

Historia de las Ideas Religiosas

Antología



Tu texto aquí 1

**Universidad Autónoma
de la Ciudad de México**

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

Historia de las Ideas Religiosas

compilación y
comentarios de
Juan Manuel Contreras

Antología

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

ÍNDICE

Presentación.....	7
Propósitos Generales.....	9
Metodología.....	9
Criterios y procedimientos de evaluación y certificación.....	10
Temas	
1. Síntesis de historia de las religiones.....	13
2. Formas del lenguaje religioso.....	35
3. Fenomenología de la religión.....	77
4. Sociología del hecho religioso.....	101
5. Antropología del hecho religioso.....	145
6. Psicología y religión.....	201
7. Religión y cerebro.....	219
8. Religión y filosofía.....	269
9. Religión y teología.....	303
Bibliografía.....	335

Colegio: Humanidades y Ciencias Sociales

Academia: Filosofía e Historia de las Ideas

Nombre de la Asignatura: Historia de las ideas religiosas

Ciclo: Superior

Semestre: Quinto

Presentación:

El fenómeno religioso ha estado presente a lo largo de la historia de la humanidad. Se ha manifestado por medio de un rico pluralismo de creencias, ritos, relatos, cánones, jerarquías, doctrinas, artes, instituciones y cosmovisiones que ligan, religan y constituyen no sólo a comunidades locales sino a sociedades mundiales.

Toda experiencia religiosa se expresa mediante un código cultural, es parte de la cultura; viene influida por la cultura-ambiente e influye a la cultura. Ya Durkheim mostró cómo la religión no se agota en la expresión del rito, del culto y de la doctrina, sino que produce también una cosmología, es decir, un discurso sobre el mundo.

No se trata de hacer ciencia, porque éste no es el sentido de la religión, sino de proyectar una imagen global del mundo que muestre su religación con la divinidad. Cada religión representa a su modo a Dios y el sentido globalizador, integrador y sacramental del mundo.

La religión es la organización más ancestral y sistemática de la dimensión utópica inherente al ser humano. Por eso, para la religión, el mundo no está inevitablemente perdido, es posible su rescate y su plenificación. En la base de la religión está, pues, la esperanza de una conciencia que no puede encontrar

descanso en el mundo, tal como él es, y que tiene como proyecto utópico trascenderlo, transformarlo.

Tiene una característica de globalidad. Tiene que ver con la totalidad de la vida y de la historia y no sólo con un aspecto. No crece o disminuye en la medida en que crece o disminuye el proceso de secularización. La experiencia de lo divino es por eso globalizadora, porque consigue discernir la presencia de Dios, tanto en el espacio secular, cuanto en el espacio de lo sagrado

Es integradora de todas las dimensiones humanas. Constituye una patología la comprensión de que la experiencia religiosa es del régimen de lo separado (dualismo). Separada de la razón, porque por ella se tendría acceso a verdades inaccesibles a la inteligencia; separada de lo secular, porque se realizaría solamente en lo sagrado; separada del cuerpo, porque tendría que ver únicamente con el espíritu; separada de la comunidad, pues hablaría apenas respecto al corazón; separada de la historia, porque se interesaría sólo por la eternidad.

Es un patrimonio antropológico de base, irreductible a otra experiencia más originaria. Por eso siempre ha estado presente en la humanidad bajo las formas más diversas. Hoy emerge bajo una forma nueva, busca la expresión que traduzca la presencia de la divinidad, tal como ella irrumpe en las culturas contemporáneas.

Es importante señalar que hay, de hecho lo ha habido a lo largo de la historia, un uso ideológico de la religión, bien para sacralizar la totalización de la totalidad de los sistemas hegemónicos, bien para justificar las luchas de liberación de las víctimas del sistema vigente. La religión puede ser, por tanto, un elemento de movilidad o inmovilidad social; de lucha y resistencia o de subsunción; de práctica tradicional o de práctica crítica que influye directamente en los distintos procesos sociales locales y globales.

En el presente curso haremos un abordaje interdisciplinario de algunas de las principales ideas religiosas que han constituido y siguen constituyendo a las sociedades contemporáneas en general y a las latinoamericanas en particular. Las ideas religiosas no son ajenas a ninguna comunidad humana, al contrario, no ha existido sociedad humana sin religión.

Propósitos Generales:

Analizar críticamente el origen y desarrollo histórico e ideológico de las distintas religiones a nivel mundial.

Contextualizar histórica, geográfica, política y culturalmente los principios sociológicos y teológicos que fundamentan a las distintas religiones.

Analizar el impacto y vigencia de las ideas religiosas en las sociedades contemporáneas.

Propiciar una actitud crítica de la experiencia religiosa y su expresión cultural (la religión).

Analizar interdisciplinariamente el fenómeno religioso y las ideas que lo fundamentan y justifican.

Analizar críticamente el conjunto de elementos existenciales y culturales que constituyen a las ideas religiosas.

Metodología:

El curso contempla una metodología participativa de discusión, conceptualización y análisis, con base en lecturas previas, indagaciones documentales y de campo, elaboración de trabajos y exposiciones de los estudiantes, así como exposiciones y orientaciones del docente.

Criterios y procedimientos de evaluación y certificación

a. Evaluación diagnóstica

Se efectuará conforme se introduzca cada tema y se cubrirán aquellos aspectos que los participantes desconozcan y que son requeridos para comprender críticamente la historia de las ideas religiosas.

b. Evaluación formativa

Será una evaluación constante, sesión tras sesión.

c. Criterios de Certificación

- Explicar y relacionar algunos de los principales temas y problemas abordados en el curso de historia de las ideas religiosas.
- Explicar las coincidencias y divergencias de algunas de las distintas disciplinas que se abocan al estudio de la religión y distinguir la especificidad de cada una de ellas.

I. *Síntesis de historia de las religiones.*

Propósito: Revisar, de manera general y panorámica, las historias de algunas de las religiones a nivel mundial con la finalidad de contextualizar histórica y geográficamente dichas expresiones de la cultura humana y los principios ideológicos que las justifican.

SINTESES DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Isidro María Sans

La historia de las religiones es una de las ciencias de la religión. La de más edad entre sus hermanas, aunque sea todavía joven. Vislumbrada ya en el siglo XVII, su infancia fue un tanto azarosa y polémica. Pero poco a poco ha ido alcanzando suficiente madurez. Se encuadra entre los saberes positivo-científicos acerca de «lo religioso», en contraposición con los saberes normativos (filosofía de la religión y teología); y como un saber parcial, en contraposición con el saber global de la fenomenología de la religión.

Como revela su mismo nombre, sustantivamente es *historia*. Sus objetivos, por tanto, son: *a*) la investigación de hechos concretos positivamente verificables, correspondientes al menos a una cierta área humana; *b*) el eslabonamiento o coordinación interna del conjunto de tales hechos; *c*) la interrelación de tal conjunto con sus circunstancias culturales en el marco de la historia general; *d*) la reconstrucción de la génesis o genealogía evolutiva de tal conjunto, habida cuenta de los posibles influjos hereditarios o foráneos.

Como revela su mismo nombre, el área humana correspondiente a esta parcela de la historia es el *hecho religioso*. Y es aquí, desde esta faceta genitiva, donde a la adolescente *historia de las religiones* se le negó por más de uno personalidad y autonomía propias. Porque se partía del postulado de que el *fenómeno religioso* no tiene consistencia propia y debe considerarse un subproducto de otras áreas realmente humanas: económica, social, política, estética, filosófica... Hoy, gracias, al menos en parte, a la fenomenología de la religión, se admite como indudable que la *religión* es un hecho humano específico: hecho, por cuanto fenómeno real y comprobable, amén de universal; humano, por cuanto comprensivo de todos los niveles antropológicos; específico, por cuanto peculiar y distinguible de otros ámbitos también humanos, sin ser reducible a ellos. La afirmación de tal especificidad no comporta,

por supuesto, negación de cierta interrelación con esos otros ámbitos. Otro tanto acaece con esos otros ámbitos entre sí. En la mismidad única de la persona humana todo queda de algún modo interrelacionado.

Con todo, la dificultad fáctica para concordar una definición de la noción de «religión» universalmente admitida y, consecuentemente, para delimitar con exactitud la especificidad del ámbito humano religioso conlleva a veces la dificultad de calibrar con precisión el porcentaje de esencia genuinamente religiosa que impregna un hecho concreto real. De ahí que hoy, y cada día más, la historia de las religiones necesite la luz aportada por la fenomenología de las religiones (y por sus ciencias hermanas) en orden al logro de la mejor delimitación posible del ámbito genuinamente religioso. Por supuesto, esta observación no debe ser exagerada ni extrapolada: el *fenómeno religioso* consta de elementos clarísimamente específicos; la eventual ambigüedad de algunos elementos sólo se encuentra en las regiones fronterizas de su ámbito.

Por lo que concierne a su sustantividad histórica, la historia de las religiones en cuanto tal tiene sus limitaciones. Uno, connatural a toda parcela histórica: el fenómeno humano sólo comienza a ser propiamente histórico cuando los hechos humanos se convierten en hoy verificables gracias a los restos inteligibles y significativos que nos han legado; el actual historiador de las religiones es muy consciente de su incapacidad para historiar la génesis más primitiva del *fenómeno religioso*, perdida en las brumas de la más auténtica prehistoria. Otro, más bien práctico: la enorme amplitud del campo de estudio, con sus características universales en espacio y tiempo.

Como nota marginal o parentética acerca de la primera limitación, convendrá observar aquí una curiosa constatación: en torno al siglo VI a.C., ya en tiempos realmente históricos, se produce una especie de simultánea efervescencia religiosa mundial, de cambio profundo, sin aparente conexión entre los pueblos que la viven. Karl Jaspers ha calificado a esa época como «edad axial». En ella conviven contemporáneamente Pitágoras y Empédocles (Grecia), Jeremías y Ezequiel (Israel), Zaratustra (Irán), Buda y Mahavira (India), Confucio y Lao-Tse (China).

La segunda limitación se agrava en un ensayo acotado y condensado, como es el caso del presente capítulo de esta obra. De ahí que su autor haya optado por ofrecer únicamente al lector una *brevísima* descripción de las líneas de fuerza de seis *grandes religiones universales*: tres nacidas en el Oriente más lejano (hinduismo, budismo, religión china) y tres nacidas en el Oriente más próximo (judaísmo, cristianismo, islam).

Quien aspire a ampliar su conocimiento de historia de las religiones, puede acudir a obras más extensas o a monografías más particularizadas. Por ejemplo, la *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (Madrid, 1978-1983) del rumano Mircea Eliade. Una aportación de talante dialogal como la dirigida por Hans Küng, *El cristianismo y las*

grandes religiones: hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo (Madrid, 1987), puede ayudar a la comprensión de otras grandes religiones desde nuestra cultura occidental o europea. Una buena obra auxiliar de consulta puede ser un diccionario sobre «las religiones», como el dirigido por Jean Chevalier (Bilbao, 1976). Quien aspire a mayores profundizaciones, deberá acudir a los textos escritos o «escrituras» de las distintas religiones; y mejor aún, en su lengua original.

I. HINDUISMO

A mediados del III milenio a.C. floreció en la cuenca del Indo (actual Pakistán) una civilización urbana, mercantil y teocrática, cuyas principales ciudades fueron Harappa y Mohenjo-daro; su comprensión histórica, basada en los resultados de excavaciones arqueológicas, es todavía débil. Procedentes de las estepas rusas, los pastores nómadas autodenominados *arios* invadieron esa región en sucesivas oleadas durante la segunda mitad del II milenio a.C., extendiéndose más tarde por toda la zona septentrional de la península india, del Indo al Ganges. El *Sanatana Dharma* o religión hindúica nació, a principios del I milenio a.C., de la simbiosis de las cosmovisiones religiosas de esas dos culturas. En principio, los *arios* aportaron su culto a las fuerzas uránicas (cielo, luz, trueno, fuego, viento...) personalizadas, el sacrificio cruento de animales, el sistema de castas, la «escritura» plasmada en el núcleo primitivo de los Vedas; los aborígenes, su culto a la tierra madre y a la fecundidad sexual, su talante cognoscitivo-intuitivo, su capacidad de introspección.

Durante los primeros siglos del I milenio a.C., la cosmovisión religiosa resultante de la fusión de ambas culturas sufrió una crisis de crecimiento simbiótico: la tendencia ritualista preconizada por la casta sacerdotal (brahmanes) fue más bien superada por la tendencia interiorizante preconizada por la casta guerrera (convertida ya en nobleza feudal, una vez finalizada la conquista). La primitiva «escritura» védica, centrada en himnos de ambientación sacrificial, fue prolongada y enriquecida por la reflexión sapiencial de los Upanishads, con cuestionamientos de este tenor:

¿Cuál es el origen de este universo? ¿Qué es *Brahman*? ¿De dónde venimos? ¿Qué poder nos sostiene en la vida? ¿Dónde hallaremos reposo? ¿Quién rige nuestras alegrías y pesares? (*Svetasvara Upanishad* I, 1). ¿De dónde proviene esta vida? ¿Cómo nos viene al cuerpo? ¿Cómo, luego de difundirse, se queda aquí? ¿Cómo abandona el cuerpo? ¿Cómo sostiene el universo exterior e interior? (*Prasna Upanishad* 3).

Para responder a estas preguntas, la metodología gnoseológica hindú optó por el cauce del «ensimismamiento», preparado por ejercicios ascéticos y orientado hacia la íntima vivencia intuitiva y unitaria.

En ella el hindú se siente compenetrado con la esencia de la realidad. Minusvalora, en cambio, la razón discursiva, diferenciadora y atomizada, de cuño occidental. Las respuestas, aunque ofrezcan un sello común y característico, resultan a veces contradictorias por lo que respecta tanto al pensamiento como a la praxis. Pero todo hindú las acepta como válidas con su sincretismo tolerante y conciliador de lo paradójico.

La cosmovisión religioso-cultural hindú será poéticamente desarrollada más tarde en las dos magnas epopeyas indias, el Mahabharata y el Ramayana. Un relativamente breve «capítulo» de la primera, el *Bhagavad Gita* (Cántico del Excelso) será acogido como esencia del pensamiento hindú: la extensa conversación entre el príncipe Arjuna y su auriga Krishna (avatar de Visnú, «Señor del Yoga») ilumina con claridad la teoría yóguica de la acción.

1. *Lo divino*

La configuración politeísta de lo divino, propia de la cosmovisión *aria*, fue progresando paulatinamente hacia una configuración más bien monoteísta, influenciada quizá por la tendencia unitaria auctótona. Ya el *Rig-Veda* (I, 164) se pregunta por el «Ser Único, que ha sostenido esas seis esferas», «Señor y protector celoso de todos los seres»; y se responde que es Uno, aunque «los sabios lo denominan con múltiples nombres: Indra, Mitra, Varuna, Añi...». En la práctica, sin embargo, el hindú conjuga ambas configuraciones: reconoce una numerosa pluralidad de «dioses» y venera preferentemente a uno de ellos, como resalte significativo y para él prioritario de lo Uno.

La realidad total no es sino emanación y despliegue de lo Uno. Lo Uno es sempiterno, no tiene principio ni fin. Pero está sometido a un proceso rítmico, comparable al cordial de diástole y sístole. Cada ciclo o día cósmico se inicia con un amanecer de despliegue emanativo, se extiende a lo largo de cientos de milenios y concluye con una noche en la que todo se disuelve en el caos y se concentra en lo Uno para volver a empezar. Las tres fases de cada ciclo cósmico se consideran regidas por los tres aspectos (*trimurti*) de lo Uno: Brahma el «creador», Visnú el «conservador», Siva el «destructor». A cada uno de ellos le acompaña su *sakti*, esposa y energía fecunda: Sarasvati, Lakshmi, Kali.

«En el principio» de cada ciclo la realidad total no es sino «onda indiferenciada»: «lo Uno, vacío y rodeado de vacío, respiraba interiormente, sin hálito»; luego, impelido por su propia energía interna (*tapas*), inicia su desarrollo mediante una bipartición en dos mitades («masculina» y «femenina»): *purusha* (espíritu) y *prakriti* (materia), que siguen conformando una unidad panteísta. De ahí nace el mundo empírico, que es sólo «una cuarta parte» de la realidad total, porque las otras «tres cuartas partes son lo celeste inmortal» (cf. *Rig-Veda* X, 90 y 129; para lo que sigue, cf. *Bhagavad Gita*).

El modo de actuar de *purusha* y de *prakriti* en el orden de la existencia es muy distinto: aunque toda acción nace del primero, que «no da tregua a su infatigable actividad», «*purusha* permanece inactivo» por cuanto subsiste desasido de los efectos de su actuar, manteniéndose «espectador, guía y sostén» de todo lo que acontece en *prakriti*, no afectado por su acción ni «supeditado a su vastísima obra»; «sólo *prakriti* obra» en cuanto «agente productor de causas y efectos», que revierten en su propia y continua modificación. Eso sí, bajo la atenta mirada del «conservador» Visnú, cuyos *avatares* (introducciones en el mundo visible) se orientan a enderezar el orden paulatinamente degradado de la realidad empírica.

2. Lo humano

El hombre es un compuesto accidental de «alma» (*atman*) y «cuerpo» (*sbarira*). *Atman* («chispa emanada» de *purusha*) es, como su fuente, «eterno, innato, imperecedero, sin principio ni fin, indestructible, perpetuo, no sujeto al nacimiento ni a la muerte»; *sbarira* (parcela de *prakriti*), en cambio, simple envoltura de *atman*, es frágil y sujeto a la disolución. *Atman* mora durante un tiempo en un *sbarira*; luego, «como un hombre se despoja de un vestido viejo para ponerse otro nuevo, *atman* abandona su gastado *sbarira* para alojarse en otro».

Este modelo de supervivencia indefinida, la reencarnación, el tránsito sucesivo de *atman* de cuerpo en cuerpo, sólo consuela al ignorante que, «con talante egoísta» y «apegado a lo transitorio», anhela renacer a una vida mejor «como recompensa de sus acciones». Se basa, además, en un malentendido de la ley del *karman*: supone que lo que grava a *atman* son las acciones malas, lo que le desgrava son las acciones buenas, porque «piensa que él es el autor de lo que lleva a cabo» y por tanto merecedor de sus frutos.

El auténtico *yogui*, en cambio, sabe que lo auténticamente penoso es el encadenamiento a la existencia (*samsara*). No le satisface la supervivencia indefinida encauzada por la vía de la reencarnación. Imagina a *atman* como un ave migratoria, prisionera en la malla del devenir existencial, ansiosa de volar hacia el cielo. Sólo conseguirá su liberación cortando esa malla «con el cuchillo del yoga», que es «sabiduría en acción». En su ensimismamiento, el *yogui* desenmaraña «el intrincado camino de la acción»: al intuir en el fondo de sí mismo el fondo de la realidad total, aprende «la inacción en la acción y la acción en la inacción»; y, actuando consecuentemente de ese modo paradójico, queda liberado de todo *karman* y escapa de la prisión del *samsara*. La acción inactiva o inacción activa consiste, no en la físicamente imposible renuncia a la actividad en cuanto tal (como cree «el falso devoto»), sino en la psicológicamente posible renuncia a «sus ventajas», «al fruto de sus actos»: a la manera de *purusha*, consciente de que en verdad sólo *sbarira* se relaciona y mancha con los objetos materiales. «Aquel que,

diciendo «esto debe hacerse», ejecuta una acción prescrita (por sus deberes de casta), pero rechaza todo apego a ella y a sus frutos, practica un acto de renuncia de índole pura». Esa renuncia le purifica de su *karman*. «Quien sabe la verdad sobre *purusha* y *prakriti*» y obra consciente de su ser «inmutable», «no es mancillado por acción alguna» efectuada por su *sharira*; y, así, «deja de estar sujeto a la reencarnación» y «se encamina sin extravío hacia la mansión de lo eterno», hacia la re-unificación con su Origen y Fuente.

El camino del yoga no es fácil: requiere dura preparación ascética para alcanzar con éxito la meta, el culmen de la meditación, el ensimismamiento vivencial (*samadhi*) en el que relampaguea la verdad sobre *purusha* y *prakriti*. Pero puede quedar facilitado por la entrega amorosa a la divinidad (*bhakti*) e incluso ser sustituido por ella. El sabio Patanjali (siglo IV d.C.) explicó y aunó en cierto grado ambas vías en sus *Yoga-Sutras*.

La religiosidad popular hindú no atiende tanto a estas elucubraciones teológicas, aunque esté impregnada por ellas. Atiende más bien al culto colorista y pluriforme, enmarcado en fiestas, peregrinaciones, baños en las aguas sagradas del Ganges... Encuentra muchos de esos ritos plasmados en los *Purana*, ricas enciclopedias de vida religiosa popular. El color luminoso e impactante de los mitos y del arte (arquitectura, escultura, pintura, música...) colaboran con fuerza en el culto.

II. BUDISMO

El budismo es una rama desgajada del hinduismo en la «edad axial». Su fundador, el noble hindú Siddharta Gautama, nació a mediados del siglo VI a.C. (hacia el 558 a.C.) en Kapilavastu, capital del estado shakya (en el actual Nepal) y fue educado de acuerdo con su rango principesco. Sus biógrafos destacarán su extraordinaria personalidad: apuesto, fuerte, equilibrado, inteligente, lúcido, bondadoso, asequible, fácil de conversación y de sonrisa. Decepcionado de la vida palaciega, abandonó en secreto, a sus 29 años, su palacio y su familia para iniciar «la gran marcha» como asceta mendicante. Seis años más tarde, decepcionado también de las posibilidades de la vida rigurosa, *despertó*, tras profunda meditación nocturna bajo una «higuera religiosa» cercana a Patna, transformado en Buda, el *Iluminado*. Siete semanas más tarde inició su vida pública, «poniendo en marcha la rueda del Dharma», mediante el «sermón de Benarés» expuesto en el parque de los ciervos ante sus primeros compañeros. Más tarde afirmará:

La realidad que he intuido es profunda, difícil de entender, rara, llena de paz, más allá de todo razonamiento, sutil, sólo comprensible para el sabio; como este mundo de los hombres está apegado a los sentidos, les será muy difícil comprender la renuncia a todos los apegos, la extinción de los deseos, la cesación de todo.

1. *Lo divino*

Se ha discutido mucho si el budismo primigenio puede encuadrarse en el ámbito de lo *religioso*. En realidad, el enfoque de la intuición de Buda, aunque no ateo, es más bien agnóstico, antropocéntrico y pragmático. Elude toda especulación sobre lo trascendente por inútil e impotente para resolver el auténtico problema del hombre: su radical insatisfacción. Problema, además, que cada hombre debe resolver por su cuenta, sin esperar ayuda externa a sí mismo: «Sed lámparas para vosotros, refugio de vosotros, evitando buscar un refugio fuera de vosotros».

Sin embargo, sus seguidores han revestido su pensamiento y su vida con elementos genuinamente religiosos. Incluso la meta a conseguir, el *nirvana*, parece una especie de Absoluto.

2. *Lo humano*

Siddharta no rompe ni puede romper con toda la tradición en que fue educado: sigue presuponiendo el modelo reencarnatorio, el encadenamiento a la existencia indefinida (*samsara*), la vida condicionada por la ley del *karman*, la validez del ensimismamiento vivencial (*samadhi*) como método para descubrir la realidad y alcanzar la liberación. Pero el núcleo de su intuición se centra en el «dolor» o «sufrimiento» o «insatisfacción» radicalmente humanos, *leit-motiv* también del pensamiento postupanishádico hindú. Lo patentiza la estructura y el contenido de las «cuatro nobles verdades» del sermón de Benarés:

1) He aquí la noble verdad sobre *el dolor*: el nacimiento es dolor; la vejez es dolor; la enfermedad es dolor; la muerte es dolor; la unión con lo que no se ama es dolor; la separación de lo que se ama es dolor; en fin toda la trama de nuestro ser es dolor. 2) He aquí la noble verdad sobre *el origen del dolor*: es la sed que conduce de reencarnación en reencarnación, con su cortejo de placeres y pasiones, buscando aquí y allá su placer; la sed de placer, la sed de existencia, la sed de poderío. 3) He aquí la noble verdad sobre *la supresión del dolor*: es la extinción de esta sed por el total anonadamiento del deseo, su destierro, su repulsa, la ruptura de sus lazos, su abolición. 4) He aquí la noble verdad sobre *el camino que lleva a la supresión del dolor*, el camino de los ocho ramos: visión correcta, decisión correcta, palabra correcta, actividad correcta, modo de vida correcto, esfuerzo correcto, atención correcta, concentración correcta.

La vida humana, cualquier vida humana, toda vivencia de la vida humana, resulta fundamentalmente insatisfactoria. La causa de la insatisfacción estriba en el deseo. El único medio de liberarse de la connatural insatisfacción humana radica en la anulación del deseo, el logro del estado de *nirvana*. Y eso se alcanza a través de una vida adecuada, en *vía media*, que culmine en el *despertar* humano conseguido en el ensimismamiento.

3. *Lo social*

El budista tiene su credo o fórmula de fe: «Me acojo a Buda, me acojo a su intuición (*dharmā*), me acojo a la comunidad (*śaṅga*)». Buda negó autoridad a los Vedas y se rebeló contra el sistema de castas. Valoró al máximo la solidaridad humana. E instituyó lo que se ha denominado «la primera orden monástica de la historia», enviada a misionar por todo el mundo para dar a conocer la liberadora intuición búdica. Los monjes budistas, además de guardar los mandamientos de la moral común, se comprometen al celibato, la pobreza y la solidaridad. Gracias a ellos, el budismo, hoy prácticamente desaparecido en la India, se expandió por todo el sudeste asiático y, a través del Tibet, se afianzó en China y en Japón.

Los monjes budistas, además, se encargaron de conservar el legado de Buda: sus concilios de Rajagrha (475 a.C.) y Vaisali (386 a.C.) encauzaron la fijación del canon de su «escritura»: el *Tripitaka*, las tres cestas en que se han recopilado la disciplina monacal (*Vinaya*), la enseñanza búdica (*Sutra*) y su desarrollo posterior (*Abhidharma*). Pero ya poco después de la muerte del fundador comenzaron a surgir ciertas discrepancias sobre la exacta interpretación de su *dharmā*. Probablemente influyeron en ello los talentos personales de dos de sus discípulos predilectos: el manso Ananda y el ascético Kasyapa. En el tercer concilio, celebrado a comienzos de la era cristiana, se consumó la escisión: el budismo se bifurcó en dos «vehículos»: el más conservador y ortodoxo *Hinayana* y el más abierto y evolucionado *Mahayana*.

En el actual budismo japonés, de fuente *mahayana*, destacan dos ramas: la del budismo *Zen*, basada en la meditación contemplativa del vacío y orientada al control perfecto de la mente, condición esencial para la auténtica paz y la fusión armónica con la totalidad de la naturaleza; la del budismo *amidista*, basada en la esperanza de la *Tierra Pura*, hacia la que nos encamina el amor de un salvador, el *bodhisattva* Amida Buda. Ambas ramas parecen un tanto alejadas del budismo primigenio: quizá por eso alguien ha denominado a Japón, el país del sol naciente, como «país del Buda poniente».

III. RELIGION CHINA

A lo largo del III milenio a.C. se fue desarrollando una importante civilización en las riberas del Río Amarillo (*Huang-He*), al oriente del gran codo que éste forma al cambiar su dirección hacia el sur por su dirección hacia el este. Desde su reducido entorno inicial, se fue extendiendo paulatinamente hasta convertirse en la China actual. Regida por una culta aristocracia dinástica, pronto estuvo en condiciones de legar a la posteridad su peculiar cosmovisión mediante escritura ideográfica, en la que plasmó anales históricos, colecciones poéticas y rituales. A finales

del siglo XII a.C., el marqués Wen-Wang, padre del primer Emperador de la tercera dinastía, sistematizó el antiquísimo arte de la adivinación (mejor, del modo de encarar el futuro) en su *Libro de los cambios* (*I-Ching*), esencia de la antigua sabiduría china.

