de manera intensa, eficaz, emocionada a su oyentes. Tres son, a mi juicio, los rasgos más salientes de su teología:

– *Dios es personal y transcendente.* Por eso tiene voluntad y entendimiento. Porque entiende, es sabio, conoce desde siempre lo que pasa y todo lo dispone conforme a su deseo.

– *Dios es único, digno de alabanza,* como indica bien la *sahada* o confesión musulmana, centrada en la experiencia del señorío de Alláh, conforme a la palabra siempre repetida: «¡No hay más Dios que Alláh y Mahoma es su profeta!».

– *Dios es justo, Señor del juicio.* Mahoma ha convocado a los creyentes (= fieles, musulmanes) para que así puedan congregarse como pueblo de Dios sobre la tierra. Ellos han de hacerse así testigos de Dios y de su juicio sobre el mundo.

Mahoma ha condensado las palabras de su experiencia profética y su revelación en el Corán: «Este Libro, este Corán, me ha sido revelado para que, por él, os amoneste...» (VI, 19). Estrictamente hablando, sólo el islam es religión del libro.

– *El judaísmo es religión nacional y mesiánica,* pueblo elegido y esperanza de salvación.

– *El cristianismo es religión de encarnación*, centrada en Jesús, que es Palabra de Dios y Cristo de la historia.

– *El Islam es religión del Libro* que Dios ha revelado a los humanos a través de su profeta (Mahoma).

Para las restantes religiones el Libro es un elemento derivado: primero está la vida y tradición; sólo después viene el Libro, como testimonio de esa tradición o garantía canónica de fidelidad a los principios religiosos anteriores. Pues bien, el islamismo es religión del Libro: Dios ha dictado a Mahoma su Corán o Libro eterno. Siendo «eterno», ese libro aparece bien datado, dentro de la historia, sin los problemas de crecimiento y cambios redaccionales que ofrecen los Vedas, la Biblia hebrea o el Evangelio cristiano. Lo ha recibido Mahoma:

> A ningún mortal le es dado que Dios le hable si no es por inspiración, o detrás de una cortina, o mandándole un enviado que le revele con su autorización lo que Él quiere ¡Él es altísimo y sabio! Así es como te hemos inspirado un Espíritu que procede de nuestra Orden. Tú no sabías lo que eran la Escritura (el Corán) y la fe, pero hemos hecho de ti luz con la que guiamos a los que queremos que sean nuestros Siervos. Ciertamente, tú guías a los humanos a una vía recta, la vía de Dios, a quien pertenece lo que hay en los cielos y en la tierra. ¿No es Dios el fin de todo? (*Corán,* 42, 51-53).

Dios pudo hablar en otro tiempo por inspiración, tras la cortina (del templo), como hizo con Abraham, Moisés o Jesucristo. Ahora ha ofrecido a Mahoma el Espíritu de plena inspiración, de manera que su Libro eterno se ha vuelto recitación y escritura definitiva para los humanos. Desde aquí podemos fijar algunos rasgos del Dios musulmán:

– *Dios es personal y transcendente (en contra de hinduismo y budismo).* Pero, estrictamente hablando, carece de historia: no se ha desvelado en el proceso de vida de un pueblo (Israel) o de un ser humano (Cristo), sino a través de un Libro que recoge las inspiraciones de Mahoma. El Dios musulmán ha perdido la tensión del mesianismo: el tiempo de la historia se ha cumplido, en el futuro sólo queda verdaderamente juicio.

– *Dios no es Trinidad, ni se ha encarnado.* Mahoma ha rechazado el dogma trinitario, interpretándolo a manera de politeísmo. Eso le ha impedido comprender el *amor intradivino* y la experiencia de la *encarnación,* como presencia humana de Dios en la historia. El *Dios cristiano* está comprometido por amor en el mundo, a través de Jesucristo. El *musulmán* es voluntad transcendente de poder (y salvación), que exige obediencia y sumisión de sus devotos[13].

1.3.4. Dios de Encarnación y Trinidad. Cristianismo

El Dios cristiano es Padre, tanto en el plano general (ofrece a los humanos un nuevo nacimiento) como en el plano específico (engendra al Hijo eterno en la historia). Es un Dios de encarnación: siendo transcendente como Padre, se hace inmanente en el mundo como Hijo en Jesucristo. Desde un fondo de mito era imposible entender la encarnación, porque Dios y el mundo no se habían distinguido plenamente todavía: lo humano era en el fondo de su ser divino; lo divino se mostraba y realizaba por sí mismo como humano. Ni uno

13. El islam parece regresión (casi judía) respecto al cristianismo. Pero es una regresión genial, muy religiosa, que ha captado rasgos esenciales de Dios y los explica de manera sencilla y profunda para millones de creyentes.

ni otro habían alcanzado independencia, no podían unirse, pues no estaban previamente separados. Humanos y dioses formaban los estratos de un mismo cosmos primigenio.

Israel ha concebido a Dios y a los humanos como personas dialogantes. El cristianismo ha culminado ese camino: Dios no es mundo y, sin embargo, puede mostrarse plenamente en un mundano (Jesucristo), en medio de la historia. Tampoco el humano es Dios, pero está abierto a lo divino y así puede dialogar de forma plena con Dios en Jesucristo. Sólo así se realiza la unión de contrarios: la vinculación más profunda en la que Dios y el humano, siendo diferentes, se unifican en el Cristo.

— *Existía coincidencia de opuestos en el paganismo*: dentro del eterno retorno cada una de las realidades (humanas y divinas) se podía vincular a su contraria, de tal forma que al final todo venía a ser equivalente, dentro del proceso.

— *En el judaísmo (o el islam) no había verdadera unión de opuestos,* pues Dios y el mundo se encontraban desde el fondo separados. Podía haber cierta unidad para el futuro, en la meta de la historia, pero ella se entendía como encuentro y diálogo entre seres diferentes en ámbito de historia (alianza).

— *El cristianismo define a Dios como relación de amor entre personas, por la Trinidad y Encarnación.* La Trinidad es encuentro y/o coincidencia personal intradivina del Padre con el Hijo en el Espíritu. La Encarnación es coincidencia o encuentro del humano y Dios en Cristo.

Por medio de Jesús, los cristianos han logrado mirar de alguna forma al interior de Dios y han descubierto que es encuentro de amor, comunión del Padre con el Hijo en el Espíritu. Esto les permite dar un paso más. Si hay encuentro en Dios (si hay Trinidad) puede haber también encuentro de Dios y el ser humano en Cristo. El Dios cristiano sigue vinculado a la historia israelita, al cumplimiento de la Ley del Sinaí, a la esperanza apocalíptica, pero viene a presentarse sobre todo como fuente de amor y comunión para los humanos en el Cristo.

Trinidad y Encarnación, que en un sentido abstracto se podrían entender como teoría sobre Dios o vulgar politeísmo, son signo de plena comunión, de donación perfecta. Por encima de todas las antiguas divisiones y distancias, Dios se ha revelado en el amor que Cristo ofrece a los pequeños de la tierra. Por eso, su más honda teodicea es antropodicea: defensa de los pobres y perdidos de la tierra. Más aún, Dios es amor: encuentro o comunión de gracia entre personas[14].

14. Esta novedad mesiánica y trinitaria de Jesús ha suscitado un conflicto con los

Los cristianos definen a Dios como Padre que ha resucitado a Jesús, ofreciéndole su vida (cf. Rom 4, 24) y haciéndole su Hijo. Ambos, Padre e Hijo, se vinculan, en comunión de amor eterno, en el Espíritu (en inmanencia trinitaria), expresando su misterio como amor liberador dentro la historia (en economía salvadora). No hay dos misterios, uno eterno, otro en el tiempo, sino un único misterio del Dios que siendo amor en sí (eternidad trinitaria) viene a desvelarse como historia de amor entre los humanos, por el Cristo.

2. DIOS DE LA RAZÓN. EL JUICIO DE LA TEODICEA

Alfaro, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios,* Sígueme, Salamanca, 1988; Díaz, C., *Preguntarse por Dios es razonable*, Encuentro, Madrid, 1989; Duquoc, Ch., *Dios diferente*, Sígueme, Salamanca, 1978; Estrada, J. A., *La imposible teodicea*, Trotta, Madrid, 1998; Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos,* FCE, México, 1952; Jüngel, E., *Dios, misterio del mundo,* Sígueme, Salamanca, 1985; Küng, H., *¿Existe Dios?,* Trotta, Madrid, 1999; Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche,* Sudamericana, Buenos Aires, 1968; Lubac, H. de, *El drama del humanismo ateo,* Encuentro, Madrid, 1990; Macquarrie, J., *Thinking about God*, SCM, London, 1975; Olasagasti, M., *Estado de la cuestión de Dios,* Madrid, 1986; Pannenberg, W., *Teología sistemática* I, Comillas, Madrid, 1992; Pannikkar, R., *El silencio de Dios*, Siruela, Madrid, 1996; Id., *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997; Pikaza, X., *Dios como Espíritu y persona,* Sec. Trinitario, Salamanca, 1989; Pikaza, X. y Silanes, N. (eds.), *El Dios cristiano,* Sec. Trinitarios, Salamanca, 1989; Gueiruga, A. T., «El destino de la idea de Dios en el pensamiento moderno»: *Pensamiento* 45 (1989), 19-66; Schulz, W., *El Dios de la metafísica moderna,* FCE, México, 1961; Zubiri, X., *El hombre y Dios,* Alianza, Madrid, 1984.

Tras la visión religiosa queremos ofrecer la filosófica, colocando a Dios ante el *tribunal de la razón*. Para ello analizamos las *tres grandes funciones de lo religioso* (en mito, ciencia y política), desde la crisis de la modernidad. Muchos se habían sentido dominados, oprimidos, por Dios durante siglos: como niños menores, sometidos al dictado externo (cf. Gál 3,23-24). Pues bien, llegada la edad de la razón, han dejado a Dios para sentirse humanos. Así se puede hablar de tres caídas:

sacerdotes/escribas de Israel y con Mahoma. Los jerarcas de la oligarquía judía han condenado a Jesús, pero los cristianos dicen que Dios le ha rescatado de la muerte, como Hijo eterno, principio de vida para los humanos (cf. Rom 1, 1-3). Mahoma ha rechazado la filiación divina de Jesús, entendiéndola como pecado contra la unidad de Dios.

– *Ha caído el Dios ontológico,* cabeza de bóveda y centro del sistema racional, y los humanos han quedado abandonados, sobre un mundo que unas veces les parece positivo y otras dirigido hacia el vacío.

– *Ha perdido su función el Dios antropológico*, en clave de moral (Kant), de sentimiento (Schleiermacher) o pensamiento (Hegel): el humano no le necesita en esos niveles.

– *Se ha ocultado Dios y muchos han buscado otros dioses*: principios de saber absoluto, fuentes de justicia, signos del poder y fuerza, del placer y olvido, etc. Pero al final también éstos parecen ocultarse.

Sobre este mundo así cambiado, los humanos no se han limitado a abandonar a Dios, han querido y quieren juzgarle. Por eso, la historia moderna puede interpretarse como proceso teológico. Elevándose sobre sí mismos, con la convicción de hacerse dueños de toda realidad, los humanos han montado un tribunal para juzgar a Dios. Esto es lo que suele llamarse *teodicea:* poner a prueba a Dios, definir desde la historia su sentido. De ese juicio del humano que se eleva frente a Dios (o sobre Dios) trataremos ahora, describiendo sus momentos fundamentales, con *los jueces* (humanos), *el juzgado* (Dios) y la *sentencia.*

2.1. *Punto de partida. Teodicea, juicio sobre Dios*

Estrictamente hablando, teodicea significa *juicio de Dios o sobre Dios.* Puede ser *juicio que hace Dios* si le tomamos como agente: toda nuestra historia (o de un modo más preciso su final) viene a mostrarse como acción de Dios que dicta sentencia sobre la conducta humana. Así entienden la palabra muchos textos de la tradición bíblica (cf. Mt 25, 31-46). Pero la tradición filosófica ha entendido esa palabra como juicio sobre *Dios*. Jueces son los humanos, Dios el acusado. Ellos se han alzado contra Dios y le han traído al tribunal de sus razones. Parece que el primero en emplear la palabra de esta forma ha sido Leibniz (*Ensayo de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal,* 1710). Más que la existencia de Dios, algunos habían negado su bondad, su providencia, en relación al terremoto de Lisboa (1680). Pues bien, en contra de ellos, Leibniz quiso defender la bondad de Dios desde un mundo que, a su juicio, era muy bueno; la primera teodicea se vincula con un optimismo cósmico y antropológico: Dios aparece como garantía y sentido de la vida para los humanos.

Desde tiempos de Leibniz, ese intento de *justificar la acción y existencia de Dios* ha sido un elemento fundamental de la Ilustración (y después de la neoescolástica), que de alguna forma identifica

existencia de Dios y plenitud (verdad, bondad, belleza) de los humanos. Lógicamente, aquellos que no encuentran sentido a su existencia, tenderán a rechazar a Dios. Ellos convierten la *teodicea* (que quiso ser defensa de Dios) en *teokritea* (condena de Dios).

Más tarde el problema se ha complicado y han surgido diferentes respuestas. Para algunos el valor del mundo y de la vida es una prueba contra Dios: las cosas tienen sentido por sí mismas, basta la finitud para hacer feliz al humano; por eso, no es preciso apelar a la existencia de un Dios que se halle fuera de la tierra. Para otros, en cambio, Dios existe, pues sin él la finitud carecería de sentido: la vida sobre el mundo es dolor; la existencia actual, absurda, si no hubiera un Dios que nos sostiene, Dios al que buscamos. *Los argumentos se pueden invertir y retorcer,* según las circunstancias y supuestos de los implicados en el juicio. El problema de Dios es más complejo de lo que pensó el racionalismo del XVIII y XIX. El juicio sobre Dios no afecta sólo al pensamiento sino también al sentimiento, a la vida social, economía, familia, etc. Por eso, definiendo a Dios, los humanos se definen a sí mismos. Pero no adelantemos motivos que debemos estudiar con detención más adelante; evoquemos dos posturas que se cruzan y explicitan mutuamente.

– Hay una *teodicea* o justificación positiva de Dios: es el intento de mostrar (demostrar) la racionalidad de lo divino en la existencia de los humanos.

– Hay una *teocritea*, propia de aquellos que condenan a Dios desde los males de este mundo o partiendo de la independencia (libertad total) del ser humano.

En ambos casos, absuelvan a Dios o lo condenen (lo rechacen), los humanos interpretan la razón como tribunal teológico. Esto significa que Dios ya no aparece como un dato fundante, previo al pensamiento discursivo. No es una experiencia que nos sobreviene desde el fondo de la vida, fundando en su grandeza nuestra realidad de caminantes, sino que ha quedado sometido al poder del pensamiento, apareciendo como respetuoso para ellos: les deja vivir de forma libre, no les ciega ni subyuga desde arriba. Ante eso se pueden tomar dos posturas:

– *Racionalista.* El humano se descubre señor de su razón, dueño de su propio pensamiento. Por eso puede negar a Dios, si es que lo quiere (si lo piensa), o justificar su existencia: descubre con gozo su sentido y le defiende contra aquellos que le atacan. De esta forma, el humano se define no

sólo como inventor o negador de Dios (dioses) sino como alguien que puede elevarse ante Dios, juzgarlo y condenarlo osadamente.

– *Revelacionista.* Abriendo su mente hacia un nivel más alto de racionalidad y misterio, conforme a la experiencia de Pablo (cf. Rom 1-3), el humano descubre que no debe justificar a Dios sino que es Dios quien debe hacerlo (hacerle vivir y perdonarle). No es el humano quien juzga y defiende a Dios sino al contrario. Situada en esta perspectiva, la teodicea pertenece al misterio de la revelación, como respuesta de los fieles al don de Dios en Cristo.

Queremos unir las perspectivas anteriores. Por un lado, sabemos que sólo porque Dios nos justifica podemos justificarlo, respondiendo con nuestra palabra a su palabra. Pero, al mismo tiempo, añadimos que sólo a partir de una búsqueda humana de Dios puede entenderse su revelación y justicia. En las reflexiones que siguen nos situamos preferentemente en perspectiva de búsqueda humana, aunque valoramos también el otro aspecto (de revelación divina).

2.2. *Dios de teodicea. Las tres religiones*

No basta con defender (o rechazar) a Dios sino que debemos precisar su sentido, como dice el concilio *Vaticano II* al tratar de las formas y motivos del ateísmo:

> La palabra ateísmo designa realidades muy diversas. Unos niegan a Dios expresamente. Otros afirman que nada puede decirse acerca de Dios. Los hay que someten la cuestión teológica a un análisis metodológico tal que reputan como inútil el propio planteamiento de la cuestión... Hay quienes exaltan tanto al humano que dejan sin contenido la fe en Dios... Hay quienes imaginan un Dios por ellos rechazado que nada tiene que ver con el Dios del evangelio. Otros ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios... Además, el ateísmo nace a veces como violenta protesta contra la existencia del mal en el mundo o como adjudicación indebida del carácter absoluto a ciertos bienes humanos... Por lo cual, en esta Génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que... han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios (*Gaudium et spes,* 19).

Muchas son las maneras de entender y vivir el ateísmo. Lógicamente, para elaborar una verdadera teodicea habrá que precisar el sentido de Dios, su función en el conjunto de la vida. Así lo haré de una manera muy sencilla, volviendo a presentar las funciones de la religión:

> Según san Agustín, distinguía Varrón tres géneros de teología: la mítica, la política y la natural. La *teología mítica* tenía por dominio el mundo de los dioses, tal como se encuentra descrito por los poetas; la *teología política* abarcaba la religión oficial del estado y sus instituciones y culto; la teología natural era el campo de los filósofos, era la teoría de la naturaleza de lo divino tal como se revela en la naturaleza de la realidad. Sólo la *teología natural* podía llamarse religión en su verdadero sentido, dado que una verdadera religión quería decir para san Agustín una religión verdadera; la teología mítica de los poetas representaba simplemente un mundo de bellas pseudocreencias... San Agustín no ve en los dioses del Estado de Varrón nada mejor ni más verdadero que en los mitos infames de los poetas[15].

Como buen romano, Varrón quiere potenciar la religión política, entendida como culto estatal. A su juicio, Dios se manifiesta en la estabilidad social del Imperio. San Agustín, en cambio, quiere superar la religión poética (mitos del paganismo) y la política (sacralización del Estado), para defender la filosófica (de la naturaleza), que han desarrollado los antiguos griegos (especialmente Platón); de esa forma ha potenciado una simbiosis de filosofía y cristianismo (iniciada en Justino, Clemente y Orígenes), que definirá por siglos la teología cristiana. Nosotros aceptamos, en principio, como válidos los tres modelos de visión de Dios (desde la naturaleza, el poder o sociedad y los mitos poéticos). Pero, al mismo tiempo, pensamos que es preciso expandir las perspectivas, para precisar el sentido del Dios a quien juzgamos (defendemos o condenamos) en nuestra teodicea[16].

2.2.1. Dios del cosmos. Teodicea filosófica

Responde a lo que Agustín llamaba *religión natural*: Dios se desvela a través de la naturaleza. Por eso, quienes quieren fundar y defender su existencia y función en esta línea ratifican la sacralidad del cosmos o, quizá mejor, la visión religiosa o filosófica de un mundo interpretado como realidad fundante en la que estamos sustentados. Dios se identifica en esta línea con el orden y sentido de la *physis*: es

15. W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México, 1952, pp. 8-9. San Agustín desarrolla el tema en el *De civitate Dei* VI. He aludido ya al tema al comienzo del capítulo 8, tratando de los mitos.

16. Este esquema se distingue parcialmente del que vengo empleando en este libro, al concretar la religión y el sentido de Dios en las tres líneas de la naturaleza, interioridad e historia (cf. cap. 3, 7). Es posible trazar convergencias, como haremos en las reflexiones que siguen, pero no podemos ni queremos sistematizarlas.

arkhê de la que todo brota, unidad fundante en la que todo consiste y adquiere su sentido. En esta perspectiva, la teodicea aparece como defensa de la racionalidad y el origen sagrado del cosmos; en el fondo, es una cosmodicea.

Al situarse en esta línea, la filosofía griega, representada por los grandes *físicos* presocráticos (estudiosos de la *physis*), ha explicitado en forma racional el pensamiento clave de las religiones de la naturaleza. Normalmente, nosotros (tras el tiempo-eje) ya no defendemos el carácter sagrado del cosmos o lo interpretamos más bien como *espacio* exterior en que debemos realizarnos. Por eso, la verdad y fuerza de la filosofía, la base del conocimiento de Dios, no está en el mundo sino en la vida humana, en de interioridad o historia. Pero debemos recordar que han sido muchos los que han visto el mundo como teofanía: creación de Dios fue para los hebreos, expansión de Dios para los griegos, atributo de Dios para muchos modernos (cf. Espinosa: *Deus sive natura;* Dios, es decir, la naturaleza), como vimos tratando del rito (cap. 7).

2.2.2. Dios del Estado, teodicea política

La religión política está en el centro de la piedad romana: Dios garantizaba el orden imperial, era expresión de la razón de Estado. En esta misma línea se había edificado desde antiguo la piedad y religión de Egipto, reflejada en la función de los faraones. Más aún, casi todas las religiones del oriente habían entendido el poder social como divino. Transformando las palabras de Espinosa, pudiera decirse: *Deus sive potestas* (Dios, es decir, la potestad sagrada).

En esta perspectiva, la teodicea se convierte en *kratodicea:* Dios es defensor del orden establecido, garante de la estabilidad y sentido del todo social, como se refleja en las instituciones políticas, sociales y económicas de un determinado momento de la historia. Por eso, la misma sabiduría del Dios israelita proclama, en un texto que la tradición posterior ha utilizado con frecuencia, *per me reges regnant* (por Dios reinan los señores de la tierra, Pro 8,15). Pero ese Dios del poder israelita no se identifica con un Estado imperial de la tierra, sino que es principio creador de historia, en camino de liberación mesiánica, abierta a todos los pueblos.

Volvamos a la religión imperial, al Dios interpretado como garante del orden de la sociedad o del Estado. En esta línea, la teodicea puede convertirse en adoración y defensa del orden establecido. Así aparece en la teología política de los reinos helenistas y en la visión sacral del Imperio romano, lo mismo que en algunas monar-

quías o Estados absolutos de la modernidad. Durkheim interpreta la religión como principio de sacralidad social; Hobbes la identificaba con la razón de Estado, Hegel con el poder del Estado racional, napoleónico o prusiano. Ésta es la visión que Marx ha combatido, elaborando su *teocritea* o crítica de Dios, cuyos principios siguen influyendo poderosamente en nuestro mundo. Pero, más que la teodicea en general, Marx ha criticado un tipo de *kratodicea,* una justificación sacral del poder, volviendo a caer quizá en los mismos presupuestos que ha querido condenar, sacralizando otra forma de entender la política, en línea de revolución social. El problema sigue abierto. Para descubrir las relaciones entre Dios y el poder hay que estudiar el sentido que el poder ha recibido en cada caso. Éste es un problema de razón práctica y sólo en perspectiva de praxis puede plantearse y resolverse rectamente[17].

2.2.3. Dios de los poetas. Religión mítica

La religión poética vinculaba a Dios con la fantasía creadora, que expresa su experiencia y visión de la realidad por medio de los mitos. San Agustín y gran parte de los racionalistas griegos y latinos han rechazado esta teología, ligada de manera muy intensa al paganismo. Significativamente, los cristianos antiguos aceptaron oficialmente la religión natural (filosófica) de Grecia y recrearon (tomaron de algún modo como propia) la política sacral de Roma, pero condenaron, al menos de forma externa, el mundo de sus mitos religiosos del paganismo. De esa forma siguieron un camino que parece normal en la cultura: una vez que avanza el proceso racional y el humano tiende a situarse en un nivel de *logos* (en Grecia y después en la Europa ilustrada), el plano mítico tiende a desaparecer y se convierte en símbolo de una racionalidad aparentemente superior. La teodicea no ha querido presentarse como mitodicea. Este mismo libro supone que las religiones de la naturaleza (expresadas de forma mítico/pagana) han sido superadas, tras el tiempo-eje, por un tipo de nueva racionalidad fundada en la búsqueda interior (Oriente) o en la creatividad histórica (Israel).

Pero, dicho eso, debemos añadir (cf. cap. 8) que la dimensión

17. No basta con decir que Marx ha criticado una visión del poder ligada al Dios tradicional de Occidente; hay que seguir investigando y ver la forma en que el marxismo y las filosofías posteriores han utilizado su visión del absoluto para fundar un tipo de poder sobre la tierra. Nos seguimos moviendo, según eso, en el ámbito de la *teología histórica.*

mítica del conocimiento humano resulta inseparable de la religión y de la misma filosofía, como supo Platón y han sabido los grandes creadores de la historia (hasta los gnósticos). Por eso, la visión religiosa de la realidad ha de fundarse siempre de nuevo sobre bases de mito fundante, en línea de poesía o construcción simbólica de la existencia. Humano religioso, defensor de Dios, es el que sabe elevarse a ese nivel de construcción simbólica, descubriendo la hondura divina de la realidad. Nosotros, herederos de la revolución del tiempo-eje y de la Ilustración racionalista, seguimos edificando nuestro razonamiento y religión sobre bases de mito fundante. No lo abandonamos, no hemos rechazado aquello que Varrón llamaba la poesía para hacernos racionales o sociales.

2.3. *Nueva racionalidad de Dios:* logos, *praxis, historia*

Hemos hablado de interioridad-historia como formas y caminos convergentes de culminación humana, que superan y al mismo tiempo conservan la experiencia básica de las religiones de la naturaleza. Sigue al fondo ese esquema, pero ahora, retomando el esquema de Varrón, queremos asumir el proceso racional de la modernidad, para precisar los lugares donde se expresa lo divino.

2.3.1. Dios del propio *logos*

Lo que Varrón y Agustín llamaron religión natural, propia de los *físicos,* filósofos griegos de la naturaleza, ha venido a transformarse en religión del logos, pues los pensadores helenistas y despues los ilustrados han divinizado su propio pensamiento. En el fondo, Dios se encuentra vinculado al orden y estructura de su mente: es la verdad de su idea. Por eso, defender a Dios implica *justificar el pensamiento*, el camino por el cual los humanos se conocen y conocen igualmente el resto de las cosas.

Del *mito,* pensamiento simbólico fundante, hemos pasado al *logos*: razón unitaria que expresa el sentido de la realidad, capacidad creadora del propio pensamiento que sustenta (descubre y/o crea) la unidad del cosmos. Dios emerge allí donde se encuentran y expresan las leyes o principios mentales que regulan la existencia de la realidad. De esa forma, la teodicea se convierte en *logodicea* o, quizá mejor, *raciodicea.* Ésta es la línea que ha seguido el pensamiento occidental desde Descartes hasta Hegel. La realidad transcendente de un Dios personal resulta secundaria; importa el Dios del propio pensamiento, la claridad y seguridad de la idea que noso-

tros mismos somos. En esta perspectiva, el humano racionalista que justifica (diviniza) su propia razón tiende a convertirse en señor y juez de todo el mundo.Así corremos el riesgo de imponer nuestra propia verdad sobre todas las cosas: extendemos nuestro *imperialismo*: proyectando sobre Dios nuestra razón, podemos convertirle en signo de nuestros intereses que después (al mismo tiempo) imponemos sobre el conjunto de los humanos, en clave de imperialismo racionalista.

2.3.2. Dios de la propia praxis

Avanzando en la línea anterior, la teodicea se ha convertido en *praxiodicea:* interpretamos a Dios como *agente, demiurgo* que construye y edifica el orden de las cosas, expresándose a través de nuestras propias creaciones. Los representantes de esta nueva humanidad práctica (que se definen a sí mismos a través de lo que hacen) proyectan su acción sobre Dios a quien entienden como *el Gran Obrero* (arquitecto y demiurgo de la realidad): es el poder originario, aquel que capacita al ser humano para organizar su mundo y realizarse en la historia. Lo divino se vuelve principio de actuación: ofrece a los humanos el poder para dominar el mundo y hacerse a sí mismos, en camino abierto hacia un futuro indefinido (casi infinito) de progreso y creatividad técnica. En este sentido se pudiera decir Dios o la potencia creadora que se expresa donde los humanos pueden crear y crearse, haciéndose dueños de su mundo. Por eso, defender a Dios significa justificar como divino el mundo (de cultura y técnica) que estamos construyendo.

Normalmente, llegando al final de esta postura *prometéica* (el humano logra conquistar el fuego de los dioses), no se suele hablar de Dios. Se tiene la impresión de que *el tiempo de Dios,* como ser transcendente, ha terminado y sólo queda el *tiempo creador de los humanos*, que puede interpretarse en perspectiva de *Feuerbach* (somos divinos porque amamos), de *Marx* (somos divinos porque transformamos la realidad social, en línea revolucionaria) o *Nietzsche* (es divina nuestra voluntad de poder, en el eterno retorno de la realidad). De un modo u otro, el ser o lo divino se identifica con la propia voluntad humana, con su acción sacral y/o transformadora. Por eso, la teodicea se ha vuelto *antropodicea*[18].

18. El cambio de nombre resulta insuficiente. No basta con decir que dejamos a *Dios* para divinizar a los *humanos.* Lo que importa no es nombrar o silenciar a Dios, sino saber lo que significa: ¿qué tipo de humano brota de su presencia o ausencia? ¿cuál es el sentido personal del ser humano?

2.3.3. Dios de la historia. Conclusiones

En línea judeo-cristiana, reasumida por pensadores como Hegel, la justificación de Dios viene ligada al sentido y meta de la historia. La teodicea se convierte en *historiodicea*: Dios es fuente, garantía y meta de reconciliación final en el conflicto de la humanidad. Quienes sitúan a Dios en esta línea ya no quieren justificar su existencia partiendo de los datos de un mundo enfrentado, dolorido, dividido. Dios no es garantía de valor de aquello que ahora existe, sino fuerza de superación, esperanza que dirige a los humanos hacia su reconciliación definitiva: principio y meta de una historia concebida como lugar de realización y plenitud para los humanos.

Pero también en este plano, muchos que han empezado justificando a Dios desde la historia, acaban defendiendo una historia sin Dios. Sea como fuere, esta forma de entender la teodicea sitúa a los humanos ante la urgencia de su propia transformación: Dios no se concibe ya como puro pensamiento sino como fuente de sentido en el camino de la historia, convertida de esa forma en tribunal donde se defiende, se condena o ignora la acción (y existencia) de Dios para los humanos. Como hemos indicado ya al tratar de Barth (cap. 3), superando de algún modo estas visiones, la religión puede presentarse como revelación de un Dios transcendente que desborda los niveles indicados de cosmos y Estado, mito y logos, quietud y praxis..., para presentarse como totalmente distinto, alguien que rompe los esquemas cósmico-racionales, apareciendo desde sí como autónomo y transcendente. Quizá pudiera decirse que la teodicea se convierte en una *allodicea* o defensa del *Allos,* de aquel *Otro* radical que es Dios. Como sabía la gnosis del siglo II, Dios es *allogenos*, alguien cuya esencia es totalmente distinta, que habita más allá de todo lo que conocemos o ignoramos en cosmos, Estado, historia, etc. Por eso, le encontramos sólo allí donde quiere revelarse, respetando su propia transcendencia.

Esta perspectiva nos parece positiva, pero corre un doble riesgo. Si Dios fuera simplemente *el Otro*, sin ninguna referencia cósmica (o humana), sólo podríamos conocerle a través del silencio: *de lo que no se puede hablar es mejor callar* (L. Wittgenstein). Pues bien, en el momento en que Dios viene a revelarse estamos llamados a descubrir y precisar el lugar de su revelación. Siendo transcendente, Dios se revela en formas (realidades, signos) de este mundo o de la

historia (en formas de inmanencia). Así, el totalmente distinto se vuelve muy cercano: en la mente, acción o religión interior de los humanos.

2.4. *Juicio sobre Dios. Presupuestos y razones*

Las reflexiones anteriores culminan en el *gran juicio sobre Dios*. La modernidad puede así definirse como tiempo en que los humanos se han (nos hemos) atrevido a declarar un proceso a Dios. Quizá en ningún otro lugar aparece tan patente su grandeza y riesgo, su osadía y radicalidad: desde antiguo (Lucrecio) se decía que el humano es *inventor deorum*, ser que inventa dioses; pero, al mismo tiempo, y quizá en sentido más profundo, se vuelve *iudex deorum*, juez de dioses. Las reflexiones que siguen quieren presentar los rasgos de ese juicio. Para ello comenzamos ofreciendo en esquema la posibilidad teológica del juicio, para fijarnos después en los poderes o autoridad del mismo juez humano. No hemos querido elaborar una filosofía de la religión, ni una teodicea completa, sino que ofrecemos un esquema básico del tema, desde los elementos ya citados (razón, poder, historia...):

2.4.1. Renuncia religiosa al juicio. Esta postura aparece en muchos textos, como Rom 9, 20-21: «¡Humano! ¿Quién eres tú para oponerte a Dios juzgándole? ¿Acaso dirá la creatura al creador *por qué me has hecho así*? ¿Acaso no tiene poder el alfarero para hacer del mismo barro (de la misma arcilla) vasijas diferentes?» (cf. Is 29, 16; 45, 9; Sab 12, 12). El humano no puede penetrar en la razón final de la realidad, por eso no debe pedirle cuentas a Dios. Esto no implica cobardía. No es expresión de sometimiento servil del humano que prefiere inclinarse ante Dios sin hacerle preguntas. En su raíz puede hallarse más bien una experiencia de desbordamiento: Dios se manifiesta de tal manera gratuito y gratificante, luminoso y lleno de sentido, que los humanos no podemos dirigirle preguntas de juicio o condena. Dejamos simplemente que sea, nos ponemos en sus manos, pidiendo que alumbre y justifique nuestra vida.