1. *Lo divino y lo humano*

El temperamento chino no propende a la elucubración. Prefiere pisar —y venerar— pragmáticamente la tierra. Su religiosidad subraya en primer plano la actitud moral para con la familia y la sociedad. De ahí su atención primaria al culto a los antepasados. Y de ahí su concepción de lo divino, vislumbrada a través de la estructura familiar y sociopolítica idealizada. *Shang-Ti*, el Soberano de arriba, es concebido como el Emperador del Cielo, rodeado de una corte conformada por los antepasados. El Cielo supervisa la vida socio-política del Imperio chino y mantiene o retira el *mandato* de gobierno delegado al Emperador humano, de acuerdo con la dignidad y virtud de éste. El culto a *Shang-Ti* y a los antepasados corre por cuenta del padre de familia o del patriarca del clan.

El pensamiento chino, sin embargo, no carece de cierta metafísica. Concibe el cosmos como algo conformado por *Shang-Ti* en dos facetas complementarias (*yin/yang*). El bien consiste en su equilibrio o armonía y queda simbolizado en un emblema hoy muy divulgado: un círculo dividido en dos mitades iguales de distinto color por una especie de *s*, dentro de cada una de las cuales se inscribe un pequeño círculo del color complementario (cf. centro de la bandera coreana). Cuando ambas facetas se desequilibran, se produce la cacofonía en los distintos niveles del orden familiar, social y universal. El *Libro de los cambios* es un buen instrumento para rehacer la armonía: un sistema binario (raya continua = *yang*, raya quebrada = *yin*) origina 8 *trigramas*, capaces de combinarse en 64 *exagramas* para indicar al consultante con qué actitud ha de enfrentar el previsible futuro.

Esta primigenia cosmovisión religioso-social china se prolongará, un tanto bifurcadamente, en la «edad axial» por obra de los dos principales pensadores de la cultura china: Kong Fu-tse y Lao-tse.

2. *Kong Fu-tse (Confucio)*

Nacido hacia el 551 a.C. en el Estado de Lu (China oriental), descendiente de la familia imperial de la segunda dinastía y huérfano de padre desde su primera infancia, dedicó su vida primero a la docencia y luego a la política, en la que más bien fracasó. Sus biógrafos destacan su gran personalidad. Su ideal se basó en la utopía conservadora, en la restauración de la espontánea moral tradicional auxiliada por la educación: «Yo nada invento, sólo relato; creo y amo la doctrina de los antiguos». Según ella, la vida tanto familiar como socio-política debe basarse en

cinco grandes virtudes: *jen* (humanismo noble y caballeroso), *yi* (justicia y equidad), *li* (cortesía ceremoniosa), *che* (perspicacia), *sin* (fidelidad).

Confucio ejerció su docencia de forma prioritariamente oral. Tan sólo parece legó dos breves apuntes escritos: *La gran sabiduría* y *La constancia en el justo medio*. Sus discípulos trataron de recopilar su pensamiento y su praxis en los *Diálogos*, escritos en estilo anecdótico. El más genial de sus seguidores, Meng-tse (372-289 a.C.), desarrolló su cosmovisión, intentando enraizarla en una dimensión más íntima e incluso mística.

3. Lao-tse

Es el autor del texto fundamental del taoísmo, el *Tao-Te-Ching*. La crítica actual discute sobre su existencia: ¿histórica o sólo literaria, creada (como otro don Quijote de la Mancha) por el fénix de la literatura china, Chuang-tzu? Se le presenta contemporáneo de Kong Fu-tse, algo mayor que él. La leyenda narra anecdóticamente el encuentro entre ambos y la admiración que el «maestro viejo» produce en el joven maestro. Pero luego lo pierde de vista, voluntariamente exiliado hacia el oeste, tierra de bárbaros... ¿o de místicos hindúes?

El *Tao-Te-Ching* es un tratado, relativamente breve, de filosofía religiosa místico-sapiencial (que recuerda a veces la cosmovisión hindú), pero orientada a la praxis humanista (eminentemente china). Escrito a manera de aforismos o proverbios, su interpretación no resulta nada fácil, por cuanto su estilo agudiza la concisión de la lengua china.

Para Lao-tse la Realidad última y fontal, *Tao*, es totalmente trascendente y por eso inefable. Pero también inmanente, en la dualidad del *yin/yang*. *Tao* es la Fuente (Madre-Padre) de todos los seres y también su Meta y su Modelo. Su *Te* (energía vital) es «fuerza» aparentemente inactiva e inoperante, por cuanto no-violenta, nada coactiva, blanda, callada, fluida (como el aire y el agua), bondadosamente desinteresada. El sabio, especialmente el perfecto gobernante, debe intentar imitar ese modo de actuar: no intervenir (a no ser para desmochar las demasías altivas), dejar que las cosas sigan su ritmo natural, ocultarse, no singularizarse, «feminizarse»... El proceder del sabio taoísta, parece, podría compararse al de un navegante a vela, que no se esfuerza sino en «tomar el viento», soplar de donde soplar.

El taoísmo clásico, de corte intelectual, derivó posteriormente hacia un sistema de religiosidad popular basado en prácticas abigarradas de estilo alquímico-mágico, orientadas a la búsqueda de la inmortalidad.

IV. JUDAISMO

A mediados del siglo XIII a.C., un pueblo nómada de raza semita, el hebreo, emerge en medio del pueblo cananeo sedentario que puebla la

franja mediterránea del fértil creciente. Se distingue por la riqueza de su experiencia familiar y tribal, así como por la de sus relaciones intertribales. Cuando a finales del siglo X a.C. se transforma en reino, se plantea la pregunta sobre su ser y su origen histórico; sus tradiciones familiares y tribales se unifican en una historia común, configurada en clave de liberación o «salvación».

Según esa historia, el amorreo Abram (más tarde Abraham), impulsado por su Dios personal, había emigrado de su tierra natal (Ur de Caldea) hacia una tierra desconocida, rompiendo con la religión politeísta de sus antepasados.

Ese mismo Dios personal concertó con Abraham (y luego con su hijo Isaac y con su nieto Jacob) una Alianza por la que se comprometía a velar por su descendencia como pueblo propio y a donarle la tierra de Canaán. El cumplimiento de esta segunda parte de la promesa pasó en un primer momento por un período de dura esclavitud sufrida en tierras de Egipto. Pero acaudillado por el profeta Moisés en nombre de Yahvé (identificado con el Dios personal de sus antepasados Abraham, Isaac y Jacob), el pueblo hebreo consiguió su libertad y emprendió la aventura del «éxodo» con el maravilloso paso a través del mar Rojo. En una larga acampada junto al monte Sinaí, Yahvé se reveló como único Dios y salvador de los hebreos, con quienes selló un pacto y a quienes entregó la Ley. Tras una larga travesía por el desierto, el pueblo elegido conquistó la «tierra prometida» bajo el mando de Josué.

Una vez asentado en Canaán y tras dos siglos de solidaridad intertribal, de la que sólo queda el recuerdo de unos héroes salvadores llamados «jueces», el pueblo hebreo se constituyó en reino. David (c. 1010-970 a.C.) afianzó su unidad, pronto bifurcada en dos reinos (Judá e Israel) tras el reinado de Salomón (931 a.C.). Comienza entonces, en los albores de la «edad axial», la época de los grandes profetas, que intentarán purificar y ahondar la fe en Yahvé. Y, ya a partir de esa época, el vaivén de sucesivos esfuerzos y fracasos del pueblo por mantener su fe y su identidad en el marco de una estructura también política. Asirios y babilonios, helenos y romanos, invasiones y destrucciones, deportaciones y persecuciones pondrán a prueba al pueblo elegido. Todo ello quedará teológicamente historiado en la *Biblia*. Y se prolongará hasta nuestros tiempos.

1. *Lo divino*

La fe judía es claramente monoteísta desde un principio. Pero el monoteísmo judío es también evolutivo, en proceso de profundización: a) monoteísmo rudimentario, patriarcal: no excluye la existencia de otros dioses para otros pueblos; b) monoteísmo práctico y ético, mosaico: no formula la no-existencia de otros dioses y subraya las consecuencias prácticas de la fe en Yahvé; c) monoteísmo estricto, deuteronomico: formula expli-

citamente la unicidad divina; d) monoteísmo universal, profético: amplía el señorío de Dios-Uno a la totalidad espacio-temporal.

El Dios bíblico es personal, cercano y providente: «Dios de ternura y de gracia, lento a la ira y rico en misericordia y fidelidad» (Ex 34,6). Pero también justo y celoso, exigente dentro de su compasión. Es creador: ha sacado el mundo entero de la nada. Y salvador omnipotente que guía e impele a su pueblo hacia la felicidad total, coronada —explícitamente desde la época macabea— con la resurrección y la vida eterna: irrumpe por sí mismo y de manera concreta en la historia, encauzándola hacia su plenitud.

2. *Lo humano individual-social*

El hombre conforma una unidad, más que una agrupación binomial de alma y cuerpo. Va siendo comprendido como individuo responsable de sus actos, más que mera parte de una colectividad. Al mismo tiempo, sin embargo, es miembro del pueblo y también corresponsable de los actos colectivos. Su apertura universal, su pertenencia sin fronteras a una humanidad única, vislumbreada por los profetas, basada en la unicidad de Dios y hasta en la procedencia monogénica de una sola pareja humana, parece históricamente frenada por la tendencia a preservar su identidad genética y su conciencia de pueblo elegido. Los demás pueblos no cuentan para Dios como tales, sólo sus miembros pueden incorporarse de algún modo al pueblo elegido.

La circuncisión, instituida ya por Abraham como signo externo de la Alianza, es el portón de entrada para la incorporación al pueblo de Dios. El judío fiel será circuncidado a los ocho días de nacer; el prosélito, cuando sea admitido en el pueblo. Quedan entonces obligados, uno y otro, a la guarda del sábado y las grandes festividades anuales (entre las que descuella la pascua), al cumplimiento del decálogo promulgado en el Sinaí, a la práctica de la oración, la limosna y el ayuno...

3. *Judaísmo rabínico*

La deportación a Babilonia (586 a.C.) supuso el fin de la existencia política del pueblo elegido... hasta 1945. La vuelta del exilio a la tierra prometida (538 a.C.) fue minoritaria; gran número de judíos permaneció en Babilonia (o se extendió por otros países) conformando la diáspora. Para éstos la sinagoga sería sucedáneo del templo de Jerusalén; aquéllos reconstruirían el templo destruido. Comienza aquí la historia del judaísmo propiamente dicho.

La fe judía, firmemente anclada en un monoteísmo estricto de consecuencias morales, va perfilándose teológicamente a partir de entonces en contraste con las cosmovisiones circundantes. Despojada de su enmarque político (el añorado reino davídico), aunque animada por las esperanzas mesiánicas, la identidad judía se centra en la Torah (la Ley),

estimada valor supremo. Su custodia y desarrollo quedan en manos de los *rabinos*, cuyo órgano colegiado, la Gran Asamblea instituida por el escriba Esdra, se afianza como intérprete autorizado de la Ley. Tras la sublevación macabea, el judaísmo palestino se diversifica en cuatro grandes grupos o movimientos: celotes nacionalistas, esenios eremitas, saduceos aristocráticos, fariseos legales. Son éstos últimos quienes asumen la función de garantes de la ortodoxia. Ya en el siglo II de nuestra era, Judá Hanassi codifica el pensamiento del judaísmo fariseo en la *Mishna*, raíz del voluminoso conjunto de comentarios posteriormente recopilados en el *Talmud*.

La cosmovisión judía acentúa la trascendencia de Dios en su vertiente de lejanía. Desaparece la antigua figura del Ángel de Yahvé. El espacio intermedio entre Dios y el hombre se puebla de ángeles y demonios. Se recalca la dimensión moral. El decálogo se desarrolla y amplía: se enumeran hasta 613 mandamientos, 365 negativos y 248 positivos. Se regulan detalladamente los deberes del hombre para con Dios y los deberes del hombre para con su prójimo, tanto en sus relaciones interpersonales como en sus relaciones socio-económicas. La esperanza se orienta hacia la venida del Mesías, o más bien hacia la futura era mesiánica.

Aun tratando siempre de mantener su identidad diferenciada, el judaísmo de la diáspora logró adaptarse al medio de cada país y cada época, y convivir con otros pueblos, culturas y cosmovisiones. Hubo tiempos que judíos, cristianos y musulmanes convivieron y colaboraron con tolerancia y respeto mutuos, principalmente en España.

V. CRISTIANISMO

La fe cristiana emerge en el seno del judaísmo, con conciencia de plenitud de las promesas concertadas con el patriarca Abraham. Se autoproclama sucesora de la fe judía, en continuidad y ruptura al mismo tiempo. Asume la Biblia judía como propio Antiguo Testamento. Afirma que en ella se cumplen las antiguas promesas y culminan las esperanzas mesiánicas del pueblo elegido. Su fundador es Jesús de Nazaret, un judío nacido en Belén de Judá, de acuerdo con la profecía de Miqueas, hacia el año 7 a.C. (paradójicamente, por culpa del error de Dionisio el Exiguo al calcular el inicio de la era cristiana). Tras un largo período de vida privada, Jesús comenzó su breve vida pública presentado por su precursor Juan el Bautista. Su enseñanza y sus signos fueron recogidos más tarde en cuatro evangelios, que, junto a una serie de cartas de algunos de sus discípulos (sobre todo Pablo de Tarso), conforman el Nuevo Testamento. Admirado por el pueblo, pero rechazado por las autoridades judías, fue torturado y ejecutado en cruz por orden de la autoridad romana a petición del sanedrín encabezado por los saduceos.

Según sus discípulos, Jesús resucitó en la madrugada del domingo siguiente al viernes de su muerte. Sus apóstoles (o enviados), elegidos y

adoctrinados por el mismo Jesús durante su vida pública, se ocultaron acobardados durante el arresto y ejecución de su Maestro; pero envalecidos por la experiencia de su vida y de su espíritu, testificaron su Resurrección ante las autoridades y ante el pueblo. Aunque perseguida y acosada en Judea, la fe cristiana se expandió rápidamente, primero entre los mismos judíos y luego, con más fuerza, entre los no-judíos. Jesús fue reconocido como el Mesías esperado, el Cristo. Los discípulos comenzaron a llamarse «cristianos» en Antioquía de Siria. Desde allí inició Pablo de Tarso la evangelización de la cuenca mediterránea. Tanto él como el jefe de los apóstoles, Pedro, fueron ajusticiados por los años sesenta en la capital del Imperio, Roma.

1. *Lo divino*

El cristianismo heredó del judaísmo, como otras cosas, su concepción de lo divino. Sin embargo, su pronta profundización en la realidad de Jesús de Nazaret fue modificando esa concepción. Jesús había sido, y seguía siendo, auténtico hombre; él mismo se había declarado «hijo del hombre», en terminología del Libro de Daniel. Pero al mismo tiempo era, y había sido desde siempre, «hijo de Dios»; él mismo se había declarado «uno» con el Dios adorado por los judíos, Yahvé, a quien Jesús denominaba *Abbá*, su Padre. Consecuentemente, Dios, padre de Jesús, Yahvé, se revelaba mucho más realísticamente próximo del hombre que en los lejanos tiempos en que se acercaba a los patriarcas mediante la figura del Ángel de Yahvé. Su trascendencia conjugaba las dos vertientes de ese término castellano: lo que supera y lo que cala, la trascendencia estricta y la inmanencia. San Agustín condensará esta concepción en su famosa fórmula: Dios es *superior summo meo et intimior intimo meo*. Lo que cala: Jesús había hablado también del Espíritu «que procede del Padre», alguien distinto del Padre y de sí mismo, pero «uno» con ambos. En la concepción cristiana lo divino deviene por tanto «uno» y a la vez plural, «trino». Supera y conjuga paradójicamente los conceptos humanos de la unidad y la pluralidad. Y abre camino para una comprensión también distinta de la realidad humana.

Por lo que concierne a lo divino cualitativo, Dios sigue siendo concebido a la manera de la antigua «definición» mosaica (Ex 34,6). Pero Jesús se atreve a subrayar su carácter paternal, incluso respecto a todo hombre (Padre nuestro). Y su discípulo Juan, a la luz de su auto-expresión Jesús, se atreve a dictaminar: «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16). Y ello comporta también consecuencias para la praxis en la interrelación humana.

2. *Lo humano*

Las controversias cristológicas y trinitarias de la Iglesia de los primeros concilios ahondan en el concepto de persona; de ahí surgirá una cosmo-

visión que realza la dignidad de todo ser humano y está en la base de la comprensión moderna de los «derechos humanos». Todo hombre es «hijo de Dios», hermano del primogénito Jesús, llamado a concorporarse con él durante esta vida y también en el más allá de la muerte mediante la resurrección. La creación entera, incluso en su dimensión material, participa de esa dignidad. Por ello, la concepción cristiana de la vida resucitada integra tanto la «espiritualidad» como la «corporeidad» humana, en contraste con las cosmovisiones que minusvaloran lo corporal como pasajero y definitivamente caduco.

Consecuente con su concepción de lo divino, uno y plural, la fe cristiana realza, juntamente con los derechos, los deberes humanos de cada ser humano para con los demás seres humanos. La praxis interpersonal se encauza fundamentalmente en dos mandamientos, prácticamente reducibles a uno: el amor al hermano (cf. 1 Jn 4,7-21). Pablo simbolizará la fraternidad y solidaridad humana mediante su símil del «cuerpo místico».

3. *Lo eclesial*

Aun cuando el cristiano propugne la fraterna solidaridad universal sin fronteras, concibe la colectividad cristiana, eclesial, como impulso y «sacramento» para el logro de aquélla. La misión universal de la Iglesia de Cristo es precisamente ésa, la del esfuerzo por lograr que, dentro de la pluralidad diversificada, «todos sean uno», al estilo de la realidad vislumbrada de lo divino.

La historia real de la Iglesia, impulsada por el Espíritu, pero al fin y al cabo humana, no siempre se ha conformado con ese ideal. No puede menos de ser consciente de sus desgarrones: la división entre la Iglesia occidental y la Iglesia oriental en el siglo ix, la fragmentación de la Iglesia occidental en el siglo xvi. Y también de sus desviaciones del camino, Cristo. Pero la utopía cristiana se ha mantenido orientada hacia la meta ideal.

A pesar de todos los pesares, la institución del papado, la organización eclesial centrada en los sucesores de Pedro, el cimiento rocoso de la Iglesia de Cristo, se ha revelado útil y eficaz. Las parcelas eclesiales de la Iglesia católica, presididas por los obispos, sucesores de los apóstoles, han mantenido siempre la suficiente cohesión y la esperanza de ahondarla más y más.

La fe cristiana ha aprovechado, además, la riqueza del talante simbólico humano para impregnar la vida del cristiano mediante los sacramentos, psicológica y, a su entender, también esencialmente eficaces para la concorporación con Cristo Jesús. Entre ellos destaca la eucaristía, memorial de la pascua de Cristo, en la que la comunidad cristiana representaliza lo realizado por Jesús de Nazaret en la última cena celebrada en compañía de sus discípulos.

VI. ISLAM

La última de las grandes religiones universales emerge a principios del siglo VII de nuestra era en la península arábiga, emparentada e influida en buen grado por las otras dos grandes religiones proféticas, judaísmo y cristianismo. Su fundador, Mahoma, nació en La Meca, hacia el año 571, de familia importante pero venida a menos. Tempranamente huérfano de padre y madre, fue educado por su tío Abu Talib. A lo 20 años consiguió entrar al servicio de una acaudalada señora de su ciudad natal, Jadiyah, con quien posteriormente contrajo matrimonio. Durante otros veinte años su ocupación preferencial, como la de la mayoría de sus conciudadanos, fue el comercio.

A sus 40 años (c.611), durante uno de sus acostumbrados retiros ascéticos, tuvo una profunda experiencia religiosa: un ángel le traducía al árabe fragmentos de un Libro Celestial o «Madre del Libro», custodiado cabe Allah, el Dios único. A superar sus temores de ilusión o autoengaño le ayudaron su esposa y un primo de su esposa, el anciano y ciego *hanif* Waraka. Transformado en profeta de Allah, se consagró a predicar lo que le iba siendo revelado. Tanto él como sus seguidores —más bien gente pobre y marginada— sufrieron insultos y persecuciones de la aristocracia mequí. El 24 de septiembre de 622 emigró a Yatrib (futura Medina o «Ciudad» del Profeta), llamado por los habitantes de aquel centro también comercial para dirimir sus desavenencias: es el año de la *hégira* (emigración), que inicia la era islámica. En Medina, Mahoma se convierte en líder político-religioso y estructura en torno a sí la comunidad teocrática islámica. Al fin de su vida conquista La Meca, aunque muere en Medina el 8 de junio de 632.

Las revelaciones recibidas por Mahoma se transmitieron primero en forma oral y fueron recopiladas más tarde, por orden del califa Osmán (644-656), en el libro sagrado del islam, el *Korán*.

1. *Lo divino*

La cosmovisión religiosa de los belicosos beduinos árabes de aquella época era politeísta (o mejor, polidaimonista). Su culto se centraba en la veneración de las «piedras sagradas» (entre ellas la «piedra negra» de la Kaaba, en La Meca) mediante peregrinaciones y treguas. Entre la población sedentaria de la costa occidental, agrícola y comercial, surgían a veces *hanifes*, hombres en búsqueda de una religiosidad más elevada y de un concepto más puro de lo divino. Mahoma propugnó desde un principio la unicidad de Allah: «No hay más Dios que Allah...», reza la primera parte del «credo» islámico. Es inadmisibile su coexistencia con «socio» alguno semejante a él; de ahí el error de los «asociadores», tanto paganos como cristianos. Allah es sumamente trascendente, aunque también cercano: «Estoy más cerca del hombre que su misma vena yugular» (K. 50,16). Y es «el Compasivo, el Misericordioso», como se recalca al principio de cada una de las suras del *Korán*.

Mahoma proclamó el monoteísmo islámico, como también su entera cosmovisión religiosa, en paralelo con judíos y cristianos. Luego se distanció de ambos tachando la fe de unos y otros como desviación tergiversada de la auténtica fe de Abraham (primer *hanif* y primer *muslim*), que Mahoma se sentía llamado a restaurar. La religión preconizada por Mahoma se ha denominado con frecuencia en occidente «mahometismo». Pero tanto Mahoma como sus seguidores la han denominado y denominan islam, «sumisión», por supuesto a Allah.

2. Lo profético

Mahoma subraya la importancia de la revelación profética. Cada pueblo tiene su propio o sus propios profetas, enviados por Allah. En su enumeración descuellan los profetas bíblicos y entre ellos *Isa* (Jesús de Nazaret), sumamente honrado en cuanto tal por los musulmanes (que también aprecian con cariño a su madre María). Pero conoce también otros profetas enviados a otros pueblos. En todo caso, Mahoma se presenta como «Sello de los profetas» (K. 33,40) y enviado especial al pueblo árabe. De ahí la segunda parte del credo islámico: «...y Mahoma es su profeta». Un eslabón importante de la serie profética es Ismael, el hijo de Abraham y su esclava Agar, antepasado de los árabes. A él, juntamente con Abraham, se debe la fundación de la ciudad sagrada de La Meca.

Todos los profetas han tenido que sufrir menosprecio y persecución de sus conciudadanos. Mahoma no podía ser una excepción. Pero al fin han salido triunfantes gracias a la protección y ayuda de Allah. Por eso el musulmán no comprende la pasión y muerte de Jesús. El triunfo final de Mahoma sobre sus conciudadanos de La Meca y la fulgurante expansión de los ejércitos islámicos por los antiguos imperios europeos, africanos y asiáticos son para los musulmanes una prueba evidente de esa predilección del Dios único por su pueblo y por su fe.

3. Lo humano

La creencia islámica en ángeles y demonios es también similar a la del judaísmo tardío; el príncipe de los demonios, *Iblis* (Satanás) tienta al hombre, pero sólo tiene auténtico poder sobre los descarriados. Otro mismo ocurre con su concepción del hombre, vocacionado a ser el rey de la creación y, tras la muerte, al paraíso; el buen musulmán, sobre todo el que muere combatiendo por Allah, tiene asegurado el paraíso con todos sus deleites.

La moral islámica, muy sencilla, se basa en cuatro «pilares» (el quinto, o mejor el primero de los cinco, es la fe condensada en el «credo» islámico): oración, limosna, ayuno y peregrinación a La Meca. El musulmán da importancia preferencial a la oración litúrgica o colectiva, precedida de abluciones purificadoras, sobre todo a la del viernes

(día semanal que le distingue del judío y del cristiano). Oración que debe estar orientada en dirección (*kiblá*) a La Meca. De ahí que el lugar «central» de toda mezquita sea el nicho (*mihrah*) que apunta en esa dirección. La limosna se considera un «préstamo» a Allah en beneficio de los más necesitados; no debe ser «pródigo» en demasía (K. 17,26 s.), pero sí generoso. El ayuno puede realizarse en cualquier ocasión; pero el ayuno mayor y prescrito es el del Ramadán, mes lunar en que tuvo lugar la primera revelación del *Korán* a Mahoma. El buen musulmán lo observa con todo rigor durante las horas diarias de luz solar; y a veces con sacrificio tanto más costoso por cuanto el calendario lunar musulmán no se ajusta al ciclo solar y por tanto el mes de Ramadán puede coincidir con meses muy fríos o muy calientes. La peregrinación a La Meca, primera mezquita sagrada, se hace en recuerdo del sacrificio del fundador de La Meca, Abraham, mediante ritos muy precisos; todo buen musulmán debe hacerla al menos una vez en su vida.

Además de las prescripciones relativas a los cinco «pilares», el *Korán* codifica una serie de prescripciones jurídicas de todo orden, que fundamentan el «derecho musulmán» (*fiqh*), deontología precisa orientadora de la vida moral, social y política del creyente. Admite el matrimonio polígamo hasta un límite de cuatro esposas, pero sólo a condición de que el marido pueda tratar y mantener a todas ellas con cariño y atención iguales. Prescribe también la *yihad* (esfuerzo), con frecuencia entendida como guerra santa para implantar en el mundo el islam, pero también, en clave más espiritual, como lucha del hombre contra sus propias pasiones.

En el seno de la religiosidad islámica surgió relativamente pronto el movimiento *sufita*: una espiritualidad honda, y hasta mística, en la que destacaron grandes personalidades (eremitas, teólogos, poetas...), sobre todo en los tiempos dorados de la historia musulmana. Un rasgo sobresaliente de esa espiritualidad es la generosidad, la sumisión a Allah por puro amor y no por afán de alcanzar el paraíso o eludir el infierno.

4. Lo socio-político

Las divisiones de la historia del islam tienen origen más político que religioso, dentro de ese marco entrelazadamente religioso-político que es el islam. Los *shiítas* propugnan que el sucesor de Mahoma debe serlo por sangre, en cuanto descendiente suyo a través de su hija Fátima, casada con su primo Ali; por ello impugnan la integridad del *Korán* editado por el omeya Osmán y celebran el martirio y la «pasión redentora» de su hijo Husein a manos de su pariente omeya Jazid. Los *sunní-tas*, rama mayoritaria del islam, prescinden más bien de esa cuestión dinástica y siguen la *sunna* o tradición del Profeta, contenida en el *Korán* y desarrollada en los *hadit*.