2.4.2. Juicio bíblico. Pero al lado del esquema anterior, la Biblia ofrece un modelo de juicio de Dios, como lo muestran de manera ejemplar los diálogos de *Job*. Sumido en el dolor de su propia enfermedad y de su vida derrumbada, rechazado y condenado por la sociedad, Job pregunta: pide a Dios que venga y le responda en juicio, de manera solemne, ante testigos. Ciertamente, conforme a la lógica del poema, que forma el corazón del libro de su nombre (Job 3-37), el Dios bíblico no ha logrado responderle, aclarando humanamente sus problemas. Pero lo que importa es que ha querido escucharle, ha recibido su pregunta. El mismo Dios asume como buena la cuestión de Job, frente al juicio falso de aquellos que le piden que calle ante el misterio y se someta al poder de la realidad. La pregunta de la

teodicea no es un tema de teoría sino de vida: interrogación desde el mismo sufrimiento, palabra que se eleva desde el estercolero de la historia, allí donde mueren los expulsados y desterrados del sistema. Un pietismo (o falso racionalismo) religioso que condene a Job por las cuestiones que ha elevado va contra el ser de Dios, tal como ha venido a revelarse plenamente en Jesucristo.

2.4.3. Juicio de la razón. Job era un hombre religioso que busca desde el interior de su propia fe el sentido de su Dios. Pero a partir de la Ilustración del XVIII que instaura el juicio, es la misma razón del humano, convertida en tribunal ante el que deben responder las realidades del cielo y de la tierra. El humano, que hasta ahora aparecía como niño, que no sabe (ni puede) preguntarse sobre los principios de las cosas, interroga sobre todo. Ciertamente, los humanos anteriores preguntaban y juzgaban, como hemos visto en Job y como muestra de manera clara el helenismo. Pero ahora ha surgido un tipo nuevo de humanos ilustrados que se creen portadores y depositarios de la razón universal. Así colocan en el centro del mundo su propio tribunal (la ley de su razón) y se disponen a juzgar todos las cosas. De esa forma *piden cuentas a Dios* (al Dios de las antiguas religiones). Al convertir la razón en juez universal, la divinizan o, quizá mejor, se divinizan a sí mismos: se piensan representantes de la humanidad entera y allí donde antes muchos habían colocado a Dios ensalzan y entronizan a su *Diosa Razón,* se endiosan a sí mismos.

2.4.4. Juicio del poder. De manera significativa, el heredero de la Diosa Razón de la Revolución francesa ha sido el orden imperial de Napoleón que identifica a Dios con su poder. Lógicamente, *el avance del imperio* puede interpretarse y se interpreta como *juicio de Dios sobre la historia*. Desde el tribunal de su poder, como dueños de la historia, muchos pueblos (Estados) europeos y mundiales han querido juzgar la existencia y sentido de Dios. Así parece hacerlo el *Leviatán* de Hobbes, que identifica a Dios con la razón o el orden que el Estado impone sobre individuos que, de otra manera, se hallarían en lucha constante. El juicio de Dios se identifica con una desterminada visión de la política que puede precisarse de formas diferentes.

La razón del juicio se vincula con el *triunfo nacional*: algunos relacionan a Dios con el despliegue de un determinado pueblo, portador de su verdad sobre la tierra (así parece pensar el fascismo, repaganización nacional de lo divino). Otros realizan ese juicio desde *una clase social*: han identificado la razón de lo divino con el despliegue y triunfo de una determinada concepción de la historia, ordinariamente ligada al cambio de las estructuras sociales y con la creatividad de una clase social (o intelectual) que aparece como portadora de valores absolutos en medio de la historia[19]. De formas diferentes, la historia se interpreta como tribunal de Dios, en

19. Sab 2, 1 hablaba ya de personas que identifican razón de Dios y fuerza, lo divino con el propio triunfo sobre el mundo: «que sea nuestra fuerza la norma del derecho, pues lo débil, es claro, no sirve para nada».

una perspectiva donde se seculariza la visión cristiana del reino mesiánico como revelación de Dios sobre la tierra.

2.4.5. Juicio de la ciencia. Por encima de los poderes anteriores se sitúa la ciencia, interpretada como criterio universal de verdad. Frente al mito de los poetas antiguos, sobre el logos de los filósofos que parecen pensar en clave de abstracciones, se eleva al fin el conocimiento técnico de la ciencia, que se vuelve tribunal donde tienen que medirse las restantes concepciones de la historia. Ante el *Señor supremo,* Dios de los científicos, deben comparecer los otros dioses, las formas anteriores de conocimiento. Ella, la ciencia, que al principio parecía servidora de los humanos, viene a presentarse como dueña y señora del sentido de su vida. Así el humano queda a merced de aquello que él mismo ha ido formando. No hay otro juicio de verdad, no existe más principio de sentido que el proceso mismo de la ciencia.

Frente a un Dios que parecía mantener a los oprimidos en situación de dependencia, elevan muchos el poder liberador de la ciencia que ofrece al humano su camino de plenitud, permitiéndole conocerse a sí mismo y realizarse en su verdad humana. Así piensan muchos en nuestro tiempo. Así iluminan su vida, pues la ciencia les ofrece un camino racional de conocimiento y control sobre el mundo, una forma de superación de múltiples problemas. Pero así pueden también engañarse, absolutizando frente al Dios de la libertad una ciencia que, dentro de sus grandes aportaciones, sigue siendo problemática y limitada.

2.4.6. Renuncia racional al juicio. Otros descubren que este camino de juicio de Dios ha sido falso (o equivocado) y renuncian a seguir formando un tribunal para juzgarle o decidir sobre el sentido de la historia. En este apartado pueden incluirse, por razones diversas, múltiples personas. De un modo general trazo dos grupos. Los *agnósticos* rechazan la posibilidad de un conocimiento que transcienda el plano de necesidades inmediatas. Más allá de la ciencia positiva y la experiencia cercana y mensurable de la vida, en clave afectiva, económica o social, el humano no puede alcanzar seguridades. El tribunal teológico resulta, a su juicio, incompetente: no tiene capacidad de saber si hay Dios o no lo hay. Otros añaden que la misma pregunta está mal planteada: nos sitúa en un lugar donde no existen certezas racionales: para adquirir confianza sobre el mundo, los humanos fueron inventando antaño dioses; eso ha terminado, y los humanos debemos aceptar nuestra ignorancia. En algunos casos este agnosticismo puede vincularse a una visión ética muy profunda de la responsabilidad del humano ante *la realidad de lo finito*[20]. Algunos *postmodernos* rechazan tanto la búsqueda angustiosa de Dios como su angustiosa negación y se declaran incapaces de asumir los ideales del racionalismo moderno, las utopías del socialismo, los dioses del progreso o del fascismo; para ellos, al final de todo, no queda más verdad ni placer que lo inmediato. Esta visión puede hallarse fundada en consideraciones racionales muy profundas; pero ella choca con la dureza de la realidad donde una mayoría de humanos sufren.

20. Cf E. Tierno Galván, *Qué es ser agnóstico*, Tecnos, Madrid, 1975.

¿Cómo mantenerse en desinterés, en egoísmo pre- o post-moderno, dentro de una tierra donde una mayoría de humanos apenas puede sobrevivir[21]?

Hemos hecho el recorrido de los tribunales donde puede juzgarse a Dios, para descubrir que el gran problema es el sufrimiento de la historia. Quizá la razón ilustrada no tenga razones. Quizá no haya respuesta si partimos desde el poder del Estado, desde el proceso técnico o desde la razón histórica interpretada como línea ascendente de humanización. Pero lo cierto es que el sufrimiento humano sigue siendo una pregunta por Dios. Así volvemos a encontrarnos de nuevo vinculados a *Job,* razonando sobre Dios desde el mismo estercolero de la humanidad. Nos sentimos nuevamente unidos a *Pablo,* cuando planteaba el tema de Dios desde la necesidad de justificar la existencia del pecador, del humano rechazado y destruido de este mundo. Pero, al mismo tiempo, podemos empalmar con *Buddha,* que plantea el tema de la iluminación (o salvación) desde los males del mundo (como gnósticos helenistas, orientales o cristianos)[22].

2.5. *Sentencias sobre Dios*

Algunos se han negado a responder, pero, en conjunto, el tribunal que los humanos elevan frente (o sobre) Dios ha ido dictando sus sentencias. Aquí las condensamos, siguiendo de algún modo las indicaciones del concilio Vaticano II (*Gaudium et spes,* 19). Hemos evocado algunas en el capítulo 6 (politeísmo, dualismo, monismo, monoteísmo, trinidad, cuaternidad, ateísmo religioso y filosófico). Ahora las profundizamos en la perspectiva de la teodicea:

2.5.1. Ateísmo, afirmación de que no hay Dios. Algunos conocen la realidad de tal manera afirman que no existe un principio del cosmos y la historia, al fondo de aquello que hallamos, pensamos o hacemos. Se declaran capaces de resolver el problema de Dios, pero lo hacen de forma negativa, interpretando su existencia como pura proyección humana (social, psicológica, afectiva, etc.). Podemos distinguir algunos tipos. El *ateísmo cósmico* sostiene que el mundo ha quedado desacralizado, desdivinizado; sobre una realidad sin Dios, donde todo parece dirigido por el frío azar, dominado por la necesidad, los humanos deben recorrer su vida. El *ateísmo social* afirma que la realidad política no está avalada en su existencia y

21. Esta renuncia al juicio se distingue de aquella que tenía un origen religioso. El que renunciaba allí (Isaías o Pablo) era un humano que se descubría sobrecogido por el poder sacral, de tal forma que ponía la propia vida en manos de un Dios misterioso, al que nunca podremos entender. Por el contrario, quien ahora renuncia lo hace desde los propios presupuestos del poder, desde su capacidad racional y su grandeza, poniéndose de algún modo en el lugar de Dios.

22. En esta línea empalmamos también con Mt 25, 31-46, que sitúa el juicio de Dios (y de la historia) en el lugar donde sufren los hambrientos y sedientos, exilados y oprimidos, enfermos y cautivos de la historia.

estructura por fuerzas o ideales de misterio; ella es sólo campo de lucha y/o concordia intra-mundana. El *ateísmo antropológico* afirma que el humano no se encuentra guiado y potenciado en su existencia (en sus verdades y valores) por un Dios amigo o enemigo, sino que debe realizar su vida por sí mismo.

2.5.2. Muerte de Dios. Hace unos decenios estuvo de moda una teoría (teología) de la muerte de Dios. Más que el agnosticismo o ateísmo, destacaba la certeza de que el tiempo de Dios ha terminado. El tribunal de la razón se encuentra sin objeto de sentencia: el acusado ha fallecido, en visión que puede interpretarse de varias formas. *Ha muerto la idea de Dios.* Ha terminado nuestra forma teológica de entender la realidad, nuestra manera de existir, fundada en un Dios omnipresente. La idea de Dios, antes tan clara y poderosa, ha quedado convertida en sombra, pura ideología. Así ha cambiado poderosamente nuestra forma de entender la vida. *Ha muerto Dios en sí* o, mejor dicho, los dioses. Antes existían fuerzas misteriosas que guiaban nuestra vida. Pues bien, ellas se han apagado. El humano ya no tiene más luz que la que puede ir consiguiendo por sí mismo, en un camino donde nadie le dirige o acompaña hacia su meta (si es que tiene meta). *Hay una muerte en Dios.* Morían los antiguos dioses paganos (Osiris o Tammuz, Perséfone o Quetzalcóatl) para que nacieran (o renacieran) nuevos dioses, en proceso teogónico constante. También ahora, la muerte de nuestros dioses será fuente de otros nuevos. En perspectiva hegeliana, la muerte de Dios ha de entenderse como momento del proceso dialéctico de la idea, que triunfa (alcanza su verdad) oponiéndose a sí misma, haciendo que mueran sus aspectos parciales: el Dios cristiano (Hijo) ha tenido que morir para que surja el Espíritu Santo.

2.5.3. Antiteísmo. Es la postura de aquellos que admiten un Dios pero lo combaten como destructor para los humanos, pues ha sido poder alienante que mantiene a los humanos sometidos, dominados por milenios; por eso es necesario combatirle, como hizo Prometeo al enfrentarse contra Zeus. Ha llegado el momento en que el humano debe rechazar con fuerza el poder opresor de lo divino, para afirmar su propia independencia, su verdad humana. Este antiteísmo incluye un momento de protesta y creatividad: el humano avanza por un camino difícil, entre enemigos y fuerzas que se oponen y le impiden realizarse. Durante siglos, Dios ha sido su adversario: le ha tenido dominado, no le ha permitido desplegarse. Por eso, la verdad del humano (su valor y autonomía) deben actuar como protesta: luchar contra Dios. El antiteísmo es una expresión teológica de la lucha universal como principio de la vida.

2.5.4. Politeísmo. Lo divino expresa su personalidad de un modo múltiple (cf. cap. 6): los dioses son muchos, cambiantes, distintos, y forman el entramado de sacralidad de nuestra vida. De un modo normal, el politeísmo se vincula al paganismo, es decir, a la divinización de las fuerzas naturales, de los poderes de la vida. Existe actualmente un tipo de retorno pagano, que quiere superar las opresiones (represiones) de la herencia judeo-cristiana. Puede haber una *vuelta a la sacralidad salvaje* en el sentido radical de la

palabra: lo divino se desvela como poder original en los múltiples poderes del cosmos y la vida. La religión sería vuelta al cosmos. Otros hablan de un *ecologismo sagrado*: vuelven a descubrir la divinidad de la naturaleza, con sus signos misteriosos (sol y luna, tierra y agua, estaciones del año, etc.); normalmente su experiencia sacral empalma con los diversos paganismos cósmicos precristianos y/o prebudistas, por citar dos ejemplos. Hay, finalmente, una *religiosidad light,* sacralización inmediata de lo que existe: experimentar al máximo, descubriendo lo divino en cada elemento de la vida, sin fijarse más, sin buscar una razón última, porque el sentido está en lo que sucede en cada instante. Por eso, algunos quieren sacralizar los dioses del momento, en la línea del *carpe diem*: vive como divino cada día.

2.5.5. Espiritismo-esoterismo. Como indicaremos en el capítulo que sigue, lo divino viene a revelarse más allá de la racionalidad o creatividad histórica, en línea de evocación interior, de diálogo con los difuntos, de misterio propio de iniciados. Esta religiosidad suele hallarse vinculada a diversos tipos de magia, al dominio de fuerzas ocultas, a la inmersión inmediata en lo divino. Dios sería una especie de racionalidad supracientífica, espíritu universal donde el humano viene a integrarse a través de una experiencia interior de participación iniciática.

2.5.6. Monismo. Externamente hablando, como vimos en el capítulo 6, las cosas (y los humanos) se distinguen de Dios. Pero en su hondura radical, en su verdad primera, todo se muestra divino: todo es *uno* de tal forma que ese uno se hace *Único* (*Monos*), sin otros a su lado. En esta línea, la religión se interpreta como experiencia de participación o integración en el Todo sagrado, superando los niveles exteriores, que encierran al humano en las formas secundarias y/o fantasmales de la experiencia. El monismo suele vincularse al panteísmo. Desde el momento en que Dios es Único (*Monos*), debemos añadir que es Todo (*Pan*), de manera que se puede hablar de *pan-teísmo* (todo es Dios, todo es divino). La experiencia de Dios resulta tan honda y radical que no deja lugar para otras realidades a su lado. De manera normal, *panteísmo y ateísmo* suelen vincularse: desde el momento en que todo es Dios se afirma también que nada es especialmente divino (no hay un Dios distinto del mundo o del humano); si todo es sagrado, nada resulta particularmente sagrado, no hay un Dios divino. Por otra parte, *el panteísmo tiende a impedir la libertad del ser humano en la historia*: siendo un elemento de Dios (o un momento de su despliegue) los humanos carecen de autonomía; poseen su verdad y realidad en Dios, no existen por sí mismos, como personas responsables de su propia realización y de su historia.

2.5.7. Dios como silencio. Es la respuesta primordial del budismo, al menos en sus tiempos iniciales: no sabemos nada sobre Dios, por eso es mejor guardar silencio ante el gran misterio. Lo que importa es la liberación de aquellos que se encuentran oprimidos y aplastados sobre el mundo. Por eso, en el lugar del viejo Dios de los teísmos, los budistas destacan lo nirvana, el estado final de liberación para los humanos. Sobre ese silencio de Dios puede escucharse la palabra del humano que se va liberando a sí

mismo (se deja liberar) en un camino sacral de fidelidad profunda.Esta visión tiende a *despersonalizar a Dios*, interpretándolo simplemente como ley de realidad o culminación del camino de la interioridad. En el fondo de todo no hay persona, sino silencio; la raíz del ser no es amor, sino una especie de frío conocimiento salvador. Desde aquí se corre el riesgo de *despersonalizar al ser humano*: si Dios no es persona, tampoco lo serán los humanos; por eso, ellos deben asumir un camino de purificación interior que no les lleva a ningún futuro positivo; no futuro de amor, compañía con los otros. Cada uno se encierra en sí mismo, esto es salvarse.

2.5.8. Dualismo. Planteábamos el tema en el capítulo 6, aludiendo de manera especial a la religión de los los iranios (zoroastrismo, mazdeísmo). También son dualistas algunos gnosticismos paganos o cristianos (judeocristianos) que desembocan de un tipo de maniqueísmo. Conforme a su visión, *hay un Dios bueno, pero no controla el conjunto de la realidad,* sea porque a su lado existe un principio malo, sea porque el mal se ha derivado del Dios bueno, que se encuentra así limitado por lo malo. Esa *sombra de Dios* (o Dios *perverso)*, que existía desde el principio o que ha surgido por un fallo de la creación, domina nuestro mundo en sus facetas exteriores (vida social, economía, política, etc.). Por eso, *la historia es tiempo de batalla,* lucha entre los dos principios de lo bueno y lo malo. En el centro de ella se debaten los humanos, como seres llamados a padecer en su propia carne la batalla divina. Esta postura dualista parece explicar algunos aspectos de la vida: el sufrimiento humano, la dureza de la historia, pero tiende a volverse espiritualista, en el sentido negativo del término: para superar la opresión del Dios perverso debemos salir del mundo, abandonar la materia para integrarnos en la realidad del Dios bueno, a través de un proceso ascético de purificación.

2.5.9. Monoteísmo. En sentido estricto, está representado por las religiones proféticas (judaísmo, cristianismo, islam) que han descubierto y resaltado la personalidad de Dios, que vive en sí mismo, sin necesidad del mundo para ser, pero revelándose en el mundo, como persona fundante que ama a los humanos[23].

Así acaba nuestro capítulo sobre Dios, ofreciendo a los lectores un camino abierto. Nos sentimos vinculados a la tradición monoteísta y pensamos que ella puede ofrecer una experiencia salvadora al conjunto de la humanidad. Más aún, dentro de ella, asumimos los

23. Del Dios monoteísta hemos hablado en la primera parte de este capítulo, al ocuparnos de las religiones proféticas, intepretándolas como formas de experimentar la presencia y acción de Dios en la historia. Superando la visión de un *deísmo* general, que entiende a Dios como racionalidad fundante en la que pueden incluirse todas las figuras divinas (Yahvé y Zeus, Brahma y el Tao, Allah y el Padre de Jesús), pero sin influir de manera personal en los humanos, hemos evocado allí el *teísmo* activo: la afirmación de un Dios personal que se revela, dialogando con los humanos, ofreciéndoles un camino de salvación.

principios del cristianismo, entendido como revelación mesiánica de Dios en Cristo, con sus implicaciones *teológicas* (Dios es amor, encuentro interpersonal o Trinidad), *económicas* (Dios se ha encarnado en Jesús) y *antropológicas* (la historia humana es presencia de

10

MOVIMIENTOS RELIGIOSOS HERMETISMO, ESOTERISMO, TEOSOFÍA...

Bosch, J., *Para conocer las sectas,* EVD, Estella, 1993; Corbi, M., *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión,* Herder, Barcelona, 1992; Corsetti, J. P., *Historia del esoterismo y de las ciencias ocultas,* Larousse, Buenos Aires, 1993; García Hernando, J. (ed.), *Pluralismo religioso* II. *Sectas y nuevos movimientos religiosos,* Atenas, Madrid, 1993; Guerra, M., *Los nuevos movimientos religiosos,* Eunsa, Pamplona, 1993; Mardones, J. M., *Las nuevas formas de la religión,* EVD, Estella, 1994; Martín Velasco, J., *El malestar religioso de nuestra cultura,* Paulinas, Madrid, 1993; Mayer, J. F., *Las sectas,* DDB, Bilbao, 1990; Sánchez Nogales, J. L., *La nostalgia del eterno. Sectas y religiosidad alternativa,* CCS, Madrid, 1997; Piette, A., *Les religiosités séculières,* PUF, Paris, 1993; Rivière, J., *Historia de las doctrinas esotéricas,* Dédalo, Buenos Aires, s/a; Vernette, J., *Ocultismo, magia, hechicería,* CCS, Madrid, 1992; Vidal Manzanares, C., *Diccionario de sectas y ocultismo,* EVD, Estella, 1991.

Exotérico (de *exo*, fuera) es algo público, abierto a todos los que quieran conocerlo. *Esotérico* (de *eso,* dentro) es, en cambio, aquel conocimiento que se evoca y cultiva entre unos pocos iniciados que penetran, de esa forma, en el misterio de las cosas o las ciencias, superando el nivel de vida y saberes de la muchedumbre de ignorantes. El esoterismo es ciencia de iniciados. Así aparece como *gnosis* verdadera, un tipo de conocimiento más profundo que no puede divulgarse pues el vulgo no lo entendería. En este contexto se habla de una sabiduría *hermética* o cerrada, propia de aquellos pocos elegidos que saben penetrar en los secretos del gran Hermes, Dios de sabios, y también de una *teosofía,* sabiduría escondida de Dios, propia de iniciados y distinta de la *teología* abierta a todos los creyentes vulgares de las religiones. Normalmente, el esoterismo suele relacionarse con un tipo de *mística,* entendida como experiencia de contacto especial con lo divino.

El cristianismo ha presentado aspectos esotéricos, unidos a su disciplina del arcano: sólo después de superar un exigente catecumenado, los neófitos podían proclamar abiertamente el credo, recitando luego el padrenuestro y celebrando con el resto de los fieles-iniciados el misterio de la eucaristía. Sin embargo, *estrictamente hablando, el cristianismo es exotérico*: ofrece su palabra para todos los humanos (cultos o ignorantes) y proclama su mensaje en medio de la plaza pública del mundo, propagando la historia de Jesús que ha proclamado abiertamente el reino de Dios a todos los hombres y mujeres de su tiempo. Los miembros de su iglesia no se juntan en secreto como sociedad oculta: anuncian de manera pública el camino de evangelio y públicamente se vinculan y reúnen sobre el mundo, ofreciendo la razón de su esperanza (cf. 1 Pe 3,15). Ciertamente, saben que Jesús es un misterio que no puede probarse con razones de filosofía o ciencia, pero es misterio para todos, sean o no iniciados.

En las páginas que siguen estudiamos algunos de los rasgos principales del esoterismo religioso de Occidente, en referencia al cristianismo. Por eso prescindimos de la formas orientales (ligadas a budismo, hinduismo o taoísmo); nos referimos sólo de pasada a las posturas vinculadas al islam y judaísmo (sufíes, cábala), para así centrarnos en los movimientos ligados a la historia cristiana. Como punto de partida y lugar de referencia primera trataremos de la apocalíptica judía (tradición de Henoc) y del hermetismo greco-egipcio (sobre todo del *Poimandres*), después nos ocupamos de la gnosis y tendencias esotéricas posteriores, vinculadas al momento actual de la experiencia religiosa.

Estudiamos al tema en perspectiva cultural y teológica, en clave cristiana. Por eso anunciamos desde ahora algunas notas que se irán repitiendo en todos los contextos (menos en la apocalíptica judía). En esos movimientos, Dios y el humano forman una unidad y no se puede hablar de creación ni libertad o autonomía personal de los humanos; las almas constituyen una especie de continuo espiritual, estando inmersas dentro de un proceso de caída y salvación universal (de transmigraciones); evidentemente, no hay lugar para un mensaje personal de Dios, ni condena o salvación estricta para los humanos. Sobre el orbe de las almas se ha expandido un tipo de necesidad sagrada: ellas mismas se descubren y realizan en verdad como divinas[1].

1. Sobre los ritos cristianos de iniciación sacramental vinculados a la disciplina del arcano, cf. P. Tena y D. Borobio, «Sacramentos de iniciación», en D. Borobio (ed.), *La celebración en la iglesia* II, Sígueme, Salamanca, 1988, pp. 27-180. Sigue siendo básico H. de Lubac, *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles*, Sec. Trinitario, Salamanca, 1986. Sobre el sentido técnico de esoterismo cf. J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía* II, Alianza, Madrid, 1982, pp. 996-997.

1. APOCALÍPTICA

Antiguo Testamento

Charles, R. H. (ed.), *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament* I-II, Clarendon, Oxford, 1971; Charlesworth, J. H., *The Old Testament Pseudoepigrapha* I-II, Garden City, New York, 1983-1985; Díez Macho, A., (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamentpo* I-V, Cristiandad, Madrid, 1984ss.

Esoterismo y apocalíptica judía clásica

Aranda, G., «Apócrifos del Antiguo Testamento», en *Literatura judía intertestamentaria*, VD, Estella, 1996, pp. 243-416; Kvanvig, H. S., *Roots of Apocalyptic,* Neukirchen, 1988; Pikaza, X., *Antropología bíblica,* Sígueme, Salamanca, 1983, pp. 131-182; Russel, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM, London, 1971; Sacchi, P., *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia, 1992; Trevijano, R., *Orígenes del cristianismo,* UPS, Salamanca, 1995, pp. 212-264.

Movimientos apocalípticos en la actualidad[2]

Algermissen, K., *Iglesia católica y confesiones cristianas,* Rialp, Madrid, 1964, pp. 1225-1242; Herbert, G., *Los testigos de Jehová: su historia y su doctrina,* Casa de la Biblia, Madrid, 1974; Vidal Manzanares, C., *Por qué no soy testigo de Jehová,* Lit. Evangélica, Madrid, 1980.

Estrictamente hablando, la apocalíptica judía y judeo-cristiana, muy extendida entre el siglo IV antes de nuestra era y el II de nuestra era, no se puede interpretar como esotérica, pues en ella Dios es transcendente y se revela a los humano sin perder su transcendencia. Además las almas no están sometidas al ritmo de transmigraciones (reencarnaciones) que les llevan hasta el núcleo original de lo divino del que descendieron. Sin embargo, esa apocalíptica presenta rasgos que anuncian y preparan el esoterismo de occidente y otros movimientos religiosos de tipo milenarista (adventistas del Séptimo Día y testigos de Jehová).

2. Cf. J. L. S. Nogales, *op. cit.*, pp. 79-165; G. M. Guerra, *op. cit.*, pp. 127-246; J. García Hernando, *op. cit.*, pp. 235-318.

Apocalíptica significa desvelamiento o revelación de algo oculto para el conjunto de los humanos. Normalmente se realiza en forma de *visión*: se abren los cielos más ocultos y el testigo de las cosas interiores penetra tras la puerta del misterio, mira allí y luego describe lo escondido desde los principios; normalmente un ángel hermeneuta le acompaña y le revela el sentido de aquello que ha captado o descubierto. De esa forma, acompañado por un sabio guía bondadoso, viaja el vidente por mundos superiores y descubre los misterios más ocultos, leyendo el futuro en las estrellas o los *libros del destino* de la historia, ocultos en los cielos.

El vidente es un humano superior, que entra en contacto con los sabios y genios del pasado (Henoc, Noé, Melquisedec, Daniel...), que le abren las puertas de lo oculto y le desvelan el misterio de Dios y de la historia. Aquí tratamos especialmente de *Henoc*, a quien la tradición de Gén 5, 21-24 ha presentado como patriarca joven y perfecto, elevado por Dios hacia su altura: «caminó con el Señor y es ejemplo de religión para todas las edades» (Sir 44, 16). En su nombre se ha escrito un *Pentateuco apocalíptico* (incluido 1 Hen o Henoc Etíope) y un *Libro de secretos* (2 Hen o Henoc Eslavo), textos que los esotéricos modernos siguen estimando. Prescindo, pues, de otros videntes del Antiguo Testamento (como Daniel), del Nuevo Testamento (como el autor de Ap) o de los apócrifos judíos y/o cristianos posteriores (Jub, Test XII Pat, 2 Bar, 4 Esd, Pastor de Hermas, etc.), para estudiar la tradición de 1 Henoc, fijada entre el siglo IV antes de nuestra era y el I de nuestra era, pues ella ofrece un testimonio impresionante de la creatividad apocalíptica. Destacamos sus motivos o elementos principales:

1.1. Cielo. El sabio apocalíptico ha subido hasta la Casa de Dios, descubriendo sus secretos. Así los ha descrito: «Su suelo era de fuego; por encima había relámpagos y órbitas astrales; su techo era de fuego abrasador. Miré y vi en ella un elevado Trono, cuyo aspecto era como de escarcha y tenía en torno a sí un círculo, como sol brillante y voz de querubines. Bajo el Trono salían ríos de fuego abrasador, de modo que era imposible mirar. La Gran Majestad estaba sentada sobre él, con su túnica más brillante que el sol...» (1 Hen 14, 17-20). Éste es el Dios del Trono (del juicio y poder) y en su figura se vinculan en potente paradoja todos los contrarios (frío y calor, luz y oscuridad, pavor y gozo fuerte); es el Dios que suele presentarse como Principio del tiempo (*Anciano de Días*) y Guía de las almas superior (se define como *Señor de los Espíritus*).

1.2. Secretos cósmicos. El vidente ha penetrado en lo invisible y conoce el conjunto de los seres (de la creación) que los textos oficiales de la Biblia (cf. Gén 1) dejaban en penumbra. Así le dice el mismo Dios a su sabio:

«Entonces pensé poner un fundamento y crear la naturaleza visible. Y di órdenes en las alturas para que descendiera de lo Invisible un ser visible. Y descendió *Adoil* (= ¿eternidad, luz de Dios?), grande en extremo, y al mirarle vi que tenía en su vientre una gran luz. Y le dije: ábrete *Adoil* y que se haga visible lo que está naciendo en ti. Y al abrirse salió una gran luz y yo me encontré en medio de ella. Y cuando parecía que iba siendo creada la luz salió de ella el gran *eon*, mostrando todas las cosas que yo había pensado crear» (2 Hen 11,7-12). El vidente descubre el misterio y el mismo Dios le comunica aquello que Gén 1-2 no había querido pronunciar, la naturaleza divina de la cosas: Dios mismo se vuelve fuente de luz, seno materno del que brota todo lo que existe; los seres humanos son de algún modo divinos.

1.3. Ciencia de Dios. El vidente apocalíptico (Noé, Melquisedec, Esdras, Daniel, Henoc...) ha llegado hasta el misterio divino, pudiendo descubrir allí su propia y más honda verdad, el ser completo que es principio, sentido y meta de la historia. A partir de aquí se entiende el proceso de revelación: una *figura sobrehumana* desvela el misterio y revela lo divino. Dan 7,13-14 le presenta como *Ser humano* (Hijo de Humano) que recibe poder, honor y gloria. 1 Hen le muestra como *Elegido de Dios,* que mora en la justicia original de lo divino y así puede realizar su juicio sobre el mundo (1 Hen 46-47; 62). Lógicamente, llegando hasta el final en esa línea, 1 Hen 71 identifica a Henoc (sabio-vidente sobrenatural) con ese Hijo de Humano que ha nacido para la justicia: Dios mismo manifiesta sus secretos a los sabios, desvelando para ellos su verdad más honda; eso significa que los santos o elegidos del grupo apocalíptico reciben y poseen la ciencia original de Dios, que el conjunto de los seres humanos no posee, viviendo por tanto en la tiniebla. Ese conocimiento elitista de unos pocos escogidos es esoterismo.

1.4. Angelología. Una vez que ha penetrado en el centro del misterio (Dios), el vidente participa del conocimiento de sus servidores más excelsos, los ángeles divinos. En tiempos anteriores la Biblia de Israel había sido voluntariamente sobria, prescindiendo de las especulaciones sobre seres celestiales. Pero cuando los videntes han abierto en Dios las compuertas del saber (o la curiosidad), ellos pueden describir los nombres, la naturaleza y funciones de los ángeles de Dios (cf. 1 Hen 9,1): «Éstos son los nombres de los santos ángeles que vigilan: *Uriel*, ángel del trono y del temblor; *Rafael*, encargado de los espíritus de los humanos; *Ragüel*, el que castiga al universo y las luminarias (los ángeles caídos); *Miguel*, encargado de la mejor parte de los humanos y de la nación (Israel); *Saraquel*, encargado de los espíritus del género humano que hacen pecar a los ángeles; *Gabriel*, encargado del paraíso, las serpientes y los querubines...» (1 Hen 20). La lista y oficios de los grandes espíritus se extiende y aplica de mil formas, creando así una especie de metafísica celeste, casi un censo de vivientes superiores, que resultan ignorados para casi todos los vivientes. El esoterismo avanzará en esa línea, desarrollando una ciencia de lo angélico.