BIBLIOGRAFIA

- Acharuparambil, D.: *Espiritualidad hindú*, BAC, Madrid, 1982.
- Ballesteros, M.: *Cultura y religión de la América prehispana*, BAC, Madrid, 1985.
- Blázquez, J. M.: *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Cristiandad, Madrid, 1977.
- Chevalier, J.: *Diccionario del saber moderno: las religiones*, Mensajero, Bilbao, 1976.
- Eliade, M.: *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1974.
- Eliade, M.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Cristiandad, Madrid, 1978-1983.
- Elorduy, C.: *El humanismo político oriental*, BAC, Madrid, 1976.
- James, E. O.: *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1973.
- Küng, H.: *El cristianismo y las grandes religiones: hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo*, Europa, Madrid, 1987.
- Küng, H.: *El judaísmo. Pasado, presente, futuro*, Trotta, Madrid, 1993.
- López-Gay, J.: *La mística del budismo*, BAC, Madrid, 1974.
- Moreno, X.: *Las religiones orientales*, Mensajero, Bilbao, 1980.
- Pareja, F. M.: *Islamología*, Fax, Madrid, 1952-1954.
- Pareja, F. M.: *La religiosidad musulmana*, BAC, Madrid, 1975.
- Poupart, P.: *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona, 1987.
- Puech, H. C.: *Historia de las religiones, Siglo XXI*, Madrid, 1977-1982.
- Ries, J. (ed.): *Tratado de antropología de lo sagrado I. Orígenes del homo religiosus*, Trotta, Madrid, 1994.

2. Formas del lenguaje religioso.

Propósito: Analizar críticamente la peculiaridad del lenguaje religioso, así como su pluralidad y riqueza cultural, con la finalidad de comprender el impacto y la vigencia de las expresiones religiosas (ideas, mitos, ritos, símbolos, instituciones, etc.) en las sociedades contemporáneas.

LAS FORMAS DEL LENGUAJE DE LA RELIGIÓN

Severino Croatto

Para entender el lenguaje religioso (símbolo, mito, rito, doctrinas, en la instancia textual; arte, en la visual) hay que partir de la *experiencia de lo Sagrado* que aquél quiere comunicar. De lo contrario, se trabaja sobre vocablos sin su correlato real en la vida.

Aunque el término de la vivencia religiosa es algo trascendente («lo Sagrado» o, mejor, lo Numinoso), se trata sin embargo de una experiencia *humana*, propia del ser humano y condicionada por su forma de ser y su contexto histórico y cultural. ¿Cómo va cristalizando la experiencia religiosa?¹

Al partir de la experiencia *humana*, la primera nota que resalta es el carácter finito, limitado, fragmentario, insatisfactorio, y además perecedero, de toda realización intrahistórica. Las carencias físicas, psíquicas, económicas, socio-culturales; el sentido de muchas situaciones, producen una conciencia de imp plenitud e insatisfacción que no se cubre totalmente con ninguna realización propiamente humana.

Éste es un aspecto *negativo* de la definición de experiencia religiosa. Cuando despunta el «deseo de lo infinito», de totalidad, de plenitud, de sentido —irrealizable en la instancia humana— nace la búsqueda de lo trascendente como un término para

1. No planteamos aquí el problema, realmente arduo, de cuándo aparecen las primeras manifestaciones *religiosas* —y no sólo culturales— de los seres propiamente humanos. Para un balance de las teorías conocidas y una propuesta de cautela, cf. Ina Wunn, «Beginning of Religion»: *Numen* 47 (2000), pp. 417-452.

arribar o un don adveniente. Entonces estamos en el momento *positivo* de la experiencia religiosa, cuyo núcleo, por tanto, es la relación con la Trascendencia, o lo totalmente Otro en cuanto plenificante, totalizador y dador de sentido y perdurable. En código religioso, estamos ya hablando de *salvación*, cuyas infinitas formas mostrará el lenguaje apropiado de cada cosmovisión.

Por definición, la Trascendencia es inasible; el Misterio es inobjetivable. Es necesario por tanto que, inicialmente, *se manifieste* de alguna forma. Tal es toda hierofanía o manifestación de lo Sagrado. Para no comprometer la comprensión de lo Sagrado, tal vez sería más correcto hablar de *transfania* —o, en el lenguaje pseudodionisíaco, de *apofanía*— para referirse a la *manifestación desde* lo Trascendente que origina su captación y experiencia fecunda en el ser humano. Lo Trascendente apofatizado de alguna manera en las cosas y captado en ellas por el ser humano, hace que ellas devengan *sagradas*. Todo lo que es sagrado, por tanto, es una mediación para la apofanía, o —mirando desde la perspectiva humana— es una huella de lo numérico.

No importa por ahora que lo trascendente sea identificado como potencia (*orenda, mana, numen*, etc.), como Dios o con algún término abarcador o condensador (Brahman, Espíritu, Absoluto, Ser). En todos los casos se trata de lo totalmente Otro y Total que, por ser tal, se convierte en polo irresistible (*fasci-nans*) de atracción y puede «llenar» los vacíos de las creaturas. En última instancia, en toda experiencia religiosa está latente el deseo y la búsqueda de alguna forma de *deificatio*.

Desde luego que la experiencia de la Trascendencia necesita ser «dicha», sea para uno mismo, sea a otros (aspecto social); es uno de sus rasgos más «humanos»; aun el místico necesita *decir* que lo divino es *indecible*, inefable; aun el esoterismo y el arcano (que no son tipos de religión sino tendencias dentro de muchos sistemas religiosos), en los cuales se preserva *internamente* la comunicación de doctrinas o ritos, evidencian la necesidad de esa misma comunicación dentro del grupo.

La expresión religiosa, por lo mismo, es tanto comunicación de *lo vivido*, cuanto *nueva vivencia* en el acto mismo de ser dicha. Cada uno de los lenguajes de esa vivencia —el símbolo, el mito, el rito, la tradición convertida en texto— la recrea a su manera, pero todos participan de esa cualidad.

A partir de aquí podemos preguntarnos *cómo* se expresa la experiencia religiosa. Estamos en el plano del lenguaje, verbal, gestual, escritural, apofático. También en formas combinadas,

como en el rito o en la doctrina. Los lenguajes básicos, al mismo tiempo que ubicuos, de la religión son:

— El *símbolo*, que constituye la forma básica de la expresión religiosa por llevar en su propia noción una referencia a «otra cosa».

— El *mito*, que suele integrar el símbolo pero que es mucho más. La referencia a lo Trascendente se hace por la vía de la primordialidad. Es la expresión por antonomasia de una cosmovisión, además de ofrecer modelos para las prácticas sociales o rituales.

— El *rito*, que participa de los valores simbólicos y suele escenificar el mito, cuando no se origina en éste. En su manifestación gestual, complementa la verbalidad del mito.

— La *doctrina* o conjunto estructurado de tradiciones (hay muchas formas: ciclos míticos, tradiciones orales, textos sagrados, elaboración doctrinal a partir de éstos, etc.).

I. EL SÍMBOLO

El símbolo es la clave de toda expresión de la vivencia religiosa. Así como la experiencia de la Realidad trascendente (el Misterio o como se le llame) es el núcleo del hecho religioso, así también el símbolo es, en el orden de la expresión, el lenguaje originario y fundante de aquella experiencia, el primero y el que alimenta a todos los otros.

Por su etimología (gr. *sym-bállo*) el símbolo se refiere a la unión de dos cosas. Era una costumbre griega que, al hacer un contrato, se rompiera en dos un objeto cerámico y se llevara cada uno de los contratantes un pedazo. Un reclamo posterior se legitimaba por la reconstrucción («poner junto» = *symballo*) de la pieza dividida, cuyas dos mitades debían coincidir. La unión de los fragmentos permitía reconocer que la amistad se mantenía intacta.

1. *La generación del doble sentido*

Por su etimología misma, el símbolo relaciona *dos cosas*, separadas pero que se complementan la una con la otra. O, en palabras diferentes, una parte remite a la otra. Podemos ya deducir que en todo símbolo entran dos elementos que de alguna manera se relacionan. Pero debemos situarnos en el nivel *del sentido*, no

de las cosas en sí mismas. Dos pedazos de cerámica rota se reclaman mutuamente por la forma incompleta de cada una (el significante) pero el «segundo sentido» está en un «plus» que es añadido por una intención explícita. Es esta sobredeterminación la que la convierte propiamente en símbolo.

Cada cosa tiene: *a*) su propia identidad (un árbol es eso, un árbol), *b*) su propia significación (lo que representa, hace o influye en su contexto), y *c*) es parte de una estructura global dentro del universo (tiene relaciones y referencias). Todo junto, se resume en *qué es* y *cómo es* una cosa. Las aguas descienden hacia el mar, las nubes generan las lluvias, el sol regula las estaciones, la rotación de la tierra sobre sí misma determina la secuencia día-noche; todos los seres de la tierra, animados e inanimados, tienen sus propias leyes físicas o biológicas. Son simplemente lo que son y *cómo son*. Tienen su propio sentido. Es el *primer sentido*. Ahora bien, en él está la base del símbolo, no sólo en general sino también, y sobre todo, de la polisemia simbólica de las cosas, como veremos.

El ser humano, no obstante, puede «atravesar» ese primer sentido para ver en las cosas de su experiencia fenoménica y normal un *segundo sentido*. La manera de volar del colibrí, de chupar el néctar de las flores, de aparecer fugazmente y desaparecer, «sugiere» un segundo sentido, intramundano o referido a lo trascendente. Por eso los mbyá-guaraní lo toman como símbolo de la energía restauradora, y en el mito lo consideran como el «pájaro primigenio» que refrescaba la boca de Ñamandú, «mientras nuestro Primer Padre creaba» (Bareiro Saguier, 1980: 12).

2. Las cosas son «hechas» símbolos

Dos elementos del símbolo deben ser tenidos en cuenta desde el inicio:

a) Ante todo que el «segundo sentido» no está objetivado en las cosas sino que es una *experiencia humana*, y no de todo ser humano por igual. La forma de una alta montaña puede no sugerir nada a uno, mientras a otro le suscita una presencia trascendente. En este caso, la montaña *es hecha* símbolo de un Dios culturalmente identificado. La montaña entonces es el objeto que desencadena o refleja una vivencia *humana* particular, de la que se hace símbolo. De cómo se manifiesta el aire —como brisa, como viento, como penetrante y dador de vida, pero sutil o inasible— surgen las figuras simbólicas tanto de Brahman como

del *Pneúma* o del Espíritu, según diversas religiones. El símbolo despunta allí donde están las cosas, *cómo se nos manifiestan*. Y el proceso de simbolización de las cosas necesita la sintonía con una experiencia interior que desencadena su conversión en *significantes* de «otra cosa».

b) Por eso, las cosas no son simbólicas en sí mismas, ni llegan siempre a serlo. *Son hechas* simbólicas por algún tipo de experiencia humana. Pero todas tienen la propiedad de ser elevadas a la dimensión de símbolos, sean éstos profanos o religiosos. Esto vale también para los que se denominan símbolos naturales y universales. No por ser, las cosas son símbolos. Pero, por ser *tales* cosas, pueden ser elevadas a la categoría de símbolos. El proceso de simbolización es netamente humano.

3. *El símbolo trans-significa*

El símbolo es entonces un elemento de este mundo fenoménico (desde una cosa hasta una persona o un suceso) que ha sido «trans-significado», en cuanto significa *más allá* de su propio sentido primario o natural. La Vía Láctea puede ser un hermoso espectáculo, pero puede ser vista como un torrente seminal de energía creadora, como lo expresan los aborígenes de la parcialidad de los desana (en la Amazonia venezolano-colombiana): tal sentido está *detrás* o *más allá* («trans-») de lo que la Vía Láctea es a la vista humana corriente.

Por eso podemos describir el símbolo como «remisor»; *envía* a otra cosa, que es lo que importa existencialmente. El sol como símbolo remite, entre las tantas «sugerencias», a la máxima energía vital que se expresa como Ser supremo, o a la «verdad» (el sol lo ve todo en su recorrido luminoso) que es, por ejemplo, el atributo del Varuna del hinduismo, del Mithra iranio, del Shamash asirio-babilonio o del Yahvé bíblico (cf. Sal 19, 2-7). Pero para los náhuatl es también un símbolo de la iluminación progresiva de la conciencia en su proceso de espiritualización (Sejourné, 1970). En la experiencia del *homo religiosus* lo trascendente que el símbolo convoca no es objetivable ni definible en palabras. Se percibe como misterio, como claroscuro; por eso se necesita la mediación de las cosas de nuestra experiencia corriente.

4. De la analogía al símbolo

Como ya fue señalado, las cosas son elevadas a la dimensión simbólica *por lo que son y cómo lo son*. Por otra parte, no cualquier cosa de este mundo puede simbolizar cualquier aspecto del Misterio ni cualquier vivencia del mismo. Una escalera *se usa* para subir o bajar de un nivel a otro, pero puede *simbolizar* la conexión con lo trascendente o con un nivel espiritual superior. En este caso, importa más que nada la subida o ascensión, como es frecuente en el lenguaje de la mística. En el evangelio de Juan el ver físico se invierte en un «ver» simbólico que remite a la verdad o a la revelación a través de Jesús (así en 1, 50-51 o 9, 39.41, luego de la curación del ciego de nacimiento). La analogía entre el significante (la escalera) y el significado (la ascensión a lo divino) se mantiene y al mismo tiempo varía cuando la cosa convertida en símbolo es polifacética en su manifestación. Una escalera en espiral no significa lo mismo que otra recta, que supone una subida no vertical sino a 45 grados, ni que una por pisos y «descansos». En el primer caso, la ascensión es vertical y rápida, con la asociación del simbolismo del *axis mundi*; en el segundo, adquiere los matices de una lenta procesión ascensional; en el tercero, la subida es más lenta, reposada, por etapas y detenciones. Las tres formas de escalera simbolizan otras tantas diferencias en la misma experiencia fundamental del ascenso al nivel de la trascendencia.

Es la manera de manifestarse o la forma de un objeto o de su uso, y el modo de actuar de un ser viviente (un árbol, un animal o un humano), lo que orienta a tal o cual aspecto de lo Sagrado, que se manifiesta justamente bajo *esa* dimensión. Por eso los símbolos son específicos, más de lo que se piensa. Cuando se atribuye a una cosa un significado que no tiene que ver con él, ya no se permanece en el símbolo sino que se transita al signo (ver más adelante). Los símbolos, en efecto, no son arbitrarios, elegidos, sino que *son*, simplemente; radican en la naturaleza de las cosas y en la manera como las vivenciamos.

De aquí surge, y se comprende naturalmente, la infinita variedad de símbolos. *La heterogeneidad es propia de lo fenoménico*, y por eso el Misterio es visto refractado en esa multiplicidad de cosas y fenómenos que es el mundo, ese depósito fontanal de los símbolos. Lo Sagrado es percibido fragmentariamente, pero eso no es lo esencial. Lo relevante es el hecho de que se capta y vive *anológicamente* en las cosas de este mundo, que por algún

motivo son elevadas al plano simbólico. Todo *puede* ser «transfigurado» en hierofanía, pero no implica que de hecho lo sea. Tiene que haber una *vivencia* de lo Sagrado *en relación con* tal o cual elemento del mundo en el cual resuena. No toda escalera es sagrada, y la que deviene sagrada (en un relato) no lo es necesariamente para todos.

5. *El símbolo da «en transparencia»*

Que el símbolo dé «en transparencia» (Ricoeur, 1969: 180) significa otra cosa muy a tener en cuenta, a saber, que es como una lente que permite ver lo que sin ella no se ve. Sin los objetos convertidos en símbolos se borra la percepción de lo Sagrado *en la forma como se experimenta*, y ya tampoco se puede expresar. Lo Trascendente es inobjetivable por su propia esencia y requiere de una mediación, como ya fue señalado. Y además la experiencia misma que de él se puede tener resulta inexpresable; las palabras que la expresan se hacen ellas mismas *simbólicas*. Decir de Dios que «está en los cielos» no es usar un lenguaje objetivo, ni una metáfora, sino un *símbolo* de trascendencia y soberanía que «dice» una manera de experimentarlo religiosamente. Se está expresando la percepción de lo trascendente *a través de* una de sus manifestaciones cósmicas (el cielo como hierofanía); pero la vivencia misma es humana e histórica.

De ahí que la infinita variedad de las cosas ayude a visualizar lo Sagrado de tantas maneras, sin que ninguna de ellas lo agote. La heterogeneidad de los símbolos es una muestra de su múltiple riqueza, aunque cada hierofanía concreta lo parcialice y fragmente. Esto último no importa, porque lo Sagrado se vive funcionalmente. Totalizar su experiencia no es posible para el ser humano, ni tiene mucho sentido: todas sus situaciones y vivencias son limitadas y concretas, y *en ellas* debe vivirse también el Misterio trascendente. En un momento de aflicción se puede recurrir a la roca para simbolizar la fuerza inamovible de la presencia divina («en Dios está mi salvación [...] Dios es mi roca», Sal 62, 8) pero no a símbolos de soberanía o de juicio. El *homo religiosus* capta espontáneamente la relación hierofánica (y cratofánica) de las cosas con su propia existencia.

Esta cuestión tiene incidencia en el tema del politeísmo y monoteísmo. Desde el punto de vista fenomenológico, hay menos distancia del uno al otro de lo que las doctrinas han hecho ver.

6. *Símbolo, signo, metáfora, alegoría*

a) La metáfora

El símbolo se diferencia de la metáfora, si bien este vocablo le correspondería desde el punto de vista etimológico, en cuanto «lleva más allá» (gr. *meta-fero*), o sea, a otra significación. Pero lo que en realidad hace es «transportar» algo conocido, por ejemplo una cualidad, de un punto a otro. La metáfora destaca la equivalencia, la semejanza, la correspondencia entre dos cosas o sujetos. Lo que en la metáfora se atribuye es algo *conocido*. En el fondo, es una comparación. El símbolo, en cambio, no atribuye algo conocido. Es intuición de lo *desconocido*. El «más allá» (trans-, *metá-*) del símbolo no es una transferencia de un ámbito a otro («este hombre es un roble») sino un tránsito hacia, o una conexión con, algo totalmente distinto pero análogo. «Dios es luz» no atribuye algo conocido (la luz) a Dios (sería una metáfora) sino que en el vocablo «luz» expreso trans-significaciones analógicamente relacionadas con la luz de mi experiencia, pero que son de otro orden (verdad, revelación, orientación, iluminación). El objeto simbólico es una transparencia que me permite ver del otro lado y decir lo que no se puede decir mejor con otras palabras.

La fuerza del símbolo está *en la cosa* nombrada por la palabra (en un texto) o contemplada (en el arte), *no en la proposición* que aclara o predica («Dios es *como* el sol»). Al sol-símbolo lo veo e interpreto como presencia de otra Realidad *que se descubre encubriéndose* en el astro conocido.

b) La alegoría

El símbolo no se confunde tampoco con la alegoría. Esta figura de lenguaje es un «decir-otra-cosa» (gr. *aló-agoreío*). También el símbolo «dice otra cosa»; procede empero en una dirección opuesta. La alegoría traslada un «segundo sentido» a un «primer sentido». En otras palabras, envuelve un sentido —iconocido!— en un ropaje común que tiene una significación obvia y corriente. Para entender la alegoría hay que tener primero conocimiento del segundo sentido. La exégesis alegórica de los autores cristianos alejandrinos imponía al texto verdades ya conocidas, que luego eran «encontradas» en él.

Dicho de otro modo, la alegoría *traduce* un segundo sentido

(anterior!) a un primer sentido, que es el de la forma literaria. El contenido de ésta es aparente, sólo «remite» a un significado o referente, que el lector debe conocer. El símbolo, por el contrario, *descubre* un metasentido *en* un primer sentido. La clave del segundo sentido está precisamente en este primer sentido, al revés de lo que acontece en la alegoría.

En el simbolismo religioso, por lo tanto, lo trascendente se contempla *en*, *a través de*, el objeto simbólico. La alegoría, justamente porque «traduce», parte de lo conocido, aunque sea una realidad trascendente.

Cabe añadir, por otra parte, que la alegoría, al dar «en traducción», se agota en sí misma: el segundo sentido está todo en el primero (expresado en la imagen literaria). No se pretende más. En el símbolo, en cambio, el segundo sentido (al que remite el objeto transfigurado en simbólico) es inexhaustible.

c) El signo

Bajo aspectos diferentes, el signo coincide con la alegoría y sobre todo con el símbolo. Pero primero hay que distinguirlo cuidadosamente. Se parece a la alegoría por cuanto supone «conocido» el segundo sentido, que también da «en traducción». Para que una cosa sea signo debe serlo *de algo conocido*. La conexión puede ser algo convencional o arbitrario (tal color para la bandera de esta o aquella nación) y necesita ser explicada o al menos experimentada antes de constituirse el signo; por ejemplo el trueno, como signo de la tormenta; un árbol sin hojas, del invierno; el dolor, de una afección corporal.

Dicho de otra manera, el segundo sentido, aquello a lo que remite el signo, es *anterior* (en el conocimiento) a su formalización (en el lenguaje, en el arte, en lo gestual, etc.). Una huella en el piso nos informa sobre el paso de tal o cual animal; es un «signo» porque hay un conocimiento previo del efecto de una pisada. También son «signos» los llamados símbolos lógicos, matemáticos, químicos, por ser convencionales y suponer un aprendizaje previo a su uso. A pesar de que se los llame «símbolos», no hay nada más lejos de lo que aquí entendemos por símbolo, sea religioso o profano, cósmico, onírico o artístico. Al revés, los sacramentos son símbolos de algo trascendente más que signos.

El símbolo en cambio se diferencia del signo, tanto como de la metáfora y de la alegoría, por ser «remisor» a algo *desconocido* en sí, que se presencializa sin embargo en algo visible,

donde es captado en un claroscuro que aleja toda pretensión de arrebatar el misterio. Es intuitivo (lat. *intus-ire*, «ir adentro»); no que pre-ve sino que deja ver «a través de» (él mismo). En el marco de la experiencia religiosa, lo no-conocido en sí, como es el Misterio, es captado, intuido, experimentado, en el claroscuro del símbolo.

Sin tener clara la función símbolo no se puede comprender el lenguaje religioso. No está demás señalar aquí que nuestro lenguaje de «idolatría» revela, en realidad, una falsa interpretación de los símbolos de «otras» religiones. Para los misioneros que «evangelizaron» Abya Yala (el continente americano) las estatuas de los Dioses de los aborígenes eran objetos idolátricos, pero las de Jesucristo, valga el ejemplo, eran representaciones correctas.

Cuando se venera el sol, en cualquier religión, el astro físico es el símbolo (el significante) de lo que realmente se venera (el significado) *a través de* la hierofanía solar. Como dice el mito de la creación de los desana:

Todo esto lo creó el sol cuando tuvo la *intención amarilla*, cuando hizo penetrar el poder de su *luz amarilla*, para que de ésta se formara el mundo [...].

Por encima de todo está el sol, el poder *amarillo* del Padre Sol, quien cuida a su creación y la cobija con su *luz amarilla* (Reichel-Dolmatoff, 1968: 18, 25).

7. *Algunas características del símbolo*

a) Por cuanto las cosas se nos aparecen de muchas formas o funciones, lo que implica su polisemia radical, al ser trans-significadas como símbolos se hacen selectivamente monosémicas, por cuanto se escoge un aspecto de su manifestación. Esta operación selectiva la hará el mito y otras formas de «clausurar» toda clase de polisemia (Croatto, 2002: cap. 4).

b) Se dan también símbolos «encadenados» o solidarios entre sí. Al mismo tiempo que conservan su especificidad semántica, atraen a otros, con los que se tocan por una franja de sentido. Así, por ejemplo, los símbolos del agua/de la luna/de la vegetación/de la mujer/de la germinación están asociados por los valores de devenir, fecundidad, nacimiento, etc.; o también están asociados por «franjas de sentido» los símbolos del toro/ del cuerno/de la luz por la significación esencial de «fuerza». La

«forma» (el *cómo es*) del cuerno, con su significación de fuerza, atrae el simbolismo del «rayo» de luz, que se despliega como energía. Por eso los hebreos al rayo de luz le llamaron *geren* («cuerno»); por eso el Moisés que desciende del Sinaí, donde había experimentado la gloria/energía de Yahvé, aparece con el rostro «radiante» (= con *rayos/cuernos* de luz), según Éx 34, 29b-35.

En la misma dirección operan los símbolos que expresan la *coincidentia oppositorum*, o la configuración del Dios supremo en las religiones politeístas o del único Dios en el monoteísmo, lo mismo que del Brahman upanisádico o el Tao de Lao-Tsé. La totalidad del Uno permite converger también los opuestos («Yo [Yahvé] modelo la luz y creo las tinieblas», Is 45, 7).

8. La configuración simbólica de lo Sagrado

Un ejemplo especial del simbolismo religioso es el de las *figuras* de lo Trascendente. El Uno, el Absoluto, es irrepresentable en principio, pero necesita símbolos para poder ser nombrado aunque sea inefable e innominable. Sin Nombre, tiene nombres (*v.gr.* «Brahman» en el hinduismo, «Protoparente» en el gnosticismo, «Tao», etc.). Pero cuando lo Infinito es personalizado —como es normal por la relación religiosa— estamos hablando de Dioses. Ahora bien, en todas las religiones los Dioses tienen una *función* (aspecto esencial, actuado luego en el mito), un *nombre* y normalmente una *representación* —y hasta una *localización*— que indican su función².

Una forma de entender esta configuración consiste en establecer una *tipología* (por ejemplo «geográfica» [cielo/tierra/mar/lo subterráneo] y funcional [Dioses de la fuerza, de la vegetación, iniciadores de la cultura, protectores, sacrificados, etc.]) de los seres trascendentes (Croatto, 1994: 93-124; 2002: cap. 4). En esta infinita variedad de representaciones se puede captar la capacidad del *homo religiosus* de construir símbolos. Y puesto al revés, se comprende que todo lo que se dice de los Dioses es simbólico. De ahí su riqueza.

2. Será el cometido de esta *Enciclopedia* el describir e interpretar la pluralidad infinita de funciones, nombres y representaciones de los Dioses según sus propios contextos y *localizaciones*.

II. EL MITO

Suponemos que al comenzar el siglo XXI se haya dejado atrás la tradicional concepción negativa del mito como «historia falsa». Los especialistas en religiones han trabajado siglo y medio en recuperar la visión originaria y creativa de este lenguaje tan específico del *homo religiosus*.

1. *Definición del mito*

El mito es el *relato* de un *acontecimiento originario*, en el que *actúan los Dioses*, y cuya intención es *dar sentido* a una realidad significativa (Croatto, 1994: 145-152; 2002, cap. 7).

Esta definición resulta completa y operativa, a nuestro criterio. Después del símbolo, que surge de las cosas como son y como se manifiestan y que es el primer lenguaje de la vivencia religiosa, surge el mito, que narra cómo los Dioses instauraron las cosas que en una cultura determinada son consideradas significativas. Tales pueden ser el cosmos, el ser humano, las leyes, las costumbres de toda clase (trabajo, uso de instrumentos, vestidos, vivienda, artes medicinales, etc.), los ritos, los lugares sagrados, determinadas formas de oración, las mismas Escrituras sagradas, etcétera.

A diferencia del símbolo, el mito no es una cosa del mundo sino un hecho *literario*. El mito *narra* sucesos, pero no intrahistóricos sino primordiales, pertenecientes al horizonte del *illud tempus*. Esta primordialidad implica al mismo tiempo un *mundus imaginalis* —en expresión de H. Corbin— donde se dan los arquetipos de las cosas de nuestro mundo (Corbin, 1979; Durand, 1995: 110-116). Por eso, sólo los Dioses, actores protagónicos en el mito, son capaces de hacer pasar de la primordialidad al tiempo y al espacio de nuestra experiencia. Ellos son los instauradores de todo aquello que tiene «sentido» en la experiencia histórica. En el mito lo trascendente y real por excelencia es visto como totalidad y *fuerza* del ser. Dicha percepción jugará un papel esencial en la construcción y en la recitación de los mitos.

Como síntesis de estos dos aspectos del mito (ser un lenguaje sobre lo originario, un relato de lo acaecido en un *illud tempus* primordial), cabe recordar el nombre que los mbyá-guaraní del Paraguay dan a sus historias sagradas, «palabras hermosas primeras (*ñe'ê porá tenondé*)». Los mitos, en efecto, contienen las palabras instauradoras.

Por eso, es decisivo entender que en un relato de estructura mítica los Dioses importan *por lo que hacen*, no por lo que son. Son las *dramatis personae* del relato.

Puestas estas tres notas del mito (relato de/un acontecimiento/originario/en el que actúan los Dioses) se puede comprender que su función es otorgar un *sentido* a las realidades significativas en una cultura dada.

En síntesis, el mito establece una conexión *arquetípica* (conexión que en el símbolo es *analógica*) con la trascendencia. Genera y refuerza los paradigmas divinos de las cosas significativas y de los sucesos relevantes en una cultura. Si se leen como fábulas de Dioses y no se escucha en ellos la *hypónoia* —como señalaba Platón en la *República* II, 377d-383c— o la intelección de lo que está «debajo» del sentido común de las palabras (nivel de la profundidad), se desdibuja su intención y su significado.

2. *El origen mítico de las cosas pertenece al nivel de las significaciones*

El mito narra lo que los Dioses *hicieron*. Y lo que ellos hicieron en los orígenes son las cosas *como son ahora*. Se trata siempre de lo que ahora es significativo, de aquello que *ahora* se hace o se usa, y necesita ser «consagrado» por una orientación a la fuente ontofánica. Se puede saber el origen histórico de una institución o costumbre, o el origen artesanal y técnico de un artefacto cultural o de un oficio. Ese conocimiento es intrascendente y no ingresa en la composición de un mito. El *homo religiosus* experimenta en esas realidades una presencia *de otro tipo*. ¿La razón? Porque las mismas están relacionadas con su vida, con el trabajo, con la producción, con su modo de comportarse en el grupo. En su realidad cotidiana vive la percepción de otra Realidad, que lo sustenta y orienta.

En este sentido, el mito es fijista y no admite la evolución, que interrumpiría la conexión del «ahora es así» con el «así lo hicieron los Dioses» *in illo tempore*. Por eso los mitos reflejan siempre la cultura del horizonte en que fueron elaborados y transmitidos.

Al narrar *cómo* se originaron las cosas, el mito no se ocupa de su génesis histórica —el nivel en que se sitúan el historiador o el científico— sino de *qué* significan *en el marco de la vivencia religiosa*.

3. *De la realidad al mito – Del suceso mítico al sentido de la realidad*

Toda construcción mítica es *simbólica*, imaginaria. Interpreta la realidad incorporándola no a una trascendencia vertical sino horizontal, por una vuelta a los orígenes, creando un «suceso» que dramatiza la actuación de los Dioses creadores.

Tal es la dirección seguida por la creación del mito: *de la realidad presente* (que es anterior) a su paradigma originario. *En su uso, sin embargo, el mito funciona en la dirección contraria: porque* los Dioses hicieron así las cosas, éstas son como son en este momento. Tal es la forma correcta de leer el mito en el *homo religiosus*; el estudioso, ciertamente, sigue el itinerario inverso, de la realidad significada al relato fundante, pero debe saber que la primera es la lectura, que importa entender desde el punto fenomenológico.

4. *Mito y ciencia – mito e historia*

Más de una vez se ha dicho que los mitos equivalen a un estadio primitivo de la ciencia. Con el advenimiento de ésta el «por eso» tan característico del mito caduca y es reemplazado por el del conocimiento científico. Otras tantas veces se ha afirmado que «mito e historia» se oponen o contradicen. Ambas aproximaciones son erradas. El mito ni es ciencia ni es historiografía. Las supera ontológicamente. En efecto, si en el mito hay un componente etiológico, es secundario (Ricoeur, 1969: 318-320) y no anula el otro, esencial, cual es el de la *significación*. Aunque se conozca el origen causal de una realidad, el mito lo ignora, pasando a su origen *primordial*. El acontecimiento originario narrado en el mito no explica, sino que *trans-significa*.

Más grave es la otra confusión. El mito se opone a la historia cuando se lo malentiende como pretensión historiográfica. Por el contrario, sin ser historiográfico, el mito sin embargo debe referirse a la historia real. Sólo que no la describe; *la interpreta*. Veamos un ejemplo, que elegimos de la tradición de los tehuelches de la Patagonia argentina:

Una vez Elal hizo a esta gente de ahora: los kadde (cristianos) para el norte y los paisanos de este lado; repartió los guanacos para los paisanos y los lanares para los kadde. Y entonces de este lado se carga la guanacada y de esto para allá se cargan los lanares

y los yeguarizos. Él dijo: «Los cristianos para el norte van a comer capones y vacunos, y los paisanos de acá van a comer guanaco y avestruz». Así se repartió (Bórmida y Siffredi, 1969-1970: 219).

Este fragmento de un mito más largo es una radiografía de la realidad opresiva que viven estos aborígenes tras la «conquista del desierto» por los blancos. Los tehuelches saben que este triste suceso —leído como «hazaña» nacional por algunos— tiene su origen en las conquistas militares, pero ellos buscan un *sentido* a su nueva realidad para poder orientarse ante la imposibilidad de cambiar las cosas.

5. Mito y legitimación de la realidad

El relato anterior nos muestra otra faceta del mito. Al remontar el origen de las instituciones o de la realidad a un acontecimiento originario de los dioses, las cosas *como son* quedan justificadas para siempre. Como el origen de las castas según los Vedas (*Rg Veda* X, 90), la *Bṛihadāraṇyaka-Upanisad* (1, 4, 11) o la *Bhagavad-Gītā* (cantos 4 y 8) o el origen del trabajo humano opresivo según el poema babilonio de Atrajasis, así tantas otras situaciones negativas están «radicadas» en el mito. Por el mito se comprenden, pero también se justifican y por ende no se cambian. La historia de las religiones es también la historia del seguimiento de los modelos míticos.

Pero también es cierto lo contrario, que el mito refleja la percepción de la realidad. Por lo tanto, cuando ésta cambia por otros factores exteriores a la cosmovisión misma, los mitos fundantes necesitan ser releídos.

6. Vigencia, pérdida, recreación de los mitos

Los mitos perduran tanto cuanto el grupo que los vive y transmite. Por eso:

a) Pueden morir cuando pueblos o grupos sociales desaparecen o son radicalmente transformados. También sus mitos mueren.

b) A veces (tal vez con frecuencia) los mitos pasan a la categoría de cuentos o fábulas; *no instauran nada*, sino que divierten.

c) La pérdida de su vigencia instauradora puede expresarse con *retoques* o *añadidos* que desbordan la estructura del género

mítico. El mito tehuelche arriba mencionado es transmitido por el informante actual con este final: «Pero ahora está revuelto todo: hay kadde y lanares acá». La expresión indica que el acontecimiento originario de la repartición de las tierras ya no es «instaurador», pues los blancos han invadido hasta lo poco que les quedaba para su propia hacienda.

d) Los mitos pueden ser *recreados*. Esta última posibilidad es la que importa analizar.

Desde una nueva situación, cuando la experiencia socio-histórica se ha modificado pero la comunidad religiosa se ha recuperado de alguna forma, a veces con una nueva identidad, o cuando se adopta un mito importante de otra cultura, se produce una recreación del relato, de dos maneras:

1. *Se modifican* elementos específicos del relato, para que en su expresión reelaborada vuelva a ser paradigma de la nueva realidad o nueva cosmovisión. Buena parte de los mitos de Génesis 1-11 son relecturas, con profundas transformaciones, de mitos mesopotámicos recibidos en Judea (antes del exilio) o en Yehûd (época persa) y sobre todo conocidos en las diásporas (Croatto, 1997: *passim*).

2. O se producen *nuevos* mitos, que responderán arquetípicamente a la nueva realidad. El mito de los nivaklé o chulupíes (del Chaco paraguayo) sobre el origen de su cultura es posterior a la colonización española, surgido por la necesidad de volver a dar sentido a su nueva existencia. Su Dios ofrece harina, azúcar, telas, armas y dinero al nivaklé antiguo, pero éste los rechaza, explicando por qué prefiere el algarrobo, la miel, el chágua, el arco y el trabajo. El mito no explica la pobreza de los nivaklé sino los valores de su propia cultura, que no quieren cambiar por las aparentes «ventajas» de la de los blancos conquistadores.

En situaciones nuevas, los mitos o las tradiciones se reelaboran para que «signifiquen», como modelos de comportamiento. Tocará al historiador de las religiones analizar, y al fenomenólogo captar, estos procesos de resignificación de los mitos.

7. Mito, leyenda, cuento, fábula

Aunque estos cuatro subgéneros literarios se inscriben en el género narrativo (= narran sucesos en una forma ordenada y significativa) y, sobre todo, coinciden en que todos «interpretan» alguna realidad, se diferencian sin embargo entre sí *por la forma* como se desarrollan y por los actores que en cada uno actúan. La

fábula imagina episodios entre animales que contienen una moraleja para los humanos. El cuento divierte. La leyenda usa especialmente personajes del pasado para crear modelos de vida.

El mito hace intervenir a los dioses y se refiere al *illud tempus* de los orígenes (del cosmos, de los seres humanos, de la cultura). Es claro que el mito descuella por su conexión con el mundo trascendente, pero *arquetípico*, de los dioses. Por eso los modelos que instituye el mito no son los personajes humanos de la leyenda, sino divinos.

8. *Los mitos clausuran la cosmovisión*

Hay que tomar conciencia de que los mitos son el factor esencial que *clausura* una cosmovisión. La definen y perfilan, le dan sus fronteras y su especificidad. ¿Por qué? Ante todo, porque son los relatos que *interpretan* las realidades propias de una cultura o grupo. Al hacerlo, las trans-significan desde la propia experiencia. Por ende, los mitos establecen *la diferencia* respecto de los mitos —equivalentes o no— de otra cultura o de otra parcialidad religiosa. Circulan como bienes del grupo (de hecho, son comunitarios y anónimos). Son, por tanto, irreductibles a los mitos de otra comunidad. De tres maneras se puede observar este aspecto:

a) Por la identidad

El relato mítico es la interpretación de una experiencia específica del mundo. Los dioses actores son naturalmente los *proprios* del grupo. La realidad es creada *tal como es ahora* en ese horizonte, y la narración expresa de alguna manera cómo afecta al grupo.

Un mito toba (noreste argentino) relata cómo Metzgosché (el antecesor mítico de los tobas y también héroe civilizador, *tesmóforo*) enseña *a los tobas* (¡nunca a otra gente!) los usos que afectan a la vida cultural de éstos y no de otros; es, por otra parte, mediador del dios Bolé, quien le revela los elementos culturales que debe retransmitir:

Metzgosché es más antiguo que ningún paisano; es más antiguo que nadie; es el primer toba que hubo sobre la tierra. Antes que Metzgosché no había ni paisanos ni cristianos, no había nadie.

La tierra, cuando la hizo Dios, era limpia; sin plantas ni yuyos [...].

Vino Bolé y le dijo cómo era que tenía que gobernar a su gente. Y le explicó también cómo había que pescar, mariscar y sacar miel. Le enseñó después cómo hacer las flechas y la red. [...] Metzgoshé enseñó todo esto a sus hombres y les mandó que le obedecieran (Cordeu, 1969-1970: 153).

No importa tanto el hecho cuanto el *cómo* se practican ciertas técnicas culturales. Tales usos definen la cultura. Y su continuidad expresa la permanencia de la identidad cultural del grupo. El relato mismo no explicita ese *cómo*, porque el toba que lo escucha ya lo sabe, es su propia tradición. Lo que reconoce en él es el *acto fundante* de tales aspectos de su cultura.

b) Por oposición

Los mitos pueden introducir indicadores de conflicto o diferenciación respecto de otras cosmovisiones, como cuando los tobas, ya evangelizados, corrigieron ellos mismos la imposición de una cultura extraña y dominante, «re-evangelizándose»:

Dios hizo a Metzgoshé de tierra y le sopló en la nariz.

Nuestro cuerpo era de tierra. El corazón vino de Dios y es de sangre; es nuestra alma la que está en el corazón. A la mujer, Dios la hizo de la costilla de Metzgoshé.

Metzgoshé es el primero del tronco de los tobas; de él vinieron después los otros tobas. Adán es el padre de los blancos. Dios lo hizo como al Metzgoshé pero distinto, ése es otra persona.

Sería una equivocación pensar en un sincretismo. Es una relectura del mito bíblico de Adán, integrado jerárquicamente en el propio mito toba de la antropogonía. La coherencia del mito toba es intachable, y es superior a la de los evangelizadores. *Aceptar algunos elementos de otra cultura puede ser, y es aquí, una manera de oponerse a ella* (o de aceptarla parcialmente, integrándola en la propia, cf. *infra*, bajo c).

c) Por asimilación

Cuando se asimilan otras formas culturales, y por ende también religiosas, aparecen en el mito como algo «propio» que luego es leído como irreductible respecto de la tradición madre. Extraño como parece, este fenómeno es «normal».

Cuando un pueblo recibe préstamos culturales de otro, sobre todo si éste es superior en ese nivel de la civilización, el mito «recolecta» la innovación y la re-sitúa en el corazón de la propia visión del mundo. Quedan las huellas de la procedencia cultural, pero en la dimensión mítica «lo otro» se pierde por el proceso de asimilación. No hay ya oposición cosmovisional sino integración, hecho que el mito también refleja.

9. La comunicación entre los mitos

A pesar de esta irreductibilidad, los mitos de una cosmovisión dan paso sin embargo a una especie de *circularidad* o *participación*. Infinidad de mitos de culturas americanas pueden ser reconocidos en áreas distintas, en marcos cosmovisionales diferentes. Lo mismo acaece con los mitos de los indoeuropeos o de los pueblos semitas. La diferencia de las experiencias históricas específicas no sumerge del todo cierta participación en vivencias humanas más profundas. Este fenómeno se origina en por lo menos dos causas (aparte de los contactos culturales):

a) Puede deberse a la universalidad del símbolo (retomado de una cosmovisión a otra) y a su dinámica propia.

b) La circulación simbólica intercosmovisional se debe también al hecho de que en el mito mismo el «sentido» fundamental —que le viene del símbolo y del suceso paradigmático— ya es expresado originariamente, por decirlo de alguna manera, *en el primer mito*. Tomemos, para explicar este fenómeno, los mitos de origen del mal.

En los modelos analizados por Paul Ricoeur en su *Simbólica del mal* (Ricoeur, 1982: 315 ss.) se nota una transición desde los mitos que interpretan el mal como *anterior* al ser humano (el mal ontológico precreacional del *Enûma elish*; el mal trágico como destino fatal de la misma existencia; el mal del alma exiliada en el cuerpo, en el orfismo) hasta los que lo hacen originar *en* el ser humano mismo. Así el mito bíblico de Génesis 3, que distingue además claramente entre precepto y transgresión.

Sin embargo, y aquí se observa el fenómeno de la circularidad a nivel profundo, el mito adámico, *antropológico* como es en la instancia explícita del lenguaje, retoma elementos simbólicos que aluden a un mal «anterior». El símbolo en cuestión es el de la serpiente que «ya está ahí», que es anterior, que seduce: el ser humano no inicia del todo el mal; lo encuentra o lo continúa.

10. Nivelación entre los mitos

Las modificaciones propiamente religiosas, debidas a contactos culturales o a una evolución interna, en el mito *no aparecen* como tales sino como realidades normales y *antiguas*.

La leyenda de Gn 28, 10-22 (el sueño de Jacob) es etiológica en cuanto establece el origen *yavista* del santuario de Betel. Tal leyenda fabrica una *erasio memoriae* de todo culto anterior, cananeo se entiende, en ese mismo lugar, que *ya antes* tenía un gran prestigio religioso. Esta anterioridad desaparece en el nuevo relato. Pero no sólo esto, sino que también la figura del dios El, originaria en ese culto local, queda ahora diluida o integrada en la de Yahvé, protagonista de la escena.

De tal manera, la fe de ahora es «igual a» la de los antepasados. Como el mito es «fijista», ese *continuum* en el tiempo es esencial y es el signo de autenticidad de lo que en el presente se cree.

Se re-sitúa el pasado *en el presente*, una vez desimplicada su reserva-de-sentido, para que el presente tenga en el pasado un paradigma ejemplar.

11. El mito como hieròs lógos

El acontecimiento narrado en el mito es el arquetipo que «da sentido» a la realidad presente, pero su *recitación* misma sirve de «palabra sagrada» o *hieròs lógos* que orienta el sentido de la repetición «de lo que hicieron los Dioses» *in illo tempore*, en la primordialidad ontológica, tanto por lo que se refiere a las prácticas sociales como a los ritos.

Toda acción importante en la vida de un grupo tiene su *hieròs lógos* que le otorga realidad y sentido. Practicar el descanso sabático es una norma vital para el pueblo de Israel. ¿Cuál es en este caso su *hieròs lógos* instaurador? No la ley en sí misma (Éx 20, 8-11; 31, 12-17; 34, 21; 35, 2 s.), sino *el mito* de su donación en el Sinaí. La revelación sináutica tiene un prestigio especial y funciona en la cosmovisión bíblica como un suceso «originario». Es uno de los mitos más poderosos de la tradición bíblica.

El prestigio del Sinaí como acontecimiento dador de sentido de las leyes, importante como es, no es suficiente sin embargo. La «mentalidad mítica» aflora en la conciencia en toda su dimensión «creacional». Por eso el mito de Gn 1 imagina la creación del mundo en seis días para reservar el séptimo como «descanso».

El suceso creacional sirve de «modelo» del comportamiento humano: el trabajo en seis días y uno para el descanso. La recitación del mito suscita la memoria de aquel hecho modélico. «Lo que hizo Dios deben hacer los seres humanos» es el metamensaje del relato de la creación.

Las prácticas chamánicas de los desana (*supra*, I, 3 y I, 6, c) tienen su modelo o *hieròs lógos* en esta descripción del Padre Sol:

El mismo Padre Sol era un payé³ [...]. El Sol estableció lo que debía hacer el payé, las invocaciones que debía usar y los usos que debía hacer del tabaco y de las plantas que producen alucinaciones. El Sol ya tenía su banco, su escudo y su vara sonajera. Tenía su maraca y sobre el hombro izquierdo llevaba su azada. Todo eso que tienen ahora los payés lo tenía el Sol y estableció la costumbre de usarlo. También el Sol enseñó cómo debían hacer los bailes y cómo debían cantar y cómo debían conversar cuando se reunía la gente para las fiestas (Reichel-Dolmatoff, 1968: 25).

No se trata de una representación inmóvil, como en una pintura. Más bien, el mito supone que el Padre Sol *actúa* de hecho como un payé. Las costumbres del chamán del grupo tienen su modelo en la actuación arquetípica del Dios supremo de esta parcialidad.

12. Tipología de los mitos

Aunque no tenemos espacio para desarrollar este punto, conviene esquematizar al menos una clasificación global (Croatto, 1994: 167-183; 2002: cap. 8).

Fue R. Pettazzoni quien primero formulara una tipología global de los mitos, distinguiendo entre «mito cosmogónico» y «mitos de origen» (Pettazzoni, 1954: 24-36). No es feliz la terminología, por cuanto todos los mitos son «de origen» en el sentido de que narran un acontecimiento instaurador, un comienzo de algo. Vale en todo caso la diferencia objetiva entre ambos tipos, que no tiene que ver con la estructura ni la definición del mito sino con la clase de realidad instaurada.

3. Especie de chamán, sacerdote y sanador, que sirve de intermediario entre el grupo social y los poderes sobrenaturales. Para entrar en contacto con éstos se sirve ante todo de alucinógenos, sobre todo del polvo del vixó, que absorbe por la nariz, y de la bebida de gaxpí llamada yajé.

a) Mitos de creación

La sola presencia del ser humano en el mundo suscita la pregunta por su origen y sentido. Por eso los mitos cosmogónicos son prácticamente universales. Respecto de las religiones pasadas, la ausencia de un mito de esta clase (como en la religión de Ugarit) puede ser casual. Conviene señalar también que el mito cosmogónico suele incluir la *antropogonía* y en muchas culturas también la fundación de la primera *ciudad* (cosmogonías de Hermópolis, Menfis y Tebas, en el antiguo Egipto). Un ejemplo de los tres elementos es el mismo poema babilonio de la creación, el *Enûma elish*. La explicación es simple: el cosmos es el ámbito del ser humano, el cual tiene en la ciudad capital su punto de orientación, no importando que sea campesino o urbano. Por eso en algunos mitos, como en los de Egipto, la tierra que surge del Nun acuoso primordial es el lugar donde «ahora» está la ciudad hegemónica, sede del Dios principal.

El modo imaginado de la cosmogonía depende en gran parte del contexto físico y cultural de cada cosmovisión religiosa. La infinita variación de los símbolos se hace patente en esta clase de mitos. Una clasificación parcial puede ser la siguiente:

Mitos de *emersión* (la tierra surge de las aguas), de la *división* de una totalidad primordial, del *buevo cósmico*, por *desmembramiento*, a partir del *no-ser*, de *nada* preexistente, etc. Cada uno de estos tipos asume formas diversificadas según los casos (desarrollo en Long, 1963).

b) Mitos de origen

Se trata de los mitos que narran la instauración, no del cosmos y del hombre junto con él, sino de los diversos aspectos de la civilización. No importa que ésta sea un fenómeno datable en el tiempo histórico; el *homo religiosus* necesita «conectar» con la sacralidad de los orígenes, con el *illud tempus* de la gran cratofanía por excelencia. Tal es el prestigio de los orígenes.

Todas las instituciones significativas tienen un origen primordial y tienen una divinidad como actor paradigmático. También los territorios y los acontecimientos más relevantes en una cultura son remontados de varias maneras a los orígenes. La variedad es muy grande, pero en lo señalado tenemos ya cuatro tipos de mitos de origen: de la *civilización*, de los *territorios*, de las *instituciones*, de *sucesos* especiales.

— *Mitos de origen de la cultura.* Tienen que ver con los dioses tesmóforos o héroes culturales, llamados así justamente por los mitos en que actúan. Los mitos de origen de la civilización son más numerosos de lo que uno sospecha. Por la simple razón de que las experiencias del trabajo, de la transformación de la naturaleza y de la invención de instrumentos culturales se viven como una participación en la actividad *divina*. Todo tiene que ver con la naturaleza, lugar de la cultura, llena de sacralidad desde los orígenes. La importancia misma otorgada a todos los aspectos de la cultura hace nacer un mito de origen para cada uno de ellos.

— *Mitos de origen de los territorios étnicos.* En la mitología iberoamericana es muy frecuente incorporar en un mito de origen la división étnica o territorial. En otras palabras, la distribución de grupos y etnias en territorios determinados —parte de la identidad— tiene un sentido y una legitimación en un orden trascendente (compárese con Jos 13-19, en la Biblia). El «sentido» expresa una vivencia religiosa, la legitimación tiene una proyección social y política de afirmación de los derechos del grupo. Aymaras y quechuas, por ejemplo, entendían que los territorios tradicionales de cada etnia habían sido fijados por el Dios creador, Wiracocha. Lo mismo sucede en los mitos de los desana (Reichel-Dolmatoff, 1968).

— *Mitos de origen de las instituciones.* No son diferentes de los anteriores, ya que las instituciones forman parte de la cultura.

1. Las leyes de la exogamia, por ejemplo: entre los desana se narra el incesto del Sol con una de sus hijas; en la India, las leyes de exogamia tienen también un arquetipo en el incesto primordial de P'ayâpati (Puruša Brahman) con el mundo fenoménico (*Satapath a-Brahmana* VI, 1.2.1 y 3.4.6).

2. En la tradición del Pentateuco muchas de las leyes e instituciones, sobre todo rituales y cúlitas, se remontan al Sinaí. El ejemplo tal vez más ilustrativo es el de Éx 25, 9, cuando Yahvé ordena a Moisés hacer el santuario «conforme al modelo (*tabnît*) de la morada y de todo su mobiliario *que yo voy a mostrarte*».

3. En el mundo cultural helénico el mito de Deméter buscando a su hija Perséfone desaparecida, ahora en poder del Hades —mito evocado en el bello *Himno homérico a Deméter*—, establece cómo se originó el culto a la diosa en Eleusis, donde ella se aparece veladamente, y cómo ella reveló «los ritos hermosos, venerables (*orgía kalá...*, *semná*), que de ninguna manera se pueden transgredir ni penetrar ni divulgar» (476-479).

Los ejemplos son numerosísimos en todas las religiones.

— *Mitos de origen de sucesos significativos*. En una cosmovisión como la hebrea, en la que lo Sagrado es percibido «en transparencia» en la historia tanto como, o más que, en el cosmos físico, la «arquetipificación» de acontecimientos altamente relevantes, como el éxodo, es muy comprensible. En sucesos de tal categoría es más importante el componente mítico y simbólico (por ejemplo el «paso del mar») que la conservación de tal o cual detalle fáctico.

Todo suceso de importancia suele acceder a una formulación mítica como manera de hallarle «inteligibilidad» mediante su conexión con la esfera de lo Sagrado.

A modo de conclusión, podemos afirmar que el mito es la construcción más extraordinaria del *homo religiosus* en su intento de otorgar sentido al mundo con sus fenómenos, a sus ritos y a sus prácticas sociales.

III. EL RITO

1. Descripción

Tan variada es la experiencia humana del gesto, que suscita una multiplicidad equivalente de formas *rituales*. El *homo religiosus*, en efecto, supo siempre expresar su vivencia de lo Sagrado mediante el gesto físico, del que surge el rito. Éste es, entonces, otro de los lenguajes típicos y esenciales de la experiencia religiosa universal.

Desde el punto de vista de los «hechos» religiosos, la expresión ritual es la característica más saliente en toda religión. Los ritos, en efecto, tienen una repercusión social enorme, sea por el elemento gestual que es más visible, sea por la organización que implican (preparación, actores, lugar, objetos o utensilios usados en su realización, etc.).

El rito es el equivalente gestual del símbolo. Dicho de otra manera, es un *símbolo actuado*. Es por lo tanto, como el símbolo, un lenguaje primario de la experiencia religiosa.

Consecuentemente, debería tratarse de él antes del mito, ya que éste es al rito (según veremos) lo mismo que es al símbolo: lo determina y especifica en su significación. Pero desde otro punto de vista el rito, como acción secuencial, participa de la

cualidad *narrativa* del mito. Como en el teatro. El rito es un «texto» y por lo tanto un *lenguaje*. El lenguaje gestual, sin embargo, no tiene la capacidad de comunicación que tiene *la palabra*. La palabra *del mito* será necesaria al rito. Éste la reclamará de una forma natural.

Como *acción*, el rito apunta a un efecto determinado. Si el símbolo es déictico (en cuanto manifiesta, expresa), el rito es performativo, «hace».

Respecto del mito, el rito es su equivalente. El mito recita (es un *legómenon*) lo que el rito escenifica, teatraliza (es un *drómenon*, de *dráō*, «hacer», que da también nuestro vocablo *drama*). Al discurso que es el mito corresponde el rito como acción. El rito, además, es un conjunto de gestos; implica un desarrollo en la acción; en esto se parece también al mito, que narra una secuencia de episodios y que, al mismo tiempo, constituye cada vez un haz de símbolos.

Es importante observar que los símbolos *gestuales* apuntan espontáneamente a un significado que es coherente con «lo que son» en su manifestación. Es un contrasentido, por lo tanto, *imponerles* un significado arbitrario que no resulta de sí mismos, de lo que son como gesto. Se caería de esta manera en el nominalismo. Este vicio es común en las tradiciones religiosas de larga duración: ideas nuevas sobredeterminan los valores simbólicos naturales o culturales. Así ha pasado, para dar dos ejemplos dentro de la especificidad católica, con la «explicación» (¡y no símbolo, ciertamente!) de algunas vestiduras que se pone el sacerdote para la misa, y con la recitación de la fórmula trinitaria —entendida imperativa y no ontológicamente— en el momento de verter el agua (y ya no *sumergir*), en la liturgia bautismal.

2. *Relación entre rito y mito*

Si el mito *relata* una acción primordial de los dioses, el rito la escenifica. Los actos divinos son así actualizados en la escena ritual. La relación de uno y otro es creativa. El rito, por una parte, sobredetermina al mito. Mientras la palabra es escuchada o leída (su componente gestual es mínimo), el rito es *visual*, por un lado, y *espacial y social*, por el otro. Todo ritual exige un grupo de personas, un lugar sagrado, vestiduras, objetos e instrumentos, actos sobre determinadas cosas, etc. *En el rito los seres humanos hacen lo que en el mito hacen los dioses.* «Así han

hecho los dioses, así hacen los humanos», nos recuerda la *Taittiriya Brāhmana* (I, 5.9.4). El rito por tanto *refuerza* la eficacia sacramental que ya tiene la recitación de la palabra mítica.