1.5. Demonología. Al lado de los ángeles buenos, que guían y sostienen por mandato de Dios el universo, están los demonios, ángeles caídos, peca-

dores, que pervierten en su mayoría a los humanos. Es claro que el vidente puede conocerlos. Gén 2-3, igual que Rom 5, alude a un pecado de Adán, es decir, del ser humano. Pero los apocalípticos y casi todos los maestros del esoterismo posterior han visto en el origen del pecado un desastre o cataclismo prehumano: un tipo de caída angélica primera: más que responsables de los males de este mundo, los humanos somos víctimas de un fuerte proceso degenerativo que, en la línea de Gén 6,1-4, ha detallado 1 Hen 6-8: «Los ángeles de Dios (*Semyaza, Urakiva, Rameel, Kokabiel, Tamiel...*) tomaron para sí mujeres (de entre los humanos) y comenzaron a mancharse con ellas; les enseñaron a fabricar espadas y toda clase de instrumentos bélicos; corrompieron sus costumbres y les enseñaron los encantamientos y hechicerías, los encantamientos y los trucos...». Éste es el pecado originario: el deseo de la carne, el sexo posesivo que vincula a los ángeles del cielo con los pobres humanos de la tierra. De esa forma ha penetrado la violencia y destrucción en la tierra. Este mito de la caída angélica (o divina) está en la base de casi todas las especulaciones propias del esoterismo: ciertamente, lo divino es bueno, el fondo de la realidad es positivo, pero en este mundo ha penetrado un tipo de violencia y deseo superior perverso que nos hace esclavos de un Dios malo, contra el que debemos combatir para liberarnos de sus ataduras.

1.6. Viaje astral. Se ha pervertido una parte valiosa de la creación, pero el universo en su conjunto sigue siendo en el fondo positivo. Por eso, el gran vidente puede viajar y viaja por el ancho espacio de los astros, contemplando la verdad de lo divino. El esoterismo se presenta desde ahora vinculado con la *astronomía* o astrología sagrada: «Vi los lugares de las luces y los truenos en los confines, en el fondo, donde está el arco de fuego...» (1 Hen 17, 3). «Allí vieron mis ojos los arcanos de los relámpagos y el trueno; los secretos de los vientos. Vi las cámaras del sol y de la luna, por dónde salen y dónde regresan. Vi su glorioso regreso y cómo uno es superior a la otra [el sol a la luna], y sus órbitas magníficas, de las que no se apartaban en su marcha ni en más ni menos...» (1 Hen 41, 5-6). El vidente se desvela de esa forma como hermano de sus astros y su religión aparece como un tipo de «veneración celeste», de tal manera que uno de los libros del Pentateuco de Henoc puede llamarse *Curso de las luminarias celestes* (1 Hen 72-82). Es muy importante fijar el orden y sentido de los astros, pues ellos son espacio de manifestación de Dios; el esoterismo afirmará más tarde que los humanos tenemos una especie de *alma astral*, de manera que resulta claro que «los sabios [ya salvados] brillarán al fin como estrellas de los cielos» (Dan 12, 3).

1.7. Geografía de la salvación. En esa misma línea se sitúa la lección de geografía sacral de los videntes: los apocalípticos conocen los lugares más secretos donde se realiza el don de salvación o la condena para los humanos. Se dice así que Henoc ha llegado hasta el límite del caos descubriendo allí el desierto en que se queman las estrellas de los ángeles caídos (que rompieron el orden del buen firmamento: cf. 1 Hen 21). En su viaje astral encuentra las cavidades donde esperan las almas de los muertos hasta el tiempo del gran juicio; su guía celestial (el ángel Rafael) le lleva igualmente

hasta el lugar donde se esconde el árbol de la vida, mostrándole igualmente el valle donde sufren los humanos condenados (cf. 1 Hen 22-27). Para la Biblia en su conjunto, la salvación es una *historia*, proceso de caída (cautiverio) y liberación del ser humano; los elementos de la geografía cósmica sagrada son por tanto secundarios. Por el contrario, los apocalípticos se centran en la geografía: en la visión de los lugares preparados desde siempre para la condena o salvación de los humanos. El esoterismo posterior mantiene y desarrolla estos motivos, de manera que tiende a destruir la aportación de la historia (línea de avance de la salvación), convirtiendo la vida humana en un círculo sagrado: nada es permanente para los humanos; las almas de todos los vivientes siguen encontrándose en constante camino que les lleva de un espacio al otro, dentro de esta geografía sacral eterna.

1.8. Reconciliación final. A pesar de lo anterior, de un modo general, la apocalíptica recibe de la profecía israelita una promesa de esperanza dirigida a la reconciliación y plenitud (salvación) de los videntes y de todos los humanos cuya vida se presente como positiva. Sus textos más antiguos están llenos de un intenso mesianismo. En esos días toda la tierra será labrada con justicia; toda ella quedará cuajada de árboles y será llena de bendición (1 Hen 10, 12). «Luego en la décima semana [...] será el juicio eterno, en el que Dios tomará venganza de todos los Vigilantes [ángeles perversos]. El primer cielo desaparecerá y aparecerá un cielo nuevo, y todas las potestades del cielo brillarán eternamente siete veces más» (1 Hen 91, 15-16). En esa línea se mantiene y avanza la apocalíptica cristiana, representada por Apocalipsis de Juan. El esoterismo ha recogido esta esperanza de reconciliación definitiva y la ha expresado básicamente en términos de plenitud cósmica (celeste): la salvación consiste en una especie de reunión universal de los espíritus que vuelven otra vez a lo divino, para encontrar allí su realidad más honda (y para iniciar quizá de nuevo el gran camino de salida y retorno, de ruptura/caída y reconciliación con lo divino). La manera de expresar esa esperanza varía en los diversos modelos esotéricos. Por eso dejamos así el tema. Estas ocho notas de la apocalíptica se encuentran en la base de gran parte de los sistemas esotéricos modernos.

Es evidente que no todo esoterismo es apocalíptico, pero la apocalíptica judía contiene elementos que pueden desembocar y desembocan en un esoterismo tanto cultural como social. Los creadores y transmisores de los libros apocalípticos tienden a formar comunidades cerradas, de tipo a veces sectario (como en el caso de Qumrán), de manera que sus libros sagrados se llaman *apócrifos*, es decir, *escondidos:* están escritos con la ayuda muy especial de Dios, de manera que sólo algunos pocos escogidos pueden comprenderlos. La separación del grupo se expresa y confirma a través de sus escrituras secretas, como indica el final de 4 Esdras.

Esdras, vidente, ha recibido la orden de reunir a cinco amanuenses hábiles para copiar en cuarenta días todo lo que él vaya dictando. Le había llamado la voz de Dios, bebió su cáliz y al beber-

lo, emborrachado de la ciencia superior, su mente y corazón se transformaron, llenos de sabiduría. Por eso, fue capaz de ir dictando extasiado los grandes secretos de Dios y de la vida a los cinco escribas elegidos:

> Durante el día escribían, por la noche comían; mas yo no cesaba de hablar ni de noche ni de día. Al final de los cuarenta días fueron escritos noventa y cuatro libros. Entonces me habló el Altísimo y me dijo: *Los primeros libros* que escribiste dalos a la publicidad, para que los lean los dignos y los indignos. *Los setenta últimos libros* los retendrás para darlos a leer a los más avisados de tu pueblo. Pues ellos tienen la vena del conocimiento, la fuente de la sabiduría y el río de la ciencia. Y así hice (4 Es 14, 42.47).

Los primeros veinticuatro son los *libros exotéricos* que forman el Antiguo Testamento, es decir, la Biblia Hebrea, libros que se pueden copiar y transmitir públicamente y que se leen ante todos en la sinagoga: son textos para el vulgo, Biblia de todos, escrita y transmitida para aquellos que aún no tienen conocimiento verdadero. Por el contrario, los setenta finales son *los libros esotéricos*, que sólo se conocen dentro de la secta o grupo de Esdras (y/o en la de Henoc, por poner otro ejemplo): son libros para sabios, conocimiento escondido, propio de personas que quieran y puedan penetrar en los misterios que el conjunto de la gente desconoce.

Hay por tanto dos biblias. Una *exotérica* y pública, propia de aquellos a quienes la gnosis posterior llamará psíquicos, hombres y mujeres que viven preocupados todavía por las apariencias de este mundo; consta de veinticuatro (doce por dos) libros, que responden a las doce tribus del viejo Israel de la carne que sigue todavía preocupado por revelaciones de la carne, historias de la ley y de la vieja tierra. La *Biblia esotérica* es mucho más extensa y llena de misterios, siendo propia de eso que pudiéramos llamar el Israel completo (siete es número de perfección, setenta perfección completa); ella forma el libro de sabiduría revelada directamente por Dios, conocimiento de los verdaderos iniciados de la tierra.

2. HERMETISMO

Textos fundamentales del Corpus Hermético (= CH), que a veces citamos por su nombre (*Asclepio*...); Grese, W., *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature*, Brill, Leiden, 1979; Hermes Trismégisto, *Tres Tratados*, Aguilar, Madrid, 1980 (edición parcial); Ménard, L. (ed.), *Los libros de Hermes Trismégisto*, Visión, Barcelona, 1981 (edición popular); Nock, A. D. y Festugière, A.-J., *Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum* I-IV, Gabalda, Paris, 1945-1954; Tres iniciados, *El Kybalion*, Cárcamo, Madrid, 1978 (popularización propagandística).

Estudios generales[3]

Evola, J., *La tradición hermética*, Martínez Roca, Barcelona, 1975; Festugière, A.-J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste* I-IV, Gabalda, Paris, 1950-1954; Filoramo, G., «Hermetismo», en *Diccionario patrístico* I, Sígueme, Salamanca, 1992, pp. 1024-1025; Pikaza, X., *Hombre y mujer en las religiones*, VD, Estella, 1996, pp. 14-166; Schure, E., *Los grandes iniciados*, EMU, México, 1989, pp. 139-184 (visión popularizada del mito de Hermes, con otras figuras «esotéricas» como Moisés y Jesús); Verjat, A. (ed.), *El retorno de Hermes*, Anthropos, Barcelona, 1987; Yates, F. A., *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Ariel, Barcelona, 1983.

La apocalíptica judía está en la base de cierto esoterismo. Pero más que ella ha influido en los últimos decenios un tipo de pensamiento filosófico-místico de Grecia (helenismo tardío), codificado y transmitido en Egipto (Alejandría) por los sabios la escuela hermética.

El nombre viene de *Hermes*, Dios griego del conocimiento y la interpretación profunda de las cosas. De esa raíz y de Dios nos sigue llegando el término *hermeneia, hermenéutica*, es decir, el arte y ciencia de la interpretación, la capacidad de desvelar el sentido más hondo de palabras y cosas. Conforme al testimonio de una tradición mil veces repetida, el Hermes griego se identifica con el egipcio Thot, Dios psicopompo, es decir, guía y conductor de los humanos, a quienes va llevando tras la muerte hasta el lugar originario de la vida, donde habita Osiris.

Hermes-Thot aparece así como inventor de la escritura, tanto en el sentido superficial (libros que todos pueden comprender) como en el profundo (libros del misterio, que expresan lo profundo y liberan al humano de la muerte). Desde antiguo se le llama el *Trismégisto* (= Tres Veces Grande, es decir, Muy Grande, según uso semita). También se dice que este sabio humano-dios, griego y egipcio a la vez, habría vivido en tiempos de Abraham, recibiendo las revelaciones más profundas del Espíritu divino de este cosmos.

Se supone que Hermes es garante y transmisor de la verdad más honda y secreta, de un misterio que también hallaron (en menor medida) otros videntes como Moisés (y aun Buddha). Por eso, se

3. Varias editoriales, como Martínez Roca, Índigo, Obelismo y Urano, vienen publicando de manera acrítica textos y estudios herméticos y esotéricos.

dice que ha escrito los libros de enseñanza escondida que contienen la ciencia y la religión más primitivas y ciertas (salvadoras) de la tierra. En su nombre y bajo su inspiración, se han compuesto en Egipto (entre el I y III de nuestra era) una serie de libros que componen *Corpus hermeticum*, el cuerpo de la sabiduría hermética.

Históricamente, esos libros han sido escritos por una escuela filosófico-religiosa de tradición helenista y origen egipcio. Sus autores están influidos por el derrumbamiento espiritual en el que vive gran parte del oriente del Imperio romano en los tres primeros siglos de nuestra era: las viejas religiones han perdido su sentido, tampoco el imperio consigue mostrarse divino, en contra de sus más decididos defensores. Son muchos los que corren el riesgo de una destrucción interior, de un gran derrumbamiento espiritual. En estas circunstancias se apela al conocimiento interior, mezclando el espiritualismo griego (pitagorizante, órfico, platonizante...) con las tradiciones egipcias, con la magia y la teurgia (el deseo de actuar sobre Dios), con la contemplación de lo divino y el éxtasis sagrado.

Ha surgido así un cuerpo de escritos sagrados de hondura desigual, de carácter escondido, que ha logrado influir de un modo poderoso en tiempos posteriores. Estos libros transmiten un tipo de religión sincretista, que conserva las figuras y mitos de viejos dioses, especialmente de Isis, diosa del misterio cósmico y signo de la unidad sagrada de toda la materia. Por encima de ellos se eleva la figura de Hermes-Thot, Trismégisto, en torno al cual se ha ido tejiendo una especie de conocimiento secreto, de tipo filosófico-religioso, que está emparentado con el *neoplatonismo* (de carácter más pagano, griego, y filosófico) y con el *gnosticismo* (de carácter más judeocristiano). Esta doctrina religiosa que ha surgido y se ha expandido desde Egipto (Alejandría) a partir del siglo I de nuestra era, ha querido promover y reinterpretar en forma mística y semipanteísta el paganismo antiguo (de tipo greco-egipcio), vinculado con la nueva filosofía espiritual del tiempo. Posiblemente influyen elementos más lejanos, que pudieron haber llegado incluso de la India (transmigración de las almas) y sobre todo de Persia (dualismo moral y ontológico); quizá influyen elementos de la visión judía de la realidad (sentido de Dios, visión de conjunto de las cosas), con vestigios que a veces parecen cristianos (importancia del Logos). Pero en su raíz más honda, el hermetismo ha recogido y explicitado, en forma filosófico-religiosa, la herencia secular (secularizada y espiritualizada, al mismo tiempo) de la religión y del pensamiento griego. Así podemos entenderlo como versión o contrapartida mítico-sacral del neoplatonismo: es de algún modo el producto final del espíritu griego

que quiere mantenerse fiel a su principio racional, aceptando préstamos orientales (persas, hindúes, cristianos), para oponerse así el avance del pensamiento y de la organización eclesial cristiana que amenaza con destruir o superar la vieja herencia griega.

Es normal que el hermetismo se haya desarrollado expresamente en Egipto, lugar de cruce de culturas, casa común donde conviven de algún modo judíos y griegos, egipcios y orientales, apelando a la autoridad de los dioses de la sabiduría escondida (Thot, el conductor de los espíritus, médico sabio de los humanos, identificado así con Asclepio-Esculapio, Dios griego de la medicina; Hermes, el gran mensajero, intérprete de dioses y humanos). Es significativo que aparezca como doctrina oculta, revelación secreta sobre la unidad cósmica (divina) y la espiritualidad y transformaciones de las almas.

El hermetismo es *esoterismo místico pagano*. Hay un *exoterismo pagano*, que judíos y cristianos han criticado con dureza: las historias obscenas y violentas de dioses que copulan, pelean, se odian en rueda incesante de maldades. Pero hay también un *esoterismo pagano*: una ciencia oculta del misterio de las cosas, un método de vinculación con lo divino, una religión de la sabiduría universal que sólo algunos iniciados habrían transmitido desde antiguo, bajo el patrocinio y autoridad de figuras sobrehumanas como Hermes-Thot.

Frente al gran *revelador apocalíptico judío* que era Henoc se eleva ahora el *revelador hermético universal*, el sabio greco-egipcio donde han venido a condensarse todas las experiencias y conocimientos de la humanidad. Pasan a segundo plano los aspectos más moralizantes (pecado original de los espíritus), los rasgos de la sacralidad personalizada (angelología, demonología), la dramática de la historia (mesianismo, juicio final) y, desde el propio genio griego, se destacan unos rasgos más ontológicos, si es que vale esta palabra: la curiosidad por el conocimiento, la salvación como gnosis profunda.

El pensamiento se ha vuelto de ese modo *más pagano*: se acentúa la unión de Dios y el mundo (de las almas), se destaca el carácter cósmico de la caída y se coloca en el centro del sistema el postulado de la transmigración (convertibilidad) de las almas dentro del conjunto divino del cosmos. Sin embargo, de formas diversas, *el hermetismo ha pactado con las tradiciones cristianas:* ha influido en la gnosis de los siglos II-IV de nuestra era y ha seguido latente en gran parte de los sistemas teológico-religiosos de la iglesia posterior. De manera significativa se ha vinculado con la *alquimia*, es decir, el intento secreto, esotérico por excelencia, de lograr la transmutación de los diversos seres (oro, plomo, mercurio...). Precisamente de aquí

nace el uso vulgar de la palabra «hermético», bien cerrado (un vaso alquímico, sellado conforme a los principios de Hermes).

La búsqueda hermética está al fondo de gran parte del despliegue científico y religioso de la baja Edad Media y del Renacimiento, de manera que en ciertos lugares se compara a Hermes con Moisés (catedral de Siena) y se les presenta como precursores del Cristo. La traducción latina del *Corpus hermeticum*, realizada por M. Ficino (1471), constituye un momento central del Renacimiento en su deseo de abrirse, más allá de la Biblia cristiana y de la filosofía escolástica, al conocimiento de lo universal. Hoy sabemos que el *Corpus hermeticum* no es tan antiguo como se decía (es del II-III de nuestra era y no del X-VIII antes de nuestra era). Es una obra sincretista donde se han mezclado, sin gran creatividad, diversas tradiciones filosóficas y religiosas. Podemos añadir igualmente que representa un tipo de *huida mística*: tiene miedo a la racionalidad fuerte, huye del compromiso social de los profetas judíos... Pero, dicho eso, debemos añadir que constituye una de las manifestaciones supremas del *esoterismo reincidente*, tan actual en nuestro tiempo.

Desde ese fondo resaltaremos los aspectos teológicamente más salientes del *Corpus hermeticum,* viéndolo como expresión de una fuerte curiosidad metafísico/religiosa. Hay un *esoterismo vulgar,* si vale esa palabra, un deseo de conocimiento inmediato, milagrero, de las cosas. Pero hay también un *esoterismo alto*, interesado por la curación filosófica del humano; su mejor representante antiguo y moderno es este *Corpus hermeticum,* que ahora sistematizamos.

2.1. Dios es Todo, siendo Dualidad y Unidad primaria. Conforme a una experiencia radical del helenismo, *Dios es Todo*, pues su esencia consiste en ser principio y fundamento de las cosas existentes: es el sol que se abre en su luz hacia los seres, el bien que se difunde (*Llave,* 1-2). Estrictamente hablando, debemos añadir que *Todo es Uno*: aparece Dios así como el único río de la vida que se expande y difunde (y en algún sentido se desborda, saliendo de sí mismo) para abarcar en su corriente todo lo que existe (*Asclepio,* 3).

Siendo Todo, debemos añadir que *Dios es Dualidad*, masculino y femenino. «Dios no tiene nombre o, mejor aún, los tiene todos, puesto que es a la vez Uno y Todo, de forma que es preciso o bien designar todas las cosas por su nombre (por el nombre de Dios) o bien dar a Dios el nombre de todas las cosas, puesto que es todas las cosas por sí solo, infinitamente lleno de la fecundidad de los dos sexos, preñado siempre de su propia voluntad; por eso da a luz todo lo que ha planeado o decidido procrear» (*Asclepio,* 20; cf. *Poimandres,* 9, 12). Procreación total, proceso infinito de vida que se engendra a sí misma, herma-afrodita fontal (= unión de Hermes y Afrodita), ser perfecto que todo lo incluye en su dualidad, auto-generador constante (se engendra a sí mismo, engendrando la cosas): eso es lo divino.

Dios aparece de esa forma como *Uno* (más allá de toda división), siendo *Unión Dual* (es masculino-femenino, ser auto-fecundo) y *Totalidad* (incluye en sí el valor y la existencia de lo que es pues él mismo lo ha engendrado). Estamos cerca del panteísmo y del emanatismo filosófico griego (neoplatónico), expresado en formas populares, más cercanas a la mitología egipcia. Dios no es avaro: nada encierra en sí, todo lo ofrece al universo (CH I,V). Siendo esencia de Dios el engendrarse al engendrarnos, nosotros, los humanos, como parte de su vida, debemos mantenernos unidos a su esencia.

Es normal que el sabio autodivino diga a Dios: «Tú eres todo lo que yo puedo ser, todo lo que yo puedo hacer, todo lo que yo puedo decir; porque tú eres todo y no hay nada que no seas tú. Tú eres todo lo que ha nacido y todo lo que no ha nacido» (CH I,V). Ninguna realidad puede oponerse a Dios o desobedecerle (no escucharle), porque Él mismo es la existencia de los seres (cf. CH I,VI). Ésta es la sabiduría radical del sabio: mantenerse en unidad con aquel Dios que es, a la vez, el Creador y lo Creado. Si Dios se apartara del mundo, el mundo volvería al abismo de la nada (CH I,IX). Éste es el secreto, la verdad que en el fondo ha querido enseñar todo esoterismo: somos Dios, Dios mismo «es» (= existe y se hace) en nosotros; le necesitamos y él nos necesita. Quien lo haya descubierto ya y lo sepa vivirá por siempre en paz interna, sabiendo que nada puede perturbarle o separarle de esa esencia profunda de su realidad

2.2. Despliegue de Dios. Todo es Trino. Penetrando en la hondura de Dios, el sabio llega a descubrir su ritmo interno, desbordando así el nivel de lo dual (masculino y femenino) y alcanzando el lugar donde se expande y realiza (se despliega y ratifica) el carácter ternario de su vida o existencia. Hay un nivel de *dualidad fundamental* o equilibrio generante de lo masculino-femenino. Pero, desbordándolo por dentro, en convergencia con el neoplatonismo y ciertas formulaciones cristianas, los herméticos han podido hablar de una *Trinidad total,* donde al lado de lo masculino-femenino emerge el tercer plano de la Vida naciente (el mismo Nacimiento).

Esta afirmación está en la base de la *Trinidad esotérica,* que iremos viendo en casi toda la mística oculta de Occidente: «*Dios*, señor de la eternidad, es el primero; *el Mundo* es lo segundo; *el Ser humano* es lo tercero» (*Asclepio*, 10). El principio de la trilogía es *Dios*, interpretado como fundamento del que todo brota y al que todo vuelve. Desde Dios se entiende (y extiende) *el Mundo*, como divinidad maternal, espacio (seno materno) del que todo brota. De ese Mundo nace, en él encuentra sustento y sentido, la existencia de los Humanos.

Muy cerca de esta perspectiva se halla el platonismo medio de Plutarco, que, en *De Isis y Osiris,* ha visto reflejado el misterio de toda realidad en los tres dioses primordiales del sistema greco-egipcio: *Osiris* es el Dios alto del que todo proviene y al que todo vuelve por la muerte; *Isis,* su esposa, aparece como Mundo que recibe el germen de vida del Dios alto (Dios muerto) y lo mantiene, lo cultiva; finalmente, *Horus* es el Hijo divino que proviene de los dos, la vida universal, fin y sentido de la tríada perfecta.

Se puede hablar, según eso, de un universo descendente. «Existen, pues, tres seres: *Dios*, que es el Padre y el Bien; *el Mundo* y *el Humano.* El Mundo es contenido por Dios, el Humano por el Mundo. El Mundo es produ-

cido como Hijo de Dios; y el Humano es producido como Hijo del Mundo, como nieto de Dios, por así decir» (*Llave,* 14). Éste es el despliegue divino, el orden constante de una realidad emanativa que sale de sí misma (*exitus, descenso*), para retornar de nuevo hacia sí misma, en proceso de contemplación, de reconocimiento divino (*redditus, ascenso*).

Pero, en otra perspectiva, sin negar el modelo descendente-ascendente, se puede hablar también de una triada estática o quieta en cuyo centro se halla el humano. *Dios* se encuentra arriba, como foco y meta de todo lo que existe. *El Mundo* es la expresión material de ese Dios. Como dividido entre ambos se encuentra *el Humano,* abierto hacia Dios por un lado, arraigado en el Mundo por otro. «El Humano es un viviente divino, que debe ser comparado no al resto de los vivientes terrestres sino a los de lo alto, en el cielo, a los que damos el nombre de dioses» (*Llave,* 24; cf. 22-25). Ésta es la tarea del Humano verdadero: subir de la materia al ser de lo divino, gobernando como hijo de Dios las cosas de aquí abajo y buscando incesantemente las del cielo, que es el Primer Dios (cf. *Asclepio,* 8-9).

Integrado en el Mundo a través de los sentidos (desde la materia) el Humano pertenece a Dios por entendimiento (CH I, VIII). Por eso se eleva sobre todas las cosas, conociendo el Todo para integrarse en su misterio (cf. CH I, XI). Eso significa que la tríada divina no se puede interpretar en clave personal como hacen los cristianos en la Trinidad. Después de haber dicho que el Todo es Tres (Dios, Mundo, Ser Humano), debemos afirmar que el Tres es Uno y Divino. Por eso, el ser humano debe superar toda escisión, retornando por su mente, en mística unitaria, al ser donde no existen rupturas. Éste es el principio y fin de todo esoterismo. El sabio oculto no es capaz de aceptar la alteridad, la multitud de los seres, el valor del individuo, la libertad creadora. Por eso, quiere refugiarse volviendo nuevamente al Todo, saliendo de sí mismo.

2.3. Caída. El pecado es haber nacido. A partir de lo anterior (descenso-ascenso) ha de explicarse la caída, que da origen a la forma mundana de las almas. No se puede hablar en esta perspectiva de un pecado original de tipo histórico, propio de Adán, esto es, del ser humano, que se transmita a sus descendientes, a través de una historia de solidaridad en caída y salvación, como supone el símbolo cristiano (cf. Gén 2-3 y Rom 5, interpretados por la iglesia). Tampoco puede hablarse de ángeles lascivos y violentos que bajan y pervierten (poseen sexualmente) a las mujeres, como dicen 1 Hen y los apocalípticos judíos. Para el hermetismo cada uno es responsable de su propia situación y ha de salvarse o liberarse por sí mismo: de una forma per-vertida hemos querido bajar a la materia, para encarnarnos así en ella; de manera con-vertida debemos salir de la materia y retornar a lo divino.

Somos *espíritus caídos*, pero no abandonados: Dios mismo se encuentra en lo más hondo de nuestra realidad, como *médico* que cura nuestra ignorancia (*Asclepio/Esculapio* es sanador excelso); Dios es *guía* que ilumina nuestro entendimiento y nos dirige, como *psicopompo,* iniciador y dirigente de las almas, hacia el ser de lo divino, de manera que podemos volver a nuestro origen y librarnos de esta situación de condena (cf. *Asclepio*, 14-15; *Poimandres*, 1 ss.).

Siendo espíritus caídos, recibimos la inteligencia sagrada, descubriendo nuestro ser y el ser de lo divino. Nos hacemos de esa forma de los sabios que «abarcan con su inteligencia lo que está sobre la tierra... Este espectáculo [conocer lo que es el mundo inferior] les hace considerar como una desgracia su morada de aquí abajo. Desprecian todas las cosas corporales e incorporales (todo lo que no sea Dios). «Tal es, oh Thot, la inteligencia de los inteligentes: contemplar las cosas divinas y comprender a Dios. Tal es el don del cráter divino» (CH I, IV). La religión es, pues, ciencia de la caída humana y sabiduría de liberación que invierte la caída y nos eleva otra vez a lo divino.

2.4. Esoterismo, ciencia de las transmigraciones. La religión o ciencia salvadora consiste en saber lo que fuimos (el origen) para que, venciendo lo que somos (nuestra forma de ser actual, caída), podamos alcanzar nuevamente nuestro ser en unidad con lo divino. Ésta es la ciencia de las almas que provienen de Dios (formaban parte de su Todo) y se han partido-perdido, al separarse de ese Todo; es la ciencia que se vuelve camino de retorno y reconciliación con lo divino.

El *alma buena*, daimónica o divina, que conoce y desarrolla su verdad, al liberarse del cuerpo (por la muerte), se convierte toda ella en Intelecto (vuelve a lo divino). «Por el contrario, el *alma impía* se mantiene al nivel de su propia naturaleza (corporal), castigándose a sí misma y buscando un nuevo cuerpo de tierra en el que entrar tras la muerte...» (*Llave,* 19). Queda así formulada la doctrina de la *metamorfosis* de las almas, *proceso de auto-creatividad* espiritual: el alma que ha caído debe liberarse, al menos en sentido extenso, pues no existe personalidad individual, no hay experiencia de la libertad y autonomía de los seres. Los humanos forman parte de un «continuo» divino, que va plastificándose a sí mismo, va tomando diferentes formas y figuras, de acuerdo a sus deseos (*Llave,* 6).

La forma de vida actual del humano sobre el mundo se interpreta así como castigo; pero no es castigo que nace de mi yo inferior (no es mi persona individual la que ha pecado), ni es condena impuesta desde fuera (como si a partir de lo exterior me hubieran obligado a vivir en esta carne). Somos resultado de un proceso de caída espiritual: una parte del espíritu divino se encuentra en mí atada a este mundo y debe liberarse, volviendo a su origen y estado divino.

Nada es irreparable en este proceso, nada definitivo (no hay cielo absoluto ni hay infierno). Todo es un proceso espiritual, como una gran metamorfosis divina en la que somos, al mismo tiempo, víctimas y testigos de nuestra caída y promotores de liberación. Por un pequeño momento tomamos la riendas de una vida que nos antecede y nos desborda: reconocemos lo que somos y así podemos transformarnos, elevando nuestra conciencia en un camino de libertad, para alcanzar la gran supra-consciencia de la divinidad que se despliega y reconstruye a través de nuestra historia. Quienes no logren conocer su verdad y sigan dominados por los deseos de este mundo volverán a encarnarse en la materia. Por el contrario, los que encuentran su verdad se auto-liberan. Tal es el secreto de todo esoterismo (cf. *La virtud, 1*).

2.5. *Ciencia de iniciados, experiencia de los sabios.* Los iniciados, expertos en el conocimiento de Hermes, se convierten así en predicadores de una salvación y bienaventuranza que consiste en ser Dios (*Poimandres,* 26). Por eso dicen a los los demás: «Dejad de revolcaros en la vida de pasiones... Liberados de las tinieblas, tomad vuestra parte en la inmortalidad, dejando para siempre este tipo de vida que es muerte» (*Ibid.,* 27).

Éste es el mensaje de los sabios, doctrina esotérica que debe propagarse entre iniciados, sin expandirla de manera irreverente a todos «porque es cosa impía divulgar entre la multitud una enseñanza llena toda ella de la majestad divina» (*Asclepios,* 1). La verdad es secreto de iniciados. «Estas lecciones deben tener un pequeño número de oyentes, o si no pronto no tendrán ninguno en absoluto... Guárdate de la muchedumbre que no comprende la verdad de estos discursos» (CH IV: discurso de Hermes a su hijo Tath). Los elegidos de la tierra, fieles a la vida y verdad de Dios, saben elevarse por encima de la muchedumbre, iniciando un culto espiritual que les vincula desde ahora con el Todo: «Cantad al Uno y al Todo, potencias que estáis en mí; cantad, según mi voluntad, todas mis potencias. Gnosis santa, iluminado por ti, yo canto a través tuyo a la Luz ideal... Yo te bendigo Padre, Energía de mis potencias; yo te bendigo Dios, Potencia de mis energías...» (CH I, XIII).

Así culmina el esoterismo, como himno de alabanza y experiencia de unidad con Dios, ofreciendo una *religión universal* que vincula a todos los sabios de la tierra, como *religión elitista,* propia de aquellos que conocen y despliegan la verdad que el vulgo ignora. Estos maestros del hermetismo no han querido transformar el mundo, ni ofrecer un mensaje de bienaventuranza y curación a los enfermos y marginados de la tierra (en contra del cristianismo), sino transformarse a sí mismos. Así viven en el mundo, sin perderse en su entramado. Su conocimiento es refugio interior, mística intimista[4].

4. Este esoterismo filosófico-religioso puede compararse con ciertas formas de religión oriental (hinduismo, budismo) y, sobre todo, con el espiritualismo helenista del tiempo (siglos I-III de nuestra era), pero le faltan elementos esenciales de la tradición judeo-cristiana: la experiencia de un Dios personal y de su don gratuito a los humanos, el sentido de la creación como realidad positiva, el valor individual de las personas, con la responsabilidad moral, el compromiso histórico de liberación... Sus figuras religiosas (Isis, Hermes...) siguen siendo importantes y aparecen como ejemplo y guía en cientos de libros y grupos esotéricos modernos, pero no tienen la creatividad del cristianismo.

3. GNOSTICISMO[5]

Gnosis clásica. Textos básicos

Kuntzmann, R. y Dubois, J. D., *Nag Hammadi,* VD, Estella, 1988 (traducción de algunos textos básicos); Layton, B., *The Gnostic Scripture,* SCM, London, 1987 (incluye textos de Padres de la Iglesia); Montserrat, J., *Los gnósticos* I-II, Gredos, Madrid, 1983 (también incluye la tradición patrística); Piñero, A. (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* I-II, Trotta, Madrid, 1997-1999 (divididos por temas: el primer volumen más filosófico, el segundo más bíblico); Santos Otero, S. *Los evangelios apócrifos,* BAC, Madrid, 1990 (incluye los de Tomás y Felipe).