El mito, por su parte, especifica el simbolismo gestual. Lo «intenciona» y especializa. Un gesto o un rito son de por sí polisémicos. Sumergirse en el río Ganges es un rito homólogo al de bañarse en el Jordán. Pero la cosmovisión de la India le impone al rito una intención que no es la del bautismo en el Jordán. Un banquete tiene un simbolismo universal y concreto: reunir para festejar «con plenitud» un suceso más bien feliz. Pero el contexto en que se realiza puede *sobredeterminar* con más especificidad el sentido radical del rito, lo que es significado por el mito que se recita.

El mito por lo tanto *especializa* el sentido del rito. Lo clausura para darle más fuerza. El rito es ahora un «rito-relatado». Se enriquece con una doble eficacia: a la del gesto mismo se le suma la de la palabra intencionante del mito.

En resumen: el rito aparece como la *analogía* de la acción arquetípica mostrada en el mito; el mito «dice»; en el rito *se hace* lo que en mito se relata.

3. *El rito suele reclamar un «mito de origen»*

La ejecución de un ritual es un hecho significativo en la vida religiosa de un grupo social, y por lo tanto surge el «mito de origen» que lo re-significa. De hecho, entre los «mitos de origen» están los que narran la fundación de los ritos más importantes o la instauración del culto, que incluye especialmente los ritos.

En el centro de la liturgia védica está el «sacrificio del *soma*». El *soma* es «el jugo obtenido por presión» de una planta venida del cielo, según la interpretación religiosa que se mueve en el plano simbólico. Ese licor ritual es la bebida de los Dioses, especialmente de Indra. Da fuerza, excita el pensamiento, aumenta el vigor intelectual, físico y sexual. Como bebida sacrificial, tomada por los Dioses y los sacerdotes, es el centro del sacrificio. Por eso en el *Rg Veda* el dios Soma está asociado a Agni, el fuego del sacrificio.

Pues bien, el rito de la bebida del *soma* tiene un mito fundante, que no es otro que el ya mencionado de la victoria de Indra contra la serpiente Vritra (lit. «el que se resiste» / obstáculo / enemigo). Es el motivo principal del ciclo mitológico de Indra, «nacido para matar a Vritra», según reza un himno del *Rg Veda* (VIII, 89, 5). Fortalecido con el *soma* ritual, vence a Vritra y lo

aplasta con su maza, hendiéndole la cabeza (II, 15, 2). Su victoria simboliza toda victoria sobre la Potencia anticósmica, de obstrucción y resistencia, tenebrosa y antihumana.

El mito mencionado es, por lo mismo, el *hieròs lógos* del rito sacrificial del *soma*, una realidad religiosa altamente significativa en la cultura védica antigua.

De la misma manera, el mito fundante del rito bautismal es el relato del bautismo de Jesús en el Jordán (Mc 1, 9-11), cuya función es ser su *hieròs lógos* instaurador y otorgador de significado.

El mito «largo» de los desana contiene varios «mitos de origen» de costumbres y leyes, tradiciones culturales, distribuciones clánicas, etc., e incluye también mitos fundantes de determinados ritos muy destacados. Entre éstos deben registrarse los que el payé (el chamán de los desana) practica empleando el polvo narcótico sacado de la planta *vixó*. *Vixó-maxsé* es la divinidad asociada al uso de dicho polvo y, por extensión, de todas las plantas alucinógenas. Con ella debe ponerse en contacto el payé para cualquier acto ritual; su esfera de acción es la Vía Láctea, lugar «trascendente» en el simbolismo desana. Ahora bien, lo que hace el payé lo habían hecho (y no sólo enseñado) el Sol y también *Pamurí-maxsé* (el principal de los tesmóforos).

4. Rito y praxis

En la práctica, cuando el suceso mítico está homologado en el rito, las significaciones de uno y otro se funden y se refuerzan mutuamente. Se puede ver este fenómeno, por ejemplo, en el *taurobolio* del culto a Mitra. Este Dios es mostrado en el mito—figurado gráficamente en los *mithraea*— en la actitud de matar el toro, de cuya cola brotan una o varias espigas de trigo, como símbolo del valor fertilizante del sacrificio realizado.

En cuanto «rito del mito», la fiesta reeditaba la gesta arquetípica de Mitra, instauradora de vida y fecundidad. La acción divina era actualizada sacramentalmente. En cuanto «mito del rito», la hazaña de este dios era el *modelo* fundante del sacrificio actual en su honor.

Pero tanto el mito como el rito funcionan también como modelos de la acción humana. Sabemos que toda realidad significativa, y por tanto también toda práctica relevante en una comunidad, tiene un paradigma divino originario e instaurador. Los Dioses instituyen las normas de vida.

Los ritos de iniciación «inauguran» un modo de ser o una

práctica como la siembra, la cosecha, la vida matrimonial, la caza de animales, etc. Expresan la sacralidad de las prácticas allí iniciadas. Un rito de consagración del rey otorga significación sagrada a su praxis política, la de un sacerdote a su acción litúrgica y pastoral.

5. *La función social del rito*

Los rituales y festivales representan un sistema cognitivo operativo en la vida social. Son «la articulación de las representaciones colectivas» (Price, 1997: 51).

Tomemos el ejemplo del culto al emperador romano, especialmente en las provincias del Imperio. Las celebraciones públicas en su honor, en *sus* templos o ante *su* estatua, ejercían en las ciudades un gran impacto ideológico de internalización y «presencia» del poder central romano. Definían la posición del emperador, así como alimentaban una percepción de la permanencia y estabilidad del Imperio romano sobre todo el mundo. El templo erigido en honor del emperador, su proclamación como «Dios» y salvador, y la presencia de su estatua (su divinidad hecha espectáculo visual) no podían sino manifestar su tremendo poder en lo político y social a través de la *latreia/cultus* ritual.

Lo que mejor muestra la cualidad social del rito es su conexión esencial con el espacio y con el *tiempo*. Los actos rituales, en efecto, tienen esa doble determinación espacial y temporal que impide su realización personal antojadiza.

6. *Clasificación de los ritos*

Se han intentado muchas clasificaciones de los ritos (Cazeneuve, Widengren, etc.), pero en general adolecen de falta de coherencia. La tarea se dificulta por la infinita cantidad y variedad de rituales y festivales en cada religión. Algunos se contentan con enumerarlos y subdividirlos. Una tipología puede haber en el caso de algunos ritos, como el sacrificio. Hay sacrificios de ofrenda, de expiación, de comunión, y cada uno tiene su forma y su significación (Croatto, 2002: cap. 12).

Hay ritos que son comunes a todas, o casi todas, las religiones, con evidentes variaciones según la cultura y la cosmovisión. En ese plano hay que mencionar la oración, el sacrificio, las fiestas, los ritos de iniciación y los funerarios (Croatto, 2002: cap. 12).

Otros son menos universales, como las peregrinaciones, las procesiones, los de fundación o consagración de un templo o ciudad, los ritos de purificación (bautismo, lustración, etc.), las bendiciones y maldiciones, los conjuros, etc. Los últimos, como también la oración, no son sólo palabras sino que suelen estar acompañados de gestos.

IV. LAS TRADICIONES

1. *Las tradiciones*

Los tres lenguajes ya mencionados —el símbolo, el mito y el gesto ritual— suelen formalizarse, en una religión ya consolidada, en *tradición* clausurada, que abarca otros lenguajes relacionados. Es el conjunto cerrado de representaciones que da identidad a un grupo. En ese estadio, los relatos míticos, las leyendas sagradas, los himnos y las oraciones, las palabras rituales, las normas y las palabras del sacrificios y otros actos litúrgicos, la especulación religiosa metafísica, las prescripciones de la ética y las leyes «reveladas», no constituyen ya hechos aislados que se explican por sí mismos, sino una *todo coherente, orientador* de las prácticas y *suficiente* para la realización humana en contexto religioso.

En las religiones de tradición oral el ciclo mítico y los usos tradicionales que se transmiten de padres a hijos, muchas veces en un clima de arcano, tienen una eficacia de contención e identificación que asegura la pervivencia del grupo. En las literarias el paso a la escritura y más tarde a un canon permite, por una parte, generar un depósito textual de grandes proporciones —porque se conserva también lo que no se necesita— y se genera un proceso sumamente interesante de «interpretación» y relectura de los textos ya distantes respecto del presente. La producción de nuevos textos se desencadena por la necesidad de interpretar y actualizar los ya existentes (los textos de Qumrán y los del Nuevo Testamento son dos ejemplos eminentes). A veces las nuevas interpretaciones alcanzan a penetrar en la tradición transmitida (caso de los libros del Nuevo Testamento), otras veces lo estaban en la práctica aunque no lo sepamos explícitamente, como en el caso de muchos textos «bíblicos» de Nag Hammadi. Otra manera de diferenciar es hablar de «revelación» (*śruti*, «lo que es oído», la tradición) y «memoria» (*smṛti*, la épica, las leyes, etc.); así en el hinduismo. O se habla de «fuente(s)» de la

revelación para distinguirlas de todo lo que deriva de ella(s) (caso del cristianismo).

Es en las religiones literarias donde se producen mayores conflictos interpretativos, donde se efectúan más «reformas» (que son casos de «interpretación» de la tradición constitutiva) y se consolidan los nuevos sistemas (budismo y jainismo, por un lado, y zoroastrismo, por el otro, respecto del hinduismo; cristianismo respecto del judaísmo) y más adelante se desarrolla la especulación doctrinal, como en el caso típico del cristianismo patristico y medieval. El paso de la oralidad a la escritura suele tener inmensas consecuencias (Berlinerblau, 2001; Croatto, 2002) y suscita toda la cuestión de las herejías y de la ortodoxia/ortopraxis y de la *dóxa*, que ha interesado sobre todo a los sociólogos de la religión (Henderson, 1998; Berlinerblau, 2001).

En el surgimiento y consolidación de las tradiciones cumplen un papel descollante los *maestros* (Croatto, 2002: cap. 13, párr. 3, apartado c), algunos de los cuales pueden efectivamente y *a posteriori* ser considerados *fundadores* (Moisés, Shâkyamuni, Zoroastro, el Maestro de Justicia, Jesús, Mahoma). Algunos, incluso, heredan títulos simbólicos o programáticos, como se puede apreciar por el siguiente ejemplo:

figura histórica	→	figura simbólica
Shâkyamuni	→	Buda (Buddha, de <i>bodhi</i> , «iluminación/despertar»)
Jesús de Nazaret	→	Cristo (Mesías) (<i>fristós</i> , ungido)

2. Transmisión de las tradiciones religiosas

a) Formas de transmisión

El concepto mismo de tradición supone su transmisión. Ésta se asegura por algunos factores concretos:

En primer lugar, por los *relatos* (respecto de la historia) o la *enseñanza* (en cuanto a la cosmovisión). La catequesis de la tradición cristiana antigua y actual es un buen ejemplo. En especial merecen citarse las mistagogias o introducciones a los misterios. En todas las religiones los ritos de iniciación connotan, consolidan, perpetúan la transmisión de las tradiciones, sea en la instancia de las prácticas (ritos y costumbres) o en la cosmovisional (mitos y otros relatos). Por otra parte, la «doctrina del arcano» o reserva en la comunicación de las tradiciones más sagradas no

sólo es un indicio de su sacralidad particular para un grupo sino que también coadyuva a su transmisión fidedigna.

En segundo lugar, por la *praxis*, sea la que concierne a los ritos instituidos o la que tiene que ver con las prácticas sociales que emanan de los principios cosmovisionales y que expresan el *éthos* de la vida. Tales prácticas sociales están reguladas en las leyes.

En tercer lugar, por las *acciones* de individuos especiales considerados «modelos». Sobre todo si se trata de personajes reales de la historia, aunque hayan sido redimensionados por la propia tradición. Otras veces, los «modelos» son sólo imaginarios y representan la relectura de un conjunto de elementos de la tradición.

Otra manera de asegurar la transmisión de las doctrinas y de los usos es apelar a la figura de la *sucesión* desde los *orígenes*. La sucesión otorga autenticidad, como lo revela el interés entre los cristianos por heredar la «sucesión apostólica». Según una tradición, Mani —el fundador del maniqueísmo gnóstico— está en una línea sucesoria que arranca de héroes reveladores antediluvianos, especialmente Set y Enoc. Mientras Zoroastro, Buda y Jesús enseñaron oralmente, Mani se legitima en una sagrada línea de reveladores que *escriben* su sabiduría, para de esta manera afirmar y hacer perdurar sus doctrinas (Frankfurter, 1997: 61).

Hay que tener en cuenta también la *correlación* entre hechos fundantes o constituyentes y los del momento presente. Tanto los mitos como los ritos participan de esta correlación con lo fundacional. La descripción del dios Sol con el atuendo del payé, en la cosmovisión de los desana, o la fórmula «haced esto en memoria mía» del relato de la última cena de Jesús, manifiestan la misma necesidad de regular las prácticas actuales con las de los instauradores.

«Santas» como son en la conciencia de sus seguidores, las tradiciones religiosas no quedan «disponibles» para todos. Todos deben oírlas y practicarlas, pero sólo algunos pueden o tienen el oficio de *transmitirlas* (y otros —generalmente los mismos— de *guardarlas*).

Los transmisores auténticos y reconocidos (chamanes, payé, mistas, ancianos, sacerdotes, pastores, obispos, etc.) reciben su capacitación de forma variada: por experiencia (*sabios, maestros*); por estudio; por «asistencia divina» (*obispos*, en la tradición católica); por oficio o encargo de la comunidad (*teólogos, pastores, sacerdotes*). Otras formas de transmisión no se refieren

a personas actuantes sino a *técnicas* de memorización, sea mediante sonidos y palabras *sagradas* (hinduismo védico) o por medio de gestos (como en la recitación gestual del Corán). También colaboran los *credos*, que condensan los puntos esenciales de la tradición. En la tradición cristiana hay dos formas: la del credo narrativo (el de la liturgia), que *relata*, las acciones salvíficas de Dios en la historia, y la del dogmático (como el de Atanasio) que *define* aspectos fundamentales de la fe. De ese último tipo es el catecismo mazdeo, una obra tardía llamada *Consejos selectos de los antiguos sabios*, también conocida como *El libro del consejo de Zarthust* (Zaehner, 1983: 11-20).

Hay que sumar el «recuerdo» de sucesos, hazañas, leyendas, genealogías, grabados en estelas, ladrillos y otros monumentos. En las culturas literarias servía incluso para *fundar* —y por tanto legitimar— prácticas posteriores. Y aseguraban la continuidad de las tradiciones (Jonker, 1995).

En las tradiciones no literarias la transmisión continua es indispensable y se hace por la *recitación* de los mitos y de los ritos, mientras que en las literarias la *escritura* es un seguro de buena transmisión o, al menos, conservación. El final del *Libro secreto de Juan* (o *Apócrifo de Juan*), texto gnóstico de Nag Hammadi, señala:

El Salvador le comunicó todo esto [a Juan] *para que lo escribiera* y lo conservara en un lugar seguro. Y le dijo: «Maldito el que trueque estas cosas por un regalo, o por comida o por bebida o por un vestido o cualquier cosa por el estilo (31, 32-35).

El recurso de la escritura para la transmisión de las tradiciones produce diferentes resultados (Croatto, 2002: cap. 13, párrafo 4.2). A partir de la *escritura* de las tradiciones, éstas empiezan a ser fijadas y a hacerse permanentes; se convierten en un objeto que hay que *preservar*. Así preservadas, todo cambio aparece como una nueva interpretación que, por eso mismo, resulta conflictiva. Cuando las tradiciones se escriben, se van sacralizando «como están escritas» y se puede apelar a ellas *en cuanto escritas*. Se convierten en autoridad por sí mismas. Hay más contenidos de los necesarios, que luego se convierten en objeto de estudio o en referencia *autoritativa* para interpretar situaciones de vida (Pyysiäinen, 1999).

Otro recurso para legitimar una nueva interpretación de un texto *escrito*, de autoridad recibida y ya formando parte de un

canon consuetudinario, es *escribirla* a su vez y hacerla pasar, en el mismo escrito, como escrita o transmitida por el mismo autor que el del libro reinterpretado. Tales son el caso de los 24 libros (el Antiguo Testamento hebreo) que Esdras debe «recribir» según el *Cuarto libro de Esdras* y el de las normas sobre el calendario y las fiestas que el autor del *Libro de los Jubileos* considera reveladas a Moisés por el ángel de la Presencia y pasadas al texto escrito —nuestro *Jubileos*— que se inicia y concluye como «las palabras de la distribución de los días» (Najman, 1999: 403-409).

Un nuevo paso para legitimar la reinterpretación consiste en hacer remontar —tanto la tradición escrita primaria cuanto su interpretación, *también escrita*— hasta la creación del mundo.

Es lo que hace genialmente el autor del *Libro de los Jubileos* estableciendo un *continuum* de transmisiones escritas desde Enoc hasta lo que es el texto mismo del libro. Escritura arquetípica, por un lado, continuidad escritural, por el otro. Así se fundamenta la relectura midrásica de la historia patriarcal en el *Libro de los Jubileos*.

b) De las tradiciones a la revelación

Cuando las tradiciones están afianzadas y delimitadas, se produce una nueva *re-significación*: son interpretadas como *no humanas*, y por tanto de origen trascendente, recibidas por revelación. De la manera como las realidades significativas reclaman el *mito*, así también las tradiciones significativas generan el mito de la *revelación*.

El concepto de revelación, por tanto, es un acto segundo. El primero era la constitución misma de las tradiciones *fundantes* recogidas en textos que contienen relatos, mitos, leyendas, ritos, oraciones, leyes, sabiduría, profecía, instrucciones de maestros, visiones, etc.

Dicho de otra manera, la revelación de las tradiciones no es —desde el punto de vista fenomenológico— un hecho originario, un punto de partida, sino al revés, un hecho final y punto de llegada. Su intención es afirmar, valorar y hacer eficaz las tradiciones. Representa una forma de *clausura* que refuerza la identidad del grupo y re-significa los valores de las tradiciones mediante su conexión con la trascendencia.

Las tradiciones que son reinterpretadas como «revelación» suelen tener una expresión *literaria* en las grandes religiones, o

en un ciclo de mitos orales en las no literarias y más localizadas. Pero no todos los textos, orales o escritos, adquieren esa cualidad. Hay límites: *determinados* textos son considerados como «revelados». El límite, con todo, puede ser relativo.

Dentro del inmenso *corpus* de la literatura de la India se distingue entre una *revelación* propiamente dicha —la *smṛti* o «audición» (o expresión sonora del orden cósmico y de la verdad eterna o *dharma*)— y una *smṛti* («lo que es recordado»). En la primera caben solamente los Vedas, las Brāhmanas, los Aranyaka (sobre la palabra sacrificial) y las Upanisad. En la segunda, la epopeya (*itihāsa*), los libros de leyes (*dharma-sāstra*), etcétera.

En el islam no sólo el Corán es revelación sino también la *jadīd* o tradición posterior a Mahoma, pero que es considerada la Palabra del Corán.

Es conocida la diferencia doctrinal entre católicos y protestantes en este tema. Estos últimos reconocen la *sola Scriptura* como fuente de revelación, en tanto los católicos entienden que también hay una Tradición, diversamente recogida en la doctrina y en el culto. Algo parecido a la *Sunna* islámica.

En las religiones sin Escrituras pero con un fuerte ciclo de mitos —que son los que determinan la cosmovisión, como sabemos— se distinguen claramente los mitos como palabra sagrada y otra clase de tradiciones como la leyenda, el cuento, etcétera.

La revelación se transmite en forma *esotérica*. En el taoísmo religioso, a un grupo de sacerdotes iniciados, en las religiones místicas, en el punto culminante del rito iniciático.

Este tema es frecuente en el gnosticismo «cristiano». El escrito gnóstico de Nag Hammadi llamado *Apócrifo de Juan* —o, con más propiedad, *El libro secreto de Juan*— se abre y se cierra con una clara indicación de que se trata de una revelación esotérica:

La enseñanza del Salvador y la *revelación* de los *misterios* y de las *cosas escondidas* en el silencio, que él enseñó a Juan, su discípulo (1, 1-3).

Te he dicho todas estas cosas para que las conozcas y las transmitas *secretamente* a los que participan de tu espíritu: éste es el *misterio* de la raza incommovible (31, 29-30)

Esto le fue transmitido como un *misterio*. Y acto seguido desapareció de su presencia. Y [Juan] se acercó a sus condiscípulos y les anunció todo lo que el Salvador le había *revelado* (31).

Otra resonancia de la sacralidad de la revelación es la sacralización de la propia lengua que la transmite. El sánscrito para los

Vedas, el hebreo para la Torá, el árabe para el Corán, son ejemplos conspicuos. Del Corán se dice que es copia de un *texto árabe* arquetípico, celestial; o que descendió del cielo en lengua árabe (azoras 43, 2-4; 20, 113; 26, 192.195: es «la revelación [...] en lengua árabe clara»).

También el latín fue prestigiado, no sacralizado empero, en el catolicismo romano. Se hubiera esperado eso del griego, la lengua del Nuevo Testamento. El latín sirvió, de hecho, como factor de poder ideológico centralizador, aunque el argumento era el de la unidad de la Iglesia.

En una actitud fenomenológicamente afín a la mitopoyética, la revelación es retrotraída a los orígenes, si es posible al horizonte del *illud tempus* de la cosmogonía. Es lo que intenta Filón de Alejandría cuando, en su *De opificio mundi*, distingue a Moisés de otros legisladores por cuanto «compuso un exordio de las leyes de gran belleza y majestad». Tal exordio es la creación, de la que hablará de inmediato en su célebre opúsculo. De esta manera, la Ley mosaica se entronca en la cosmogonía y adquiere una cualidad ontológica y divina al mismo tiempo (Termini, 2001).

c) La figura del mediador de la revelación

Los textos sagrados, una vez que constituyen un *corpus* más o menos definido, suelen ser considerados como una revelación arquetípica, otorgada a un personaje especial. Aparece así en la tradición el *mediador* de la revelación o al menos la del *autor* de los libros sagrados (Laotsé respecto del *Tao-te-King*, Buda, Mahoma, etc.). Tenemos de esta manera mediadores de la palabra sagrada tales como Moisés, Jesús, Mahoma, Arjuna para la *Bhagavad-Gītā*, Zoroastro para el *Avesta* según una tradición islámica.

Como hay personas sagradas que median *hacia* la divinidad en los ritos, hay otras que median *desde* ella en la comunicación de palabras.

La figura del mediador supone la *santidad* de la revelación. No cualquiera puede recibirla. Lo «santo», como se ha visto, es lo especial, diferente, separado de lo común o profano.

Por eso el mediador es, a su vez, una persona especial, «santa», diferente. Esto, nuevamente, genera la tradición sobre su *origen* o sobre su llamado para transmitir (el caso del profeta Jeremías, al inicio de su libro, es expresivo). A Zoroastro, receptor de la revelación de Ahura Mazda, en la leyenda posterior se le asigna un nacimiento milagroso, una concepción virginal lumi-

nosa. A los treinta años entra en conversación con Ahura Mazda y recibe sus revelaciones.

El mediador puede también ser un *lector* de una revelación ya consignada en algún escrito, que puede ser una *tableta*, como en los apocalipsis de Enoc (*Enoc etiópico* 93, 2; 103, 2) o un rollo/libro. El Cordero del Apocalipsis es el único capaz y digno de soltar los siete sellos del *libro* (Ap 5, 1-5.7; cf. v. 1b: «un libro escrito por el anverso y el reverso») que guarda los secretos de la historia por venir, según se va mostrando en el desarrollo de la apertura de los sellos (6, 1.3.5.7.9.12 y 8, 1).

d) El advenimiento del canon

La constitución de un canon de Escrituras es un paso normal en religiones de larga duración. No se da en todas, evidentemente, pero es en sí mismo un *hecho religioso* significativo.

El canon representa una *clausura* en el proceso continuo de interpretación del núcleo de la revelación, pero de hecho se reabre por las relecturas que necesariamente lo acompañan. La clausura se va reduciendo a la cantidad de libros que lo componen, y se va modificando en lo que respecta a su interpretación, proceso que no puede detenerse (desarrollo en Croatto, 2002: cap. 15).

3. La doctrina y la ética

Una vez hecha tradición, oral o escrita (pero terminando siempre como «escritura»), la revelación constituye una *doctrina* normativa de las ideas, de los ritos y de la praxis según el modelo de religión. Donde no prevalecen los ritos, el énfasis es puesto en las ideas (teología) o en las prácticas (ética); pero los ritos están también ligados a los otros dos aspectos mencionados.

La doctrina abarca todos los niveles de la experiencia religiosa, desde la visión de Dios (*teo*-logía en sentido estricto) hasta la visión del mundo y en particular del ser humano: teovisión, cosmovisión, antropovisión (Wach, 1967: 95-135).

A menudo, especialmente en el cristianismo, el término «teología» incluye estos tres niveles o aspectos, y entonces es más o menos equivalente de «doctrina». La doctrina/teología, por otra parte, puede ser expresada y proclamada en la fe y en las prácticas religiosas en general, o ser discutida (puesta en discurso o *lógos*) por apologistas, sistemáticos o especialistas.

Toda experiencia religiosa está íntimamente ligada a la vida en sentido activo, como un conjunto de prácticas sociales dentro de un grupo definido. Éstas son, a su vez, el espejo de la doctrina contenida en las Escrituras sagradas o en el ciclo de mitos. Tales textos «interpretan» las realidades *significativas*, no cualesquiera, como se ha señalado, pero al mismo tiempo instituyen *modelos* de comportamiento, no sólo en el rito sino también en la praxis.

Como reflejo del principio de coherencia propio de toda experiencia religiosa, la ética está en consonancia con la teovisión y la antropovisión del grupo. Según sea el núcleo de cada creencia, se derivarán consecuentemente sus normas morales y de comportamiento en todos los aspectos de la vida. Esta relación entre doctrina y praxis no es menos evidente en las cosmovisiones no literarias, o que se expresan en sus mitos y otras tradiciones religiosas, donde tienen mayor importancia los *modelos* divinos de las acciones rituales y de la conducta, sobre todo social. El ser humano hace, en el rito y en la vida, lo que hicieron los dioses *in illo tempore*.