Gnosis clásica. Estudios generales

García Bazán, F., *Gnosis. La esencia del dualismo antiguo,* Castañeda, Buenos Aires, 1978; Id., *Aspectos inusuales de lo sagrado,* Trotta, Madrid, 1999; Filoramo, G., «Gnosis», en *Diccionario patrístico* II, Sígueme, Salamanca, 1992, pp. 952-956; Orbe, A., *Estudios Valentinianos* I-V, Gregoriana, Roma, 1955ss.; Pagels, E., *Los evangelios gnósticos,* Grijalbo, Barcelona, 1982; Id., *Adán, Eva y la Serpiente,* Crítica, Barcelona, 1990; Pétrement, S., *Le Dieu separé. Les origines du gnosticisme,* Cerf, Paris, 1984; Pikaza, X., *Dios como Espíritu y Persona,* Sec. Trinitario, Salamanca, 1989, pp. 43-50; Puech, H. Ch., *En torno a la gnosis* I, Taurus, Madrid, 1982; Rivière, J., *Historia de las doctrinas esotéricas,* Dédalo, Buenos Aires, s/a., pp. 172-226.

Gnosis significa *conocimiento* y se aplica especialmente al saber secreto y salvador de las religiones; todas son, en algún sentido, gnósticas, pues ofrecen conocimientos profundos de la realidad, pero se llaman así por antonomasia las de Oriente[6].

Las grandes religiones gnósticas, tomadas en sí mismas, no son esotéricas. Puede haber en ellas grupos de iniciados, con secretos y prácticas ocultas, pero en general su doctrina y actuación es exotérica: está abierta a todos los que quieran asumirla y practicarla. Por

5. Sobre movimientos actuales de tipo gnóstico: cf. J. G. Hernando Hernando, *op. cit.*, pp.625-650; G. M. Guerra, *op. cit.*, pp. 417-590; J. L. Sánchez Nogales, *op. cit.*, pp. 321-426.

6. Así venimos dividiendo las religiones en este libro. Las *míticas o cósmicas* entienden la salvación como inmersión del humano en el mundo sagrado de los dioses y en ellas domina el rito sacramental. Las *proféticas o históricas* (judaísmo, cristianismo, islam) han destacado la acción de un Dios personal que pide a los humanos una respuesta de fidelidad ética. *Son gnósticas las religiones de Oriente* (hinduismo, budismo, taoísmo) que entienden la salvación como proceso de interiorización y conocimiento meditativo del ser humano.

eso, cuando hablamos de gnosis aludimos más bien al *gnosticismo occidental* estrictamente dicho que se propagó al oriente del Imperio romano (Siria, Egipto, Asia Menor y Roma) entre el II y IV de nuestra era. Más que religión, esa *gnosis* es un tipo de actitud espiritual muy extendida en el ambiente. Hay en su origen un influjo griego, cercano al orfismo y neoplatonismo ya estudiado al hablar del hermetismo. Puede haber también influjos orientales (dualismo iranio, espíritu budista de superación del deseo). Pero, sobre todo, ha sido grande la presencia de elementos judíos y cristianos, de manera que la gnosis que nosotros conocemos resulta esencialmente cristiana y como tal ha sido combatida por algunos Padres de la Iglesia, que la consideran herejía.

Los gnósticos se sienten portadores de un conocimiento superior al de los fieles comunes (carnales) de la iglesia y de esa forma se separan, formando *comunidades esotéricas*, de sabios iniciados, creyentes o devotos que superan la doctrina de la masa (de cristianos o paganos) para elaborar una doctrina de carácter elitista, con secretos sobre la manifestación divina y la salvación de los perfectos. Ellos se extienden en el II y III de nuestra era, desde Siria y Egipto hasta Roma, formando grupos cristianos de perfectos, portadores de una sabiduría especial, que no debe propagarse entre el vulgo de creyentes normales.

La historia de estos grupos sigue siendo misteriosa, a pesar de los informes de los críticos cristianos de la iglesia (especialmente Ireneo de Lyon, Hipólito, Epifanio) y del descubrimiento reciente de los textos básicos de la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi (Egipto), oculta desde el IV de nuestra era. Las reflexiones que siguen destacan, en forma sistemática, algunos rasgos principales de la teología de estos grupos de iniciados, reunidos en torno a figuras como Marción, Basílides o Valentín. Suele decirse que cada maestro y grupo gnóstico creaba su propia doctrina, distinta de las otras; pero todas ofrecen un fondo semejante que, de manera paradójica y significativa, volvemos a encontrar en muchos movimientos gnostizantes de la actualidad:

3.1. Pleroma divino y teogonía. Dios aparece como proceso inmanente o interior de vida (realidad que se engendra a sí misma) y en ella pueden destacarse *dos polos primordiales* definidos por el sexo (uno masculino y otro femenino, un padre y una madre) y *uno o dos polos derivados* (hijo o dos hijos divinos). Por eso, puede hablarse de una *Trinidad* originaria que se expresa como Padre-Madre-Hijo (si es que sólo existe un Hijo), conforme a la visión más natural de la familia. Pero también se puede hablar de una *Cuaternidad* sacral, si Dios tiene dos hijos (uno masculino y otro femenino; uno bueno y otro malo). La totalidad de lo divino (trinidad o cuaternidad) forma un *Pléroma* o Plenitud, en equilibrio sacral donde se integran todos los polos o aspectos anteriores, mutuamente vinculados o complementarios. Este esquema presenta semejanzas con la *teogonía* de los grandes sistemas politeístas del paganismo, especialmente con el descrito por Hesíodo, en el libro de ese nombre (*Teogonía*). La diferencia está en que ahora el proceso divino culmina y se cierra en tres y/o cuatro rasgos o polos entendidos conforme al modelo del despliegue de la vida en la naturaleza. La vida total, eso es lo divino.

3.2. Creación y/o Caída. El Dios bíblico creaba el mundo por desbordamiento, despliegue interior y positivo de vida. El mismo neoplatonismo (e incluso el hermetismo) conciben el surgimiento cósmico como resultado de un acto positivo del Dios que expresa su ser y ofrece su riqueza fuera de sí mismo. Por el contrario, la gnosis lo interpreta, al menos parcialmente, como resultando de una ruptura intradivina. Si todo hubiera funcionado bien, si el Pléroma se hubiera mantenido en armonía interior y perfecta contemplación, no hubieran nacido las almas. Pero hubo una ruptura intradivina y de ella procedemos. La creación es caída, ruptura del Todo, y para describirla se utiliza el mito de una Sophia deficiente. Sophia es un aspecto o elemento femenino del misterio de Dios: en sí misma, es perfecta y positiva, pero sólo puede serlo mientras siga vinculada al elemento masculino en *syzyguía* o matrimonio armonizado. Pues bien, en un momento de crisis interna ella ha dejado de mirar al Padre Dios y así ha engendrado por sí sola algo imperfecto. Efecto de una maternidad egoísta, eso es el mundo: una parte del ser divino salida y derramada, hasta caer cautiva en la materia. Resultado de ese mal engendramiento somos los humanos. No venimos de una acción positiva de Dios; somos producto de un error intradivino, parcela de divinidad perdida, fuera de su centro, cautiva sobre el mundo.

3.3. Dios bueno, Dios perverso. El dualismo. De manera consecuente, el gnosticismo tiende a distinguir *dos dioses*. Uno es *bueno*, espíritu perfecto, origen primigenio, más allá de la materia, Padre en el Pléroma divino. Pero a través del mal engendramiento de Sophia se ha expresado e impuesto sobre el mundo un *dios perverso,* que los gnósticos presentan con rasgos y figura del *Yahvé* (= Yaldabaot, Yabaot) del Antiguo Testamento; es el Dios de la materia, príncipe y regente de este mundo de muerte, cabeza de los ángeles caídos o demonios que mantienen nuestra vida sometida a su violencia. Mientras estamos en el mundo nos hallamos sometidos a las leyes de egoísmo y prepotencia del Dios malo, que domina nuestra vida por la fuerza y nos cautiva sin cesar en la materia: la religión normal es cultivo del sometimiento, un modo de tener a los humanos cautivados. Cuanto más nos vinculamos a ese plano de materia (religión de ley) menos perfectos seremos: no seguimos a Dios sino a su antagonista, el Diablo, que nos esclaviza apareciendo revestido de rasgos falsamente luminosos. Superando al Dios diabólico (caído) del Antiguo Testamento, Jesús nos ha invitado a desligarnos de su perversión (esclavitud, violencia, muerte) para conducirnos nuevamente al Dios supra-mundano del pléroma primero: debemos

desandar el camino de caída, abandonando al Dios perverso de la materia mala. Por defender la bondad del mundo, Plotino llamó a los gnósticos blasfemos, pues decían que el Dios del mundo es malo.

3.4. Descenso salvador, conocimiento esotérico. Frente al espiritualismo general de los griegos (que toman este mundo como bueno), oponiéndose al mensaje salvador de judíos y cristianos (que hablan de un Dios creador de la materia), los gnósticos se creen portadores de una sabiduría salvadora: sólo ellos conocen el origen de este mundo; han descubierto al Enemigo y saben que es el Dios de la materia. Saben también que el verdadero Dios no ha quedado sin acción tras el pecado, no ha dejado que las almas mueran para siempre en el olvido del dios de la materia (y/o del Antiguo Testamento). Por eso dicen que Dios les ha mandado un Salvador: frente a la *caída esclavizante de Sophia* (proto-pecado de Dios, descenso de la almas) sitúan ahora *la bajada o descenso redentor de un ser divino*, el Humano primigenio, Cristo originario, que viene de Dios a liberarnos, para que podamos iniciar el camino de retorno a lo divino.

No hay para la gnosis encarnación estricta, pues Dios no puede hacerse carne de materia mala, pervertida. La redención consiste en lo contrario: superar la encarnación, lograr que las almas se desliguen de la mala carne en que se hallaban cautivas, volviendo así, en conocimiento salvador, supramundano, a lo divino. No hay encarnación pero hay descenso redentor: éramos hijos malos de Sophia, almas perdidas en el mundo; pero ha bajado hasta nosotros el Hijo bueno de esa misma Sophia, enviado del Dios originario, para liberarnos de la esclavitud del mundo a través de su conocimiento superior. Ese Hijo bueno que es el Cristo, el ser Humano verdadero, ha revelado muestro origen más profundo (pertenecemos al Dios supramundano) y, de ese modo, sabiendo lo que somos, podemos liberarnos de la esclavitud y cautiverio de esta tierra mala.

3.5. Grupos de iniciados, iglesias esotéricas. Los gnósticos conocen ese gran secreto (*¡Somos Dios, no formamos parte de este mundo malo!*) y viven de una forma consecuente, formando comunidades de iniciados. En un nivel externo, suelen seguir vinculados a la gran Iglesia, unidos de algún modo a los cristianos de carácter material (*hylico*) o animal (*psíquico*), que entienden la Biblia de una forma literal, mundana. Pero a nivel interno ellos se saben plenamente liberados y conocen a Jesús como gran revelador. La forma externa de su vida es secundario, secundario incluso su mensaje social, la muerte y resurrección histórica. Esos rasgos siguen vinculados a la vieja tierra, a la materia que se acaba. La verdad de Jesús se expresa en sus más hondas enseñanzas secretas, recogidas y elaboradas progresivamente en los llamados *evangelios gnósticos,* centrados en la búsqueda de un conocimiento salvador.

La cristianos más tradicionales siguen interpretando a Jesús en formas de mesianismo histórico, dentro de una iglesia estructurada en formas sociales, en claves de poder exterior y materia. Por el contrario, ellos, los auténticos cristianos, habrían descubierto y cultivado el aspecto espiritual de Jesús, maestro de sabiduría interior, que nos ha enseñado la verdad divina de nuestra existencia, más allá de las imposiciones o esclavitudes de

este mundo viejo. El evangelio deja de entenderse como buena nueva mesiánica de transformación del ser humano, en plano social y material, para volverse así sabiduría secreta de iniciados. El Jesús histórico, amigo de pecadores, sanador de enfermos, profeta de justicia, asesinado por aquellos que defienden la injusticia, se convierte para los gnósticos en dulce maestro de verdad interior, un tipo de Buddha sentenciero. Quienes le entienden así construyen en su nombre grupos de iniciados, sabios esotéricos, que expresan y expanden su mensaje, empleando para ello la sabiduría espiritualista de este mundo.

Estos gnósticos forman los primeros grupos conocidos de *cristianos esotéricos*: tienen conciencia de su sabiduría especial y así diluyen o interpretan el mensaje de Jesús en formas de conocimiento general de lo divino, dentro de una línea mítico-filosófica cercana a la que vimos al tratar del hermetismo. Así diluyen la transcendencia de Dios respecto al humano (las almas aparecen como parcela divina) y el valor de la historia de Jesús y de la vida de su iglesia. No existe para ellos Trinidad estricta (amor de comunión entre personas), ni mensaje de la Cruz (entrega de la vida por los otros), ni libertad o autonomía del humano ante el misterio, ni responsabilidad social, con la exigencia de un cambio de este mundo. En lugar de eso elaboran una «más alta» especulación donde el ser (pléroma) y el proceso (genealogías) de Dios y de los humanos se han mezclado. Los iniciados ya no tienen la tarea de hacerse a sí mismos, en proceso de creatividad fundada en el amor y la justicia, cosa que queda para los creyentes ordinarios, miembros de la iglesia externa. Ellos, sabios superiores, conocen y dominan el misterio: no tienen que hacer nada, son ya simplemente lo que deben ser, divinos. Como seres que han logrado despertar del sueño de ignorancia, descubriendo su propio ser divino, ellos viven desde ahora en libertad interior. No les preocupa el mundo; no deben esforzarse por cambiarlo. Que el mundo perezca; ellos han cambiado ya, se han descubierto divinos, en sabiduría interna.

4. INTERMEDIO: CABALISTAS, SUFÍES, ILUSTRADOS...

Sobre los cátaros y la teosofía en la tradición occidental

Corsetti, J. P., *Historia del esoterismo y de las ciencias ocultas*, Larousse, Buenos Aires, 1993; Guenon, R., *El esoterismo cristiano*, Obelisco, Barcelona, 1996; Labal, P., *Los cátaros. Herejía y crisis social,* Crítica, Barcelona, 1984; Rivière, J., *Historia de las doctrinas esotéricas,* Dédalo, Buenos Aires, s/a.

Sobre la cábala judía

El Zohar. El libro del Esplendor, Obelisco, Barcelona, 1996; Safran, A., *La Cábala*, Martínez Roca, Barcelona, 1976; Scholem, G., *La cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, Barcelona, 1978; Id., *La cábala*, Siruela, Madrid, 1996; Id., *Conceptos básicos del judaísmo*, Trotta, Madrid, 1998.

Sobre el sufismo

Al Sulami, *Futuwah. Tratado de caballería sufí*, Paidós, Barcelona, 1991 (textos sufíes); Asín P. A., *Islam cristianizado*, Plutarco, Madrid, 1931; Galindo, E., *La experiencia del fuego. Itinerario de los sufíes hacia Dios por los textos*, VD, Estella, 1994; Nasr, S. H., *Vida y pensamiento del Islam*, Herder, Barcelona, 1985, pp. 259-282; Shah, I., *Los sufíes*, Caralt, Barcelona, 1984.

Cierto esoterismo actual puede parecer una simple comedia burlesca: ingenua o engañosa actitud de iniciados que dicen evadirse de este mundo real, con su más alto saber, y que no saben siquiera lo que dicen. Parece que renuncian a la racionalidad y rigor del pensamiento científico (propio de Occidente) y a la seriedad de las grandes religiones. Son como una mezcla de engañados y engañantes dentro del gran supermercado de necesidades y evasiones psicológicas que despliega y sufre nuestro mundo, en relación cercana con espiritistas y brujos, echadores de fortuna y adivinos, ocultistas y parapsicólogos, orientalistas baratos, ufólogos y magos.

No olvidemos, sin embargo, que ha existido y sigue existiendo un *gran esoterismo*, que ahora quiero presentar como clásico. Está constituido por una tradición oculta de experiencia religiosa y pensamiento que atraviesa desde antiguo la historia de Occidente, adentrándose en los mismos círculos normales de la ciencia oficial y las iglesias más organizadas. Sin pretensiones de ofrecer un lista de tendencias de ese tipo, sin distinguirlas tampoco plenamente, quiero esbozar algunos rasgos o momentos de ese movimiento en la historia medieval y moderna de occidente.

4.1. Cábala judía. El judaísmo normativo se ha centrado en el cultivo de la ley, fijada en Misna y Talmud, desarrollando un modelo de racionalidad religiosa de rigor impresionante: todo está normado y recibe su sentido en la visión y vida de una comunidad de escogidos, que quiere mantenerse a la luz de la revelación de Dios. Pero, en fenómeno de compensación que resulta normal, ciertos estudiosos judíos han querido conocer la parte oculta de su religión y del misterio original de lo divino, fijando su doctrina

en el *Zohar* o *Libro de la Luz*, escrito probablemente en León, España, entre el XI y XII. Los cabalistas posteriores, especialmente en Cataluña y Provenza, aplicaron a la Biblia la ciencia secreta de los números sagrados y estudiaron de manera intensa la forma de presencia de Dios en el mundo. Contrayéndose en sí mismo, Dios se expande y, con sus *Sefirot* o Potencias universales, llena de sí todas las cosas. De esa forma, más allá de la Ley o acción externa de Dios en lo creado, el camino religioso se interpreta como experiencia de inmersión del ser humano en lo divino.

Hay *un camino universal*, que es propio de la Ley, tal como se expresa en las *Maase Bereshit* u *Obras del principio*, que aparecen formuladas dentro de la Biblia en Gén 1. Y hay *un camino de escogidos*, maestros esotéricos, que saben penetrar en el misterio más oculto, en las *Maase Merkabá*, las acciones o propiedades de Dios que se expresan a través de su carro sagrado (Ez 1-3). Los cabalistas, iniciados, penetran en ese más hondo nivel de conocimiento secreto, construyendo (o descubriendo) para ello una especie de gramática universal donde revelan su sentido las más hondas palabras de la Escritura. Viven la mayoría de los humanos a nivel de oscuridad. Los iniciados de la cábala vislumbran una más alta de humanidad.

4.2. Sufismo musulmán. En línea convergente avanzan los *sufíes* del islam que, a lo largo de toda la Edad Media, en un arco de presencia que se extiende desde Irán a España, fueron buscando y desplegando la parte más oculta del *Corán*: una ciencia misteriosa de Dios, una experiencia que se liga al vacío y pura nada de todo lo que está fuera de Dios. El sufismo desarrolla en forma extrema el deseo más profundo de los místicos: dejar que Dios inunde y defina (determine) con su vida a los humanos. La raíz del sufismo es *concentración teológica* del *Corán*. Los cristianos ven a Dios en Cristo. Los judíos lo descubren por la Ley. Para los sufíes musulmanes *Dios es Dios*, de tal manera que no hallamos a su lado nada con lo que nosotros podamos compararlo. Esa experiencia de la distinción suprema y la absoluta diferencia de Dios lleva, por un lado, al más hondo vacío pero, por otro, puede interpretarse como radical presencia de Dios en nuestra vida: ¡Siendo Dios el Todo, nosotros también somos divinos!

Así lo han visto y proclamado los sufíes, cuyo representante más claro es *Al-Hallaj*, ajusticiado en Bagdad (en el año 992) por afirmar que Dios mismo le llenaba en su misterio. Avanzando en la línea de unión de amor con Dios, *Ibn-Arabi de Murcia* (muerto el año 1240) y sus discípulos afirman que no existe más ser ni realidad que Dios: formas suyas somos cada uno de nosotros, en él existimos. El *Islam oficial*, centrado en la *sharia* o ley externa, ha perseguido y condenado a los sufíes porque, a su entender, han roto la barrera que separa a Dios del humano, transformando su lejanía absoluta en absoluta cercanía. Lógicamente, *los sufíes y sus herederos* han desarrollado su experiencia en grupos de iniciados, que interpretan el *Corán* de forma mística. Así conservan y cultivan un esoterismo centrado en la identificación radical del humano y lo divino. Este islam esotérico, oculto tras los fundamentalismos musulmanes más externos, representa una de las experiencias religiosas más hondas de la historia medieval y moderna.

4.3. Cátaros medievales: cristianos puros. Dentro de la cristiandad medieval fue importante el brote gnóstico de los cátaros que perpetúan el maniqueísmo anterior (siglos III-VI), que separaba de manera radical espíritu y materia, Dios bueno y potencias mundanas (posesivas, violentas, sexuales) de lo malo. Mani (ajusticiado hacia el 276 por el rey de Persia) había defendido un dualismo radical que interpretaba la materia como mala. Se había sentido enviado por Cristo (como el Paráclito de Jn 14-16) para crear sobre la tierra una comunidad de puros, religión esotérica de humanos que habían superado los deseos y poderes de la tierra. Sus discípulos vinieron a extenderse por múltiples países, desde China hasta la península Ibérica.

Pues bien, en el siglo XI-XII vino extendiéndose de Oriente (quizá con las cruzadas) un movimiento maniqueo que se explicitó en grupos de cátaros o puros que se multiplicaron por el mediodía de Francia y el norte de Italia, de un modo especial en la segunda mitad del siglo XII. En un momento dado, ellos parecieron un riesgo social y religioso, pues rompían el sistema feudal de poder, negaban la autoridad de los jerarcas de la iglesia y extendían un cristianismo igualitario de puros que decían tener contacto directo con Dios, mientras negaban los valores y estructuras sociales del tiempo. Se proclamó la cruzada contra ellos y fueron aniquilados en guerra organizada, a principios del siglo XIII.

Estos albigenses reflejan el peligro que para la Iglesia y sociedad organizadas suponen los grupos de iniciados, que decían tener un contacto inmediato con Dios y rompían o negaban las mediaciones sociales y religiosas del entorno (nobles y obispos). De esa forma desarrollaron una fuerte experiencia de ruptura frente al mundo, de concentración interior y de unión social igualitaria, rechazando el carácter sagrado de las jerarquías sociales. Este esoterismo se vuelve herejía social, secta peligrosa, para nobles y obispos medievales, que se alzaron contra ellos, imponiendo su religión organizada. La doctrina de estos albigenses se parece mucho a la que vimos al tratar de los gnósticos (dualidad intradivina, caída de Dios, transmigración de los espíritus, etc.). El hecho de que hayan sido destruidos por las armas no fue buena noticia para el evangelio de Jesús.

4.4. Esoterismo filosófico-místico. Ha existido un esoterismo místico-filosófico de raíces cristianas, extendido en el área cultural germana, primero entre los católicos, luego entre los protestantes (Eckhart y Taulero, Boehme y A. Silesius). Sus representantes elaboraron una muy precisa y preciosa mística teórica o especulativa, atreviéndose a describir el ser de Dios y sus procesos dentro de la vida de las almas. Así desplegaron una especie de *teosofía* o ciencia superior de Dios, que es propia de iniciados y que lleva fácilmente a un panteísmo espiritualista. La *teología* sería una expresión de la fe eclesial y en ella tiene primacía el aspecto normativo de la confesión comunitaria. Por el contrario, la *teosofía* se despliega a partir de la experiencia del Dios que habita en nuestra vida: en el interior de Dios vivimos; desde dentro de ese Dios debemos descubrir y explicar nuestra existencia.

Más filosófica que mística es la fuerte experiencia de *Espinoza*, el más racionalista de los grandes filósofos del siglo XVII: por panteísta y negador

de la existencia personal de Dios, le condenó la sinagoga sefardita de Amsterdam; como panteísta místico, centrado en la especulación intelectual de lo divino, vino a convertirse en el maestro superior de muchos intelectuales europeos de los siglos XVII, XVIII y XIX que rompieron los moldes confesionales de las grandes iglesias (católicas, protestantes y judías) para adentrarse de manera personal (difusa, intimista y no dogmática) en el ser de lo divino. Frente al exoterismo de los creyentes ordinarios (condenados a repetir las doctrinas de sus iglesias), éstos se creyeron capaces de exponer la doctrina esotérica, a su juicio más profunda, de la identificación del humano y lo divino[7].

El esoterismo fue como la otra cara del racionalismo filosófico imperante. Por una parte, recorriendo el camino abierto por Descartes, los intelectuales europeos no querían admitir más verdad ni más conocimiento que el de las *ideas claras y distintas*. No hay a ese nivel posible esoterismo: la razón pública es norma de todo posible conocimiento; recordemos en esa línea la dureza con que Kant condenó lo sueños teosóficos de E. Swedenborg (1688-1772), promotor de un movimiento de imaginación mística que aún se sigue cultivando. Pero, al mismo tiempo, quizá por compensación, surgieron, dentro de la misma tradición filosófica, partidarios de un saber total, que sólo puede formularse y defenderse en perspectivas esotéricas.

La gran filosofía *idealista* del siglo XVIII y XIX conserva signos de ese esoterismo panteísta. La mística anterior se vuelve *teogonía* racional: tanto Hegel como Fichte y Schelling crearon sistemas de pensamiento que sólo pueden entenderse al fin en claves esotéricas. Sus filosofías se hicieron logosofías: Dios se identifica con el ser de su propio pensamiento y ellos fueron como guías de iniciados en el más hondo saber del pensamiento abarcador donde se incluye todo lo que existe. De esta forma, en proceso racional que debería estudiarse con cuidado, la mística se volvió especulación racional y el racionalismo acabó conduciendo al ateísmo, pasando normalmente del panteísmo inicial (todo es Dios) a la negación de lo divino[8].

7. Cf. F. Ferrater Mora, «Teosofía», en *Diccionario de filosofía* IV, Alianza, Madrid, 1982, p. 3225.

8. Al final sólo queda la aventura del propio pensamiento, propenso a especular sobre sus caminos racionales, que son ejercicios de imaginación o proyecciones de deseos. Allí donde se pierde la fe en Dios se corre el riesgo de acabar siendo atrapado por un esoterismo abierto a la fantasía de cada iniciado.

5. ESOTERISMO Y TEOSOFÍA

Obras

Diversas editoriales de lengua castellana (Obelisco, Martínez Roca, Rama Dorada, Cárcamo, Luciérnaga, Robin Books, Kairós...) publican con regularidad y poca erudición obras sobre temas esotéricos. Es tan amplio, variado, disperso y multiforme este mercado editorial que resulta imposible organizar sus obras por escuelas, tendencias, movimientos. A modo de ejemplo cf. Besant, A., *Lecturas populares de teosofía*, Ediciones Teosófica, Rosario, 1979; Blavatsky, H. P., *La clave de la teosofía,* Kier, Buenos Aires, 1979; Id., *Isis sin velo* I-II, Humanitas, Barcelona, 1991.

Juicio crítico

El mejor que conozco lo ha ofrecido un autor poco sospechoso de dogmatismo cristiano: Guènon, R., *El teosofismo. Historia de una pseudoreligión*, Obelisco, Barcelona, 1989. Cf. también Siwek, P., *Herejías y supersticiones de hoy,* Herder, Barcelona, 1965. Existe, sin duda, un esoterismo serio, que desea penetrar con rigor en el misterio, a través de una iniciación crítica y de una apertura reverente hacia los signos de de Dios. Cf. von Balthasar, H. U., «Introducción», *Los arcanos mayores del Tarot,* Herder, Barcelona, 1987.

Entre novela y religión

Como ejemplo de vulgarización esotérica podemos citar desde los libros de la conexión hindú o musulmana (cf. Ramacharaka, Y., *Cristianismo místico*, Kier, Buenos Aires, 1979 y los múltiples *Cristos de Cachemira*) hasta las novelas de fanta-cristianismo de Benítez, J. J., *El testamento de San Juan*, Planeta, Barcelona, 1988; Fisher, R., *El caballero de la Armadura Oxidada,* Obelisco, Barcelona, 1998. Intento de unificar las religiones teosóficas de religiones en Schuon, F., *De la unidad transcendente de las religiones*, Rama Dorada, Madrid 1980.

En sentido estricto, teología y teosofía deberían completarse, pues son formas de expresión del único misterio, una más racional, otra más experiencial, una teórica, otra mística.

– *Teología* es el esfuerzo racional de aquellos que, sabiendo que Dios les sobrepasa y aceptando su revelación (sea en línea cristiana, musulmana o judía), quieren expresar con razones y palabras (*logos*) lo que implica el ser y acción de lo divino. Normalmente, ella expresa el sentido de una fe comunitaria, exotérica, razonada.

– La *teosofía,* en cambio, se vincula con la sabiduría (*sophia*) y más que el despliegue racional de una mente que quiere exponer con respeto el

misterio de Dios revelado en una tradición religiosa, desvela y describe una experiencia particular, iluminada y curiosa del ser divino. Ciertamente, la teosofía pueden aceptar, en un primer nivel, la norma de una iglesia, pero luego quiere desbordarla, conociendo y describiendo el ser de lo divino a partir de la experiencia iluminada de pequeños grupos.

En la línea de los místicos podemos aludir a teósofos antiguos (Taulero y Boehme, Clemente de Alejandría y Pico de la Mirandola), con los cabalistas judíos y sufíes musulmanes. Más aún, en un sentido intenso y verdadero, pueden incluirse en la teosofía místicos cristianos como Buenaventura o Juan de la Cruz, Teresa de Jesús o Catalina de Siena: todos hablan de Dios desde su propia experiencia, con palabras de sabiduría. Por eso podemos llamarles *teó-sofos*, personas que tienen sabiduría de Dios. En esa perspectiva, la teosofía resulta necesaria dentro del cristianismo, como muestra el deseo y necesidad de recuperar la obra de pensadores como Dionisio Areopagita, expertos en trazar una geografía interior del misterio de Dios.

Sin embargo, en los últimos cien años *la teosofía se ha vuelto teosofismo*: mezcla vulgar, precipitada y poco rigurosa de motivos orientales (hindúes y budistas) con doctrinas modernas de Occidente, un conocimiento poco riguroso donde se vinculan evolución espiritual (vital), espiritismo y vivencia mágico-racional del conjunto de la realidad. Sobre el vacío de Dios cristiano, allí donde la mente parece cansada de pensar de un modo riguroso (en clave filosófica) y de creer de un modo intenso (en clave religiosa), ha ido surgiendo un sucedáneo esotérico de la mística que ha venido a llamarse teosofía.

La historia del *movimiento teosófico* se encuentra vinculada a los escritos y experiencias de señoras como Blavatsky y Besant y señores como Solovioff, Steiner y otros muchos que, a finales del siglo XIX, promovieron una comunidad de sabios (iniciados) para conocer y dominar de un modo mágico-científico los secretos divinos de la naturaleza y de la vida. De esa forma pretendieron superar el plano de la fe y razón (la filosofía austera y las grandes religiones) para ofrecer al ser humano una fácil experiencia interior del ser divino.

La teosofía parece un sucedáneo de la filosofía y de la mística. Es propia de aquellos *nuevos sabios* que quisieron llegar con facilidad a la certeza experiencial de su propia realidad sagrada, como miembros activos del gran Todo: conocer a Dios sin el dolor del pensamiento (en plano filosófico) y sin la transformación que opera la presencia divina (en plano místico). Ciertamente, algunos teósofos dicen apoyarse en filósofos como H. Bergson o H. James, pero lue-

go mezclan las razones de esos pensadores con creencias de tipo muy variado donde todo al fin parece confundirse en un tipo de nebulosa sacral, en la que sólo permanece claro el afán de seguridad de los autodenominados videntes o iniciados. De manera general, quizá convencional, me he permitido condensar algunos rasgos más salientes de su pensamiento.

5.1. Confusión de religiones. Digo confusión y no fusión, porque resulta difícil fundir en unidad, sin un cambio muy profundo y creador, visiones y tendencias religiosas tan distintas como las que ofrecen las diversas religiones. Los maestros esotéricos parecen no tener dificultades, realizando un sincretismo fácil y poniendo sobre el mismo plano los relatos primordiales de hinduismo y budismo, islam y judaísmo, cristianismo y tao, espiritualismo egipcio y griego. Así se mezclan y confunden teorías y visiones de místicos y herméticos, cábala y gnosis, masonería y ocultismo. Los teósofos parecen de esa forma universales, tolerantes: son capaces de acogerlo todo en su visión abarcadora, pensando que las varias tendencias en el fondo son iguales. Así, quizá sin advertirlo, han destruido aquello mismo que querían asumir. Su fácil concordismo se convierte en nivelación mental y religiosa, volviéndose injusto respecto a los valores más profundos de las grandes religiones, especialmente del cristianismo.

5.2. Rechazo del Dios personal. Ese teosofismo resulta incapaz de entender y acoger la revelación de un Dios personal, como el judío, musulmán, cristiano. Por eso, sus adeptos favorecen, al menos en lo externo, las tendencias del budismo, vulgarizadas de manera fácil. Más que el verdadero *yoga de la interiorización* (experiencia de luz que nos desborda y fundamenta), más que *el arhat o meditación sin objeto* (superación del deseo egoísta y destructivo) importa a los teósofos la afirmación general y acrítica de la hondura sagrada del espíritu. Piensan así que el auténtico iniciado debe liberarse de la tiranía de un Dios personal que se revela desde fuera. Se sienten divinos e impiden toda apertura hacia un nivel de transcendencia superior, rechazando la experiencia de la gracia vinculada, por ejemplo, a Cristo (o a un tipo de Ley como la judía, o al *Corán* de los musulmanes). El teósofo queda de esa forma en manos de sí mismo: busca la seguridad en su propio espíritu y niega al mismo tiempo la exigencia de una responsabilidad personal que pueda abrirle a la condena o salvación definitiva.

5.3. Cientificismo ingenuo. Los teósofos querrían probar en realidad todas las cosas, como si ciencia y religión fueran lo mismo. Así aceptan de manera ingenua (sin crítica racional) un tipo de evolucionismo del mundo y de la vida, que aplican a las almas, construyendo una especie de mitología universal de los espíritus. En el proceso o marcha de la humanidad, encuadrada en la evolución cósmica del espíritu, ellos saben distinguir momentos especiales de ruptura y cambio, razas importantes (razas madres) y menos importantes, para terminar diciendo que la onda de la vida pasa de unos planetas a los otros. Es difícil esbozar y recorrer los meandros y saltos de esa fantasía sagrada, que abandona por exigente y superior la fe en un Dios

personal, para creer después en los procesos mucho más difíciles y raros de las almas. Normalmente los teósofos admiten algún tipo, más o menos personalizado, de transmigración: piensan que todo se encuentra dominado por la ley del *karma* que dirige los procesos de bajada y ascenso, despliegue y repliegue del espíritu en el cosmos. El conocimiento de esos procesos de las almas constituye para ellos la ciencia más profunda, la base de todo espiritismo (evocación de los espíritus de aquellos que han muerto).