BIBLIOGRAFÍA

- Bareiro Saguier, R. (1980), *Literatura guaraní del Paraguay*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. 11-13.
- Bell, C. (1992), *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford: OUP.
- Berlinerblau, J. (2001), «Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa»: *History of Religions* 40, pp. 330-351.
- Blondeau, A. M. y Schipper, K. (eds.) (1988), *Essais sur le rituel*, Paris.
- Bórmida, M. y Siffredi, A. (1969-1970), «Mitología de los tehuelches meridionales»: *RUNA* XII/1-2, pp. 199-245.
- Bouyer, L. (1968), *El rito y el hombre*, Barcelona: Estela.
- Cazeneuve, J. (1972), *Sociología del rito*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Cirlot, E. (2000²), *Diccionario de símbolos*, Madrid: Siruela.
- Corbin, H. (1979), *Corps spirituel et Terre céleste*, Paris: Buchet-Chastel.
- Cordeu, E. J. (1969-1970), «Aproximación al horizonte mítico de los tobas»: *RUNA* XII, pp. 67-176.
- Croatto, J. S. (1994), *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de Fenomenología de la Religión*, Buenos Aires: Docencia.
- Croatto, J. S. (1997), *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco (Comentario de Génesis 4: 1-12: 9)*, Buenos Aires: Lumen.
- Croatto, J. S. (2002), *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas*, Estella: Verbo Divino.
- Durand, G. (1971), *La imaginación simbólica*, Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

- Durand, G. (1995), «El hombre religioso y sus símbolos», en J. Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado I*, Madrid: Trotta, pp. 75-125.
- Eliade, M. (1983), *Imágenes y símbolos*, Madrid: Taurus.
- Eliade, M. (1978-1983), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 4 vols., Madrid: Cristiandad.
- Frankfurter, D. (1997), «Apokalypses Real and Alleged in the Mani Codex»: *Numen* 44, pp. 60-75.
- Grelot, P. (2001), *Le langage symbolique dans la Bible. Enquête de sémiotique et d'exégèse*, Paris: Cerf.
- Guénon, R. (1976), *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Buenos Aires: Eudeba.
- Henderson, J. (1998), *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns*, Albany: State University of New York Press.
- Jonker, G. (1995), *The Topography of Remembrance. The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*, Leiden: Brill.
- Long, Ch. (1963), *Alpha. The Myths of Creation*, New York: Braziller.
- Lurker, M. (1992), *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*, Barcelona: Herder.
- McAloon (ed.) (1984), *Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Maertens, J. Th. (1978), *Ritologiques*, 4 vols., Paris.
- Martín Velasco, J. (1979), «El símbolo desde la ciencia de las religiones», en A. Dou (ed.), *Lenguaje científico, mítico y religioso*, Bilbao: Mensajero, pp. 161-210.
- Najman H. (1999), «Interpretation as Primordial Writing: Jubilees and its Authority Conferring Strategies»: *Journal for the Study of Judaism*, 304, pp. 379-410.
- Ott, H. (1974), «L'expression symbolique et la Réalité de l'Inexprimable», en E. Castelli (ed.), *Le sacré. Études et recherches*, Paris: Aubier, pp. 351-368.
- Panikkar, R. (1977), *The Vedic Experience. Mantrañjari*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Pettazzoni, R. (1954), *Essays on the History of Religions*, Leiden: Brill.
- Price, S. R. F. (1997), «Rituals and Power», en R. A. Horsley (ed.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg: Trinity Press, pp. 47-71.
- Pyytiäinen, I. (1999), «Holy Book — A Treasury of the Incomprehensible. The Invention of Writing and Religious Cognition»: *Numen* 46, pp. 269-291.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1968), *Desana. Simbolismo de los indios tukano del Vaupéz*, Bogotá: Universidad de los Andes.
- Ricoeur, P. (1959), «Le symbole donne à penser»: *Esprit* 7-8, pp. 60-76.
- Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad II. La simbólica del mal*, Madrid: Trotta, próxima publicación.

- Ries, J. (1982), *Le symbole et le symbolisme dans la vie de l'Homo Religiosus*, Louvain-la-Neuve.
- Sejourné, L. (1970), *Pensamiento y religión en el México Antiguo*, México: FCE.
- Termini, C. (2001), «La creazione come ARXH della Legge in Filone di Alessandria (Opif. 1-3)»: *Rivista Biblica Italiana* 49, pp. 283-318.
- Wach, J. (1967), *El estudio comparado de las religiones*, Buenos Aires: Paidós.
- Widengren, G. (1976), *Fenomenología de la religión*, Madrid: Cristianidad.
- Zachner, R. C. (1983), *Las doctrinas de los magos*, Buenos Aires: Liddium.
- Zuesse, E. M. (1994), «Il rito. Oggetti, atti, cerimonie», en M. Eliade (ed.), *Enciclopedia delle religioni II* (edizione tematica europea), Milano: Jaca Book, pp. 482-501 (recoge los artículos dispersos de la *Encyclopaedia of Religions* recopilada por M. Eliade).

3. Fenomenología de la religión.

Propósito: Analizar fenomenológicamente la experiencia religiosa y su expresión cultural (la religión) con la finalidad de comprender los elementos existenciales y culturales que la conforman como un fenómeno o hecho vital de todas las sociedades humanas.

FENOMENOLOGIA DE LA RELIGION

Juan Martín Velasco

I. INTRODUCCION

La fenomenología de la religión es una forma de estudio del fenómeno religioso que se inscribe en el campo más amplio de saberes denominado «ciencias de la religión», que surgió en el siglo XIX y que tiene su primera manifestación, su «acta de nacimiento», en la *mitología comparada* de Max Müller¹.

La primera obra importante aparecida con el nombre de «fenomenología de la religión» es el estudio introductorio de P. D. Chantepie de la Saussaye a la primera edición de su manual de historia de las religiones². En ella confluye una doble corriente: en primer lugar, los materiales acumulados por siglos de contacto con las manifestaciones religiosas de los pueblos conocidos desde el comienzo de la edad moderna gracias a los viajes, la conquista, la colonización y las misiones cristianas de los países europeos y por varios decenios de etnología, historia de las religiones, arqueología y orientalista; en segundo lugar, las preocupaciones metodológicas de los cultivadores de las ciencias del hombre y de la fenomenología filosófica.

Los datos acumulados por la moderna ciencia de las religiones mostraron, en efecto, junto a la enorme variedad de sus formas, la existencia entre ellas de un cierto parentesco, un «aire de familia» que permitía clasificarlas como formas de un hecho único. Esto último suscitó la búsqueda de los rasgos comunes, del fundamento sobre el que se

1. Referencias sobre la historia de la ciencia de las religiones en nuestra *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 1993, 18, n.1. Añade a los títulos aducidos E. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London, 1975.

2. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Freiburg i. Br., 1887, 48 ss. Se suele ofrecer como antecedente: Ch. Meiners, *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen*, Göttingen, 1806-1807.

apoya la convicción de que se trata de manifestaciones de un mismo hecho. Esta búsqueda originó una forma de estudio diferente de las consideraciones parciales propias de las ciencias particulares: historia, sociología, psicología aplicadas al estudio de las religiones.

El nuevo «objeto formal» del estudio del hecho religioso exigía un método también nuevo. Para precisar su naturaleza se recurrió a la fenomenología. Trabajos recientes han señalado la existencia de dos tradiciones filosóficas diferentes en el origen del término «fenomenología», que confieren dos significados diferentes al mismo. La primera, preferentemente germánica, tiene sus orígenes en J. H. Lambert (1728-1777), contemporáneo de Kant, con quien mantiene correspondencia, y pasando por éste y por Hegel desemboca en la fenomenología de Husserl como método propio de una filosofía rigurosa³.

De Husserl recibieron algunos de los cultivadores de la fenomenología de la religión no pocos estímulos que se tradujeron en la aplicación a su estudio de la religión de algunos momentos del método fenomenológico, tales como la idea de la intencionalidad de la conciencia, las de reducción eidética y *epoché* o reducción fenomenológica, entendida como puesta entre paréntesis de la cuestión de la verdad de lo descrito, y la descripción de lo sagrado como un ámbito de realidad o un mundo vital (*Lebenswelt*) peculiar. Con todo, parece seguro que, a pesar de las referencias explícitas a estos términos, los fenomenólogos de la religión hacen de ellos un uso casi figurado, sin preocuparse por el sentido estricto que Husserl les atribuye.

La segunda tradición, anglosajona, entiende la palabra «fenomenología» en el sentido de descripción detallada de los hechos como paso previo de su explicación científica, sobre todo en el caso de las ciencias naturales. De acuerdo con esta tradición los fenomenólogos de la religión en el ámbito anglosajón reducen la pretensión de la fenomenología a ofrecer una descripción sistemática de los hechos e insisten en la necesidad de proceder a la comparación de los datos que ofrecen⁴.

II. TRES FORMAS DE ENTENDER LA FENOMENOLOGIA DE LA RELIGION

Las diferentes comprensiones de la fenomenología conducen a tres grandes formas de entender y realizar la fenomenología de la religión⁵. En la primera, la palabra «fenomenología» se entiende en el sentido filosófico

3. Cf. G. A. James, «Phenomenology and the Study of Religion. The Archeology of an Approach», *The Journal of Religion* 65 (1985), 311 ss.

4. Cf. además del estudio citado en la nota anterior, D. Allen, «Phenomenology of Religion», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* XI, New York-London, 1987, 272-285.

5. C. J. Bleeker ofrecía una tipología diferente de las maneras de entender la fenomenología de la religión. La descriptiva, la tipológica y la propiamente fenomenológica, que indaga la esencia, el sentido y las estructuras del fenómeno religioso. «The Contribution of Phenomenology of Religion to the Study of Religion», en *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden, 1972.

preciso y riguroso que le confirió Husserl. Tiene sus principales representantes en discípulos de éste, como M. Scheler y E. Stein y en realidad constituye una forma precisa de filosofía de la religión, es decir de aplicación al campo de la religión de los presupuestos y el método de la fenomenología husserliana. La obra más característica de esta forma de fenomenología de la religión podría ser *De lo eterno en el hombre*, de M. Scheler.

La segunda corriente, a la que corresponde más propiamente el título de «fenomenología de la religión», surge de la aplicación a los datos acumulados por la historia de las religiones de algunos aspectos del método fenomenológico, sobre todo en lo que se refiere a la pretensión de captar la intención presente en los datos históricos inscritos en lo que se denomina «fenómeno religioso», y en el recurso a la comprensión como forma peculiar de captación de determinados hechos en lo que tienen de peculiares. Esta corriente tiene sus antecedentes en algunos teólogos como Fr. Schleiermacher y R. Otto, en teóricos de las ciencias humanas como W. Dilthey y en historiadores de las religiones como N. Söderblom. El representante más característico de esta corriente fue el holandés G. van der Leeuw, cuya *Fenomenología de la religión* (1933) ha sido durante mucho tiempo obra principal de referencia de la nueva disciplina. En esta corriente se inscriben, aunque con no pocas peculiaridades, J. Wach, Fr. Heiler, G. Mensching, C. J. Bleeker, M. Eliade; y entre los más recientes: G. Lanczkowski, J. Waardenburg, J. M. Kitagawa.

La tercera corriente en el interior de la fenomenología de la religión está constituida por autores, especialmente del ámbito anglosajón, que estudian la historia de las religiones destacando los rasgos comunes de las diferentes religiones, rasgos que les procura la comparación de todas ellas. Se trata, en realidad, de historias comparadas de las religiones. En ellas se presta mayor atención a los datos históricos, a las circunstancias culturales que distinguen los diferentes hechos. Como ejemplos de autores de esta corriente podrían citarse E. O. James, G. Widengren, R. Pettazzoni, N. Smart, A. Hultkrantz, K. Rudolf, etc.

La verdad es que las diferencias de las dos últimas corrientes no son decisivas. No pocos autores podrían situarse entre las dos, por participar de ambas. De hecho las dos corrientes pueden ser consideradas como modalidades de fenomenología de la religión, condicionadas por las peculiaridades de los respectivos contextos culturales.

III. EL METODO DE LA FENOMENOLOGIA DE LA RELIGION: RASGOS PECULIARES

El objeto de la fenomenología de la religión es el fenómeno religioso, es decir, esa porción del fenómeno humano atestiguado en la historia religiosa de la humanidad. La fenomenología de la religión no convierte en

centro de su atención el «objeto» de la religión, la realidad a la que se refieren sus símbolos o con la que entran en comunicación los sujetos religiosos, es decir Dios, los dioses o lo divino, como han hecho durante siglos las diferentes teologías y teodiceas. Se ocupa del fenómeno religioso en toda la variedad de sus formas y en toda la complejidad de los elementos que en él intervienen. El objeto de la fenomenología de la religión es, pues, el hecho religioso en su totalidad tanto intensiva como extensiva. Ahí radica su principal diferencia con las ciencias particulares de la religión: historia de las religiones, sociología, psicología, ecología, geografía de la religión, cada una de las cuales comienza por abstraer un aspecto del fenómeno religioso para convertirlo en objeto de su estudio aplicándole el método propio de cada una de esas disciplinas.

La fenomenología de la religión estudia, además, el fenómeno religioso *qua talis*, es decir, en lo que tiene de específicamente religioso. Con otras palabras, a la fenomenología de la religión no le interesa tan sólo la materialidad de los elementos: cultos, creencias, objetos, personas, que intervienen en cada una de las religiones, sino que intenta captar la intención que los anima y que les confiere un significado preciso, convirtiendo a todos esos hechos en manifestaciones de un ámbito peculiar de realidad, de un mundo humano específico e irreducible a otros mundos humanos posibles como el ético, el estético, el de la vida ordinaria, etc.

Esta atención a la intención presente en los hechos exige, según muchos autores, el paso de la explicación (*Erklären*), método propio de conocimiento científico sobre todo cuando se aplica a las realidades naturales, a la comprensión (*Verstehen*) como forma de interpretación de los hechos humanos, es decir, aquellos en los que se hace presente una intención. Este rasgo del método fenomenológico aplicado a la religión ha sido y es objeto de discusión entre los estudiosos de la fenomenología de la religión⁶. En ocasiones se le ha entendido como una especie de participación psicológica o de empatía en la vivencia (*Nacherlebnis*) del sujeto religioso, que exigiría en el intérprete una especie de *sensorium* especial para la captación de esos significados. Esto ha llevado a algunos autores a proponer la necesidad de participar de las religiones que se estudian para poder conocerlas desde su interior y así comprenderlas. No faltan quienes ven en el recurso a la comprensión para evitar el reduccionismo en la interpretación del fenómeno religioso la exigencia de la aceptación previa de la validez de ese fenómeno, con lo que la necesidad de la comprensión se convertiría en una «estrategia de inmunización» a las críticas que privaría a la fenomenología de

6. Datos sobre la discusión en nuestro artículo «La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso. *Status quaestiois*», en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (coords.), *Questiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I*, Barcelona, 1992, 13-38; especialmente 47-52. En el mismo volumen A. Fierro, «Comprensión y explicación del hecho religioso», 59-84.

la religión de la objetividad a la que aspiran las consideraciones científicas. Si se evitan estas formas deficientes de entender la comprensión, parece evidente que el intento por captar el fenómeno religioso en cuanto tal exige la referencia a la intención del sujeto y que esto implica una forma de conocimiento diferente de la mera explicación científica. Una sinfonía puede ser estudiada de forma exhaustiva por la acústica sin rozar siquiera su significado de obra estética. El significado, como cristalización de una interioridad, de una conciencia, en una realidad objetiva, exige la referencia a la intencionalidad de esa conciencia para ser captado, y esta referencia nos traslada del orden de la explicación de los hechos objetivos al de la comprensión como método de interpretación de los hechos humanos, si se los quiere estudiar en cuanto tales. Con todo, el recurso a la comprensión no evita los muchos pasos de la descripción de los datos y sus contextos, para lo que resultan indispensables los resultados de las distintas ciencias.

Parece claro que una «ciencia integral de las religiones» exige la atención, por una parte, a los elementos que componen el fenómeno religioso; por otra, a su organización en una estructura determinada, y por otra a la doble referencia de esos elementos a la experiencia de la que proceden o con la que están en conexión, y a la «realidad de la religión», es decir, al objeto de otro orden al que remiten en su condición de elementos simbólicos. La fenomenología de la religión no tiene por qué poner como existente esa «realidad de la religión». Eso es lo que opera la actitud creyente vivida por el sujeto religioso que el fenomenólogo reduce o pone entre paréntesis. Pero tampoco puede eliminar arbitrariamente, sin peligro de reducción y, por tanto, de distorsión de los hechos, la condición que éstos poseen de ser expresión de unas determinadas experiencias y símbolos de una realidad de otro orden.

El tercer rasgo distintivo del método propio de la fenomenología de la religión es su neutralidad en relación con la «posición» de existencia del «objeto» a que remiten los distintos elementos del fenómeno religioso. La fenomenología de la religión es un saber puramente descriptivo y no normativo. Trata de establecer qué hechos son verdaderamente religiosos, pero no decide si esos hechos religiosos son verdaderos. Esta puesta entre paréntesis del acto de posición del objeto distingue al fenomenólogo del hombre religioso y de aquellas otras consideraciones del fenómeno religioso que, sin operar tal posición de existencia, se preguntan por la razón y la legitimidad de la misma como hacen la filosofía de la religión y las diferentes teologías.

En resumen, la fenomenología de la religión se propone, en primer lugar, descubrir los elementos comunes a las diferentes manifestaciones del fenómeno religioso por medio de una comparación sistemática y cuidadosa de todas esas manifestaciones, conocidas de forma más precisa por el recurso a los resultados de las diferentes ciencias de la religión y, en especial, de la historia de las religiones. Posteriormente trata de captar las relaciones que guardan entre sí esos elementos comunes, el

logos, la ley interna que rige la organización de los mismos. Es decir, elabora de forma hipotética una idea de estructura que dé cuenta de la variedad de los elementos y de su organización interna. Naturalmente, al hacer intervenir este elemento personal en la descripción de los hechos se impone la tarea de contrastarlo mediante la referencia a los hechos a partir de los cuales ha sido construido. Por último, la fenomenología de la religión, por la referencia de los hechos a sus contextos vividos y a las experiencias que expresan, trata de captar el significado presente en ellos y el mundo humano peculiar, el ámbito de realidad, que constituyen.

IV. LA TAREA DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN: HACIA UNA COMPRENSIÓN DE LA ESTRUCTURA SIGNIFICATIVA DEL HECHO RELIGIOSO

A pesar de las discusiones actuales sobre el estatuto epistemológico de la fenomenología de la religión, discusiones que se manifiestan en los diferentes nombres con que se designa esta disciplina académica: fenomenología de la religión, ciencia de las religiones, ciencia sistemática de la religión, historia comparada de las religiones, etc., puede establecerse, entre los que la cultivan bajo cualquiera de esas denominaciones, una correspondencia hacia una reflexión que, más allá de las ciencias particulares que estudian los diferentes aspectos del fenómeno religioso o la evolución histórica del mismo, se preocupan por destacar la estructura del fenómeno en su conjunto y su significado. Así entendida, la aportación de la fenomenología de la religión al conjunto de los estudios sobre la religión ha sido tan notable que un historiador de las religiones como R. Pettazzoni ha podido escribir: «la fenomenología representa probablemente la renovación más importante que se haya realizado en el ámbito de nuestros estudios en el curso del último medio siglo»⁷. Aunque no resulta fácil reducir a unidad los resultados de unas obras que se distinguen por su variedad y por una gran reserva hacia la sistematización, propondré en lo que sigue algunos elementos a partir de los cuales tal vez sea posible «construir» una estructura con la que organizar múltiples aspectos de ese variadísimo y complejísimo hecho humano que —no sin un poco de atrevimiento— designamos con el nombre de religión.

1. *El mundo de lo sagrado*

Desde finales del siglo pasado «lo sagrado» viene siendo la categoría con la que se intenta expresar los rasgos comunes a las distintas religiones o, mejor, el difícilmente definible «aire de familia» que comparten. Hasta tal punto es central esta categoría en la fenomenología de la reli-

7. R. Pettazzoni, «Aperçu introductif», *Nansen* 1 (1934), 4.

gión que con el nombre de *hierología*, ciencia de lo sagrado, designaba É. Goblet d'Alviella, lo que nosotros denominamos fenomenología de la religión. Pero la importancia atribuida a esta categoría y la frecuencia con que se la ha utilizado no han contribuido a la clarificación de su contenido significativo, de forma que con el mismo término se han expresado contenidos notablemente diferentes y todavía en la actualidad no hay unanimidad sobre su significado preciso.

Se han distinguido con razón dos tradiciones diferentes en la elaboración de la categoría de lo «sagrado». La primera tiene sus principales representantes en N. Söderblom y R. Otto; la segunda, en la escuela francesa de sociología de la religión con H. Hubert, M. Mauss, É. Durkheim y R. Caillois. Las dos tradiciones coinciden en hacer de «lo sagrado» la categoría central para la comprensión de lo religioso, la que nos permite captar aquello en lo que coinciden todas las religiones y que caracteriza a los diferentes elementos de cada una de ellas. «Sagrado», dirá, por ejemplo, N. Söderblom, «es la palabra clave en religión; es incluso más importante que la noción de Dios»⁸. La religión es para él no *ordo ad Deum*, como quería santo Tomás, sino *ordo ad sanctum*, relación con lo sagrado. «Lo sagrado», dirá por su parte H. Hubert, «es la idea madre de la religión... la religión es la administración de lo sagrado»⁹.

La primera, como muestra la definición de religión propuesta por Söderblom y desarrolla después la obra clásica de R. Otto *Das Heilige*, traducido al castellano como *Lo santo*, considera lo sagrado como el «objeto» de la religión en un estadio previo y más englobante que la configuración del mismo como Dios o los dioses. En la religión, el hombre entra en contacto con lo sagrado, lo numinoso, o lo divino, gracias a un sentido especial, no racional, aunque con alcance cognoscitivo.

Para la escuela sociológica francesa, «lo sagrado» y «lo profano» operan una clasificación y división del mundo en dos órdenes, división que caracteriza a todas las religiones y a sus diferentes elementos. En cuanto a los rasgos que definen el orden de lo sagrado como tal, Durkheim propondrá como único definitivo su radical heterogeneidad con lo profano¹⁰.

Basándonos en las aportaciones de las dos tradiciones podemos caracterizar «lo sagrado» como una categoría para designar el orden de realidad en que se inscriben los fenómenos religiosos y todos sus elementos; el mundo definido por la intencionalidad religiosa en referencia a determinados objetos, actos, personas y acontecimientos de la

8. Artículo «Holiness», en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* VI, Edinburgh, 1974, 731-759.

9. Introducción a la traducción francesa del *Manuel de historia de las religiones* de Chateprie de la Saussaye, Paris, 1904, XLIII.

10. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1960, 44-58.

vida. Tal orden de realidad no se identifica con ninguno de los «objetos» presentes en él; no es tampoco un conjunto de acciones. Es la forma peculiar de ser que surge de una peculiar referencia del hombre a lo real. Lo que lo define no son tanto sus contenidos como el «clima» o la «atmósfera» de significación y de valor que los envuelve. En este sentido, el primer rasgo característico de lo sagrado es, como había dicho Durkheim, su heterogeneidad en relación con lo profano. El mundo de lo sagrado está separado de lo profano por una barrera invisible, por un umbral que el sujeto debe traspasar: «¡descálzate; la tierra que pisas es santa!»¹¹. Traspasado ese umbral el hombre no se encuentra necesariamente con realidades nuevas; pero ciertamente ha penetrado en otro mundo.

Ese paso del umbral exige o supone una ruptura de nivel existencial (M. Eliade) que lleva al sujeto a penetrar en el orden de lo último, lo definitivo, lo único necesario, lo valioso por sí mismo. R. Caillois expresaba felizmente los rasgos de ese nuevo mundo que representa lo sagrado cuando escribía en continuidad con Durkheim:

Toda concepción religiosa del mundo implica la distinción de lo sagrado y lo profano, opone al mundo en el que el fiel vaca libremente a sus ocupaciones y ejerce una creatividad sin consecuencias para su salvación otro ámbito en el que el temor y la esperanza le paralizan sucesivamente y en el que, como el borde de un abismo, la menor distracción en el menor gesto puede perderlo irremisiblemente¹².

D. A. Crosby propone como rasgos de su teoría de la religión una serie de conceptos que acompañan a los objetos cuando éstos se convierten en objetos de interés religioso. Con las debidas transposiciones podríamos calificarlas de categorías que definen el ámbito de lo sagrado. Son el hecho de ser único, su primacía, la condición de invadir la vida toda, la permanencia, la condición de oculto¹³.

El paso del umbral de lo sagrado como consecuencia de la ruptura de nivel existencial que lo origina cristaliza en una experiencia peculiar del sujeto que puede denominarse experiencia de lo sagrado. No es exactamente una experiencia religiosa en sentido estricto, porque en ella el sujeto no entra en comunicación efectiva, personalmente asumida, con la realidad superior que ahí se le anuncia. Se trata más bien de situaciones en las que la conciencia del sujeto, y consiguientemente su emotividad y su sensibilidad se ven misteriosamente ampliadas por la irrupción en ellas de un orden superior de realidad que baña al mundo de la vida ordinaria. A estas situaciones se refieren, sin duda, los análisis clásicos de R. Otto de la experiencia de lo tremendo y fascinante, en la que estos rasgos, más que atributos de la realidad misteriosa, son descri-

11. Ex 3,5

12. R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, 1950, 17

13. *Interpretive Theories of Religion*, The Hague-Paris-New York, 1981, 223-301.

tos como calificativos de la persona que entra en contacto con ella. Se trata de «sentimientos» producidos por la desproporción, la inmensidad, la dignidad de la realidad con la que se entra en contacto que se traducen en estados contradictorios de sobrecogimiento, asombro, vacilación del propio ser, atracción irresistible, alegría no dominada y por eso mismo no amenazada, maravillamiento... Experiencias de este estilo están atestiguadas en todos los contextos religiosos y representan una especie de ampliación de la propia conciencia, de ruptura del horizonte vital, en las que se desarrolla la relación religiosa propiamente dicha. Tales experiencias suceden con alguna frecuencia en sujetos que, por diferentes circunstancias, no los desarrollan en experiencias explícitamente religiosas, reduciéndose en esos casos a testimonios de experiencias preliminares, que anuncian una «tierra prometida» en la que los sujetos parecen no haber entrado¹⁴.

Desde el punto de vista psicológico, tales experiencias coinciden en muchos de sus rasgos con las denominadas *Peak experiences* —experiencias cumbre— de la psicología humanista de A. Maslow y con las denominadas por otros autores experiencias oceánicas y experiencias-límite y tienen como rasgos comunes a todas ellas el ser metamotivadas, el situarse más allá del nivel de lo objetivo-subjetivo, el pertenecer más al orden de lo expresivo que de lo funcional y una honda repercusión afectiva que despierta sentimientos peculiares¹⁵.

2. *El mundo de lo sagrado surge de la presencia del Misterio*

Donde quiera que se produce la presencia de realidades, objetos, comportamientos, instituciones marcadas por los rasgos de «lo sagrado», bañadas en su «atmósfera», encontramos la referencia a un más allá de la vida ordinaria del hombre, del mundo del que él dispone. Este más allá puede ser representado y ha sido representado de hecho bajo las formas más diversas, como Dios, los dioses, lo sobrenatural, lo divino, lo Absoluto, la Potencia, lo invisible. En alguna forma extrema puede ser representado bajo la forma de ausencia de toda representación como en el budismo primitivo que por eso aparece paradójicamente como religión «atea». Pero ni siquiera en estos casos falta la referencia del hombre a ese más allá de sí mismo, aunque su presencia sólo se deje sentir bajo esa forma de la ausencia que testimonia la realidad clave del nirvana. Esta realidad ha sido designada en las tradiciones teístas como la judío-cristiana-islámica como Dios y desde ellas ha pasado a esas definiciones de religión del estilo de la de santo Tomás: *ordo ad Deum*, relación o referencia a Dios. Pero está claro que la

14. Testimonios de este tipo de experiencias y análisis más detallado de las mismas en nuestro trabajo «Las variedades de la experiencia religiosa», en A. Dou (ed.), *La experiencia religiosa*, Madrid, 1989, 38-45.

15. *Ibid.*, 39-40

variedad de sus configuraciones no permite esta reducción a una de sus formas sin cierta violencia a las tradiciones religiosas no expresamente teístas.

¿Será posible construir una categoría más abarcante que «Dios» capaz de comprender todas esas configuraciones del «más allá» de lo humano presente en todas las tradiciones religiosas? Personalmente creo que esas diferentes configuraciones o representaciones contienen rasgos comunes suficientemente claros que permiten la elaboración de esa categoría. Para ella propongo el término, tomado del mundo de la religión, de «Misterio». Con este término designo el conjunto de rasgos en los que coinciden las diferentes representaciones de ese *prius*, ese *supra* (Ugo Bianchi) de ese *ultra* en relación con el mundo del hombre al que hacen referencia los hombres de todos los tiempos cuando se introducen en el mundo de lo sagrado.

El primero de esos rasgos puede ser designado como *absoluta transcendencia*. «Trascendencia» no significa necesariamente lejanía. Su contenido es expresado con las imágenes de la «otredad»: totalmente otro (Upanishads) *aliud valde* (san Agustín); la supremacía en el orden del ser y del valor; *superior summo meo* (san Agustín); la invisibilidad; la incomprendibilidad; la inefabilidad; la inaccesibilidad; la indisponibilidad.