5.4. Religión de sabiduría. El teosofismo se podría llamar logosofía: es un modo de captar y promover el logos divino que existe en nosotros. A la visión de ese logos le falta la hondura de gracia de Jesús (el don de amor del Padre); también le falta la transparencia y compasión piadosa del auténtico budismo. En lugar de gracia y amor puro, hallamos un pretendido saber oculto sobre el destino de las almas superiores. De esa forma, la verdad más alta aparece como mitología astral: los iniciados intentan conocer (reconocer) a los espíritus supremos o elegidos, que orientan, guían, garantizan el proceso de la evolución superior de los elegidos, en camino que debe llevarles hacia el nuevo ser humano, planetario, realizado. Al llegar a ese nivel desaparece el mismo Dios y queda en muy segundo plano (o pierde su sentido) la experiencia de la gracia y el amor personal interpretado como entrega hacia los otros. Se pierde el amor (o se convierte en palabrería) y en su lugar se eleva la pretensión de los grandes iniciados que dicen conocer el secreto de las viejas religiones (en la línea de los sacerdotes de Menfis, Egipto, o de los Vigilantes angélicos de la tradición de Henoc): ellos controlan y dirigen el proceso supremo de las almas. Ellos son iniciadores religiosos.

5.5. Con elementos cristianos. Ciertamente, los teósofos pueden hablar también de Dios en formas casi personales, sobre todo allí donde quieren defender la existencia de un *cristianismo espiritual o gnóstico,* que interpreta en clave simbólica el mensaje de sus dogmas. La misma *Blavatsky* alude así a la Trinidad y la presenta como expresión de la multi-valencia sacral de lo divino o como signo del Espíritu Abstracto (Espíritu Santo), diferenciado (Padre) y Encarnado (Cristo, el Hijo). Más aún, siguiendo en esa línea puede hablar de Buddha y Cristo como expresiones complementarias de la más honda verdad: *Buddha* es signo de lo general, *Cristo* de los particular; *Buddha* es la inteligencia (lo masculino), *Cristo* la intuición (lo femenino), etc. El dogma peculiar cristiano (Jesús como revelación del Dios transcendente y el Espíritu como principio de vida de la iglesia) pierde así su valor (su distinción) y se convierte en signo de sacralidad general del ser o mente humana. La misma realidad interior aparece así como divina; ella lo abarca todo y se desvela en formas siempre cambiantes, conforme a una lógica de autosuficiencia espiritual, controlada por los sabios.

5.6. Y riesgo de superstición. Este movimiento religioso, que ha querido ser muy puro y elevado (como sabiduría suprema de los viejos pueblos), se ha vuelto portador de una vulgar superstición y del orgullo de aquellos iniciados que se piensan superiores a los restantes humanos. Basta con leer las obras de Blavatsky, que ha mezclado el magnetismo con la evocación de

los espíritus, el culto a los milagros con las pretensiones de la ciencia más exacta. De esa forma, lo que pretendía presentarse como religión acaba siendo magia, ciencia prodigiosa. El Dios auténtico o la hondura de las grandes religiones del orden cósmico y de la salvación (tao, budismo) se ha esfumado: sólo queda la vaciedad de un ser humano que se pierde sobre el mundo y, ya perdido, busca *la intuición manifestadora del yo,* como falsa seguridad que se eleva sobre el vacío que han dejado los sistemas anteriores (cristianismo, hinduismo, etc.). Todo se reduce a un deseo de *nuevas experiencias:* «Hinduismo y budismo, cristianismo e islamismo desaparecen sepultados bajo el pujante alud de los *hechos*» porque el divino Arquitecto de este cosmos (divinidad del Todo) se revela en una especie de nueva y poderosa magia transformante (cf. Blavatsky, *Isis* II, 187 y 424).

Hemos sido duros con la teosofía esotérica, pues ella se ha tomado la libertad de criticar y confundir todas las formas de experiencia religiosa. No hemos querido utilizar aquí nuestras palabras, para no parecer unilaterales. Los elementos básicos de nuestra crítica están tomados de la obra de R. Guénon (1886-1951), que quiso ser un esotérico. Por eso había dejado el cristianismo, pensando que se había vuelto muy racionalista. Buscando un conocimiento experiencial de lo divino se hizo musulmán y así vivió por muchos años en Egipto, bebiendo de la viva savia de sufíes y maestros musulmanes. Desde esa perspectiva pudo señalar el engaño de los falso *teósofos*, que no eran maestros en sabiduría de Dios (como los buenos místicos musulmanes y cristianos) sino ingenuos engañados o engañadores que dicen tener experiencia de Dios sin haber hecho el camino activo o pasivo (receptivo) necesario para ello; su teosofía es sólo un claro afán de novedades: signo de un Dios manejable, al que podemos dirigir conforme a nuestro antojo, y de una humanidad de pretendidos orgullosos iniciados.

6. ESOTERISMO Y PSEUDO-CIENCIA[9]

Textos y libros básicos

Además de la revista *Heterodoxia* (La Roma Dorada, Madrid) y de miles de novelas ejemplares como Coelho, P., *El alquimista,* Obelisco, Barcelona 1996, cf: García-Bermejo, S., *El nuevo modelo del pensamiento humano,*

9. Juicio crítico en J. García Hernando, *op. cit.*, pp. 551-711; M. Guerra, *op. cit.*, pp. 405ss.; J. L. S. Nogales, *op. cit.*, pp. 203-217. He sistematizado varios modelos ternarios (dialécticos) de la Trinidad cristiana en *Dios como Espíritu y persona*, Sec. Trinitario, Salamanca, 1989.

Alpuerto, Madrid, 1989; Richard, H. T., *La tradition ésotérique et la science*, La Colombe, Paris, 1965; Soldevilla, D., *El Ser Uno-Trino. La historia como ontología de la ciudad mundial,* Reus, Madrid, 1958.

Profundización temática

Eliade, M., *Herreros y alquimistas*, Alianza, Madrid, 1996; Jung, C. G., *Psicología y alquimia*, Paidós, Buenos Aires, 1956; Halleux, R., *Les textes alchimiques*, Univ. Louvain-la-Neuve, 1979; Mardones, J. M., *Las nuevas formas de la religión*, VD, Estella, 1994; Voss, G. *Astrología y cristianismo*, Herder, Barcelona, 1985.

La visión teosófica del mundo, propia de los nuevos iniciados, ha intentado superar el plano de la fe y la gratuidad para conducirnos a un campo nuevo de experiencia donde, a su juicio, se igualan ciencia y experiencia religiosa. De esa forma venimos a encontrarnos cerca del espacio de la magia. Estrictamente hablando, *religión* implica gratuidad: revelación libre y creadora del Misterio (Dios) sagrado que no podemos manejar. La *magia*, en cambio, está en la línea de la ciencia: es obra del humano que quiere controlar y dirigir para su provecho los poderes de la naturaleza y del espíritu. En esa perspectiva de *magia superior*, que actúa allí donde se unen ciencia y religión en una especie de conocimiento abarcador que reúne todos los aspectos de la realidad, se sitúa el pretendido *esoterismo científico*. Sus seguidores pretenden dominar a Dios más que alabarlo: quieren saber (saberlo todo), alcanzar seguridad y asegurar así la propia vida más que abrirla en confianza y gratuidad al encuentro personal con lo divino. De esa forma resucitan o actualizan dos antiguas actitudes de la ciencia sacra: astrología y alquimia.

– *Astrología* es el conocimiento mágico-sacral y participativo del mundo de los astros. La moderna *astronomía,* convertida en ciencia exacta, mide las distancias de los orbes estelares, deduciendo de esa forma, conclusiones sobre el mundo como espacio de existencia para los humanos. La *astrología,* en cambio, toma a las estrellas (especialmente planetas) como libro donde se descubre y pronostica el sentido y futuro de la vida: formamos parte de un universo sagrado y nuestras almas están emparentadas con las almas de los astros, dentro de la rueda de transmigración de los espíritus. Por eso se acude al *horóscopo* (= mirar el horizonte estelar), para fijar así la suerte astral de los diversos individuos.

– La *alquimia* es el conocimiento y utilización mágica de varias sustancias, especialmente metales. La *química* moderna es ciencia exacta y positiva que estudia las propiedades de los elementos y compuestos. La *alquimia* (del árabe *al-kimiya,* es decir, *la-química*) vive todavía en el nivel de la magia participativa. No es ciencia sino un tipo de mística cósmica. Según ella, en el fondo de la realidad hay un misterio, de manera que todo puede

transmutarse en todo. El universo entero tiene rasgos y matices de carácter espiritual (de pensamiento, de unidad entre los seres). Por eso, puede darse un tipo de transmutación material, que está en la línea de la transmigración de los espíritus, de forma que podemos cambiar la materia y cambiarnos en ella, descubriendo nuestro propio ser eterno, reflejado en la bebida del elixir de vida.

La atracción que ejerce el esoterismo mágico se basa, en gran medida, en este tipo de *espiritualismo* universal, entendido como *pseudo-ciencia* que resuelve todos los problemas de la tierra. En este campo, ni la religión es religión (lugar de gratuidad y experiencia transcendente) ni la ciencia es ciencia (saber positivo y mensurable). En el lugar donde se juntan y confunden ambas, surge esa panacea del esoterismo, como medicina universal donde pretenden sanarse todos los problemas de los cuerpos y las almas.

Esta *ciencia religiosa* aparece quizá como protesta contra una *ciencia pura*, de carácter materialista, que abandona al ser humano, dejándole en su oscura soledad. Es también una protesta, una *religión espiritualista*, que se ocupa sólo del aspecto más interno de las almas, dejando a los humanos perdidos en la lucha de la vida. Esta *ciencia religiosa*, cuyos rasgos hemos visto en astrología y alquimia, quiere presentarse como visión y respuesta total a los problemas totales del humano. Éstos son algunos de sus postulados:

6.1. Unidad de los tres reinos. Conforme a la primera ecuación de la relatividad de Einstein ($E=mc^2$), la *energía* (E) es igual a la *masa* (m) multiplicada por la *velocidad* al cuadrado (c^2). Muchos esotéricos interpretan esta fórmula en sentido ontológico, antes que científico, identificando en el fondo la *materia* (espacio, masa) con el *tiempo* y *energía*. A su juicio todo lo que existe tiene un carácter mental: espacio y tiempo se vinculan, energía y masa se terminan confundiendo; ambas poseen en el fondo un sentido espiritual, son mente en movimiento. Por eso, se puede afirmar que la *materia* o *primer reino* (masa) se identifica con el *segundo reino, que es la energía* (poder de actuación), de tal manera que al final los dos se muestran como *mente*, formando el *tercer reino* o proceso de la conciencia. Todo es, pues, conocimiento.

6.2. Unidad de las dos trinidades. Dando un paso más, podemos postular la identidad entre los reinos anteriores, que forman la *Trinidad cósmica* (materia-energía-mente) y las tres personas de la *trinidad divina* de los cristianos (Padre-Hijo-Espíritu). El *Padre* es la energía creadora en su principio; el *Hijo* es la creación interpretada en forma de materia o realidad extensa; el *Espíritu*, en fin, se identifica con el mismo pensamiento. Ésta es la *triada primera*, síntesis y base de todo lo que existe. El Hijo (materia) y el Padre (energía) se vinculan y unifican como Espíritu (en unión de pensamiento), como síntesis auto-creadora donde todo es siempre idéntico a sí mismo.

6.3. Tríadas cósmicas, totalidad divina. De la triada primera o trinidad divina emergen las restantes formas y/o procesos ternarios de la realidad. Ciertamente podemos afirmar que *el Universo es Dios*, pero debemos añadir que Dios no es solamente este universo sino todos los posibles universos, fundamento y realidad de la que emerge y donde adquiere consistencia todo lo existente (pasado, presente y futuro). Es armonía fundante, abarcadora: en él encuentra su lugar y su sentido lo que existe; por eso, los conflictos sociales, religiosos, afectivos sólo pueden surgir donde se olvida o pierde esa unidad. La teología o, mejor dicho, la teosofía (conocimiento de la armonía divina fundante) resulta pues básica para resolver los conflictos de la vida social y de la ciencia.

6.4. Dialéctica universal. Todo lo que existe es triádico por naturaleza, reflejando así el ser de lo divino, conforme a los tres rasgos o elementos de la teoría de la relatividad (energía, masa, movimiento). Nada se halla quieto (pues quietud sería muerte), nada puede darse por aislado (porque aislamiento es no-ser). La realidad subsiste y se realiza en un proceso de constante movimiento, es decir, de relación viva, siempre idéntica y cambiante. De esa forma se vinculan materia y energía, por el pensamiento, y se supera la escisión moderna (cartesiana) entre substancia primera (mente) y segunda (extensión, materia), pues ambas se unifican por el movimiento. Ésta es la dialéctica que expresa y define todo lo que existe, de un modo armónico y ternario: el pensamiento, interpretado como Espíritu, vincula a los opuestos, manteniendo y superando, al mismo tiempo, sus oposiciones.

6.5. Trinidades concretas. Ese *triadismo universal* puede aplicarse y se aplica a los campos más diversos de la realidad, en ejercicio de armonización científico-espiritual que resulta, por lo menos, muy ingenuo. Este tipo de *ciencia espiritual* está empeñada en mostrar los paralelos de todo lo que existe, creyendo, con gran ingenuidad, que por distinguir tres momentos y poner tres nombres a las cosas ya las conocemos. Veamos algunos ejemplos, teniendo en cuenta que los dos primeros momento se oponen (como tesis-antítesis de tipo hegeliano o marxista), mientras que el tercero los vincula o unifica (=), superando y ratificando así su diferencia:

Dios: *Padre-Hijo* = *Espíritu* (el Espíritu unifica a Padre e Hijo);
Universo: *Materia-energía* = *pensamiento* (el pensamiento une materia y energía);
Humano: *cuerpo-alma* = *espíritu* (el espíritu unifica cuerpo y alma);
Tiempo: *pasado-presente* = *futuro* (el futuro reúne al pasado y presente);
Movimiento: *tiempo-velocidad* = *espacio* (en el espacio se unen velocidad y tiempo);
Familia: *padre-madre* = *hijos* (los hijos superan la separación de los padres);
Personas: *tú-yo* = *él* (el tercero vincula a las personas opuestas).

No hace falta mucha perspicacia para descubrir la lógica hegeliana (tesis-antítesis-síntesis) al fondo de este esquema. También es

fácil observar su metafísica: Dios viene a presentarse como vida y movimiento de todo lo que existe, en proceso de Trinidad impersonal abarcadora. Quienes hemos dedicado algún tiempo (años de fuerte, dolorosa y gozosa reflexión) a explorar el triadismo de Dios a través de las reflexiones trinitarias de la teología nos sentimos molestos ante la facilidad con que resuelven el tema los autodenominados sabios esotéricos. Ellos no tienen necesidad de buscar y resolver diferencias, avanzando con respeto inmenso hacia la esencia; están en lo que Hegel llamaba *la noche de los gatos pardos*. En el fondo todo les da lo mismo[10].

7. SUPERMERCADO MÁGICO I: TESTIMONIO DE LA BIBLIA (Dt 18, 9-22)

Sobre la magía y religión

Widengren, G., *Fenomenología de la religión,* Cristiandad, Madrid, 1976, pp. 1-16; Salado M. D., *La religiosidad mágica*, San Esteban, Salamanca, 1980 (estudio histórico, con aplicaciones culturales y religiosas).

Sobre magia y religión bíblica

Neusner, J. (ed.), *Religion, Science and Magic*: *In concert and in conflict*, New York, 1989; Ohler, A., *Elementi mitologici nell'Antico Testamento*, Marietti, Torino, 1970; Patai, Rh., *The Hebrew Goddess,* Ktav, Philadelphia, 1967; J. G. Frazer, *El folklore en el Antiguo Testamento*, FCE, México, 1981. Sobre el asesinato mágico/ritual de la hija ha escrito L. Feuchtwanger su bella novela: *Jefta y su hija,* Edaf, Madrid, 1995.

Sobre las relaciones entre oración, búsqueda de Dios y magia en la Biblia hebrea

García de la Fuente, O., *La búsqueda de Dios en el Antiguo Testamento,* Guadarrama, Madrid, 1971, pp. 165-334; González, A., *La oración en la Biblia*, Cristiandad, Madrid, 1968, pp. 17-132.

10. Entendido así, el esoterismo parece una fácil filosofía idealista donde el pensamiento es medio de unificación universal. Todo les parece claro, pues no quieren buscar la claridad más alta de la vida individual y responsable, en amor concreto hacia los otros. Lo que en un primer momento parece ciencia es lo contrario a toda ciencia. No se pueden resolver de esa manera las oscuridades y problemas de la física y química, la matemática y la misma biología. Este esoterismo que pretende unificar ciencia y teología acaba ignorando la transcendencia gratuita de Dios y destruyendo (infravalorando) la autonomía creada del mundo.

Tras ocuparnos de la teosofía y esoterismo científico moderno, antes de exponer las vulgarizaciones actuales, queremos dedicar una breve reflexión a la condena del esoterismo dentro de la Biblia. Escogemos para ello un texto clásico (Dt 18, 9-22), incluido en la legislación sobre las funciones o estructuras religiosas del pueblo (Dt 16-18): en el centro de Israel está el *templo,* como tribunal donde se resuelven los juicios administrativos y penales (Dt 16, 8-13); hay también un *rey* con su derecho social y militar (Dt 17, 14-40) y unos *sacerdotes-levitas* que aparecen como cuerpo legislativo del pueblo (18, 1-8). Pues bien, ellos resultan insuficientes. Para contrarrestar el riesgo de la magia ambiental, resulta necesario el más alto *poder de los profetas.*

a) Cuando entres en la tierra que Yahvé, tu Dios, va a darte
no aprendas a imitar las abominaciones de esos pueblos:
b) No haya entre los tuyos
nadie que pase a su hijo o hija por el fuego,
-ni adivino, ni observador de nubes (= astrólogo),
ni encantador, ni brujo;
-ni hechicero, ni observador de espíritu, ni sabedor de oráculos,
-ni evocador de muertos.
a') –Porque quien practica tales cosas es abominable para Yahvé;
y por tales abominaciones
los va a expulsar Yahvé, tu Dios, delante de ti.
Sé perfecto ante Yahvé, tu Dios;
pues estos pueblos que tu expulsarás
escuchan a astrólogos y adivinos;
pero a ti no te lo permite Yahvé, tu Dios.
c) *Un profeta como yo* [= como Moisés] de en medio de ti,
de tus hermanos,
te suscitará Yahvé, tu Dios, y a él escucharás... (Dt 18, 9-15)

El pasaje está compuesto de una forma quiástica (cf. *a* y *a'*: 18, 9.12) y se centra en la condena de la *abominación* de los pueblos cananeos (entregados a la magia). En el centro (*b*) expone una tabla concreta de las prácticas perversas, presentando *el esoterismo mágico* a manera de *principio de muerte,* propio del aquellos *que buscan seguridad* (quieren dominar a Dios y así salvarse), pero se convierten de esa forma en esclavos de su propia inseguridad, su miedo y muerte. Para superar ese nivel de magia, el fin de nuestro texto (*c*) presenta la figura y misión de un profeta. En ese contexto presenta el supermercado mágico de los *cananeos* (es decir, de los malos israelitas). Templo, rey y sacerdotes (poder judicial, social y legistativo) resultan incapaces de solucionar los problemas más hondos del pue-

blo. Por eso, muchos (en el centro y en los márgenes de la sociedad) acuden a prácticas de magia negra y blanca, sanguinaria o inofensiva. El texto distingue tres fundamentales:

– *Sacrificio del hijo o la hija* (Dt 18, 10), a quien se quema (cf. Gén 22), para obedecer a un duro Dios y para conseguir determinados fines (aplacar la violencia, someterse a las fuerzas del destino). Dt 12, 31 ha condenado esa práctica, aunque sabemos por la historia israelita que ha sido normal en tiempo antiguo (cf. 2 Re 21, 5-6; 23, 10): al Dios que impone su dominio con terror hay que ofrecerle aquello que más cuesta, el propio hijo, en sacrificio expiatorio, apotropáico y oracular, impetrando de esa forma su favor en tiempos de peligro, como pensaba el rey Mesa de Moab (2 Re 3, 27), cuando sacrifica sobre la muralla de la ciudad sitiada a su heredero y paraliza con terror a los contrarios. Así ha sacrificado Jefté a su propia hija (Juec 11). En esa línea se mantiene todavía un tipo de *magia negra o asesinato ritual* que aparece algunas veces en las páginas de nuestros periódicos: la muerte es medio para dominar el destino.

– *Evocación de muertos* (Dt 18, 11) o *necromancia*. Es bien conocida dentro de la Biblia (cf. Saúl y la pitonisa de Endor: 1 Sam 28, 3-25). Está cerca del gesto anterior: hay en ambos casos una misma *obsesión de muerte*: se sacraliza a un ser humano al ofrecerlo a Dios (o a los poderes demoníacos), se lo diviniza al evocarlo. Ambos comportamientos reflejan una misma falta de aceptación de la vida como lugar de revelación de Dios, en claridad racional, en responsabilidad personal. El sacrificio ritual ha dejado en general de realizarse (o toma otras formas, no externamente sangrientas); por el contrario, la necromancia ha crecido y aparece hoy en el centro de casi todas las sesiones de espiritismo esotérico. Son muchos los que necesitan comunicarse con los muertos.

– *Invocación y observación de los espíritus* (Dt 18, 11). Esta práctica está cerca de la anterior, pues entre muertos (*metim*) y espíritus (*obim*) hay una gran continuidad (casi identidad) para los esotéricos antiguos y modernos. Los evocadores de espíritus eran y son hombres-mujeres que se dicen expertos en las fuerzas profundas y sagradas de la naturaleza, a la que ponen al servicio de la vida humana. Los espíritus pueden habitar en lugares especiales (pozos, fuentes, cuevas, casas, templos, montes, seres humanos...). Sólo el experto entra en contacto con ellos a través de palabras misteriosas que luego traduce o interpreta para los demás. De esa forma elabora un *saber mántico*, sagrado, que define desde fuera nuestra vida. Son en nuestro mundo miles y miles las personas que se dicen observadoras de espíritus: utilizan para ello cartas o esferas de cristal, acuden a las nubes o a los astros, pensando que así pueden saber lo que está oculto o pasará.

Estos gestos nos llevan al centro de un *jardín mágico* donde no existe *racionalidad científica objetiva* (observación de las leyes cósmicas), ni *experiencia religiosa dialogal* (apertura a Dios en clave de fe responsable, de cumplimiento ético). El Dios de estos gestos no es persona para los creyentes sino que se identifica más bien con *lo divino*, un poder que se extiende por encima de nosotros y que algu-

nos pueden controlar por magia. Esta *magia* no es una actitud residual, que desaparece con el triunfo de la ciencia, como quería A. Comte. La casa de nuestra vida moderna sigue teniendo una *puerta mágica* que conduce al cuarto de los milagros. Ciertamente, hay otras puertas que llevan a la ciencia, a la sabiduría personal, quizá a la religión ritualizada. Pero sigue habiendo un lugar para la magia. Por eso, la crítica de Dt 18 (cf. también Lev 18, 21; 20, 2-5) sigue siendo actual. Éstos son los gestos principales de la magia antigua, citada por la Biblia, que apenas debemos actualizar, pues poco ha cambiado en los 2.500 años que nos separan del viejo texto:

– *Adivino* (*qosem qesamim*: Dt 18, 10b) es alguien que descubre lo oculto o predice el futuro por suertes, por el son del viento o por los sueños... Está al principio de la lista de prácticas mágicas y así parece incluirlas a todas. Adivino es el mago en general, en cuanto distinto del profeta israelita (o cristiano y musulmán).

– *Observador de nubes* (*me'onen*: Dt 18, 10b). Mira hacia ellas para descubrir allí el destino. En sentido más amplio le podemos llamar *astrólogo*: establece conexiones entre el ser humano y los fenómenos cósmico/atmosféricos. Puede ejercer una función adivinatoria (anticipa el porvenir) o sólo mágica (pone los poderes de la naturaleza al servicio propio o de aquel que se lo pide y paga).

– *Encantador de serpientes* (*menahes*: Dt 18, 10b). Sabe descubrir y manejar las fuerzas ocultas que se manifiestan en ellas (*nhs*), conforme a una asociación que parece estar al fondo de Gén 3,1. La serpiente es animal de encantamientos: vinculada con el mundo subterráneo, con la sabia desnudez y el sexo, es portadora de una fuerte potencia de sacralidad mágica. A partir de aquí se llama encantador a quien influye en los demás, para cambiarle sobre todo en sentido positivo.

– *Brujo* (*mekassep*: Dt 18, 10b) es, en sentido extenso, alguien que puede influir en los demás de forma ante todo destructiva, evocando o causando sobre él algún maleficio. No es adivino, encantador o mago, aunque esté cerca de ellos, sino alguien que tiene capacidad de dañar a los demás, destruyendo los vínculos comunitarios que mantienen unido a un grupo.

– *Hechicero* (*hober haber*: Dt 10, 11) es el experto en crear relaciones, tanto positivas como destructivas, entre personas. Tiene el poder de vincular, de suscitar uniones que llevan al amor o al odio. Parece influir sobre todo en las relaciones afectivas.

Éstas son las acciones que la Ley del Dt ha prohibido, para superar el *jardín mágico* de una relación inmediata y posesiva con los poderes divinos de la naturaleza. En contra de esa magia, ha destacado nuestro texto la palabra de la profecía. No basta la ley del sacerdote, el poder del rey, el juicio sagrado. Para que los israelitas superen la magia (que está unida con la angustia cósmica) se vuelve necesaria la *experiencia profética* que pone al creyente en contacto

con la palabra y voluntad de Dios, tal como se expresa a través de un mandamiento ético.

Dios ha creado el mundo fuera de sí mismo (cf. Gén 1, 1-2. 4a), de manera que ninguna realidad o fuerza de este mundo es ya divina o sagrada por sí misma... Por eso, aquellos que cultivan el poder sacral del cosmos, los que quieren escuchar la voz divina en las voces de la naturaleza se equivocan: ni los muertos ni los pozos (por poner estos ejemplos) revelan lo divino. El mundo (incluidos espíritus y muertos) es sólo mundano. El Dios de la creación se ha expresado a través de la palabra creadora de los profetas. Ellos no han querido explorar la sacralidad de la naturaleza; no se han puesto a explicar voces de espíritus o muertos, no han investigado en nubes o serpientes. Desde su misma radicalidad ética, desde la afirmación del valor de la persona (desde la alianza con Dios), escuchan y transmiten la voz de lo divino.

Frente al atrevimiento de la mántica/magia que quiere controlar el jardín encantado de la realidad, los israelitas han escuchado a Dios a través de la profecía. Habló Dios por Moisés en el principio de la historia de Israel, ofreciendo a los humanos su ley (Éx 4, 12); les hablará a lo largo de la historia de Israel por sus continuadores, los profetas. Así desaparecen (quedan superados) los gestos de búsqueda mágica de sacralidad: el verdadero Dios se expresa en la Palabra humana, creadora, profeta de Moisés (ley primordial) y los profetas (transmisores de ella).

Frente a la magia, que evoca la potencialidad engañadora de la naturaleza sacralizada, la profecía es signo de revelación personal de un Dios que habla desde lo más alto del mundo: en *la palabra humana*. Más que las sentencias concretas de Moisés (codificadas en su Ley), más que los oráculos aislados de un profeta importa el hecho de que *Dios se expresa a través la palabra* de aquellos que hablan en su nombre, buscando la transformación moral (social) de los humanos.

– El *mago* quiere controlar a Dios, sabiendo que a él también le están controlando. Se considera valioso (es aceptado) si sacia la curiosidad religiosa de sus clientes, si responde a sus necesidades de seguridad, si les ofrece una visión coherente de la vida, dentro de sus propias coordenadas de presencias y poderes espirituales.

– El *profeta* no es técnico en control, no quiere manejar a Dios ni a los demás. Pero su palabra abre un futuro de historia para los humanos. *Habla en nombre de Yahvé* (cf. Dt 18, 20) y no en nombre o por virtud de otros poderes religiosos. No anuncia como un mago/adivino, diciendo lo que va a pasar con independencia de aquello que hagan los humanos, sino que

abre para ellos el futuro de Dios en gesto de fe, invitándoles a responder al mismo Dios en actitud de alianza.

El profeta es *un humano de la palabra en la historia*. No se aísla en un plano resguardado de misticismo o contemplación interna. No habita en un mundo de espíritus contradictorios, como adivino o mago a merced de influjos que operan a capricho, como prestidigitador sobre la cuerda floja de una realidad que le resbala, sino que es persona de la palabra en la historia: sabe que Dios dialoga con el ser humano y que ese diálogo está abierto hacia un futuro, es decir, hacia la manifestación total del sentido de la historia.

8. SUPERMERCADO MÁGICO II: VULGARIZACIONES MODERNAS

Textos básicos

Además de las obras de Soldevilla o García-Bermejo, citadas en apartado anterior, podemos recordar otras obras de A. Kardec, M. Ferguson, E. Kübler-Ross o M. Woodmann, publicadas en editoriales como Luciérnaga, Mandala, Obelisco o Robinbook. En plano más elevado se sitúan obras como Guénon, R., *La Grande Triade*, Adelphi, Milano, 1980. Visión crítica en las obras ya citadas de Hernando, Guerra o Nogales.

Aplicación

Como expresión del deseo de vincular esoterismo y cristianismo, secretismo y vulgarización de los misterios, recordamos la obra, en otro aspecto muy valiosa, de U. Eco, *El Péndulo de Foucault*. Entre las infinitas obras de divulgación cf: *Introducción a los misterios de Cristo*, Orden del Temple, Madrid 1987; Salas, E., *El gran libro del Tarot,* Robinbook, Barcelona, 1992; B. S. Rajneesch, *Psicología de lo esotérico*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1991. Sobre los métodos proyectivos cf. R. Wilhelm, *I Ching. El libro de los Cambios*, Cuatro Vientos, Santiago, 1977 y H. U. von Balthasar, «Introducción» a *Los arcanos mayores del Tarot,* Herder, Barcelona, 1987.

Pasamos del campo bíblico (Dt 18) al tiempo actual. Nosotros, occidentales del tercer milenio, herederos de una larga tradición cristiana, seguimos estando (o hemos vuelto a estar) muy cerca de aquello que la Biblia ha presentado como sincretismo cananeo: nuestro mundo sigue lleno de hechiceros, adivinos, evocadores de espíritus, astrólogos y encantadores de todo pelaje. No es mucho lo que hemos avanzado.

8.1. *Conexiones esotéricas*

Hay ciertamente novedades. Las mayores vienen dadas por la ciencia y la unificación cultural del mundo, de manera que ha surgido una especie de *internacional del esoterismo*. En otros campos las culturas resultan más impermeables. Aquí, en cambio, se han unido y fecundado de manera sorprendente, de tal modo que podemos hablar de un trasvase constante de prácticas esotéricas. Desde esa perspectiva de totalidad hablamos de *conexiones esotéricas,* es decir, de campos donde se ha expresado con más fuerza el esoterismo. No podemos trazar una tabla completa. Simplemente evocamos algunos elementos importantes, sobre todo aquellos que resultan novedosos respecto a los ya vistos en el tiempo de la Biblia (en Dt 18). Éstas parecen las zonas de necesidad del ser humano, los lugares de contacto primordial con el misterio:

– *Conexión astral.* Se ha expandido en forma adivinatoria a través de horóscopos y cartas astrales: son muchos los que quieren conocer su presente y futuro a través de las estrellas. Siguiendo en esa línea, algunos hablan de los *siete niveles corporales* de la vida (cuerpo físico, etérico, astral, mental, espiritual, transconsciente, esencial...), suponiendo que los astros forman parte de nuestra realidad profunda: demuestran y en algún sentido son nuestro destino.

– *Conexión adivinatoria.* Sigue utilizando métodos clásicos: juego de números, observación de fenómenos del mundo (geomancia), lectura de las manos (quiromancia), etc. También se emplea el método de dados, la suerte de las cartas, la observación de una esfera, el agua de un vaso, el humo de un fuego... En ciertos lugares se observan las figuras que la cera va formando al solidificarse en el fondo de una vasija, los posos en el vaso, las nubes en el aire. En todos estos casos se vincula la suerte (*azar*) con la capacidad proyectiva (adivinatoria) del que actúa como mago (*medium*) y del propio cliente que de alguna forma ve lo que desea y anticipa lo que quiere.

– *Conexión proyectiva.* Entre los métodos más utilizados están aquellos que interpretan la vida como *azar* (echar las suertes del *Tarot* o *I Ching*) y *proyección o deseo personal.* Las suertes del azar abren un abanico de posibilidades que el propio interesado (iniciado) debe asumir, interpretar y realizar. Estos métodos (especialmente el *I Ching*, con su riqueza de posibilidades) nos sitúan en el límite del esoterismo, allí donde la existencia humana, sin llegar a entenderse como libertad, supera el nivel del azar y la necesidad y se convierte casi en *azar y deseo,* búsqueda personal. Este método proyectivo está cerca de algunas técnicas psicológicas, utilizadas para que el humano descubra y asuma su camino en la vida.