Junto a este primer rasgo y como primera manifestación de la *coincidentia oppositorum* (Nicolás de Cusa) y de la armonía de contrastes que lo caracteriza, en el término «Misterio» se incluye también la condición de perfecta immanencia al hombre y lo mundano de ese *supra*, *prius* y *ultra* que estamos intentando caracterizar. También este segundo rasgo puede ser representado con imágenes diferentes: la de la cercanía: Alláh es más cercano al hombre que su propia yugular; Dios es más íntimo al hombre que su propia intimidad: *interior intimo meo* (san Agustín). Tú eres «eso» (Upanishads), el centro del alma es Dios (san Juan de la Cruz); la de su Presencia constante y envolvente; la de su condición de raíz, hontanar del que mana la vida del hombre, hogar del que procede su fuego, luz que ilumina y hace posible su visión.

Basta una consideración de las expresiones con que los sujetos religiosos manifiestan su toma de conciencia de estos dos rasgos para percibir que sólo una mirada superficial los descubre como opuestos. Al contrario, sólo lo absolutamente trascendente puede ser inmanente de forma absoluta y, a la inversa, sólo lo que está más allá de la relatividad de lo uno a lo otro siendo perfectamente inmanente puede ser pensado como totalmente trascendente. De hecho son muchas las tradiciones que han prolongado «la intuición» o la «vivencia» de esta realidad por el sujeto religioso en reflexiones sobre el infinito, el absoluto y su relación con lo finito, que han alimentado el pensamiento filosófico de todos los tiempos.

Junto a estos dos primeros rasgos, la realidad superior a la que se refieren los hombres religiosos aparece en todas las tradiciones como

sujeto de una iniciativa, como parte activa en la relación con el hombre gracias a la cual éste es capaz de entrar en contacto con ella. La expresión célebre que Pascal atribuye a su Dios: «no me buscaríais si no me hubiéseis encontrado» tiene paralelos sorprendentes en los más variados autores y tradiciones religiosas¹⁶.

Por tratarse de una categoría interpretativa de los hechos, no puede pretenderse que el Misterio se encuentre tal cual con todos sus elementos en todos ellos. Pero por estar construida esa categoría a partir de los datos que ofrecen las diferentes religiones, si debe exigírsele la «verificación» de sus rasgos principales en las grandes tradiciones religiosas. Pues bien, la consideración de figuras tan diferentes como el *Tao* chino, el *Brahman* del hinduismo de las Upanishads, el *nirvana* budista y el Dios de los diferentes monoteísmos proféticos ilustra con suficiente claridad la presencia de los rasgos a que acabamos de hacer referencia. De forma menos clara pueden encontrarse elementos análogos en las representaciones de ese *supra-prius-ultra* presente en los politeísmos de las religiones antiguas y en las más imprecisas condensaciones de lo sagrado que pueblan la vida de las poblaciones sin tradición escrita.

La descripción de esta categoría —de esta palabra clave (C.J. Bleeker)— para la comprensión de la religión permitiría también diferenciar los hechos religiosos de otros surgidos al margen de las tradiciones religiosas y, en ocasiones, en oposición a ellas. Me refiero, por ejemplo, a sistemas de pensamiento como el de L. Feuerbach o el de Fr. Nietzsche. El carácter religioso o no religioso de sus respectivas visiones de la realidad dependerá, fundamentalmente, aunque también podrían hacerse intervenir otras consideraciones, de la identificación de sus figuras de «la esencia humana» (Feuerbach) o el superhombre (Fr. Nietzsche) como representaciones de lo que hemos descrito como «Misterio». Si tales figuras coincidiesen en sus rasgos esenciales cabría ver en sus respectivos sistemas sólo una «transformación» de lo sagrado equiparables a las muchas que se han producido en la historia religiosa de la humanidad. Si, en cambio, se diese una ruptura esencial en el significado de esas categorías en relación con la designada como Misterio, habría que interpretar sus sistemas como una sustitución de la religión por algo enteramente nuevo, a pesar de que sus autores, al menos en el caso de Feuerbach, los presenten en continuidad con ella, como una nueva forma histórica de la misma¹⁷.

16. Algunas referencias en *El encuentro con Dios*, Madrid, 1976, 35-38, que pueden completarse con testimonios incluso de tradiciones de pueblos sin escritura, cf. por ejemplo, C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, México, 1987.

17. Cf. en relación con Feuerbach, H. Arvon, *L. Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, 1957.

3. *La experiencia religiosa y sus formas. Hacia una definición de su estructura*

La referencia del hombre a esa realidad suprema se expresa en una enorme variedad de comportamientos humanos con los que los hombres de todos los tiempos han separado del uso ordinario toda clase de realidades del mundo: tiempos, lugares, realidades naturales, convirtiéndolos en objetos sagrados, es decir, en condensaciones de ese mundo peculiar que ha originado la irrupción de la realidad superior al mundo ordinario que hemos designado como Misterio. La variedad de tales comportamientos y objetos es incontable. En ella se reflejan las situaciones del hombre, la organización de la sociedad, las peculiaridades de sus culturas e incluso los condicionamientos psíquicos, biológicos, sociales, económicos de los distintos pueblos y grupos religiosos. Los hechos que designamos con el nombre común de religiones están compuestos de esta enorme variedad de fenómenos. Si todos ellos se dejan reconocer como religiones es porque presentan algunas semejanzas dentro de esa misma variedad, semejanzas que permiten describir como creencias los pensamientos que se producen en este sector; como ritos las acciones del hombre religioso; como comunidades sagradas: Iglesias, umma, samgha, a las comunidades formadas con finalidad religiosa; porque todos ellos ejercen unas determinadas funciones en la vida de las personas y las sociedades que ejercen esos comportamientos; y, sobre todo, porque todos coinciden en estos dos rasgos fundamentales: remitir al hombre a esa realidad superior al hombre que hemos descrito, y expresar unas experiencias variadas pero coincidentes en algunos rasgos esenciales. Por ello, antes de inventariar, describir y clasificar las incontables manifestaciones de la vida religiosa parece indispensable estudiar las experiencias que se expresan en ella y que les confieren su peculiaridad.

A la pregunta de qué hay por debajo de las variadísimas manifestaciones de la vida identificada como religiosa se puede responder resumidamente en estos términos: por debajo de todas las acciones identificadas como religiosas discurre la convicción de haber entrado en contacto o la pretensión de entrar en contacto con el mundo de lo sobrehumano que resume la categoría de Misterio. Los hombres religiosos de todos los tiempos han realizado ritos, ceremonias, danzas sagradas, cantos, oraciones, sacrificios para expresar la vivencia de una relación o para entablar esa relación con el Misterio. Incluso en el segundo caso las acciones suponen algún tipo de experiencia de esa realidad puesto que sin esa experiencia previa no podría ni aspirar a establecer el contacto con él. De ahí que la descripción del fenómeno religioso comporte como paso ineludible la atención a esa experiencia.

El primer dato que impone el estudio de las tradiciones religiosas es la multitud de testimonios de tales experiencias. Tales testimonios pueden ser «mudos», como los vestigios del hombre prehistórico, que bastan para convencernos de que su autor tenía conciencia de la exis-

tencia de otro orden de realidad que el de la supervivencia física, los instrumentos y las funciones, sin permitirnos conocer apenas nada del contenido y la «calidad» de esa conciencia; pero adquiere también grados eminentes de elocuencia como cuando los hombres de los más diferentes contextos culturales aparecen invocando a esa realidad superior e incluso proclamando que han sido visitados por ella, que han visto al invisible, se han encontrado con Dios, se han sumido en el Misterio, etc. Las formas son tan diferentes que desde la obra clásica de W. James¹⁸ se ha convertido en tópico hablar de las variedades de la experiencia religiosa. Esta variedad exige la clasificación de las diferentes formas para hacer alguna luz en el abigarramiento de sus rasgos comunes y diferenciales. Como era de esperar, las tipologías son numerosas y variadas de acuerdo con el criterio de clasificación que se adopte. Por mi parte, basándome en una clasificación de A. Vergote, he propuesto como formas más importantes: las experiencias de lo sagrado a que me he referido en el párrafo anterior, las experiencias religiosas como experiencias de la presencia de un Dios fuertemente personalizado, que abundan sobre todo en las religiones de orientación profética; las experiencias místicas, presentes tanto en las religiones del Extremo Oriente como en las tradiciones proféticas; las experiencias religiosas en el interior de la vida ordinaria y que tienen lugar cuando se toma conciencia de su dimensión de profundidad y se consiente a ella; las experiencias «milagrosas» o carismáticas, acompañadas de visiones, audiciones y otros fenómenos extraordinarios; y las posibles experiencias del mundo superior al hombre, en situaciones de fuerte secularización que impiden el reconocimiento y la identificación de las mismas como religiosas¹⁹.

Todas estas formas coinciden en determinados aspectos comunes no siempre presentes en el mismo grado de intensidad ni de la misma forma en cada una de ellas. Desde esas coincidencias se puede, pues, intentar la construcción de una estructura ideal de la experiencia religiosa. Los rasgos esenciales de la misma se pueden resumir en los siguientes.

En todas ellas interviene el sujeto, el hombre que tiene la experiencia, de una forma peculiar. Se trata de una experiencia que afecta al hombre todo, que repercute sobre todos los niveles de su condición, por tener lugar en el centro mismo de la persona. La experiencia religiosa concierne al sujeto y le implica como ninguna otra. Suele presentarse como hecho extraordinario que jalona su vida y se convierte en un hito decisivo de la misma. Es vivida al mismo tiempo de forma insuperablemente oscura y sumamente cierta: «que bien sé yo la fonte que mana y corre, aunque es de noche» (san Juan de la Cruz). Repercute sobre todas

18. *Las variedades de la experiencia religiosa* [1902], Barcelona, 1986.

19. Cf. Descripción más detallada en mi estudio «Las variedades de la experiencia religiosa», en A. Dou [ed.], *o. c.*, 38-64.

las facultades humanas y desencadena sentimientos muy intensos y peculiares de paz, sosiego, sobrecogimiento, maravillamiento.

Todas esas experiencias tienen su principal característica en el hecho de tener como término la realidad que hemos designado como Misterio con sus rasgos de absoluta trascendencia, íntima inmanencia y asunción de la iniciativa. Esto determina una peculiaridad correlativa en la relación misma y su ejercicio.

Lo peculiar de la relación en cuanto tal se muestra en primer lugar en el hecho de que el hombre, sujeto de la relación se descubre a sí mismo como sujeto más pasivo que activo, o, mejor, activo con una actividad que consiste en aceptar, recibir, reconocer la realidad del Misterio, que tiene la iniciativa de la relación ya que antes incluso de cualquier acción es percibido por el sujeto como presencia originante de la presencia del propio sujeto. A partir de esta primera peculiaridad la actitud que se encarna y se expresa en la experiencia religiosa supone una ruptura radical con la actitud que rige en la relación con los objetos del mundo. Si, frente a todos ellos, el hombre se comporta como sujeto que los pone frente a sí, los observa, conoce, domina, utiliza, desea, es decir, se sirve de ellos para conseguir la satisfacción de sus necesidades, enriquecerse y en definitiva realizar de la mejor manera su propia condición de sujeto, en esta nueva relación, para entrar en contacto con lo verdaderamente supremo, es decir, lo superior en relación incluso con el hombre, éste tiene que comenzar por salir de sí mismo, descentrarse y reconocer su centro en esa nueva realidad. El carácter verdaderamente extático de esta actitud impone una nueva forma de ejercicio de las facultades del hombre: su razón no actúa explicando, comprendiendo, sino escuchando; su voluntad no interviene dominando, sino haciéndose disponible y acogiendo; impone, incluso, una nueva forma de ser en la que la realización de sí mismo no se opera sobre la base del poseer o dominar, sino desde la disposición a entregarse y acoger.

Junto a este carácter fundamentalmente oblativo de la actitud religiosa ésta aparece al mismo tiempo como actitud salvífica que, mediante el descentramiento, la salida y la entrega de sí, obtiene, como don y gracia, una nueva forma de realización de sí mismo en el más allá de la propia condición que le procura la aceptación de la realidad suprema y la consiguiente unión, con ella, en las religiones proféticas, o en ella, en las religiones de orientación mística.

Naturalmente, estos elementos fundamentales de la actitud religiosa no se hacen inmediatamente visibles en los múltiples actos religiosos, ritos, gestos, fiestas, cultos, sacrificios en que se expresa y visibiliza. Pero basta acudir a las formas más perfectas de relación religiosa en las diferentes tradiciones para observar una perfecta convergencia de la que dan testimonio: la actitud teologal cristiana, el *islam*, la sumisión perfecta de los musulmanes; la fidelidad obediente del pueblo de Israel; la *bhakti* de numerosas formas de hinduismo; la *devotio*, es decir, la entrega de sí a la que aspiran los hombres de tantas religiones; la aspiración

a la unión con lo divino hasta afirmar «tú eres eso» (el brahman, el absoluto), o «el centro del alma es Dios» (san Juan de la Cruz), que recorre todas las tradiciones místicas; la aspiración al nirvana, es decir, la extinción de sí mismo en el más allá innominado, que recorre todo el proceso espiritual del budismo.

Esta actitud se realiza ciertamente en grados y niveles muy diferentes de perfección dentro de cada una de las religiones, y de esos grados dan testimonio los más o menos perfectos comportamientos y experiencias religiosas, desde aquellos en los que la perversión de la actitud es tal que se cae en la superstición o la magia, hasta los más perfectos que transparentan adecuadamente la entrega de sí y la «identificación» con la realidad suprema. La presencia de lo esencial de esta actitud constituye el más eficaz criterio de discernimiento para distinguir los comportamientos religiosos de los que sólo lo son en apariencia y que por tanto pueden ser calificados de pseudoreligiosos. Con todo, conviene observar que con frecuencia las experiencias y los comportamientos aparecen compuestos de elementos de procedencia y calidad muy variados que hacen imposible determinar con exactitud cuándo estamos ante un caso auténticamente religioso y cuándo ante un caso decididamente mágico o supersticioso.

4. *El mundo de las mediaciones religiosas*

Los hechos históricos que conocemos como religiones constan externamente de un sinfín de realidades de todo tipo, de objetos, actos, personas, instituciones en las que podría decirse que cristaliza y se condensa para una determinada población ese mundo de lo sagrado en las que se visibiliza la realidad suprema y en las que se expresa la actitud de reconocimiento que suscita.

La existencia de este elemento de la estructura del fenómeno religioso no ofrece lugar a dudas. Es la parte visible del hecho que intentan explicar y comprender las distintas ciencias de la religión. En ella se funda la diversidad de formas del hecho religioso y la complejidad de cada una de ellas. Para ordenar un mundo tan complejo podríamos distinguir en él las mediaciones objetivas, es decir, el conjunto de realidades de todo tipo en las que el sujeto religioso ha reconocido a lo largo de la historia la presencia del misterio, y las mediaciones subjetivas, es decir, los actos y comportamientos en los que el sujeto religioso de todos los tiempos ha expresado su reconocimiento de esa presencia. Las primeras pueden también denominarse *hierofanías*, con el neologismo acuñado por M. Eliade, aun cuando también las segundas pueden recibir este nombre en un sentido amplio. Refiriéndonos a las primeras, es evidente que el hombre de todos los tiempos ha condensado «lo sagrado» en realidades mundanas en las que verá manifestada su presencia. Las hierofanías están constituidas por realidades naturales que, sin dejar de serlo, sirven de apoyo para la presenciarización de esa realidad de

otro orden cuya irrupción origina el mundo o el ámbito de lo sagrado. Más que hierofanías se las podría designar, pues, como misteriofanías, de acuerdo con nuestra comprensión de lo sagrado. El hecho de que en ellas se manifieste el Misterio las convierte así en «sacralidades» o «realidades sacrales», es decir, en objetos destinados a ser condensación y cristalización de lo sagrado. La historia de las religiones muestra su número incontable y su extraordinaria variedad. Se ha podido escribir con razón que todas las realidades mundanas, en el sentido más amplio del término, que abarca las realidades culturales, los acontecimientos históricos y las personas, han sido hierofánicas en algún momento de la historia humana²⁰. Esto significa que ninguna realidad es hierofánica por su propia naturaleza, ya que todas pueden llegar a serlo, y así, aunque haya una cierta relación entre las *kratofanías*, las manifestaciones de la potencia y las hierofanías, no faltan hierofanías tomadas del mundo de lo cercano, lo familiar e incluso lo más débil. Las hierofanías se presentan, además, en constelaciones o sistemas que se corresponden generalmente con las situaciones culturales de las poblaciones que establecen esos sistemas. Por último se observa una transformación permanente de las hierofanías a lo largo de la historia humana e incluso en el interior de las diferentes religiones.

La existencia de tales constelaciones de hierofanías permite una clasificación de las religiones o una morfología de lo sagrado de acuerdo con las hierofanías de las que se sirven.

De la anterior interpretación de la naturaleza de las hierofanías se sigue una interpretación del proceso hierogénico según la cual las hierofanías surgirían de la proyección por el hombre sobre las diferentes realidades naturales de la presencia originante de la realidad trascendente de la que no se puede hacer cargo y con la que no puede «coincidir» más que pasando por la mediación de lo objetivo, debido a la corporalidad y la mundanidad de la condición humana.

Desde esta comprensión de las mediaciones objetivas o hierofánicas se comprende la condición de simbólicas que todas ellas comparten. En ellas se realiza de una forma peculiar pero no única la idea de símbolo como caso peculiar de conocimiento indirecto en el que un significativo natural epifaniza o hace presente, de forma directa pero mediada «como el rostro hace presente a la persona», en la «transparencia opaca del enigma» (P. Ricoeur) a una realidad de otro orden a la que sólo se tiene acceso a través de la mediación simbólica²¹.

El mundo de las mediaciones religiosas «subjetivas» abarca las expresiones de todo tipo en las que el sujeto encarna y, por tanto, vive y expresa su reconocimiento de la presencia originante del Misterio. Estas son tan variadas como las facetas y facultades de la persona. Entre ellas,

20. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, 1974, 2 vols.

21. Sobre el simbolismo religioso remitimos a nuestro estudio *El hombre ser sacramental. Raíces juveniles del simbolismo*, Madrid, 1988, con las referencias allí contenidas.

tienen particular relieve las espaciales y temporales que originan los espacios y tiempos sagrados que se condensan en los templos y las fiestas. Las mediaciones racionales que originan las expresiones racionales en sus diferentes niveles: símbolos, mitos, doctrinas, teologías, dogmas. Las expresiones activas con dos grandes capítulos: el culto, que comprende los ritos, el sacrificio, la oración y todas aquellas acciones destinadas por su naturaleza a expresar el reconocimiento del Misterio en el seno de una comunidad o una persona; y el servicio, es decir, la acción ética o la orientación de las conductas que origina toda vida religiosa. Las expresiones a través de la emoción y el sentimiento, que origina las numerosísimas expresiones del arte sagrado y los sentimientos y emociones peculiares de la vida religiosa. Por último, cabe citar las mediaciones comunitarias de la vida religiosa que originan las diferentes formas de grupos religiosos: iglesias, fraternidades, congregaciones, sectas, con diferentes formas de organización interna y diferentes maneras de entender la relación con los grupos naturales en que se inscriben.

Naturalmente, un tratado de fenomenología de la religión debería completar esta somera enumeración con el estudio detallado de cada una de esas manifestaciones de la vida religiosa que, sin duda, completaría el esbozo de estructura que hemos ofrecido. Ante la imposibilidad de hacerlo en este lugar²² me contentaré con aludir a algunos aspectos de su existencia, naturaleza y organización que muestra el estudio de su «funcionamiento» en las religiones.

En primer lugar, la historia de las religiones muestra que las mediaciones, necesarias para el sujeto religioso, no se confunden con el absoluto mismo, sino que son relativas, condicionadas y cambiantes. De hecho la historia religiosa de la humanidad constituye un movimiento ininterrumpido de «sacralización» de determinadas realidades mundanas, profanas hasta un determinado momento, y desacralización de otras que antes fueron tenidas por sacras. Las mediaciones son, también, relativas entre sí, constituyendo en su conjunto un sistema expresivo en el que todos los elementos se corresponden, por lo que el cambio de una de ellas repercute sobre el conjunto de las demás. Las mediaciones, son, por último, relativas a las situaciones culturales por las que pasan las poblaciones que las utilizan, por lo que los cambios socio-culturales provocan crisis de las mediaciones vigentes hasta ese momento, que exigen transformaciones en las mismas para que sirvan de vehículo adecuado de la actitud religiosa del hombre afectado en su conciencia de sí y en todos los aspectos de su existencia por esos cambios. Por último, aunque las mediaciones constituyan expresiones de una actitud y una experiencia religiosa, generalmente el primer

22. Me permitiré remitir a algunos estudios personales sobre aspectos concretos desarrollados en diferentes lugares. Así: *Lo ritual en las religiones*, Madrid, 1986; «La fiesta, estructura y morfología de una manifestación de la vida religiosa»: *Phase* 11 (1971), 239-253; «La oración de petición y acción de gracias en las religiones»: *Concilium* 26 (1990), 229, 357-370.

contacto con la vida religiosa de una población lo obtienen sus miembros a través del contacto con las mediaciones como vehículo de socialización religiosa y de transmisión de la religión a las generaciones jóvenes. Esto muestra la importancia del conjunto de las mediaciones en la vida religiosa de una sociedad y explica que en determinadas circunstancias esa vida religiosa pueda reducirse para algunos de los miembros de esas sociedades a la participación en el uso de las mediaciones sin llegar a la realización de la actitud que teóricamente les sirve de origen. De ahí, la necesidad que experimentan las religiones que han superado el estadio de la religión nacional de convocar permanentemente a la conversión como proceso de iniciación en la actitud y a la consiguiente purificación del cuerpo de mediaciones.

V. HACIA UNA DEFINICION DE LA RELIGION

Sin pretender resolver, ni siquiera plantear en estas pocas líneas el espinoso problema de la definición de religión, creo útil sacar de los resultados de la fenomenología de la religión, que acabo de resumir, algunas conclusiones en relación con el mismo²³. En primer lugar, es indudable que la definición de la religión interviene en dos momentos diferentes del trabajo del fenomenólogo. Dado que éste se basa en la lectura, descripción, comparación, interpretación y comprensión de unos datos de la historia humana, es indudable que la selección de esos datos influirá decisivamente sobre el resultado que de ellos se obtenga y, naturalmente, la selección de los hechos tomados como religiones sólo puede hacerse desde una determinada comprensión de lo que es religión. Tal comprensión de religión no puede reducirse a lo que una determinada tradición, o el «sentido común» en el que cristaliza, entiende por tal. Eso supondría la imposición de las ideas de esa tradición a todos los hechos de la historia humana. Pero, felizmente, la aceptación como dato previo de los hechos que la historia de las religiones viene aceptando como tal ya no significa tan sólo la imposición de una noción, la occidental, a los hechos del conjunto de la historia humana, dado que los numerosos trabajos de la historia de las religiones han puesto en contacto con infinidad de hechos y han permitido dejarse aleccionar por lo que todos ellos transparentan en relación con el mundo peculiar en que se los inscribe. Cuando la fenomenología de la religión acepta por tanto como religiones los hechos que la historia de las religiones recensiona como tales lo hace desde una comprensión de lo que es religión aleccionada y enriquecida por muchos decenios de estudios históricos y por el contacto con hechos de tradiciones diferentes que esos estudios han

23. Sobre la problemática de la definición en la religión, cf. los trabajos citados en *Introducción a la fenomenología de la religión*, cit., 322 y la síntesis ofrecida por J. A. Frades en *Persistance et métamorphose du sacré*, Paris, 1987, 33-118.

supuesto. Esto dota al fenomenólogo de la religión de una noción previa, ciertamente general y poco precisa pero suficiente para la selección de los hechos y para orientar heurísticamente su trabajo.²⁴

Guiado por ella, el desarrollo de la fenomenología de la religión le permitirá enriquecer, completar y precisar el conocimiento de los hechos y éstos procurarán los datos que permitan elaborar un conocimiento más preciso, más riguroso con el que construir una definición de la estructura, por supuesto hipotética, de esos fenómenos. Esta definición no puede pretender ser una reproducción especular de una esencia presente en términos idénticos en todas las religiones. Más modestamente, se contentará con presentarse como una construcción teórica, basada en los hechos, capaz de facilitar la captación y organización de los muchos aspectos que en ellos intervienen, que sólo se realizará analógicamente en cada uno de ellos, y que necesitará de nuevas referencias a los hechos en busca de contraste y verificación. Con todo, es probable que la definición de la estructura a la que llega cada fenomenólogo de la religión esté condicionada por el contexto cultural y religioso en que se mueve. De ahí que, además de la ulterior referencia a los hechos, será indispensable el diálogo con los resultados obtenidos desde otros contextos.

Con estas limitaciones, creemos que una definición adecuada del fenómeno religioso debe referirse a seis momentos fundamentales: el sujeto, el objeto o término, la relación entre ambos, las mediaciones en las que se encarna y expresa esa relación, las funciones que ejerce en la vida de la persona y de la sociedad, y el orden de realidad en que todos esos elementos se inscriben y que les dota de su peculiar significado. Además, cada uno de estos elementos deberá ser descrito en la definición de la forma más precisa. Pero es indudable que cuanto más «precisamente» se defina cada uno de ellos más dificultades se encontrará para aplicarlo al conjunto de los fenómenos en que esa definición se realiza. Así, si el término de la relación religiosa es designado como Dios, la definición deja de ser aplicable a las religiones no «teístas». Así, también, si la relación es descrita, basándose en determinadas formas de religión, como trascendimiento del sujeto, se dejan fuera de su campo de aplicación comportamientos religiosos en los que la relación no es vivida con ese grado de intensidad.

VI. APORTACIONES DE LA FENOMENOLOGIA DE LA RELIGION AL CONOCIMIENTO DE LA RELIGION Y DEL FENOMENO HUMANO

En las vivas discusiones actuales sobre el estatuto epistemológico de esta disciplina no faltan autores que minimizan el interés del enfoque

24. También aquí estamos, pues, en el círculo hermenéutico al que se refería Heidegger en relación con la comprensión de la obra de arte. «El origen de la obra de arte», en *Holzwege. Sendas perdidas*, trad. española de Rovira Armengol, Buenos Aires, 1960, 12.

fenomenológico y ponen en cuestión los resultados obtenidos de su aplicación al estudio de la religión²⁵. Generalmente lo hacen desde una aplicación a la fenomenología de la religión de la noción de ciencia tomada de otros campos del saber y desde el desconocimiento de su peculiar estatuto que no tiene por qué coincidir con el de las ciencias particulares. Si se supera este prejuicio que tiene bastante que ver con una ideología cientista, es evidente que las ciencias particulares no agotan el estudio del hecho religioso, ni siquiera abordan algo tan importante como la consideración global de su condición de hecho específico. Ahora bien, sólo esta consideración permite llegar al conocimiento de la religión en cuanto tal y evita las reducciones de la religión a otra cosa que lo que es y pretende ser, que tan frecuentemente han conducido a incomprensiones que han desvirtuado consideraciones tanto positivas como críticas de la religión.

En este sentido, la fenomenología de la religión me parece un paso indispensable para el estudio tanto teológico como filosófico de la religión. En relación con esta última disciplina, la historia muestra que no pocas críticas modernas de la religión han fracasado en su intento de interpretación filosófica y de fundamentación racional de la religión por haber partido de nociones apriorísticas de religión tomadas de determinadas teologías, filosofías o ideologías. Proyectos de filosofía de la religión como el de H. Duméry o el de P. Ricoeur se han mostrado como posibles caminos de renovación de esta disciplina justamente en la medida en que exigían y en parte realizaban una descripción del hecho religioso emparentada con la fenomenología de la religión.