– *Conexión terapéutica.* El humano actual crece obsesionado por la salud, en un mundo donde la medicina no resuelve todas las enfermedades y, al mismo tiempo, tiende a deshumanizarse. Por eso, es normal que se multipliquen los curanderos de tipo laico y/o religioso, con halo de ciencia y

naturismo (emplean medicina alternativa, utilizan comidas y boticas ecológicas) o con aureola de sacralidad (santuarios fecundos en curaciones). Entre *la fe que cura* (motivo clave del evangelio cristiano) y la *curación maravillosa* (con fórmulas mágicas, amuletos o devociones misteriosas) se extiende un campo inmenso de esoterismo.

– *Conexión visionaria.* La aparición pascual del Señor resucitado está en el centro de la fe cristiana; por eso, lo relacionado con las visiones ha de mirarse con muchísimo cuidado, pues pudiera interpretarse como expansión del misterio pascual. Pero debemos añadir que existe hoy un deseo enfermizo, creador de visiones; por todas partes se habla de realidades superiores y son muchos los que dicen haberlas contemplado. En *clave laica* están los OVNIS, UFOS y otras clases de objetos celestes (planetarios, astrales) que se dicen llegados a la tierra. En *clave eclesial* hay infinitas apariciones de vírgenes que hablan, sobre todo, con los niños, iniciando nuevos cultos o lugares sagrados, vinculados a su presencia (de Lourdes a Garabandal, de Umbe a El Escorial). Es claro que queremos ver y oír al mismo Dios o a sus legados: que se abra el cielo y hable de manera inmediata. La ciencia se nos vuelve seca, la fe dura.

– *Conexión parapsicológica.* Hay amplias parcelas de la mente que no actúan conforme a principios de razonamiento conceptual, según las leyes de la lógica (casualidad, proceso deductivo). Pero el esoterismo tiende a defender un tipo de parapsicología barata, como si algunos humanos superiores tuvieran la llave de la experiencia del mismo ser divino y del razonamiento supra-racional. A ese nivel tienden a situar el hecho religioso, interpretado como experiencia parapsicológica; por eso, cultivan los fenómenos extra-racionales de un modo ingenuo, a veces peligroso. Frente a eso, en todo este trabajo venimos defendiendo la unidad entre razón científica y fe religiosa.

– *Conexión demoníaca.* Demonio y exorcismos aparecen en los evangelios y por eso ha de tratarse el tema con respeto, pues la verdadera religión es libertad del ser humano frente al poder de lo diabólico. Pero lo que hoy día se llama demoníaco no proviene del evangelio, sino de un tipo morboso de experiencias fuertes: necesitamos posesos y los inventamos, para presentarlos en el cine o la novela, envueltos en un halo de sacralidad dudosa, con ribetes de sexo y deseos de ver a Dios en lo maravilloso. Hay al lado de eso un mundo demoníaco lleno de fuerte excitación perversa: de deseo de muerte, irradiación de violencia, contagio de oscuridad colectiva. Volviendo a los exorcismos actuales de iglesia y cine, diremos que ellos pertenecen, en su mayoría, al mundo de lo esotérico morboso. El auténtico exorcismo es la fe humanizante en el Cristo del amor, el diálogo personal, vinculado a la seria terapia psicológica.

– *Conexión maravillosista.* Nuestro mundo racionalizado busca experiencias excitantes, en clave de oración o de fenómenos que rompan la monotonía de la vida. Así parece normal llevar un cuerno mágico o un ojo sabio colgado al cuello; otros prefieren adornarse con algún tipo de cruces que dicen ser maravillosas, pues previenen y curan las enfermedades. Allí donde varones y mujeres han dejado de creer en alguna de las grandes religiones (cristianismo, islam, budismo...) no queda la pura irreligión o racionalismo, sino que avanza la magia. Frente a quienes decían que el

jardín mágico se acaba (M. Weber), podemos afirmar que está creciendo el rumor de ángeles (P. Berger); en vez de los árboles organizados de la magia de antaño surgen miles de arbustos y flores desorganizadas, sin sentido aparente, en una especie de abanico mágico de signos y ritos. Se ha dicho a veces que la superstición triunfa allí donde la fe ha muerto.

– *Conexión que sigue abierta...* He presentado varias conexiones. Quizá lo más importante es que ellas siguen mostrando que nosotros, los humanos del final del siglo, estamos abiertos al misterio. Es como si hubiera en nuestra vida una puerta de misterio. ¿Es puerta de necesidad, que nos lleva a buscar aquello que nos falta? ¿O es más bien una ventana de Dios, un tragaluz por el que llega el fulgor de las estrellas superiores, el desbordamiento sagrado de la vida? No es éste el lugar de responder a esas preguntas. Nos basta con decir que nuestra vida se abre hacia el misterio. Las diversas formas del esoterismo son signo de su realidad sagrada o, por lo menos, de nuestro deseo de buscarla y acogerla.

A partir de lo anterior, desde el fondo de esta *conexión esotérica*, se ha destacado una gran continuidad con el hermetismo greco-egipcio y la gnosis oriental u occidental, en camino que a través de templarios y albigenses, rosacruces y teósofos, magos, masones e iniciados de todos los tiempos, ha llegado hasta nosotros. Nos hallamos ante un supermercado de maravillas donde pululan grupos neognósticos, unidos a sectas de carácter japonés o tibetano; unos juegan al tarot, otros proyectan las figuras del I Ching; los diversos magos y videntes del momento quieren resolvernos con antiguas y nuevas recetas de misterio (pretendido zen o tao, yoga verdadero o gran meditación) los problemas perdurables de la vida.

8.2. *¿Dogma esotérico? Elementos principales*

Resulta difícil buscar el mensaje y doctrina permanente de esos grupos. Posiblemente no lo tienen: son proteicos y cambian de figura a cada instante. A veces no sabemos si son juego y diversión para un momento o si pretenden ofrecernos mensajes salvadores permanentes. Lo cierto es que responden a una moda actual, siendo reflejo de una inmensa necesidad religiosa. Parecen bastantes los que acaban perdiéndose en el juego: no saben distinguir los movimientos religiosos, de manera que confunden el pasado católico y el zen de los budistas orientales con las exigencias del imán de turno, por poner unos ejemplos; deforman las religiones y después las mezclan dentro de esa especie de gran olla que forman los movimientos esotéricos mundiales.

He utilizado la imagen de *supermercado* y quiero mantenerla, pues ella permite orientarnos mejor en el gran mar esotérico. En las

áreas comerciales de nuestras ciudades se exponen y venden, uno al lado de otro, como variantes de una misma fantasía, miles de libros esotéricos. Están ahí para saciar la curiosidad de una generación de personas que han perdido (o están perdiendo) sus bases religiosas tradicionales. De esa forma, lo que antes se llamaba escondido (eso significa esotérico) se vuelve manifiesto. El gran esoterismo de mercado ha dejado de ser esotérico, ha venido a convertirse en fenómeno de masas, objeto de mercado, lo más exotérico.

Mientras tanto, es normal que vayan surgiendo nuevos movimientos esotéricos en el sentido profundo del término: grupos escondidos de videntes, visionarios y sabios religiosos que se juntan por un tiempo y cultivan su necesidad de religión oculta. Normalmente, ellos se expresan por folletos sin autor reconocido. Algunos parten del *Kybalion* y su tradición de hermetismo greco-egipcio. Otros llevan el sello oriental, otros se dicen de origen judío o cristiano. A modo de ejemplo, para situarme en el nivel de esos folletos, extendidos a millares y millones, quiero fijarme en un pequeño texto firmado por ACIOP (Asociación Cultural de Investigación de Ovnilogía y Parapsicología) titulado *Destino de la humanidad y otras cuestiones importantes, vistas a través de la luz esotérica*. Está escrito en algún lugar de España, en los últimos años del segundo milenio y su mensaje puede condensarse en estos puntos:

— *Pirámide antropológica*. El humano se concibe como figura escalonada, que va subiendo de peldaño en peldaño: cuerpo físico, cuerpo vital o etérico (aureola que rodea al anterior), cuerpo astral, llamado alma, cuerpo mental o pensamiento... Ascendiendo en la pirámide llegamos a la cumbre del Espíritu o Chispa sagrada que emana de la Divinidad. Materia somos en la base; parte de Dios, en nuestra cumbre. Cada ser humano es Absoluto; lo demás (la pirámide social, con sus divisiones e injusticias) resulta secundario.

— *El Espíritu es Todo*. Sólo el Espíritu perdura, como eterno: se va perfeccionando porque a través de cada existencia física (en el ciclo de reencarnaciones) adquiere nuevos conocimientos y experiencias que se graban en su memoria eterna. Esa cumbre de Espíritu que somos integra en unidad a los restantes cuerpos (físico, etérico, astral, mental...) que hemos ido tomando en el camino de la vida. Sólo el Espíritu forma el verdadero yo, constituyendo así la personalidad del ser humano, ilustre viajero del cosmos, que debe regresar un día hasta su centro más profundo, para integrarse con su Creador, habiendo terminado el viaje cósmico.

— *Péndulo de Dios, evolución humana.* La ley del Universo se expresa, al mismo tiempo, como ciclo de eterno retorno y proceso de perfeccionamiento. Por un lado, nos hallamos regidos por la *ley del ritmo cósmico* (una especie de eterno retorno): el péndulo del ser va y viene y, cuando el flujo de expansión (salida de las almas) llega a su máximo comienza, un movi-

miento de reflujo (retorno a lo divino). Las energías de Dios se van creando y destruyendo, de manera que todo se renueva y todo permanece inalterado al mismo tiempo. Pero, en otro plano, ese proceso cíclico de expansión y repliegue viene a presentarse a modo de camino evolutivo: todo lo que ha sido y lo que existe dentro de esa ley del péndulo sin fin nos va llevando, en avance salvador, hacia la nueva era de Acuario, hacia el gran reino mesiánico de la reconciliación más alta de lo humano.

— *Evolución mesiánica.* Así podemos hablar de una agonía (lucha) y nuevo nacimiento. Los humanos más conscientes tienen que dejar por ya caducas las formas anteriores de vida evolutiva, caminando con los altos iniciados hacia un grado más sutil de humanidad. Así madura el árbol de la vida. Unos quedan rezagados y se pierden (por ahora) en el proceso de los nuevos nacimientos. Pero otros, menos numerosos y más evolucionados, van asumiendo el camino progresivo de los sabios y expresando (desplegando) de esa forma la verdad de nuestra historia. Parece que se extiende por el mundo (especialmente en los círculos rectores de USA) la certeza de que avanza ya la edad de Acuario, una *New Age,* Nueva Era, de culminación humana. Llegamos a las puertas de una nueva humanidad: el ideal esotérico parece estar triunfando en unos pocos y después podrá expandirse en todo el mundo.

— *Nada se pierde, no hay condena eterna.* Ciertamente hay un retardo para aquellos que se oponen a las fuerzas ascendentes de la vida, pero no castigo eterno: no hay infierno sino retraso en la escala evolutiva. Los que así descienden, reencarnándose de nuevo, podrán ascender otra vez, reiniciando el camino de recuperación salvadora. Cada uno ha de asumir su vía, pero nadie está solo en el camino. Todas las fuerzas psíquicas y espirituales, empeñadas en alcanzar la Vida nueva para el Universo, empujan a los seres que se encuentran todavía cerca del polo negativo, para que progresen y así asciendan hacia el polo positivo de la culminación. Estamos iniciando la *New Age o* Era Mesiánica y debemos proseguir unidos nuestra marcha ascendente hacia la perfección, evolucionando hacia la meta de la vida.

— *Jesucristo, ejemplo.* Los cristianos iniciados en la línea teosófica saben que para liberarse y alcanzar la plenitud no les basta el don gratuito de la vida que, conforme a la doctrina de la iglesia, ofrecería Jesucristo. Estrictamente hablando, aquí no hay gracia. Nadie puede salvar a los demás con amor o cruz de entrega redentora. La salvación es un proceso donde cada uno es parte principal y protagonista de su propia plenitud. Cristo es sólo ejemplo y de esa forma nos ayuda a desgarrar el cerco de materia y egoísmo en que vivimos como aprisionados, pero cada uno debe hacer camino a solas, por sí mismo.

— *Otros mediadores.* Al lado de Jesús existen otros mediadores que a lo largo de la vida humana han visitado desde arriba nuestra tierra: son los seres angélicos puros y llenos de luz, que han ayudado a sus hermanos de la tierra en el camino de la perfección; son los Vivientes más antiguos que han llegado ya a la meta de su altura: ángeles sublimes de eternas vibraciones que han logrado ponerse en sintonía (identidad de fondo) con Dios y con el cosmos primigenio. Ellos se han vuelto visitadores iniciáticos para los humanos; ellos, los profetas y sabios de antaño y hogaño (Pitágoras y Buddha,

Hermes y Krisna), son hermanos de Jesús y comparten su mismo ministerio de iluminación humana. Todos ellos han venido de Dios y con Dios se han vuelto a reunir, tras revelarse sobre el mundo; han alcanzado el saber originario y participan en la obra de la creación y redención de los humanos. Presentar a Cristo como el único redentor es egoísmo occidental, cristiano.

Sería interesante comparar este cuerpo doctrinal con las doctrinas principales de los apocalípticos judíos, los herméticos y gnósticos de antaño. Las conexiones son evidentes. Es como si el ser humano fuera siempre semejante y respondiera de modos parecidos a problemas parecidos. Alguien pudiera decir que los viejos movimientos esotéricos nacían de una búsqueda creadora; el nuestro parece haber surgido de una huida (del rechazo del cristianismo). Pero no estoy seguro de que esta diferencia sea pertinente. Que cada lector decida.

9. CONCLUSIÓN. LA DIFERENCIA CRISTIANA

Cierto esoterismo ha culminado apareciendo como ingenua y pobre ideología de progreso espiritual donde se mezclan una fe simple, en la evolución de las culturas superiores, y una superstición animista, centrada en la aparición o evocación de los espíritus. Si mi diagnóstico resulta acertado, está indicando la gran pobreza cultural y religiosa en que se mueve una parte de Occidente. Muchos esotéricos creen en los signos del Acuario mientras siguen las tendencias del moderno consumismo espiritual de masas. Por un lado, se creen muy espirituales, portadores de bondad liberadora, mientras, por otro, ignoran a los más pobres.

Estos esotéricos tienden a mostrarse elitistas: ellos, los evolucionados y clarividentes, han visto lo que existe en el misterio de la realidad mientras los otros, la gran masa, viven ignorantes. Esa postura tiene sus valores y en algún aspecto puede sentirse heredera de las grandes tradiciones gnósticas y herméticas antiguas. Pero se trata en realidad de una visión amenazada por el riesgo de la banalización espiritual y la manipulación económica. Brevemente indicaremos sus diferencias respecto al cristianismo:

— *No existe verdadera transcendencia.* El esoterismo acaba siendo un culto al ser humano, expresión de una totalidad espiritual en la que estamos inmersos, formando parte de ella. No hay sobre nosotros nadie: falta Dios en sí como misterio verdadero que jamás podrá entenderse, ni siquiera tras la muerte; falta la experiencia de la gracia, de la vida interpretada como don de amor del otro.

— *No hay auténtica persona.* No es persona Dios, como Trinidad verdadera y eterna donde Padre, Hijo y Espíritu se encuentran y despliegan en camino de amor mutuo y ya perfecto desde siempre, sin necesidad de creación (de entregar su vida al mundo). Tampoco los humanos son personas, sino momentos de un proceso corporal y astral, noético y divino que les sobrepasa; nadie puede realizarse plenamente, por sí mismo y para sí, en el breve campo de su historia humana.

— *Falta encarnación.* Ni Dios es Dios en sí ni el humano es humano, personal, autónomo. Por eso, no se puede hablar de una presencia del misterio en lo distinto de sí mismo (en la carne de este mundo). En vez de encarnación hay mezcla o proceso de conjunto donde se unifican todos los niveles de la realidad. Por eso, estrictamente hablando, nadie puede dar en verdad la vida al otro, en gesto de comunicación y entrega plena. Por un lado, parece que todo lo que busca el esoterismo es caridad: vida compartida de los seres del cielo y de la tierra. Pero, al mismo tiempo, falta verdadera caridad, entrega sacrificada y creadora de uno al otro.

— *No puede hablarse de misterio pascual.* No tiene valor la Cruz como entrega verdadera de Cristo en favor de los humanos, pues cada uno ha de hacer su propio camino de purificación solitaria. Ni puede hablarse de resurrección verdadera como triunfo individual del Cristo, Hijo de Dios, que ofrece amor y vida al resto de los humanos. En vez de eso encontramos un proceso universal de salida y retorno, despliegue y repliegue en que nosotros somos un momento (una partícula) del gran ritmo divino.

— *Es difícil hablar de una moral auténtica,* es decir, de un proceso de auto-conformación humana en el plano de la ley y de la gracia. Pierde su importancia el Antiguo Testamento, entendido como un camino de vida en el que Dios nos va llevando a través de la ley (*pongo ante ti el bien y el mal, la vida y muerte*) a la culminación mesiánica. Ni hay tampoco Nuevo Testamento, es decir, experiencia de la gracia de Cristo como amor que se regala, abriendo al ser humano un nuevo espacio de ser, fundándole en la pura donación, regalo pleno de su vida.

— *El esoterismo acaba siendo una curiosidad peligrosa.* Donde falta la fe en Dios, entendida como respeto por la transcendencia y confianza ante su gracia, surge la necesidad de conocer por experiencia inmediata (no profunda, en el sentido que nosotros hemos evocado) lo que soy (o lo que somos). Por eso es muy frecuente la salida hacia la magia unida a los diversos tipos de espiritismo: queremos conocer nuestro lugar en el proceso cósmico de los espíritus, sentimos la necesidad de escuchar su voz y de sentir a nuestro lado la presencia de iniciados superiores; así los buscamos a través de sueños, viajes astrales y reencarnaciones. Una vez que el esotérico ha empezado esa línea es normal que comprenda la historia de Jesús como aventura de un supra-terrestre que ha bajado a dar ejemplo a los espíritus más pobres (menos evolucionados) de este planeta. También será normal que se describan mundos fantásticos de evolución espiritual, ciclos de estrellas purificadoras, viajes y mil viajes planetarios que parecen conducirnos más al centro del sistema de la vida. Se mezclan de esa forma dioses y ovnis, revelaciones angélicas y curiosidades magnéticas, culturas antiguas y manifestaciones nuevas de espíritus que vienen de otros mundos mentales. El hueco que ha dejado el auténtico Dios (lo sagrado verdadero) quiere

así llenarse con el amontonamiento cuantitativo de nuevos signos pseudo-sagrados.

— *Regresión socio-política.* Muchos cultivadores del esoterismo son pobres de los pobres, de manera que esta pseudo-religión les mantiene en su pobreza e indigencia, justificando el orden existente, como un «opio del pueblo». Pero el esoterismo ha sido y está siendo también cultivado en las capas dominantes de la sociedad, que buscan un tipo de religión que no les inquiete socialmente, ni les exija actuar con justicia. Allí donde los humanos pierden el ideal ético de la justicia trabajada con esfuerzo cada día, allí donde se afanan por lograr los primeros puestos de la administración política y la vida económica, tienden a justificar su propia situación de privilegiados sociales (si lo son) con un razonamiento pseudoteológico: forman parte de una casta superior, son portadores de una especie más excelsa de sabiduría que ahora está brotando sobre el mundo.

Ciertamente, algunas de las agrupaciones esotéricas han buscado y siguen buscando un auténtico progreso; baste con pensar en los diversos tipos de masonería y en algunas formas de eso que algunos describen ahora como la *Conspiración de Acuario*. Pero gran parte de los grupos esotéricos son elitistas: falta en ellos la justicia interpretada como apertura creadora hacia los pobres, participación universal en las tareas y en los bienes de la tierra, falta la fe en el valor de los marginados. En esta línea, se puede acabar pensando que los esoterismos son reflejo del poder establecido, expansión del despotismo ilustrado de los grandes imperios del momento. No es fácil probar esta afirmación. Pero resulta mucho más difícil refutarla. Donde no hay Dios auténtico, los humanos tienden a caer en manos de los pobres y pequeños dioses del momento, en el seno de una confusa dictadura cultural de tipo espiritualizante.

ÍNDICE DE MATERIAS

A posteriori: 85, 111
A priori: 115
- del amor materno: 84
- kantiano: 57, 108, 111
- transcendental: 113

Abraham
- *hanif*, devoto de Dios: 195
- valor para cristianos: 193
- valor para musulmanes: 195
- vocación: 349-350

Absoluto
- dependencia absoluta: 66, 131-133, 146
- Dios absoluto: 132
- humano absoluto: 417
- humano y Dios absolutos: 100
- tres absolutos (Dios, humano, mundo): 60

Abstracción: 54
Absurdo
- cósmico: 63
- de la vida humana: 67

Acción
- científica: 297-298
- creadora: 128
- cúltica: 230
- humanizadora: 230, 297-298
- ritual: 271-302
- social: 267-268
- y oración: 244-245

Acuario, edad de: 418, 421
Adán (el humano): 195, 284-285, 380
Adivinación
- conexión adivinatoria: 414
- mágica: 410-411

Adoil: 379
Agnosticismo, agnosis: 99
- cósmico: 63
- en relación a Dios: 104
- histórico: 71
- humano: 67
- renuncia a juzgar a Dios: 368

Al-Hallaj: 397
Albigenses: 398
Alianza (cf. pacto): 191, 270, 282
Allah: 199, 372
Allogenos: 365:
Alma: 38, 53, 54, 57-57, 259-265
- astral: 380
- buena e impía: 389
- caída del cielo, desterrada en el mundo: 175-176, 180, 288
- cósmica: 260-261
- de los muertos: 380-381
- del mundo (Dios): 63
- histórica: 264-265
- inmortal: 262-263
- signos: 260
- sujeto espiritual: 64, 65
- substancia: 65

Alquimia: 385-386, 404-408
- antigua y moderna: 405-406
- ideas básicas: 406-408

Amo y esclavo: 249
Amor, principios: 33, 35, 47, 52, 84-86, 143, 206, 246-251
- *de agape*: 150-151
- erótico (=*eros*): 88, 150, 170

- fuerte: 153
- materno: 84
- originario: 85
- querer, ser querido: 52, 150-151
- sacramento de Dios: 286
- ser humano, camino de amor: 145
- signo de salvación: 229
- transcendente: 255
- transparencia de gracia: 153

Amor y Dios
- cristianismo, religión del amor: 249-251
- Dios, *actus purus amoris*: 86
- Dios amigo, amigos de Dios: 137, 147
- Dios, amor personal: 101
- Dios, capacidad de amor: 190

Amor y religión
- ecología sacral, signo de amor: 299-301
- hinduismo *bhakti* o del amor: 180
- Israel, pacto de amor: 191-192
- platonismo, ascenso de amor en el: 289-290
- religión, amor comunitario: 152
- religión, amor hecho encuentro: 250
- religión, amor hecho vida: 250
- religión, camino de amor: 149-155
- religión, comunicación amorosa: 226

Analítica/análisis
- existencial: 95
- ontológica: 98

Anciano de Días (Dios): 378

Ángeles:
- buenos: 379
- caídos: 379-380, 393
- violadores y violentos: 380, 388

Angustia: 65, 67, 95, 136
Animal: 22, 23, 24, 27, 31, 32, 260-261
Animismo: 159
Antinomias kantianas: 58, 61, 294
Antiteísmo: 370
Antropofanía: 189, 261, 344
Antropogonía: 167
Apercepción transcendental: 58

Apertura
- experiencial: 25, 26
- hacia el mundo: 59-60, 60-64
- hacia sí mismo: 60, 64-69
- histórica: 60, 69-72
- religiosa: 113, 125, 129-130, 149
- tradicional: 119

Apertura humana: 59-60

Apocalíptica: 377-382
- angelología: 379
- demonología: 379-380
- Henoc, Pentateuco de: 378
- libros del destino: 378
- reconciliación final: 381
- secretos cósmicos: 378-379
- viaje astral: 380

Apócrifos, libros: 381-382
Apotropaico: 410
Aprendizaje: 23

Árbol
- implantado como el: 96
- signo de apertura: 108

Argumento de la existencia de Dios: 68-69
- antropológico: 66
- cosmológico: 62, 70
- de amor materno: 81-87, 151
- de interioridad: 64-65, 70
- de la vida humana: 105
- de sentido de la historia: 70-71, 186-187
- kantiano: 66, 68, 294-295
- ontológico: 66, 98, 121-125
- vías de Santo Tomás: 290-291

Arhat: 402
Arte: 35, 46
Ascenso del alma y salvación: 175
Asclepio/Esculapio: 385-390
Arkê: 95, 96, 101
Arquetipos religiosos: 82
Arrojado, ser humano como: 95, 96

Asesinato
- de la madre: 169-170
- del padre: 89
- ritual: 410

Astros, astrología y astronomía: 380
- alma astral: 380
- conexión astral en el esoterismo: 414
- conocimiento astral en la apocalíptica: 378-381
- curso de las luminarias celestes: 380
- Ishtar, diosa astral: 170
- mitología astral: 403
- sentido básico: 405

- signos de Dios en Israel: 284-286
- viaje astral: 380-381

Ateísmo: 99, 104, 223, 371
- como sentencia sobre Dios: 369-370
- cósmico, social y antropológico: 359-360
- formas del: 359
- teosófico: 398-399

Atmán: 163, 178, 180, 198, 343-344
Autentificación: 47
Autonomía del ser humano: 133

Autoridad
- de la praxis: 49
- de la tradición: 115, 116

Avance relativo: 28

Avatara: 240-242
- distinta de encarnación: 240-242
- Jesús no es *avatara*: 325
- Krisna, Rama, Buda...: 241-242

Baal: 170-172, 198

Babilonia
- como signo de cautiverio para Israel: 283-284
- religión de: 170, 198

Bajada de Dios, caída y salvación en la gnosis: 394
Banquete, signo de amor: 250

Belleza: 47
- cosmos como belleza en el platonismo: 288-289
- creación como belleza en Israel: 285-286
- elemento de la cultura: 141
- *pulchrum*: 80

Bhagavad Gita: 180
Bhakti hindú: 180-181

Biblia judía y cristiana (cf. libros)
- nivel mítico en la: 307
- la historia salvadora como mito básico de la: 309-319
- su Dios se expresa en los salmos: 142
- y condena de esoterismo y magia: 409-413

Bien, bondad: 80
- *bonum*: 80
- religión como tender al bien: 139

Bodas, signo de amor religioso: 250, 255

Brahma (lo Brahmán): 43, 163, 178, 180, 198, 263, 277, 343-344, 372

Brujo: 411

Buddha:
- visión esotérica: 383, 403, 419
- visión tradicional: 148, 258, 347

Budismo: 51, 71, 91, 161, 162, 177, 238, 267, 276-279, 347-349, 371
- comunidad de liberados en el: 253-254
- *hiniyana*: 160, 348
- interioridad a-teística: 179, 349
- las cuatro nobles verdades del: 347
- *mahayana*: 160, 182, 348
- nirvana: 179, 253, 277
- relación con cristianismo: 349
- tres joyas: 198
- y compasión: 253
- y superación del deseo: 179

Búsqueda infinita: 150, 160

Cábala: 376, 396-397
Cadáver sagrado: 260-262

Caída
- angélica y/o divina: 379-380, 389
- del ser humano: 177, 262

Camino intelectivo hacia Dios: 100

Canaán/Fenicia
- religión de lucha en: 170-172
- teomaquia en: 171
- y triunfo de Baal: 171-172

Cárcel del cuerpo: 175-177
Cartesiano (esquema): 53, 55, 59

Casa
- mundo como: 300

Castas, sistema de: 180, 181,
Castigo en el hermetismo: 389
Cátaros: 397-398

Categorial (conocimiento): 107-108
- concreción categorial: 112
- transfondo supra-categorial: 107-108

Causa/causalidad
- causalidad cósmica: 62
- primera y segunda: 101

Cautividad del alma: 262
Celebración (cf. rito): 268-270
Certeza de Dios: 66
Chivo emisario: 333

Cielo
- como signo de Dios: 285, 294-295

- visión apocalíptica del: 378

Ciencia, ciencias: 37, 38, 39, 44, 45, 49, 102
- de la historia: 46
- de las almas: 402-403
- espiritual (alquimia): 406-408
- física, de la naturaleza: 46, 47
- instrumental: 297-298
- pensamiento geométrico: 293
- pensamiento lógico-matemático: 48
- teodicea científica: 368

Cientificismo teosófico: 402

Círculo:
- eterno retorno: 257, 312-312
- vida circular del esoterismo: 381

Ciudad escatológica: 268

Clasicismo, razón clásica: 76, 114, 119

Clausurabilidad cósmica: 62

Comprender: 44

Compromiso
- histórico: 230
- humano: 103, 117

Comunicación: 26, 32-33, 50
- cultural: 69, 116
- e incomunicabilidad: 154
- en religiones de la historia: 183
- gratuita: 138:
- histórica: 69
- orante: 245-246
- personal: 50, 225-226, 297-298
- transcendente: 155

Comunión, comunidad (cf. iglesia): 50, 206, 251-256, 297-298
- comunión en libertad: 247-249
- creyente: 119
- de amor: 153-155
- de expertos: 50
- e incomunicabilidad: 154
- en religiones de historia: 183
- esotérica: 392
- gnóstica: 394-395
- interhumana: 117
- intradivina: 193, 223, 253
- religiosa: 138, 147
- ser en común: 60

Concentración (cf. yoga): 278

Conciencia: 25, 45
- auto-conciencia: 26, 52, 59, 65
- de cosas: 65
- de dependencia: 131-132, 146,
- de interioridad: 64-69
- pensante: 60
- reciprocidad de conciencias: 69
- supra-conciencia: 389

Condena, inexistencia de: 418

Confesiones de fe (cf. credos): 190-192

Confianza
- racional: 140
- radical (*Grundvertrauen*): 83-84

Conflicto
- básico, en Egipto: 169
- de dioses, en Mesopotamia: 169-170
- de vida y muerte, en Canaán: 179-172
- humano: 88
- trágico, en Grecia: 172-174

Confucionismo: 160, 267

Confusión de religiones: 402

Conjuntos de sentido: 27

Conocimiento
- acogedor: 46
- controlador: 46
- elemento de la cultura: 141
- la madre como primer conocimiento: 85
- mítico: 304
- personal: 48, 49
- revelado: 124

Construcción
- cultural: 141
- religiosa de la cultura: 77-78

Consumo: 49

Contemplación: 76, 181
- celeste en Israel: 285
- cósmica en Grecia: 288-290
- del mundo en el platonismo: 287-292:
- intradivina de la gnosis: 393

Continuo divino (hermetismo): 389

Controlar: 46

Corán
- como libro originario: 256
- libro sagrado del Islam: 196, 197, 352-353, 397, 402

Cosmogonía
- en Egipto: 168
- en Mesopotamia: 169-170

Cosmos: 53, 54, 56, 60, 67
- como orden y belleza: 288-292
- Dios cósmico: 90
- idolatría cósmica: 342
- limitación de las religiones cósmicas: 173-174
- religiones cósmicas: 162, 166-174

Creación
- como signo de Dios: 284
- del ser humano: 284-286
- en Biblia israelita: 281-286
- primera, intermedia y final: 283
- rito creador: 284

Creador
- ausencia de Creador en las religiones cósmicas: 273-274
- Creador demoníaco del mundo en la gnosis: 279-281
- Dios Creador en Israel: 381-386
- unidad con la creatura en el hermetismo: 387

Creatividad
- científica: 295-296
- cultural: 140-142
- en apertura al infinito: 140
- histórica (Israel): 106, 125, 282
- humana: 34, 35, 106, 254
- individual: 118

Creaturidad, ser de creatura: 134, 137

Credos: 190-192
- ético-pactual de Israel: 191-192
- histórico de Israel: 190-191
- identidad *Atmán-Brahmán* del hinduismo: 198
- *Sahada* musulmana: 192, 199
- tres joyas (Budismo): 198
- trinitario cristiano: 198

Cremación de cadáveres: 261

Creo, luego soy: 211

Creyente, creer (cf. credos, fe): 75
- cristianos y musulmanes: 197-199
- en san Anselmo: 122-125
- judíos: 189-192

Cristianismo (cf. Jesús): 127, 160, 161, 162, 165, 193-195
- como religión antropológica: 175-176
- como religión de encarnación: 197, 323-329
- como religión del amor abarcador: 250
- como religión inclusiva: 255
- como religión sin magia: 238
- como revelación de Dios: 120
- gnóstico/esotérico: 403
- identidad confesional: 122, 140
- notas fundamentales del: 193-195, 265-270
- revolucionario: 115
- tradición protestante en el: 129
- y mito histórico: 319, 323-329

Cristo (cf. Jesús y Mesías): 148

Cruzada: 398

Cuaternidad divina: 223, 392-393

Cuerpo
- como cárcel del alma: 175-177, 389
- formas del: 417
- salvación como salida del cuerpo: 176-178

Culto: 127

Cultura: 25, 35, 39, 140-141
- como construcción humana: 77, 141
- como despliegue de la razón: 141
- de amor: 152
- hombre moderno como ser de: 77
- matriz religiosa de la: 77
- momentos de la: 141
- y naturaleza: 298-299
- y religión: 76-91, 143-144

Curiosidad y esoterismo: 420

Deber: 66

Decisión personal: 117

Deducción transcendental: 109

Definición de la religión: 126-155

Degradación cósmica: 299

Deidad: 100

Demiurgo: 48, 289

Demonios: 380, 410

Demonología: 379-380, 415

Demostración racionalista de Dios: 151

Dependencia
- absoluta: 66, 131,133
- sentimiento de: 131-133, 146

Desacralización cristiana: 194

Descenso de las almas: 289

Deseo: 87
- budismo como superación del: 89, 179, 182, 347-348
- bueno, de gozo: 90
- la vida como: 150
- purificación del: 255
- visión hindú del: 345
- y concupiscencia: 296

Despliegue experiencial de Dios: 151

Destino: 172-172, 177, 312-313

Devoción: 127
Dharma: 127, 177, 240, 263
Diablo: 280
- como Dios malo, Dios caído: 380, 393-394
- como Dragón antidivino: 283
Diacronía: 31, 38, 53, 59, 69
Dialéctica universal (alquimia y hegelianismo): 406-408
Diálogo
- *con transcendencia*: 111
- cristiano: 300
- orante: 244
- personal: 117
- religioso: 138
- rito universal de amor: 300-301
- sagrado: 203
- salvación dialogal: 231
Dictadura experiencial: 42
Dios, acercamientos (cf. argumentos)
- cósmico: 60-64, 90, 337-343
- cultural: 141-142
- fuente creadora: 132
- natural: 142
- personal: 221-225
- revelado: 121-125
- símbolo primero: 218
Dios de los filósofos: 52-72, 122
- energía interior (Sí Mismo): 82-83
- *forma pura*: 54-55
- horizonte experiencial: 107, 108
- ideal (kantiano): 58
- implantador, mitente, religante: 96-98
- meta experiencial: 110
- motor, causa y principio cósmico: 62
- prueba cosmológica de Dios: 62-63
- racional: 122
- realidad absolutamente absoluta: 100,
- tercera substancia: 55
Dios, definiciones
- acto puro de amor: 153
- bifronte: 143
- fuerte y débil: 163
- misterio apocalíptico: 378-379
- que muere: 370
- totalmente Otro: 365
- verdadero: 148
Dios, en el cristianismo: 354-356
- del reino: 324
- encarnado: 355-356
- Padre de Jesús: 199, 324, 372
- trinitario: 355
Dios, en el Islam: 352-354
- ausencia de amor intradivino: 354
- justo, Señor del juicio: 353
- *personal y transcendente*: 353-354
- revelado en el Corán: 353-354
- único: 353
Dios, en Israel
- de la nación: 351-352
- pasión de amor: 190
- personal, transcendente: 187-188
- revelado en Escritura y tradición: 352
- Yahvé: 188, 190
Dios, en religiones extrabíblicas: 41, 335-373
- caída, perversidad de Dios en la gnosis: 393-394
- en el hinduismo: 344-346
- en religiones de la naturaleza: 337-343
- misterio básico: 132
- notas de lo divino: 130
- silencio sobre Dios budista: 347-349
- *transcendimiento*: 132
Dios, perspectivas: 356-373
- de la *praxis*: 364
- de la razón cósmica, poética y política: 359-363
- de la razón histórica: 365-366
- del *logos*: 363-364
- fabricar dioses: 120, 122
- juicio racional sobre Dios: 366-373
- muerte de dioses: 370
Dioses de religiones: 38
- cananeos: 171-172, 273, 308
- Diosa Madre: 85, 143, 148, 273
- egipcios: 168, 273, 337-343, 387
- griegos: 172, 70, 337-343
- hindúes: 346
- indoeuropeos y semitas: 143
- mesopotámicos: 169-170, 273
- mexicanos: 339-341
- patriarcales: 273
Direcciones de la experiencia: 53
Distancia: 28-29, 46-47, 154

División de religiones: 157-199
Divino (lo): 43, 76
- como despliegue de la idea: 81
- fuente de placer: 90
Dogma: 130
- mito y dogma cristiano: 327-328
- y dogmatismo: 119
- y mito: 304
Dolor
- como sentido básico: 172
- en el budismo: 347
- interpretación trágica del: 172-173
- *superación en religiones de la interioridad*: 173-174
Don
- religión como: 79
- vida como: 150
Dualidad
- engendradora en Egipto: 168
- hermética: 387-388
Dualismo: 60, 372
- alma-cuerpo: 175-176
- lucha sacral: 372
- religioso: 161, 223
- sujeto-objeto: 60
Duda cartesiana: 56, 292-293

Ecología y religión: 296-302, 371
Edén, paraíso: 285
Educación religiosa: 118
Egipto: 168-169, 172
- como religión opresora para Israel: 190-191, 283
- dioses en: 168
- *teogonía en*: 168
Elección
- el mito de la: 314
- en el esoterismo: 403
- Israel como pueblo elegido: 282, 320-322
Elitismo: 390
Emanatismo griego, hermético: 387
Emoción: 138
Empirismo (Comte): 38, 47
En-stasis y éxtasis: 178, 216
Encantador de serpientes: 410
Encarnación:
- ausencia en el esoterismo: 420
- cristianismo como religión de: 197-240, 354-356
- vinculada a trinidad: 354-356
- y *avatara*: 241
Encuentro
- categorías de: 113
- oración como: 244-245
- personal: 112
- religión como: 247
- religiones sin: 182
- religioso: 125, 133, 147
- vida como: 151
Endiosamiento: 132
Energía
- en la alquimia: 406
- numinosa: 135
Enraizamiento religioso: 94-106
Ensimismamiento: 178
Entender: 34-35
Enterramiento (cf. tumba): 260-261
Entusiasmo: 63
Epifanía: 209
Era mesiánica: 418
Escéptico: 75
Escogidos, camino de los: 397
Escolástica: 79
Escuchar: 109
Esdras: 381-382
Esoterismo: 68, 71, 371, 376-421
- cabalístico: 396-397
- científico: 404-408
- como búsqueda de seguridad: 409
- filosófico: 398-399
- gnóstico: 391-396
- hermético: 386-390
- internacional esotérica: 414
- mágico: 408-412
- místico: 398-399
- *teosófico*: 398, 400-404
Espacio significativo: 31
Espectador de sí mismo: 64
Espinoza: 398
Espiritismo: 371
- como evocación de muertos: 410
- invocación de espíritus: 410
Espíritu (-s) (cf. Trinidad): 54
- angélicos y demoníacos: 379-380
- ciencia espiritual: 407
- conciencia de sí: 64
- lo sagrado como: 215
- Santo: 198-199, 254, 370, 406
- Señor de los: 378
Espiritualismo: 164
- esotérico/alquímico: 406
- gnóstico: 394-395

- oriental: 68

Estado: religión política: 306, 362-362
Estímulos: 24, 31, 32
Estructura: 28, 30-31, 48-49
- psico-física: 23
- religiosa: 154

Eterno (el, lo): 129
- Dios como eternidad: 155
- eterno retorno: 257, 312-312

Ética
- principios de la: 30, 46
- relación con la religión: 133, 138

Eucaristía: 246, 251, 268-270
Evangelio cristiano: 194
- como memoria histórica: 266-267
- y eticidad: 129

Evangelio gnóstico: 394
Evasiones religiosas: 67
Evocación: 47, 48
- de los muertos: 410

Evolución mesiánica, sagrada: 418
Excedente de significado: 76
Exceso de ser: 135
Existencia
- y existencialidad: 65
- y existencialismo: 65, 67

Éxodo (Israel): 282-284
Exotérico: 375-376, 391
Experiencia, formas de la: 19, 21-36, 36-52, 91
- abierta (de apertura): 60-61, 118
- científica: 38-39, 42, 43, 44, 46, 49, 50
- co-experimentar: 64
- compartida: 69, 118
- cósmica: 60-64, 104
- cristiana: 105
- fundamental: 102, 103, 104, 114, 118
- hermenéutica: 46, 47, 48
- histórica: 69-72
- interpretada: 30, 46, 74-76
- originaria: 112
- personal (auto-experiencia): 46, 47, 49, 53, 103, 104
- racional: 40-41, 43, 50
- religiosa: 43, 60, 105, 109
- transcendental: 106-113, 114
- vital: 50

Experiencia, contenidos de la: 58
- de amor: 52, 152
- de Dios: 102, 103, 112
- de experiencia: 111, 112
- de finitud: 52
- de gozo: 90
- de interioridad: 64-69, 181
- de madre: 87
- de persona: 205
- de realidad: 112
- de responsabilidad: 52
- de sentido: 53
- de sujeto: 205

Explorar: 29
Exploradores, parábola de los: 75
Éxtasis: 216
Exterioridad: 24, 26, 56
Extroversión: 53

Facticidad: 61
Falsación: 46
Familia (idolatría familiar): 342
Fantasía (mito): 40
Fascinación religiosa: 135, 137, 143, 216
Fatalidad: 67, 172-174
Fe
- como acogida del misterio: 210
- comunicación amorosa: 226
- en la revelación: 121
- relacionada con pensamiento: 99

Felicidad: 137
Femenino, Dios (cf. madre): 386-387, 392-393
Fenómeno, fenomenología:: 21, 61
- fenómeno religioso, definición: 157-162
- fenómeno religioso, hierofanía: 296-212
- fenomenología de la religión: 43-45
- interpretación de los fenómenos: 74
- notas del fenómeno religioso: 205-206
- nuevos fenómenos: 74
- visión kantiana: 293-4

Fenomenología de la religión (representantes)
- Bultmann: 139-149, 330
- Durkheim: 159
- Eliade: 207-208, 312-314, 338-339
- Frazer: 159
- Grimm, J. y W.: 306-309

- Guenon: 404
- Lévi-Strauss: 316
- Lévy-Bruhl: 316
- James: 160
- Martín Velasco : 161
- Otto: 133-138, 207
- Söderblom: 160
- Strauss: 330
- Tylor: 159, 260, 311
- van der Leew: 160

Fetichización: 342
Fiesta (cf. rito): 268-270
Fijación significativa: 25
Filosofía, tendencias básicas de la: 19, 37, 38, 39, 43, 58
- aristotelismo: 54-55, 60, 288,
- cartesianismo: 55-57, 58, 60, 64, 66, 91, 150, 292-293
- de Schleiermacher: 66, 68, 128-133, 140
- existencialismo: 221
- hegelianismo: 37, 51, 64, 80, 109, 158-159, 254, 407-408
- helenismo: 32, 59, 106, 113, 384
- kantismo: 57-58, 60-64, 68, 80, 91, 109, 112, 120, 129, 130, 139, 164, 293-296 317
- marxismo: 221, 254-256, 364
- nietzscheana: 67, 71, 173, 269-270, 364
- platonismo: 54-55, 60 , 287-292
- positivismo: 38-40, 158-159, 329
- tomismo: 60, 290-291

Filosofía de la religión, autores e interpretaciones: 37, 95-125, 203
- Anselmo, san: 66, 121-125
- Berger: 77-78
- Bloch: 331
- Bultmann: 139-149
- Cohen: 139-140, 142, 331
- Hegel: 158-159
- Gadamer: 123-120
- Jaspers: 163-166
- Levinas: 332
- Natorp: 140, 142
- Rahner: 106-113
- Scheler: 78-79
- Zubiri: 95-105

Filosofía de la religión, temas: 267
- ateísmo: 224
- Dios personal: 222-226
- fundamentación de la religión: 94-106
- tradición religiosa: 113-120
- transcendentalidad de lo religioso: 106-113
- sentido del mito: 305-306

Fin
- finalidad: 206
- mito del fin de la historia: 314

Finitud: 52
Folklore y mito: 307
Forma (cf. materia): 53-55, 60
Fuerza sagrada (cf. poder): 135
Funcionarios sacrales: 24
Futuro
- e Israel: 185
- figuras del: 268
- religión como camino de: 254-256
- religión como experiencia de: 184
- religión como tiempo de salvación: 256-259
- y creación final: 283
- y oración: 244-245
- y salvación: 261-265

Gabriel, ángel: 379
Gautama (cf. Buddha): 347
Genealogías divinas: 395
Gnosis, gnosticismo: 68, 71, 91, 327, 375, 384, 391-394
Geografía sagrada: 339
Gobierno (divino) del mundo: 290
Gozo, gozar: 34, 52 , 65
- de Dios: 286
- de la celebración: 268-270
- de madre: 87
- del amor interhumano: 287
- en el budismo: 348
- en el cristianismo: 327-328
- religión como experiencia de: 90-91, 131, 135, 151
- ritual del: 301
- signo de salvación: 229

Gracia, gratuidad: 90, 123, 131
- cristiana: 194, 254-255
- de Dios y del ser humano: 148
- religión como experiencia de: 152, 153
- sacralización de la: 152

Grados de ser o perfección: 66, 29
Grandeza de Dios: 122-124

Grecia, religión de: 172-176
Grial: 146-147

Hacer (praxis humana): 20, 26
Hechicero: 411
Héjira: 195
Helenismo: 160, 162
Henoc: 378, 379, 385
Hermafrodita: 386-387
Hermenéutica: 46, 47
- ciencia de la interpretación: 383
- teísta de la historia: 187

Hermetismo: 375, 382-390
- Hermes: 383, 419
- Corpus Hermeticum: 384, 386

Hierofanía: 162, 206-212
- cósmica: 165
- en religiones de la naturaleza: 338-339
- revelación de lo sagrado: 207-208

Hijo sagrado (cf. Trinidad)
- en el cristianismo: 336
- en el hermetismo: 387-388
- en la gnosis: 392-394,
- Jesús, en el cristianismo: 193, 198
- Jesús, en la gnosis: 394
- sacrificio en la magia: 410

Hinduismo: 71, 161, 162, 163, 176-178, 179-180, 344-346
- *advaita*: 180
- *bhakti*: 160, 177, 346
- *Brahma*: 180, 346
- cultura hindú: 164-166
- *dharma*: 127, 177, 240
- figuras divinas en el: 180, 182, 346
- jainista: 176
- mística hindú: 179-180
- relación con cristianismo: 344-346
- Samkhya: 177
- Upanishadas: 180
- Vedanta: 177, 181
- yoga: 278-279

Historia (discusión sobre)
- crisis de la: 258-259
- eterno retorno como negación de la: 71, 257-258
- mito de la: 312-314
- religiones de la interioridad como evasión de la: 176-178, 257
- sacral (visión hegeliana): 70, 71
- salvadora (visión israelita): 70, 72, 164, 183-186
- y cristianismo: 325-326

Historia (sentido): 33-34, 46, 50-51, 58-60, 69-72, 206
- apertura histórica del humano: 69-72
- campo de batalla: 372
- creatividad transcendente: 125
- divinización y destrucción de la: 365
- hermenéutica teísta de la: 187
- historia sagrada de Israel: 311-312
- oración desde la: 244-245
- prueba de Dios, teodicea histórica: 63, 70

Historia de (historias):
- de Dios: 155
- de dioses (mito): 306-309
- de los grupos humanos: 70
- de religión(es): 70, 256-259
- de un alma: 70
- de un pueblo: 118
- del despliegue humano: 59
- del tiempo: 70

Historia, religiones de la: 163, 166, 182-199
- Cristianismo: 192-195, 258-259
- elementos básicos: 182-185
- interpretaciones: 350-351
- Islam: 195-199, 258-259
- Israel: 185-192, 257-258
- religión, experiencia de historia: 256-259
- y Abraham: 350:

Horizonte
- del camino (ser) humano: 107, 112
- supracategorial: 113

Huaca: 260
Huevo cósmico: 168
Humano, aspectos:
- Hijo del humano: 325, 379
- hombre griego: 76
- hombre moderno: 77
- notas del humano: 131
- perfecto e imperfecto: 146
- unidad antropológica en religiones de la historia: 184
- verdadero: 148

Humano, definición general: 23, 26, 27, 32, 60, 70

- camino de amor: 145, 150-155
- creador religioso: 209
- experiencia de Dios: 103-104
- guardián del ser: 209
- imagen de Dios: 284-286
- oyente de la Palabra: 109
- ser abierto: 59-60, 113
- ser cultural: 141
- ser dislocado: 113
- ser divino: 388
- ser en el mundo: 60, 107
- ser en exilio: 86
- ser revolucionario: 115

Humano, definición desde lo animal:
- domesticador de animales: 272
- animal consciente: 29
- animal de experiencia: 19, 23, 73
- animal de fantasía: 27
- animal de gozo: 52
- animal de mito: 303, 305
- animal de praxis: 27, 77
- animal prematuro: 35
- animal racional: 209, 303
- animal religioso: 74, 130
- animal simbólico: 218

Humillarse ante Dios: 137

I Ching: 414, 416
Ibn-Arabí de Murcia: 397
Idea, ideal
- cartesiana: 55
- de Dios: 55, 57-58, 66
- Dios como ideal: 58 , 139
- transcendental: 57-58

Idealismo: 59
Idolatría
- de la cultura: 141-142
- de la razón: 129,
- de la tradición: 116
- formas: 341-342
- lamento por su destrucción violenta: 340-341
- religiosa: 120, 121, 124

Iglesia: 50, 53, 251-256
- comunidad religiosa: 118-119
- cristiana: 194, 253-255, 328
- en religiones de la naturaleza: 245, 253
- en religiones de la historia: 183-184, 245-246
- en religiones de la interioridad: 245-246, 253
- en religiones proféticas: 253
- entre autoritarismo y revolución: 251, 252
- gnóstica: 394-395
- umma musulmana: 196

Infinitud: 26, 65
Iluminación (budista): 47, 348
Ilusión
- maya: 280
- religiosa: 37, 39, 47

Ilustración, razón ilustrada: 51, 80, 114, 140
Imagen
- el humano como i. de Dios: 286
- prohibición de las: 286

Imperativo
- de justicia social: 68
- kantiano: 66
- superación del: 129

Imperfección humana: 66
Imperios antiguos: 165
Implantación (Zubiri): 96-99, 104
- deidad implantadora: 100
- impotencia gozosa: 131

Incesto: 89-90
Incredulidad religiosa: 120
India, religiones de la (cf. hinduismo y budismo)
- interioridad a-teística: 179
- mística pan-hénica: 179-180
- tendencia personalizante: 180-189

Infancia humana (Comte): 38
Infierno (hermetismo): 389:
Infinito
- horizonte: 112, 113
- no personal: 113
- proyección moral: 140

Inhabitación de lo sagrado: 181
Iniciados:
- esotéricos: 403
- gnósticos: 392
- herméticos: 390

Inmensidad (del mundo): 62
Inmersión personal: 61
Inmortalidad (cf. resurrección): 177, 261-264
Inmunidad religiosa: 133
Inquietud del humano: 66
Instinto: 22, 23, 25, 26, 64, 88.96
Insensato, en san Anselmo: 124
Inteligencia práctica: 23

Inteligibilidad del mundo y existencia de Dios: 291
Interioridad, experiencia básica: 25, 26, 53, 56, 53, 164
- apertura experiencial: 64-69
- interiorización espiritual: 230
- prueba de Dios: 66
Interioridad, religiones de la: 162, 166, 174-182
- formas: 178-182
- oración en: 243-244
- presupuestos:176-178
Interpretación experiencial: 75
Introversión: 53
Intuición: 47, 54
Irracionalismo: 138, 144
Ishtar: 170, 172
Isis: 168, 390, 405
Islam (cf. Abraham, Mahoma, profetas): 160, 161, 165, 352-354
- *hanif*: 195
- notas fundamentales: 195-197
- religión de pacificación: 196, 197
- religión del Corán: 197, 353
- religión del sometimiento a Dios: 195
- religión profética: 197, 352-353
- *sar'ia*: 196-197, 253
- sufíes: 397
- *umma*: 184, 196, 199
Israel, religión de (cf. Abraham, Moisés): 160, 161, 163, 164-166, 185-192
- acción ritual: 281-287
- creación y liberación: 283-286
- elección y alianza: 282
- elementos míticos: 309-319
- fundamento de cristianismo e Islam: 185
- hechos e interpretación: 185-186
- religión confesional, credos: 190-192
- religión de historia: 186-189
- religión de transcendencia: 189-190
- revelación histórica de Dios: 185

Jano: 144
Jardinero, parábola del: 75
Jerarquía
- de los seres: 290-291
- esquema jerárquico de la realidad: 55
- negada por albigenses: 398
- su superación en el amor: 250
Jerusalén: 322
Jesús (cf. mesías)
- Cristo esotérico: 403, 418
- Cristo preexistente: 256
- gnóstico: 394
- Hijo de Dios: 193
- mesías: 193
- profeta mesiánico: 237, 319
- profeta mitificado: 319
- y mito: 323-327
Job: 366, 369
Juan de la Cruz, san: 219
Judaísmo (cf. Israel): 160, 320-323, 351-352
- cábala: 396-397
- Dios: 352
- elección: 320-322
- Escritura y tradiciones (Misná): 351-352
- experiencia religiosa: 142
- historia mesiánica: 352
- Jerusalén: 322-323
- ley: 320-322
- mesianismo: 322-323
- nación (pueblo): 351-352
- Talmud: 351-352
- tierra: 322-323
- tradición: 55
Juego: 35, 137
Juicio
- en conocimiento: 107
- fin de la historia: 350
- ontológico: 108
- superación del: 130
Juicio sobre Dios, teodicea: 356-373
- bíblico: 366-367
- de la ciencia: 368
- de la razón: 367
- del poder: 367-368
- renuncia racional al: 368-369
- renuncia religiosa al: 366
- sentencias posibles y reales: 369-377
Justicia: 138
Justificación y salvación: 231
Juventud humana (Comte): 38

Karma: 177, 263, 343, 403
Kokabiel: 380
Krisna: 241, 419

Lenguaje: 33, 47
Leviatán: 367
Ley
- como mito fundante: 317-318
- compartida: 234
- expresión de amor: 233
- expresión de libertad: 233-234
- Escritura judía como: 317-318
- del padre: 87-91
- vinculación con la gracia: 234
- y judaísmo: 320-322, 402
- y limitación: 233
- y parricidio e incesto: 89-91
Liberación
- en religiones de la interioridad: 177
- interior: 139
- salvadora: 231
Libertad: 44, 206, 231-234
- absoluta: 232
- compartida: 232
- en tradición y en visión: 119-120
- regalada: 232
- salvadora: 229
- y experiencia religiosa: 231-234
Libros sagrados
- Biblia: 309-319
- Corán: 196, 197, 352-353,
- Corpus Hermeticum: 384
- esotéricos y exotéricos: 381-382
- Upanishadas: 180, 307
- Vedas: 344
- Zohar: 397
Liturgia (cf. rito): 301
Lógica: 46, 59
Logos
- imperialismo del: 363-364
- mítico y narrativo: 167
- paso del mito al: 363-364
Logosofía: 399
Lucha sagrada
- dualismo, lucha de opuestos: 372
- experiencia religiosa: 144
- en Canaán: 170-172,
- en Mesopotamia: 169
- universal: 255
Lúdico (cf. gozo, juego): 35
Luminarias celestes (astrología): 380
Luz sagrada
- experiencia de revelación: 154, 211
- signo de salvación: 229

Madre
- asesinato de la: 169-170
- divina (Diosa Madre): 85, 143, 148, 273
- maternidad egoísta, mito de Sofía (gnosis): 393
- religión y: 78
- símbolo de Dios: 85, 227-228
- trinitaria: 392
- y divinidad: 151
- y religión: 81-87, 137
Madurez humana (Comte): 38
Magia, magos: 38 , 159, 238-239
- formas de la: 408-411
- negra, muerte ritual: 410
- y budismo: 238
- y cristianismo: 238
- y mediación religiosa: 238-239
- y profecía: 412
- y racionalismo: 239
- y religión y ciencia: 405
Mahoma
- profeta: 199
- sello de la profecía: 237, 353-354
- y el Corán: 196
- y la Sar'ia: 196
- y politeísmo de La Meca: 195
Majestad: 135
Mana: 260
Mani, maniqueísmo: 372, 398
Mántica, adivinación: 410-411
Maravillosismo: 415
Marcha intelectiva (Zubiri): 99-101, 102
Marduk: 169-170, 198
Marxismo (marxistas): 32, 35, 45, 254-256
Masculino, Dios: 386-387, 392-393
Masonería: 402
Matemática: 46, 47, 59
Materia: 53, 54
- antidivina, gnosis: 394
- como maternidad: 54
- como objeto: 55
- en alquimia: 406
- vinculada a la forma: 53-55, 60
Matrimonio, hierogamia (cf. sexo)
- dualidad original (Egipto): 168-169
- intradivino (hermetismo, gnosis): 387, 393
- signo salvador: 250-251

Maya (ilusión): 280, 345
Meca, La: 195
Mediación significativa: 30
Mediación, mediadores: 234-242
- esotéricos: 418-419
- magos: 238
- místicos: 236
- profetas: 236-237
- sabios: 239
- religión sin mediadores: 182
- sacerdotes: 235-236

Medio (humano): 22, 23, 24
Medium (adivinación): 414
Meditación (cf. oración)
- religiosa: 307
- sin objeto y encuentro personal: 244
- transcendental (cf. yoga): 244, 278

Memoria asociativa: 23
Mente: 59
- en el fondo del mundo: 68
- universal: 58

Mesianismo
- cristiano: 193, 290-292
- esotérico: 418
- ¿mito mesiánico?: 322-323
- israelita (judío): 186, 352
- racional: 40

Mesías cristiano
- crucificado y resucitado: 193
- el Cristo de la fe: 325
- Jesús, catalizador simbólico del Mesianismo: 325
- Jesús como: 193

Mesopotamia
- religión de conflicto: 169-170
- religión integradora: 170

Meta (de la historia): 40
Metamorfosis de las almas: 389
Metempsícosis: 263
México, religión de los mexicas: 339-340
Miedo: 136-137
Miguel, ángel: 379
Milagro religioso: 147
Mil años (milenio): 265
Mímesis: 35
Misión: 96-99
- cristiana: 194
- envío: 96, 105
- tarea: 96
- y destino: 97

Misná: 320, 351, 396
Misterio: 65, 110, 119, 123, 128
- divino: 146
- numinoso: 134-135, 136
- religiones mistéricas: 160

Mística: 130, 162, 236
- alquímica: 405-406
- cabalística: 396-397
- cristiana: 401
- esotérica: 398-399
- filosófica: 398-399
- místicos, mediadores religiosos: 236
- místicos, grupo de: 245
- pan-hénica (monista): 179
- sufí: 397-398
- teosófica: 398

Mito, análisis
- estructural: 316
- mitopoético: 315-316
- narratológico: 316
- psicológico: 315
- teoría mítico-ritual: 318-319

Mito, desarrollo básico: 303-333
- cristiano: 323-329
- elementos: 303-305
- historia de dioses: 306-309
- judío: 320-323

Mito, formas
- cósmico: 272-276, 318
- eterno retorno: 312-314
- historia sagrada: 311-314

Mito, principios: 38, 217-218, 271
- en religiones cósmicas: 167, 220-221
- en religiones interioridad: 221
- en religiones monoteístas: 221
- instaurador: 266
- opresor y liberador: 325-327
- relación con rito: 273-275, 303, 317, 318-318
- relato fundante: 303-333
- y dogma: 327-328

Mitos, línea de hermenéutica de los: 329-333
- confesional cristiano: 333
- confesional judío: 331, 332-333
- existencialista cristiana: 330
- histórico-salvífica, cristiana: 332
- racionalista: 330

- reductora, desde la fe: 330
- utópica: 331

Modelo significativo: 27, 28
Moisés: 237, 383
Moksa: 177, 263, 345
Monismo: 60, 161, 371
- cósmico: 60
- del sujeto: 60
- divino: 223
- místico: 179-180
- racional: 55

Monjes budistas: 198
Monoteísmo: 63, 161, 372
- abrahámico, bíblico: 72, 336
- filosófico: 308
- mítico (de la Biblia): 308-309
- personal: 223
- profético: 98, 161
- trinitario: 193

Moral, moralidad (cf. amor, rito)
- cristiana: 286
- elemento de la cultura: 141
- vinculada a amor: 246-251
- vinculada a comunidad: 251-256
- vinculada a libertad y ley: 231-232
- y esoterismo: 420
- y religión: 129

Mujer: 54
- caída de Sofía en gnosis: 394
- madre: 84-87
- unión cristiana de todos los humanos: 299-302:
- vinculación comunitaria de varones y mujeres: 256
- violación angélica de las mujeres en la apocalíptica: 379-380

Muerte (cf. sacrificio): 52, 65, 88
- de Dios: 370
- de Jesús: 301, 327-328
- evocar a lo muertos: 410
- Moth: 171-172
- ritos funerarios: 52, 261-262
- sacrificio del padre: 89, 275, 299
- *thanatos*: 170
- y sentido del alma: 259-265

Mundo, formas: 23, 24, 25, 28, 29, 30, 49, 53, 55-57, 59-64, 70
- abierto: 61, 64, 129
- apariencia: 279
- contemplado del platonismo: 287-292
- cultural : 31, 308
- ideal, kantiano: 57-58
- natural: 76
- pensado del racionalismo: 292-296
- segunda substancia: 55
- valor en sí: 49

Mundo, sentido humano
- espacio de apertura y experiencia humana: 59-64, 106-107
- distinto de historia: 71
- el humano ser-en-el-mundo: 53, 107
- organizar el mundo: 129
- prueba discutida de la existencia de Dios: 62-63

Mundo sagrado: 162, 271-302
- cuerpo de Dios (de dioses): 274
- Dios como trans-mundo: 76
- en hermetismo: 387-388
- en religiones cósmicas: 167
- fuente de oración: 242-243
- Hijo de Dios (hermetismo): 388
- sacralidad del trabajo en el mundo: 274-276
- sacramento de Dios: 287
- signo de Dios (platonismo): 287-292

Nación sagrada (judaísmo): 351-352
Nag-Hammadi (textos gnósticos): 392
Narración
- análisis narratológico de mitos: 316
- mítica, dramática e histórica: 309-311
- mítica y filosófica: 310
- mito como n. colectiva: 304-305
- religiosa: 266-267

Naturaleza
- divina: 63, 144, 360-361
- mundo como: 76
- *Natura naturans*: 63, 100
- y cultura: 79
- y técnica: 298-299,
- sobre-naturaleza: 79
- superación de la sacralidad de la: 339-341

Necesidad
- y Dios: 150, 152

Necromancia: 410
Negación
- de la realidad del cosmos: 63

- del sentido de la vida humana: 67
- en religiones de interioridad: 278-279
- negatividad humana: 137

Neolítico: 272-274
New Age: 418
Niño y madre: 84
Nirvana: 179, 263, 277, 347
Norma: 39
Noúmeno: 293-294
Numinoso (lo): 133-138
- energía: 135-136
- estremecimiento: 136
- fascinación: 137
- majestad: 135
- misterio: 134-135

Obediencia ciega: 249
Objeto: 53, 55, 70, 112
- objetividad del mundo: 61, 107
- reflexión objetivante: 112
- sujeto-objeto: 55-57
- supra-objetivo: 75, 214

Observador de nubes (mántica): 411
Olvido del alma: 263
Ontología
- argumento ontológico: 121-125
- cartesiana: 57-58, 60
- cosmológica: 54-56
- de las tres substancias: 56, 57
- desnivel ontológico: 113
- diferencia ontológica entes-ser: 110
- dualidad ontológica (cartesiana): 55
- kantiana: 57-58
- post-cartesiana: 60

Oración: 121-122, 206, 242-246
- comunitaria: 245-246
- de la historia: 244-245
- de la interioridad: 243-244
- de la naturaleza: 242-243, 271

Orden cósmico: 62
Ortofanía, ortopistía: 211
Ovnilogía: 417
Oyente de la palabra: 109

Pablo: 369
Pacto
- credo pactual de Israel: 191-192
- sentido mítico: 313-314

Padre (cf. Trinidad): 54
- animalesco: 88-89
- asesinado, p. divino: 89
- de Jesús: 199, 372
- Dios en el hermetismo: 390
- Dios paterno, principios: 227-228
- muerte del: 89
- universal, Dios de Jesús: 324
- religión y experiencia paterna: 87-91

Paganismo: 143, 163
- neopaganismo postmoderno: 162, 165
- religiones de la naturaleza: 337-343

Palabra: 33
- de ley: 191,
- de revelación de Dios: 109
- del padre: 88
- en el principio fue la palabra: 210, 319
- en religiones de la historia: 183
- narración evangélica: 266-267
- personal: 222
- primordial y compartida: 155
- y mito: 303-333

Paradigmas de experiencia: 53-60
Panlogismo: 41
Panteísmo: 71, 371
- egipcio: 168
- evolutivo: 142
- helenista: 336
- hermético: 387

Paraíso: 45
Parábola de los exploradores: 75
Paradoja: 48, 107, 117-118, 135, 137
- de la historia cristiana: 327-328
- distancia y presencia: 154
- dualidad paradójica del humano: 176
- fascinación y terror: 134-137
- inútil, lo más útil: 154
- naturaleza y cultura: 144-145
- oscuridad y luz: 154
- paz y violencia: 143-144
- ser humano, perfecto e imperfecto: 146

Paradigmas: 21, 31
- cartesiano: 59
- de apertura experiencial: 52-72

Paralogismo: 57, 65, 123
Parricidio: 89-90
Pascua

- israelita: 191-192
- resurrección de Jesús: 193-194
- y esoterismo: 420

Participación: 48, 118
- cúltica: 230
- ritual: 167

Paz
- e Islam: 197
- signo de salvación: 229

Pecado
- angélico: 379-380
- en el hermetismo: 388-389
- en Grecia: 172-174
- en Israel: 286
- en la gnosis: 394
- original: 177

Péndulo cósmico, ley sagrada: 417
Pérdida (olvido): 51
Pensamiento, pensar: 55-57
- auto-pensamiento: 42, 306
- claro y distinto: 306
- *cogito* cartesiano: 55, 57, 293, 306
- creador: 128
- filosófico: 307
- instrumental: 49
- modelo cartesiano: 293-294
- modelo kantiano: 294-295
- y Dios en san Anselmo: 121-122

Persona: 57, 61, 206
- constitutivo: 225-226
- decisión personal: 117
- e individualidad en el hermetismo: 389
- e interioridad: 64
- en revelación: 124
- realidad absoluta: 100
- realidad primera, implantadora: 101
- religadora: 101
- resurrección de la: 264

Personalidad divina
- ateísmo: 223
- cuaternidad: 223
- dualismo: 223
- e hinduismo: 344-346
- lo sagrado como persona: 215, 221-225
- monismo: 223
- monoteísmo: 223
- politeísmo: 223
- Trinidad: 223

Personificaciones
- de lo divino: 311
- del pueblo de Israel: 312

Piedad: 127
Pirámide antropológica: 417
Placer (cf. gozo): 52
- de la existencia: 302
- de la libertad: 233
- Dios del p.(Freud): 89
- fenomenología del: 91
- infantil: 90
- principio p.: 91
- religioso: 89-90, 138

Platonismo (neoplatonismo): 54, 288-292, 384, 394
Pleroma (gnosis): 280, 392-393
Plus de realidad: 64
Pobreza humana: 68
Poder, potencia: 50, 67, 206
- de la impotencia: 268
- de lo real: 101, 102
- de salvación: 226
- divino: 119
- instrumental: 298
- *mana, huaca, tótem*: 260
- numinosidad: 135
- poderes: 49
- potencia obediencial: 109
- potencias divinas (hermetismo): 390
- que juzga a Dios: 367-368
- religioso, estado sacral: 306, 362-362
- religioso y magia en Israel: 409
- sacralización del: 152
- Sefirot: 397

Poética
- análisis mitopoético de mitos: 315-316
- relación con religión: 142
- mito y religión poética: 305-306, 362-363
- Varrón: religión poética o mítica: 359-360

Poimandres: 376, 386, 389
Politeísmo: 161, 370
Política
- idolatría p.: 342
- religión p. (T. Varrón): 306, 362-362
- y esoterismo: 421

- y religión, principios: 254-256

Posesión del misterio: 182
Positivismo (neo-): 39, 47
Positivismo teológico: 109
Praxis: 28, 31-32, 49-50
- de productividad: 49
- devaluación de la: 133
- divinización de la: 364
- religión, fundamento de la:84
- transformadora: 49

Pregunta humana: 66
Presencia divina: 104, 154, 182
Primer Motor: 62, 218, 288
Probación, cf. prueba
Problema: 65
Proceso
- experiencial: 30
- humano: 53

Procreación divina: 387-388
Producir: 35, 42
Profetas, profetismo: 236-237
- Jesús, profeta mesiánico: 237
- judaísmo profético: 258
- Mahoma, sello de la profecía: 237
- mito profético de la reconciliación final: 314
- Moisés, profeta judío: 237, 412
- profetismo israelita contra magia: 408-413
- profetismo revolucionario: 115
- religiones proféticas: 185-189, 253, 259

Profundidad significativa: 26
Programación: 65
Progreso: 51
Prometeísmo, Prometeo: 71, 370
Proyección
- proyecciones culturales: 78
- religión, proyección cultural: 78, 122

Proyecto: 27, 28
Proyección adivinatoria: 414
Prueba, probación: 22, 47, 103
- de la realidad de Dios: 105
- experiencial: 104
- tanteante: 103
- teológica: 122-123

Psicología, tendencias: 19
- filosófica: 56, 60
- materna: 81-87
- paterna: 87-91
- parapsicología: 415, 417

Psicología de la religión, autores: 73-91
- Freud: 87-89, 151, 260, 315
- Girard: 275, 276, 333
- Jung: 81-86, 329

Psicopompo: 383, 388

Qumrán: 381

Racionalidad: 65
- cósmica e histórica de Israel: 310-311
- *creyente*: 124
- de la naturaleza (carácter mítico): 309-311
- mítica (racionalización): 308-309

Racionalismo: 44, 55-57, 103, 363-364
Rafael, ángel: 379
Rameel: 380
Razón, ejercicio racional
- como abierta a la revelación: 78-79
- como contraria a revelación: 124
- renuncia a juzgar a Dios: 368
- superación de la: 130
- y teodicea clásica: 358-359, 367

Razón, formas
- clásica: 114
- comunicativa: 72
- hegeliana: 40-41, 42
- ilustrada: 114-115
- instrumental: 42
- postmoderna o débil: 368
- revolucionaria: 114-115
- utópica: 331

Razonamiento: 44
Realidad: 29
Receptor religioso: 119
Reciprocidad de conciencias: 69
Reconciliación final: 72
Recuerdo histórico: 191
Redención: 231
Reducción experiencial: 37, 44
- científica: 37
- filosófica: 37

Reencarnación: 162, 165
- del alma: 261-264
- en hinduismo: 345
- en religiones de la interioridad: 177
- transmigración: 389-390

Reino
- cristianismo como religión del: 266

- de Baal: 198
- de Dios, en mensaje de Jesús: 193-194, 324
- dioses reyes: 170
- tres r. en alquimia: 406

Religación: 97-99, 100, 102, 104
Religión, aspectos: 39, 58
- apertura a lo eterno: 129
- buena y mala: 148
- definición: 74
- diálogo con el misterio: 205
- e idolatría: 124
- elemento de la justicia: 79, 127
- modo de vivir: 318
- relación con espiritualidad: 54
- signo de salvación: 229-231

Religión y experiencia
- de amor: 152, 170
- *de misterio: 130*
- de sentido: 74

Religión, formas y definiciones: 93-125
- absoluta: 158
- abstracta: 158
- astral: 179
- ciencia de la caída: 389
- contraria a la revelación: 120-121
- fundamental: 99
- ilustrada: 115
- natural: 78, 148
- política: 361-362
- racional: 114-115
- revolucionaria: 115
- sentimiento de dependencia: 128-133
- simbolización fundante de la realidad: 218
- virtud teologal: 79, 127

Religión, relación con cultura
- cultura sin religión: 80-81
- identidad parcial: 78-79
- religión, hecho cultural negativo y/o pasajero: 78, 82, 87-91, 149
- religión, hecho cultural positivo: 77-78

Religión, tipos generales
- abiertas y cerradas: 119
- cósmicas, de la naturaleza: 53, 98, 162, 166-174, 260-260, 337-343, 360-361, 391
- de la interioridad: 53, 98, 99, 162, 166, 174-182, 215, 262-264, 337, 391
- epifánicas y de la historia: 184
- poética, mítica y filosófica: 305-306, 359-365
- proféticas: 53, 96, 98 , 184-199 166, 391
- monoteístas: 99, 115, 118, 215

Religiones, formas históricas
- budista: 114, 179, 276-279
- cananea: 170-172, 273, 276, 409-413
- china: 43, 51, 71, 160, 267, 240
- cristiana: *114, 115, 193-195*, 323-327, 383-385
- de la India: 276-279
- egipcia: 168-169, 273, 383-385, 403
- fenicia: 170-172
- gnóstica (occidental): 279-281, 384-385
- griega (helenista): 114, 172-178, 273, 276, 279-281, 287-282, 383-386
- hindú: 179-182, 276-279
- israelita: 163-164, 185-192
- judaísmo: 320-323
- mesopotámica: 169-179, 273
- musulmana: 114, 195-199

Representación (mundo como): 295
Represión: 89, 91
Respectividad de las conciencias: 69
Responsabilidad individual: 65, 117
Respuesta al estímulo: 31, 32
Resurrección: 264-265
- de Jesús: 193-194
- de la carne: 264
- del alma (de la persona): 261-262, 264-265
- primera y segunda: 265

Retorno
- del alma a lo divino: 262
- recuperación religiosa: 216-217

Revelación: 43, 68, 78, 120-125
- contra la religión: 120-121
- cristiana: 336
- del Ser transcendente: 106, 109
- estremecedora: 136
- experiencia de ruptura: 94
- *hierofánica*: 208-212
- originante: 210
- renuncia a juzgar a Dios: 359, 366

Revelador universal hermético: 385
Revolución

- científica: 51, 298-299
- copernicana (nueva): 295-296
- de la humanidad: 299
- de la libertad: 251
- profética: 115
- racional: 114-115
- religiosa: 115

Riesgo de la libertad: 22, 233
Riqueza humana: 68
Rito: 127, 217, 271-302
- acción de Dios, acción humana: 281-183
- agrícola: 274-276, 319
- de diálogo: 300-301
- en religiones cósmicas: 167
- en religiones de historia: 220, 281-283
- en religiones de la interioridad: 220, 278-279
- escuela mítico-ritual: 318-319
- lenguaje-acción universal: 272-275
- relación con mito: 273-274, 317, 318-320
- originante: 317

Romanticismo religioso: 129
Ruptura
- entitativa: 64
- humana (cf. paradoja): 145
- religiosa: 120-125

Saber, sabiduría: 22, 128
- Libro de la: 337-338
- religión más allá del: 129
- religión sapiencial: 239-240
- *Sofía*, *Hochma*, *Logos*: 240

Sabios
- autodivinos en Hermetismo: 387, 390
- iniciados gnósticos: 392
- mediadores religiosos: 239-240
- mexicas: 340-341
- teósofos: 400-402

Sacerdote:
- en religiones cósmicas: 279
- mediador sagrado: 235-236

Sacralidad, lo sagrado: 76
- como *hieron*: 207
- cósmica: 63, 148, 165
- existencia de lo: 208-209
- humana: 67-68
- inhabitación de lo: 181
- materna: 85
- nombres de acogida de lo: 209
- nombres de la revelación sacral: 209
- revelación de lo: 207-212
- «salvaje»: 370-371

Sacramento
- acción de Dios y humana: 284
- en cultura griega (platonismo): 290-292
- ritual: 274

Sacrificio
- antropofagia ritual: 261
- chivo emisario: 275
- de los hijos: 410
- del padre: 89, 275, 299
- muerte de Jesús como desacralización: 193-194
- Pentateuco como ritual sacrificial: 318
- realizados por sacerdotes: 235
- redención, liberación: 229-231

Sahada: 192
Salud: 288
Salvación: 226-231
- de la historia: 264-265
- del alma en religiones de interioridad: 264-264
- psíquica y religión: 84
- signos de: 227-229
- y salud: 226-227, 228-229

Sangre de la alianza: 269
Santo: 240
Saraquel, ángel: 379
Sar'ia musulmana: 196
Satán (cf. Diablo): 280
Secretos
- apocalípticos (celestes, angélicos, cósmicos): 378-382
- gnósticos: 394-395,
- herméticos: 383-390
- teosóficos: 401-402

Sefirot: 397
Semyaza: 380
Sentencias sobre Dios (teodicea): 369-377
Sentimiento
- de absoluta dependencia: 66
- religioso: 118, 120

Sentido
- creación de: 74
- experiencia de: 46-52, 63

- religión, último s.: 84
- revelación del: 74

Sentimiento
- de absoluta dependencia: 128-133
- hecho conciencia: 146

Sentir, lo sensible: 50, 54
Ser
- diferencia entes-ser: 110
- divino: 108-109
- horizonte de conocimiento: 108-109
- humano: 23
- lo que hace ser: 107-108
- y saber: 113

Serpiente:
- encantador de serpientes: 411
- Rahab: 283

Servicio (social, religioso): 267-268
Sexo(-s): 35
- desajuste: 54
- machismo sexual primigenio: 89
- pecado angélico: violación de las mujeres: 380
- unión hermética de sexos: 386-388

Samkhya: 179
Shema: 192, 198
Significado: 28, 29-30, 47-48
Silencio
- sagrado: 167
- sobre Dios, Dios como silencio: 371-372

Signo, signos: 48
- culturales: 29
- matemáticos: 47
- mundo, signo de Dios: 291
- simbólicos: 36

Símbolo, símbolos religiosos: 30, 48
- cósmicos: 219
- de interioridad: 219-220
- forma de actuar del humano: 218
- forma de manifestación de lo sagrado: 218
- históricos: 220
- matrimoniales: 219
- míticos: 220-221
- rituales: 220

Sí Mismo (*Selbst*): 82
Sincretismo religioso: 402, 413
Sincronía: 31, 39, 53, 59, 69
Sistema: 48, 115
Sobrenaturalistas: 317
Sociedad
- de científicos: 50
- de expertos: 50
- mito, lenguaje social: 304-305
- religión, hecho social: 251-256

Sociología de la religión, autores
- Comte,: 329
- Girard: 333
- Weber: 330

Sofía (*Sophia*), mito de: 393-394
Soledad: 206, 246-251
- egoísta: 247
- para el amor: 247
- y religión: 247

Solipsismo: 65
Sometimiento
- al Dios perverso (gnosis): 393-394
- religioso: 148
- victimista: 248-249

Sorpresa religiosa: 125
Sospecha, actitud de: 82, 84
Subjetividad: 27
- de Dios: 125
- del mundo: 69
- del ser humano: 125
- riesgo de la: 132
- y experiencia: 64-65

Substancia: primera, segunda, tercera: 55
Sufismo: 376
- esoterismo musulmán: 397
- sentido oculto del Corán: 397
- y divinidad del hombre: 397

Sufrimiento y sentido de la vida: 63
Sujeto: 30, 47, 53, 70
- subjetivismo cósmico: 63
- substancial: 57
- sujeto-objeto: 55-57

Superobjetivo: 214
Superstición: 403-404
Suprasensible: 213
Sustantividad
- cósmica: 104
- humana: 95, 104

Swedenborg, E.,: 399

Tabú: 19
Talmud: 320, 351, 396
Tamiel: 380
Tanteo: 22, 25, 29, 34, 103
Tao, taoísmo: 43, 51, 71, 240, 372, 416
Tarot: 414

Técnica: 43
Teísmo: 99
- cósmico: 63
- de un Dios personal: 68
- histórico: 72
- oriental: 160
Temblor sagrado: 136
Templo (Israel): 409
Tendencia infinita: 150
Teodicea: 72, 356-377
- de la historia (hegeliana): 70
- de Leibniz: 357-358
- Dios de la t. en religión física, poética y política: 359-363
- judeocristiana: 72
- juicio sobre Dios, presupuestos: 366-369
- juicio sobre Dios, principio: 356-359
- juicio sobre Dios, sentencias: 369-377
- materna: 84-85
- racionalista y revelacionista: 358-358
- teocritea, condena de Dios: 358, 362-362
- y nueva racionalidad: 363-366
Teofanía:
- clara y oscura: 189
- revelación de lo sagrado: 209, 344
Teogonía: 167, 370
- de Hesíodo: 306-307, 393
- Egipto: 168-169
- Mesopotamia: 169-170
Teología: 20, 375, 400-401
- comprensión de la fe: 121-125
- de Jesús: 324
- de la religión: 83-87
- expresión de la fe eclesial: 398
- filosófica: 56
- itinerario teológico: 99
Teología de la religión, autores
- Anselmo, san: 121-125
- Balthasar: 84-87
- Barth: 120-125, 208, 315
- Bultmann: 139-149, 330
- Cullmann,: 332
- Gunkel,: 331
- Küng: 83-84
- Rahner: 106-113
- Strauss: 330
Teomaquia
- en Mesopotamia: 169-170
- en Canaán: 169-171
Teoría: 47
Teosofía: 375, 400-404
- ciencia secreta de Dios: 398
- movimiento teosófico: 401
- y teosofismo: 400-402
Terapéutica
- curaciones de Jesús: 266
- mágica: 414
- salud, signo de salvación: 218
Ternario (cf. trinidad)
- esquemas ternarios (alquimia): 406-408
- modelo de pensamiento: 60
Ternura de madre: 86
Terror sagrado: 136, 137, 143
Testimonio: 50, 105
- religioso: 118, 119
- testigo: 50
Thot: 383, 385, 389
Tiamat: 169-170
Tiempo
- crisis del: 258-259
- original: 167,
- religión, t. sagrado: 256-259
- t.-eje: 20, 51, 161, 163-166, 256-258
- tres visiones del: 256-258
- unidad del t. en alquimia: 406-408
Tierra sagrada: 143, 322-323
Tiniebla divina: 154
Todo, Totalidad
- cultural: 141
- Dios como (Hermetismo): 386, 390
- divino: 107, 397
- Todo es Tres (Hermetismo): 388
- Tú eres Todo...: 387
Tótem: 159, 260
Trabajo: 30, 33
- creatividad humana: 286
- revolucionario, humanizador: 254-256
- sagrado: 242-243, 74-276
- servicio social: 267-268
Tradición: 51, 113-120, 130
- conservadora y revolucionaria: 252
- constitutiva: 114
- de experiencia: 117
- experiencia religiosa: 94
- histórica: 69
- positiva: 117
Tradicionalistas: 117
Tragedia
- griega y religión: 172-174
- vital: 63, 67
Tranquilidad, religiones de la: 160
Transcendencia: 48, 56, 75, 91, 206
- apertura a la: 129-130
- como horizonte humano: 111
- de Dios (como espíritu y persona): 68, 124, 215, 282
- del amor: 255
- del ser humano (como persona): 282
- mistérica: 212-217
- oración y: 243-244
- religiosa: 106-112
- super-objetiva: 214
- suprasensible: 213-214
- y esoterismo: 419
- y ontología: 140
Transcendental: 58, 113
- *a priori*: 113
- apertura: 112
- deducción: 109
- dioses transcendentales: 170
- experiencia: 111
- transcendentales (*verum, bonum, pulchrum*): 80
Transcendimiento: 26, 35-36, 43, 45, 65, 75, 129, 131
Transmigraciones (cf. reencarnación): 389
Transmisión
- comunitaria: 69
- experiencial: 50, 60
Tremendum (estremecimiento): 136
Trilogía
- cartesiana: 59
- experiencial: 59
Trimégisto (Hermes): 383
Trinidad
- divina y cósmica en alquimia: 406
- esotérica (hermética): 387
- gnóstica: 392
- relación de amor entre personas: 355
- t. alquímicas: 407-408
- vinculada a encarnación: 354-356
- visión cristiana de Dios: 193, 223, 253, 328
- tríadas cósmicas: 407
Tristeza: 269-270
Trono de Dios (apocalíptica): 378
Tumba: 260-261

Uno, Unidad
- Dios es Unión dual (Hermetismo): 387
- Todo es Uno (Hermetismo): 386, 390
- unidad de las dos trinidades: 406
- unidad de los tres reinos: 406
- Yahvé es Uno (Israel): 192
Upanishadas: 180, 307
Urakiva: 380
Uriel, ángel: 379
Utopía: 72, 106

Valor del mundo: 61
Varón: 54, 86
Vedas: 344
Verdad: 48, 121
- oración y verdad interna: 243-244
- *verum*: 80
Veneración sacral: 63, 216
Verificación: 44, 46
- del misterio: 211-212
- parábola de los exploradores: 75
Viaje
- cósmico: 417
- del alma, del muerto: 261
Victimismo: 249, 380
Vida: 47, 59, 102
- árbol de la: 45
- como deseo y don: 150
- deseo de vivir y budismo: 278
- divina: 168-170
- espiritual (del alma): 261-265
- fiesta de la: 269-270
- humana: 112
- personal: 60, 265
- sentido de la: 68
- vivencias personales: 56
Vidente apocalíptico: 379
Vigilantes (ángeles custodios y ángeles caídos): 381, 403
Violencia
- angélica o divina: 380
- interpretación no violenta de los mitos: 333

- religiosa: 138, 147, 149, 169-170
- social y erótica: 90
- superación cristiana de la: 194
- y reino de Dios: 324

Visiones religiosas y esotéricas: 415
Vivir como persona: 34, 35, 50, 74
Voluntad
- de poder (Nietzsche): 67, 71, 136, 248, 364
- divinización de la: 364
- mundo como: 296

Yahvé:
- Dios de Israel, creador, positivo: 190-192, 280, 283-286, 372, 411-412
- interpretado por la gnosis como diabólico (Yaldabaot): 393-394

Yo
- intuición del yo en el esoterismo: 404
- lógico: 57
- modélico: 58
- pensante: 55-57

Yoga: 160, 278-279, 402, 416
- anticósmico: 278
- salvación interior: 278-279

Yom Kippur: 319

Zen: 416
Zeus: 172, 372
Zohar: 397
Zoroastrismo: 160, 161, 256-257

ÍNDICE GENERAL

Contenido 7
Introducción 11
Bibliografía 13

I. RELIGIÓN EN CAMINO. UNA EXPERIENCIA RAZONADA

1. INTRODUCCIÓN. SER HUMANO, ANIMAL DE EXPERIENCIA 21

1. Experiencia, realidad humana 21
1.1. Principio. Animal y ser humano 22
1.2. Momentos de la experiencia 25
1.3. Notas de la experiencia 28
1.3.1. Distancia 28
1.3.2. Significado 29
1.3.3. Estructura 30
1.3.4. Praxis 31
1.3.5. Comunicación 32
1.3.6. Historia 33
1.4. Conclusión. Para qué experimentamos 34
2. Formas. Experiencia científica, filosófica y religiosa 36
2.1. Experiencia reducida. Comte y Hegel 37
2.1.1. A. Comte (1798-1857). Experiencia científica 38
2.1.2. G. W. Hegel (1770-1831). Experiencia racional 40
2.2. Ciencia, religión y filosofía 41
2.3. Notas de la experiencia 46
2.3.1. Distancia 46
2.3.2. Significado 47

2.3.3. Estructura 48
2.3.4. Praxis 49
2.3.5. Comunicación 50
2.3.6. Historia 50
2.3.7. Otras notas 51
3. Paradigmas o caminos: el Dios de los filósofos 52
3.1. Introducción. Paradigmas experienciales 53
3.1.1. Materia-forma 53
3.1.2. Sujeto-objeto. Nuevo paradigma de experiencia 55
3.1.3. Kant: Dios-alma-mundo 57
3.1.4. Nueva perspectiva. El factor de la historia 58
3.2. Caminos de experiencia: mundo, interioridad, historia 60
3.2.1. Apertura al mundo: ¿un Dios cósmico? 60
3.2.2. Apertura a la interioridad 64
3.2.3. Apertura a la historia. Dios, camino compartido de futuro 69

2. SURGIMIENTO. RELIGIÓN Y PSICOLOGÍA 73

1. Introducción. Dos exploradores 73
2. Religión y cultura. Planteamiento histórico 76
2.1. Matriz religiosa de la cultura 77
2.2. Identidad parcial entre religión y cultura 78
2.3. La cultura destruye la religión 80
3. Madre y padre. Religión, fenómeno psicológico 81
3.1. C. G. Jung (1875-1951): Religión, experiencia materna. 81
3.2. Intermedio teológico. H. Küng, H. U. von Balthasar 83
3.2.1. H. Küng (*1928). Confianza radical 83
3.2.2. Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Teodicea de la madre 84
3.3. Dios, ley del padre: S. Freud (1856-1939). Conclusiones 87

3. DELIMITACIÓN. RELIGIÓN Y FILOSOFÍA 93

1. Enraizamiento. El fundamento religioso (X. Zubiri) 94
1.1. Analítica existencial. El enraizamiento humano 95
1.2. Marcha intelectiva 99
1.3. Experiencia fundamental 102
2. Apertura. Religión y transcendencia (K. Rahner) 106
2.1. Conocimiento transcendental. Elementos y sentido .. 106
2.2. Experiencia de Dios. Elementos distintivos 110

2.3. Reflexión crítica. Conclusiones 112
3. Tradición religiosa. Comunicación creyente (H.-G. Gadamer) 113
3.1. Razón clásica, ilustrada, revolucionaria 114
3.2. Tradición y religión 116
4. Ruptura religiosa, revelación de Dios (K. Barth) 120
4.1. Revelación contra religión 120
4.2. San Anselmo: de la fe al entendimiento 121

4. DEFINICIÓN. LA IDENTIDAD RELIGIOSA 127

1. Religión como sentimiento. Schleiermacher 128
1.1. Ni ciencia ni moral; religión como experiencia 128
1.2. Definición: sentimiento de absoluta dependencia 131
2. Experiencia de lo numinoso. R. Otto 133
2.1. Notas de lo numinoso 134
2.2. Riesgos de Otto: lo divino como irracional e impersonal 137
3. Experiencia de ruptura. Bultmann 139
3.1. Religión, superar la cultura 139
3.2. Religión, superar la naturaleza 142
3.3. Ruptura humana, esencia de lo religioso 145
4. Experiencia y camino de amor. La identidad humana 149
4.1. Ser humano, camino de amor 150
4.2. Comunión de amor, la esencia de lo religioso. Conclusiones 153

5. DIVISIÓN. RELIGIONES DEL COSMOS, DE LA INTERIORIDAD Y DE LA HISTORIA 157

1. Introducción. Grandes modelos 158
1.1. Modelo genético-evolutivo. Hegel y Comte 158
1.2. Modelos no genéticos. Tipos de religión 160
1.3. Tres caminos de experiencia, tres modelos religiosos 161
1.4. Tiempo-eje y división de las religiones 163
2. Religiones cósmicas: sacralidad de la naturaleza 166
2.1. Sacralidad fundante: dioses 167
2.1.1. Egipto 168
2.1.2. Mesopotamia 169
2.1.3. Religión fenicia y cananea 170
2.2. Destino humano: conflicto y crisis (la tragedia de la vida) 172
3. Religiones de la interioridad 174
3.1. Introducción. Alma desterrada, alma autónoma (Grecia) 175

3.2. Religión de interioridad. Presupuestos básicos 176
3.3. Religiones de la India. Modelos 179
3.4. Conclusión. Breve juicio valorativo 181
4. Religión histórica fundante. Israel 182
4.1. Principio. De la epifanía cósmica y la interioridad sagrada a la Palabra de Dios 183
4.2. Israel. Creatividad histórica: transcendencia de Dios, historia humana 185
4.3. Israel, religión de transcendencia, religión de alianza. Los credos 189
5. Religiones históricas universales.Cristianismo e Islam 192
5.1. Cristianismo. El Israel mesiánico 193
5.2. Islam: comunidad universal de sometidos 195
5.3. Conclusión. Cristianos y musulmanes 197

II. RELIGIÓN EN SÍ, DIÁLOGO SAGRADO

6. NOTAS. ELEMENTOS DEL MISTERIO 205

1. Auto-revelación del misterio (hiero-fanía) 206
1.1. Existencia 209
1.2. Acogida, escucha 210
1.3. Verificación 211
2. Transcendencia mistérica 212
2.1. Lo divino es transcendente por suprasensible 213
2.2. Lo divino es transcendente por super-objetivo 214
2.3. Lo divino es transcendente en cuanto espíritu y persona 215
3. Mediación simbólica 217
3.1. Religión, experiencia simbólica 217
3.2. Geografía de símbolos. Dos momentos clave 219
4. Personalidad fundante 221
4.1. Formas de plantear la personalidad de Dios 222
4.2. Dios, ser personal 224
5. Poder de salvación 226
5.1. Dios. Los signos de la salvación 227
5.2. Las religiones: caminos de salvación 229
6. Libertad y ley. Moralidad religiosa 231
6.1. Libertad suprema y acompañada 232
6.2. Ley de libertad y moralidad 233
7. Mediadores sagrados 234

7.1. Sacerdotes 235
7.2. Místicos 236
7.3. Profetas 236
7.4. Magos 238
7.5. Sabios 239
7.6. Conclusión: avatara, profecía, encarnación 240
8. Oración. Diálogo con el misterio 242
8.1. Oración de la naturaleza 242
8.2. Oración de la interioridad 243
8.3. Oración de la historia 244
8.4. Oración comunitaria 245
9. Soledad y amor humano 246
9.1. Riqueza y riesgos del amor 247
9.2. Más allá de la soledad egoísta: amor de comunión cristiana (religioso) 249
10. Formas de comunión. Iglesias 251
10.1. Formas de comunidad religiosa 252
10.2. Religión y comunidad. Un camino de futuro 254
11. Proceso cósmico, historia 256
11.1. Un mismo ser humano. Tres modelos de temporalidad 256
11.2. Crisis del tiempo. Unidad y diferencia de las religiones 258
12. Alma y muerte 259
12.1. Alma cósmica. Religiones de la naturaleza 260
12.2. Alma inmortal, alma eterna. Reencarnaciones 262
12.3. Alma histórica. Resurrección 264
13. Apéndice cristiano: palabra, servicio, celebración 265
13.1. Religión para entender: la Palabra 266
13.2. Religión para servir: acción social 267
13.3. Religión para celebrar: gozo creyente 268

7. ACCIÓN RITUAL. MUNDO SAGRADO 271

1. Mundo sacral. Religiones de la naturaleza 272
2. Mundo como apariencia. Religiones orientales, gnosis 276
2.1. Religiones de la India 276
2.2. Gnosis de Occidente 279
3. Mundo como creación. Religiones de la historia 281
3.1. Principios. Rito de Dios, rito humano 281
3.2. Acción creadora, acción liberadora 283
3.3. ¿Qué es el ser humano? Compañero de Dios 284

3.4. Único rito: hacerse humano 286
4. Mundo contemplado. Modelo griego 287
4.1. Platonismo. Un mundo sacramental 288
4.2. Sacramento griego, mesianismo cristiano 290
5. Mundo pensado. Racionalismo e ilustración 292
5.1. Modelo cartesiano 292
5.2. Modelo kantiano 293
5.3. Mundo razonado, ¿fin de todos los ritos? 295
6. Conclusión: mundo amenazado ¿ecología teológica? 296
6.1. Acción científica, acción humanizadora 297
6.2. Palabra y comunión humanas. Rito creador y gozo .. 299

8. MITO Y PALABRA. EL RELATO FUNDANTE 303

1. Introducción ¿historia de dioses? 304
1.1. Descripción. Elementos del mito 304
1.2. Mito y religión 305
1.3. El mito es más que una historia de dioses 306
1.4. Mito monoteísta. Más que una historia de dioses 308
2. Mito bíblico (I): naturaleza e historia 309
2.1. Mito y racionalidad de la naturaleza. La diferencia bíblica 309
2.2. La Biblia y el mito de la historia 311
2.3. Eterno retorno e historia mítica 312
3. Mito bíblico (II): conocimiento y rito 314
3.1. La Biblia y conocimiento mítico. Teoría de los mitos 315
3.2. Conocimiento y acción: Biblia y rito fundante 317
3.3. Interpretación: teorías sobre el rito bíblico 318
4. Mito judío, mito cristiano 320
4.1. Judaísmo. Mito de pueblo y mesianismo 320
4.1.1. Ley de Dios, elección del Pueblo 320
4.1.2. Tierra y ciudad. Mesianismo 322
4.2. Cristianismo. Mito de la encarnación histórica de Dios 323
4.2.1. Contexto mítico 323
4.2.2. Mito histórico, mesianismo cristiano 325
4.2.3. Aplicación. Encarnación: mito y dogma 327
5. Apéndice de autores: hermenéutica del mito 329
5.1. Principio. Dos modelos 329
5.2. Hermenéutica existencial y racionalizante 330
5.3. Logos de la Biblia. Historia frente a mito, historia como mito 331
5.4. Conclusión. ¿Mentira del mito, verdad de la Biblia? . 332

9. DIOS. MISTERIO FUNDANTE, AMOR PERSONAL 335

1. El Dios de las religiones 335
1.1. Hierofanía. Dios y dioses de las religiones de la naturaleza 337
1.1.1. Grandeza del Dios cósmico 337
1.1.2. Crisis del Dios cósmico. México, el lamento de los vencidos 339
1.1.3. Los riesgos de idolatría. Formas antiguas y nuevas 341
1.2. Religiones místicas. El Dios de la interioridad 343
1.2.1. Punto de partida. Brahman y Atman 343
1.2.2. El Dios del hinduismo 344
1.2.3. Dios en el budismo 347
1.3. Religiones proféticas. El Dios de la historia 349
1.3.1. Palabra en la historia. Dios israelita 349
1.3.2. Dios de la nación. Judaísmo 351
1.3.3. Dios del Libro y profecía. Islamismo 352
1.3.4. Dios de Encarnación y Trinidad. Cristianismo 354
2. Dios de la razón. El juicio de la teodicea 356
2.1. Punto de partida. Teodicea, juicio sobre Dios 357
2.2. Dios de teodicea, las tres religiones 359
2.2.1. Dios del cosmos. Teodicea filosófica 360
2.2.2. Dios del Estado, teodicea política 361
2.2.3. Dios de los poetas. Religión mítica 362
2.3. Nueva racionalidad de Dios: *logos*, praxis, historia .. 363
2.3.1. Dios del propio *logos* 363
2.3.2. Dios de la propia praxis 364
2.3.3. Dios de la historia. Conclusiones 365
2.4. Juicio sobre Dios. Presupuestos y razones 366
2.5. Sentencias sobre Dios 369

10. MOVIMIENTOS RELIGIOSOS. HERMETISMO, ESOTERISMO, TEOSOFÍA 375

1. Apocalíptica 377
2. Hermetismo 382
3. Gnosticismo 391
4. Intermedio: cabalistas, sufíes, ilustrados 395
5. Esoterismo y teosofía 400
6. Esoterismo y pseudo-ciencia 404
7. Supermercado mágico I: testimonio de la Biblia (Dt 18, 9-22) 408
8. Supermercado mágico II: vulgarizaciones modernas 413

8.1. Conexiones esotéricas 414
8.2. ¿Dogma esotérico? Elementos principales 416
9. Conclusión. La diferencia cristiana 419

Índice de materias 423
Índice general 447

Xabier Pikaza Ibarrondo

Nacido en Orozco (Vizcaya, 1941), es profesor de Historia de las religiones y de Teodicea en la Universidad Pontificia de Salamanca. Desde su labor como teólogo cristiano ha querido abrirse hacia el encuentro entre la filosofía y las religiones. Ha escrito obras de filosofía y teoría de la religión como *Dios como Espíritu y Persona* (1989), *Hombre y mujer en las religiones* (1995), *El Señor de los ejércitos* (1997) y *El Dios cristiano. Diccionario teológico* (1992, junto con N. Silanes).

Igualmente se ha ocupado sobre temas relacionados con la teología bíblica (*El Evangelio. Vida y Pascua de Jesús,* 1990; *Antropología bíblica,* 1993; *Dios judío, Dios cristiano,* 1995), *Éste es el Hombre. Manual de Cristología,* 1997; *Pan, casa y palabra. La Iglesia en Mc,* 1998).