Pero la insistencia en la legitimidad de la fenomenología de la religión no elimina la necesidad del diálogo permanente de los cultivadores de la misma de distintas tradiciones y culturas, entre sí y con las distintas ciencias particulares, la filosofía de la religión y las teologías.

BIBLIOGRAFIA

- Bleeker, C. J. y Widengren, G. (eds.): *Historia religionum. Manual de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1973, 2 vols.
 Cancik, H. Gladigow, B. y Laubscher (eds.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I-III*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1988-1993.
 Dhavamony, D.: *Phenomenology of Religion*, Gregorian University Press, Roma, 1973.
 Duch, L.: *Historia y estructura religiosas. Aportación al estudio de la fenomenología de la religión*, Bruño, Madrid, 1978.

25. Como ejemplo, cf. H. Zinsler: «A pesar de los logros dignos de ser reconocidos de Van der Leeuw y otros fenomenólogos de la religión en la elaboración del material de la historia de las religiones y en el esclarecimiento teórico de algunos conceptos de las ciencias de las religiones, la empresa de la fenomenología de la religión —al menos con los métodos y objetivos arriba descritos— debe ser superada, si la ciencia de las religiones quiere ser o devenir de hecho ciencia...» («Religionsphenomenologie», en *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I*, Stuttgart, 1988, 308).

- Eliade, M.: *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1974.
- Eliade, M.: *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona, ²1983.
- Eliade, M.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Cristiandad, Madrid, 1978-1983. Aparecidos vols. I, II, III/1, IV.
- Eliade, M. (ed.): *Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York-London, 1987.
- Fierro, A.: *El hecho religioso*, Salvat, Barcelona, 1981.
- Fierro, A.: *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Taurus, Madrid, 1979.
- Frick, H.: *Vergleichende Religionswissenschaft*, Walter de Gruyter, Berlin, 1928.
- Goldammer, K.: *Die Formenwelt des Religiösen. Grundriss der systematischen Religionswissenschaft*, Alfred Kröner, Stuttgart, 1960.
- Guardini, R.: *Religión y revelación*, Guadarrama, Madrid, 1964.
- Heiler, Fr.: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, W. Kohlhammer, Stuttgart, ²1979.
- James, E.-O.: *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1973.
- Lanczkowski, G.: *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978.
- Lew, G. van den: *Fenomenología de la religión*, FCE, México, 1964.
- Lucas Hernández, J. de S.: *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión*, Sígueme, Salamanca, 1982.
- Martín Velasco, J.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, ²1993.
- Mensching, G.: *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Wilhelm Goldmann, München, 1959.
- Meslin, M.: *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1978.
- Otto, R.: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 1980.
- Panikkar, R.: *Religión y religiones*, Gredos, Madrid, 1965.
- Poupard, P. (dir.): *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona, 1987.
- Poehch, H.-Ch. (dir.): *Historia de las religiones*, Siglo XXI, Madrid, 1977-1982, 12 vols.
- Schmid, G.: *Principles of Integral Science of Religion*, Mouton, The Hague, 1979.
- Smart, N.: *The Phenomenon of Religion*, Macmillan, London, 1973.
- Torres Queiruga, A.: *La constitución moderna de la razón religiosa*, Verbo Divino, Estella, 1992.
- Waardenburg, J.: *Classical Approaches to the Study of Religion*, Mouton, The Hague, 1973-1974, 2 vols.
- Wach, J.: *El estudio comparado de las religiones*, Paidós, Buenos Aires, 1967.
- Wagner, F.: *Was ist Religion*, Gütersloh, ²1991.
- Widengren, G.: *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1976.

4. Sociología del hecho religioso.

Propósito: Analizar las expresiones culturales de la experiencia religiosa desde una perspectiva sociológica con la finalidad de comprender el impacto de las ideas religiosas dentro de las distintas sociedades humanas.

SOCIOLOGIA DEL HECHO RELIGIOSO

José María Mardones

El hecho religioso siempre está inscrito en una sociedad determinada. Es un hecho social. Este dato elemental es constitutivo del hecho religioso. De aquí que, un análisis serio y riguroso del hecho religioso, como pretende ser el acercamiento filosófico, no puede prescindir del análisis sociológico. Con él no se dice evidentemente todo acerca de la religión, pero sí se aborda un aspecto fundamental del hecho religioso. Una consideración asocial de la religión hurta una dimensión que, en el mejor de los casos, deja sin explicar numerosos cambios en la religión y la cultura, que tienen como protagonista a la sociedad.

En un momento en el que se ha hecho evidente que la reflexión filosófica no puede prescindir de la contribución de las ciencias, si no quiere caer en la especulación vacía de contenido, es de todo punto comprensible tener en cuenta la aportación de la disciplina sociológica de la religión. Añádase además, la cercanía existente entre las teorías sociológicas más amplias y enérgicas y las teorías o análisis filosóficos. Nos hallamos en un campo en el que, en ciertos momentos, las fronteras se difuminan hasta desaparecer.

I. RELIGION Y SOCIEDAD MODERNA

Un dato que llama la atención desde el inicio del tratamiento sociológico de la religión en el siglo XIX¹, es la estrecha vinculación entre los análisis sociales de la religión y las teorías que se detentan acerca de la sociedad moderna. La religión aparece ligada a las experiencias de la sociedad moderna del siglo XIX. Sobre todo, el énfasis que se ponga en

¹. Los problemas que suscita el hecho religioso necesariamente encarnado en formas sociales, han preocupado a muchos pensadores desde el inicio de la civilización. Recordemos a Jenófanes como ejemplo de la tradición helénica. Pero el tratamiento propiamente sociológico data de mediados del siglo XIX.

determinadas dimensiones o funciones de la religión en la sociedad dependerá de la visión social que se detente. La religión aparece así, en los denominados autores fundadores o clásicos de la sociología, como un indicador o elemento para rastrear y diagnosticar la situación de la sociedad moderna. La religión ocupa un puesto sensible a la hora de indicar carencias, necesidades o patologías de la sociedad moderna de la industrialización creciente. Y esta tesis es mantenible hasta nuestros días, aun cuando se advierta menos su aportación específica al diagnóstico de nuestro tiempo. Veamos los ejemplos más relevantes.

1. *La función integradora e imprescindible de la religión*

La religión aparece a numerosos pensadores sociales en los inicios de la industrialización del siglo XIX, como un elemento esencial de la integración social. Si se quiere una sociedad en paz y armónica hay que recurrir a la religión. Ya se advierte el sesgo funcional que tiene la consideración de la religión en estos autores. Se trata de hombres como Constant, Lamennais, Tocqueville en el ámbito francés, o de J. S. Mill y Herbert Spencer en el sajón.

Paradigmática resulta la postura de Alexis de Tocqueville². Concedió una gran importancia social a la religión dada su influencia sobre las costumbres y la moral social. Entendía que no podía subsistir una sociedad sin una cierta coherencia de valores y comportamientos morales. A este efecto, la religión jugaba un papel irremplazable. Fascinado por la sociedad americana, defendió la necesidad de la religión (cristiana) para una sociedad democrática. La igualdad y la libertad pueden encontrar un precioso apoyo en la religión cristiana y evitar los excesos a los que puede conducir un igualitarismo sistemático o una libertad ilimitada.

Argumentos de similar tono funcionalista, se pueden encontrar también entre la generación de antropólogos británicos y norteamericanos de finales de siglo. Para E. Tylor, J. G. Frazer, L. H. Morgan y L. Ward la persistencia de la religión se explica por su contribución positiva al orden social. La ciencia puede desplazar a la magia y a la religión en el campo del conocimiento, pero no puede sustituirlas desde el punto de vista socio-cultural, es decir, como factores integradores de la sociedad. El mito y el ritual continúan realizando un papel de estabilidad y preservación de la sociedad irremplazable. Veremos, más adelante, la cercanía de estas posturas a las de un clásico como Durkheim.

2. *La función de resistencia al cambio*

Frente a las consideraciones positivas de la religión entre los pensadores citados anteriormente, se eleva, también en el siglo XIX, la presencia de

2. Cf. M. Barbier, *Religion et politique dans la pensée moderne*, Nancy, 1987, 185 s.

otros que ven a la religión, fundamentalmente cristiana, como una rémora, cuando no como un obstáculo, para el cambio y el progreso. Se trata de los adelantados de la sociología, como Saint-Simon y Comte, junto a los teóricos críticos de la tradición hegeliana como Feuerbach, Marx y Engels³.

El denominador común de estos pensadores es la consideración negativa que hacen de las ideas, sentimientos e instituciones religiosas de cara a la transformación social y al progreso socio-político y del pensamiento. La religión conduce a una visión distorsionada de la realidad y, lo que es peor, a una vida poco racional y humana. Bien porque hace vivir en una esfera irreal, trascendente, que es una mera proyección psicológica de los deseos y aspiraciones humanas (Feuerbach); bien, porque proporciona, con su visión tergiversada, ideológica, de la realidad, un consuelo vano, que sirve para mantener la organización social, política y económica explotadora y opresora (Marx). Las consecuencias de esta visión de la religión no se hacen esperar: debe ser combatida con las armas de la crítica racional y desenmascarada como una proyección (Feuerbach) y una ideología (Marx, Engels). Como dirá el joven Marx, la crítica de la religión es el supuesto de toda crítica. Pero, sobre todo, dirá el Marx más maduro, hay que desvelar las condiciones sociopolíticas y económicas sobre las que se sustenta la religión. Porque la religión no vive de las proyecciones de la conciencia en un más allá ahistórico, sino de la refracción de la sociedad concreta. La conciencia y sus formas, entre las que se halla la religión, vive del «efectivo proceso vital».

Se comprende ahora que la religión persista en una determinada sociedad ejercitando funciones de *expresión* y de *consuelo* de la miseria de la realidad. Se esconde también en ella una débil *protesta*, pero que es insuficiente y, finalmente, *compensadora* de la situación de opresión y negativa para el proceso de emancipación.

El análisis social de la religión sitúa a Marx entre los primeros sociólogos de la religión, aunque su visión sea parcial y crítico negativa. Incluso advierte cómo fenómenos de carácter religioso, el *fetichismo*, se desplazan hacia el ámbito de lo económico (fetichismo de la mercancía). Marx sugiere así una crítica religiosa de las sacralizaciones que tienen lugar en las esferas pretendidamente profanas.

Coherente con su concepción ilusoria de la religión, Marx propicia la transformación de las condiciones sociales que permiten subsistir a la religión, como modo de superarla. Esta dependencia de la religión del mundo social y económico «en última instancia», es uno de los aspectos que distingue el tratamiento marxista de la religión. La valoración negati-

3. Cf. H. Assmann y R. Marc, *Sobre la religión I y II*, Salamanca, 1979; W. Post, *La crítica de la religión en K. Marx*, Barcelona, 1972; A. Fierro, *Teoría sobre el cristianismo*, Madrid, 1979; J. M. Mardones, «Situación actual de la crítica marxista de la religión», en R. Aguirre et al., *Socialismo, Nacionalismo, cristianismo*, Bilbao, 1980, 99-130.

tiva, que conduce a la imposibilidad de concebir la aportación de la religión a la emancipación humana, otro. Con todo, como veremos, esta tradición puede ser revisada desde los mismos presupuestos socio-históricos de Marx y conducir a una visión más matizada e incluso positiva de la religión.

3. *La religión y la constitución de la sociedad*

É. Durkheim, uno de los padres fundadores de la sociología y de la sociología de la religión, concedió un puesto extraordinario a la religión: es un prerequisite de toda sociedad. No hay sociedad sin religión; en el fondo del ser social nos encontramos la dimensión religiosa. Porque la religión es «un sistema solidario de creencias y prácticas que giran en torno a lo sagrado, es decir, separadas, interdictas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que a ellas se adhieren»⁴. Lo sagrado representa, por tanto, aquellas cosas que tienen la capacidad de vincular conjuntamente a la gente en sociedad. Por el contrario, lo profano es lo que no ofrece esta capacidad vinculadora.

Ya se ve que, según esta concepción de la religión, ésta es un potencial de socialidad. Y las diferencias entre religión y moral son escasas, dado que lo que realmente vincula a unas personas con otras en un lazo social son los valores y comportamientos, es decir, la moral comunitaria. Desde este punto de vista, la visión durkheimiana tiende a encontrar en las raíces moral-religiosas el fundamento de la solidaridad social. Incluso, se comprende que acuda a una distinción funcional para separar religión y moral: la religión sería la representación simbólica de la sociedad y la moral la codificación y regulación de la acción social.

La aproximación de É. Durkheim aporta un énfasis en las dimensiones afectivas que acompañan a la experiencia religiosa. El sentimiento religioso que vive el individuo, sobre todo en el culto comunitario, «potencia su debilidad». El entusiasmo, la alegría, la paz interior, además de ratificar «la realidad» de sus creencias, tienen un efecto salvador, potenciador del individuo. La religión ayuda a vivir con mayor tensión.

Asimismo Durkheim pone el acento en las prácticas simbólicas, como la forma de actuar característica de la religión. Este aspecto, olvidado por Marx en beneficio de un tratamiento que acentúa las dimensiones ideológicas de la religión, permite a Durkheim captar mejor la fuerza movilizadora de la religión, a través de la creación y transformación de los símbolos que confieren sentido a la vida humana, social y personal.

4. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Madrid, 1982, 42. Cf. también, el número monográfico dedicado a É. Durkheim por *Archives de Sciences Sociales des Religions* 69 (1990); J. A. Prades, *Permanence et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, Paris, 1987; R. Callois, *El hombre y lo sagrado*, México, 1984.

Durkheim estará de acuerdo, de alguna forma, con Marx, en que la religión no ignora ni se abstrae de la sociedad real. «Es su imagen; la refleja en todos sus aspectos, incluso en los más vulgares y repulsivos». Pero, ¿qué sociedad es la que está en el fondo de la vida religiosa? No la distorsionada o invertida de Marx, sino la «idealización que hacemos a partir de la real». Y Durkheim entendía que la formación de este ideal es una condición necesaria para la existencia de una sociedad. De aquí que la religión es algo constitutivo, connatural, al nacer y pervivir de toda sociedad. Los «evangelios» pueden cambiar, pero la religión subsiste.

Se desprende de lo dicho, que Durkheim, frente a muchos de sus coetáneos, no creyera en la desaparición de la religión. Entendía el declive de la religión institucionalizada en las sociedades industrializadas. Pero mantenía la necesidad de simbolizar y codificar la experiencia social. Dicho de otro modo: lo sagrado podía cambiar sus formas, no sus funciones fundamentales. Así entendía que en la sociedad moderna, de la solidaridad orgánica, con trabajos diferenciados, mayor movilidad social y densidad moral, donde las representaciones colectivas perdían poder sobre el pensamiento y los sentimientos de las masas, sería el individuo quien crecientemente llegara a ser el símbolo de la socialidad. Lo sagrado se localizaría en la persona individual; la integración social y la solidaridad se concebiría desde la persona autónoma e interdependiente con los otros.

El problema de la religión en la sociedad industrial para Durkheim no era, por tanto, que peligrara su persistencia, sino si el rápido cambio social permitiría a las instituciones religiosas una adecuación a la nueva simbolización que requería la solidaridad social, basada, crecientemente, en la sacralidad del individuo. Es decir, el problema de la religión en la sociedad moderna a los ojos de Durkheim era un problema de sincronización del cambio social en instituciones distintas.

Personalmente, el Durkheim racionalista optó por una ética universal basada en los derechos humanos y la ciencia. Creía, de este modo, colaborar al orden social sin caer en mistificaciones y dogmas periclitados. Dejó a sus sucesores la tarea de pensar más detenidamente el problema de la integración social en la sociedad industrial, que ofrece también fenómenos patológicos de desorganización o anomia, y el modo de superarlos. Apuntó hacia las asociaciones intermedias como modo de crear lazos morales y sentido de la solidaridad. Y dejó a todos pendientes de la problemática del proceso social de separación entre las instituciones religiosas y las demás instituciones.

4. La religión productora de sentido

M. Weber, el científico social más profundo e influyente del siglo XX¹, estuvo preocupado por la cuestión del sentido en la cultura. Era cons-

1. Cf. N. Birnbaum, «M. Weber», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* XV, New York-London, 1987, 364-367, 364

ciente de la tensión que se establecía en la vida humana concreta entre necesidad de sentido (último) y las constricciones de la existencia social. Vio, con E. Troeltsch, G. Jellinek, G. Simmel..., que la religión era el repertorio básico de sentido para los individuos y las colectividades, para interpretar significativamente sus condiciones de existencia, sus identidades y las vicisitudes socio-históricas. La religión es una fuente de sentido; a través de símbolos produce, transmite, recrea y contesta significados. Su puesto es central en la cultura y, a través de ella, en las instituciones sociales y en el control de grupos, clases, estratos sociales.

Weber, en su análisis, vamos viéndolo, confronta la esfera religiosa con el mundo. Los distingue para analizar mejor sus relaciones. Y advierte que éstas están sometidas a la variabilidad histórica, aunque descubrirá una tendencia predominante o de fondo que orienta esta relación.

La relación de fondo tiene que ver con la concepción weberiana de la sociedad moderna. El término racionalización⁶ quiere expresar el proceso que Weber advertía en la sociedad occidental moderna: la creciente marcha hacia una visión de la realidad que se caracteriza por su formalidad y funcionalismo. La racionalidad funcional y burocrática sería expresión de este modo científico de ver la realidad. Paralelamente a este modo de ver se da un modo de relacionarse con la realidad, es decir, se fragua un *ethos* y unas instituciones sociales —sobre todo, los modos de organizar la producción y la administración pública— donde quedan fijadas las acciones sociales predominantes. Cuando Weber rastrea los orígenes de este *proceso de racionalización* se encuentra con la influencia de la religión. El judaísmo antiguo introdujo una novedad cultural a través de su concepción del Dios creador y la consiguiente concepción lineal de la historia. El paso por el formalismo helénico, los énfasis en el sujeto del Renacimiento, que tanto hablan de la influencia cristiana, desembocan, finalmente, a través de la Reforma, en una visión del mundo y un *ethos*, una configuración mental, de comportamiento y motivaciones, que facilita el surgimiento de la ética puritana del creyente trabajador, austero, disciplinado, emprendedor, que está en la base del «espíritu capitalista» y el empresario moderno⁷.

La ironía de la historia señala, según Weber, cómo los reformadores influyeron, sin pretenderlo, en la constitución del hombre y mundo del capitalismo moderno. Las ideas religiosas tenían repercusión histórica. Un correctivo a cierto marxismo mecanicista que arrumbaba con demasiado simplismo el influjo de la religión en la sociedad.

6. Cf. W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism. M. Weber's Developmental History*, Berkeley-Los Angeles-London, 1981; Id. (con G. Roth), *Max Weber's Vision of History. Ethics and Methods*, Berkeley-Los Angeles-London, 1979. También W. J. Mommsen, *The Political and the Social Theory of M. Weber*, Cambridge, 1989.

7. Cf. El ya clásico estudio de M. Weber, «La ética protestante y el espíritu del capitalismo» y «Judaísmo antiguo», en Id., *Ensayos sobre sociología de la religión* I y III, Madrid, 1983 y 1988. Cf. también W. Schluchter, *Religion and Lebensführung*, Frankfurt a. M., 1988, vol. II, 127 s.

Weber siguió la evolución de este proceso que había producido la sociedad moderna y que le parecía único y original. Se dio cuenta, que se iba vaciando de espíritu religioso. El proceso de racionalización se autonomizaba de sus factores religiosos. Se producía lo que se ha denominado *la secularización*: la pérdida de relevancia social de los signos y símbolos religiosos en la sociedad moderna industrializada del capitalismo. El mundo devenía cada vez más plano y despojado de misterio, se desencantaba. Weber miraba este fenómeno como una tendencia de la sociedad moderna. Aceptaba que el influjo de la religión continuara sobre el sentido, los valores y la orientación de la vida del *individuo*, pero a nivel social, la independencia de las esferas de la vida (ciencia, ética, estética) respecto de la religión le parecía una evolución imparable. La privatización de la religión, su recluimiento en la esfera privada y la vivencia intimista y en comunidades o grupos emocionales, le parecía la consecuencia más normal y probable de esta situación. Al final de un sugestivo proceso de influencia social de la religión, Weber encontraba el divorcio entre la religión y el reino mundano.

Estas vicisitudes de la religión (cristiana) en la cultura occidental y concretamente en la configuración de la sociedad moderna, condujeron a Weber a una serie de estudios de confrontación con otras culturas y religiones y al interés por los diferentes tipos de religiosidad y su relación con el mundo. Todavía hoy sorprende el ingente trabajo y erudición que suponen sus estudios sobre hinduismo, budismo, confucianismo..., reunidos bajo la denominación de *Ensayos sobre sociología de la religión*⁸.

Más conocida es la tipología iglesia-secta que marca una distinción acerca de cómo se media la relación entre la religión y el mundo⁹. Mientras la religiosidad tipo secta está marcada por una pureza doctrinal, una rigurosidad moral y una distancia frente al mundo, la iglesia está orientada hacia el mundo, quiere influir en él. Esta adaptación al mundo, aunque generalmente logra una cierta acomodación y persistencia para las iglesias, se paga, a menudo, con un triunfo del mundo sobre el espíritu. Se demanda de la religiosidad tipo iglesia una adecuación que fácilmente termina siendo una legitimación de la estructura social del caso.

Weber tuvo una particular agudeza para ver siempre la necesidad de explicación y justificación que demandan las situaciones sociales desiguales, contradictorias. La sociedad y el individuo necesitan dar sentido, legitimar estas circunstancias. La religión juega un papel importante en la generación de ideas y sentimientos que justifiquen dichas

8. Cf. M. Weber, o. c. I-III.

9. La tipología de E. Troeltsch, que pasa por ser en este punto el autor más clásico, añade a la de iglesia y secta, la de los místicos. Cf. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1911; J. M. Mardones, «Comportements sectaires», en Y. Tardan-Masquelier y F. Lenor, *Guide Encyclopédique des religions*, Paris, 1994.

situaciones. Las *teodiceas*¹¹ son los intentos de utilizar la religión como elemento justificador de las situaciones sociales. Muestra una forma, en un punto muy sensible, de las relaciones religión y estructura social. E indica una posible inversión crítica que puede experimentar la religión respecto a dichas estructuras sociales. Es decir, se atisba la ambigüedad con la que puede funcionar la religión en la sociedad: ser un mantenedor del *status quo* o un deslegitimador que prepare su subversión. Pero, más que Weber, serán algunos de sus continuadores los que, inspirados en sus ideas sacarán consecuencias de este cariz.

La obra de Weber continúa siendo un rico venero de sugerencias e ideas acerca de la situación de la religión en las sociedades modernas. Veremos aparecer muchas de sus ideas germinales corregidas, adaptadas o desarrolladas al socaire de las nuevas circunstancias de la sociedad moderna.

Estos breves apuntes sobre la sociología de la religión en los clásicos de la sociología nos permiten ver:

a) La dependencia de la visión de la religión respecto de la teoría de la sociedad que se detente y, concretamente, de la teoría de la sociedad moderna.

b) La pluralidad de funciones que se adscriben a la religión con acentuaciones peculiares e incluso polares, según el autor y su visión de la religión en la modernidad; lo cual permite hablar de la ambigüedad social de la religión.

c) Las expectativas y aun funciones de la religión en la sociedad cambian con la historia y la situación social. Pero, queda de manifiesto la condición de la religión como lugar sensible donde se manifiestan y captan aspectos fundamentales de la sociedad y su situación.

II. EL OSCURECIMIENTO DE LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN Y EL DESPERTAR NORTEAMERICANO

En la historia de la sociología de la religión hay una época oscura y pobre que puede situarse entre la desaparición de los grandes clásicos (Durkheim, Weber), al comenzar la década de los veinte, y los años cincuenta. Las aportaciones en este período se sitúan más en el ámbito de la antropología que de la sociología. Hay una preocupación mayor, tanto en el mundo francés como sajón, por la religión de los «primitivos», que por la religión en la sociedad moderna. La revitalización de la sociología de la religión vino esta vez desde Norteamérica.

Las preocupaciones que se viven en la mitad del siglo XX corresponden a cierta lectura de los clásicos y de las teorías de la sociedad industrial que se hacen en esta época. Se privilegia así, la atención a los fenómenos de cambio y adaptación de la religión en las sociedades

10. Cf. M. Weber, *Economía y sociedad*, México, 1979 [4.ª reimpr.], cap. V: «Sociología de la religión», 412 s.

industrializadas. Tópicos como el tema de la secularización y la problemática iglesia/secta son propios de este momento. Es decir, se contrasta una cierta visión tradicional e intemporal de la religión con las fuerzas impulsoras del cambio en la sociedad industrial moderna¹¹. La oposición entre religioso y secular es una constante. Secular, secularización, va a llegar a ser sinónimo de abierto al cambio y lo religioso se vinculará con la conservación. Autores como Howard S. Becker y Talcott Parsons son testigos privilegiados de este momento. Tomaremos a este último como ejemplar.

1. *El funcionalismo normativo de T. Parsons*

El *revival* de la sociología de la religión en Norteamérica no se puede ver desconectado de la situación institucional de la religión en esta sociedad.

La religión en Norteamérica siempre se ha visto como un *recurso*¹² o fuente de integración social. En un país de emigrantes, de pluralismo religioso, de separación iglesia/estado y de activa participación ciudadana promovida desde o a partir de las organizaciones religiosas, es comprensible que la religión jugara un papel de donador de sentido, identidad e integración de primer orden. Se explica así el escaso número de críticos y la visión predominantemente funcionalista de la religión en Norteamérica.

Parsons es un ejemplo máximo de una visión funcionalista de la religión que vuelve los ojos hacia la capacidad integradora de la religión en la sociedad industrial del capitalismo democrático.

Hacia finales de los años cincuenta Parsons se halla en su madurez intelectual. Ha publicado ya sus dos obras fundamentales, *The Social System* (1951) y *Toward a General Theory of Action* (Con E. Shils, 1951)¹³. Tiene ya el entramado conceptual para situar la religión como una parte especial del sistema de las sociedades industriales modernas.

La tesis fundamental de Parsons es que en todo sistema de acción, las elecciones estratégicas se efectúan por medio de normas y valores. La estabilidad de las prácticas institucionalizadas y el grado de consistencia entre ellas es visto como resultado de la orientación de valores. La religión en cuanto fuente principal de valores, sentido y orientación de la vida, juega un rol importante en la *constitución* del sistema de valores.

Parsons veía demostrada en la práctica de la sociedad americana de los años cincuenta esta concepción de la religión dentro de la sociedad industrial moderna. No es ajena a esta situación la revitalización religiosa que ocurre en el protestantismo de estos años. Una década que

11. J. A. Beckford, *Religion and Adversity Industrial Society*, London, 1989, 48 s.

12. Cf. A. J. Vidich y S. M. Lyman, *American Sociology*, Yale-New Haven, Conn., 1985, 1 s.

13. Para una visión de conjunto de la obra de Parsons, cf. J. Alamaraz, *La teoría sociológica de Talcott Parsons*, Madrid, 1981. En castellano se puede ver T. Parsons, «El desarrollo teórico de la sociología de la religión», en Id. y otros, *Sociología de la religión y moral*, Buenos Aires, 1968, 7-33.

señala un punto álgido de «la política espiritual» (M. Silk) de la religión conservadora¹⁴.

Hay, por tanto, una coincidencia entre situación social y teorización acerca de las funciones de la religión en la sociedad moderna. Conducirá en Parsons hacia una acentuación del papel integrador de la religión y su cercanía respecto de la moral. Esta influencia durkheimiana en Parsons es notoria desde su definición de religión como «sistema de orientación cognitiva relativo al problema del sentido,... cuya aceptación es vista por el actor como una obligación moral». No es extraño que «haya una tendencia a integrarse uno con otro» y a proporcionar, finalmente, «una estabilidad al sistema». La religión en Parsons constituye el centro de los valores institucionalizados, racionaliza dichos valores, mitiga las discrepancias entre expectativas y realidad social, y proporciona una visión de sentido totalizadora.

Parsons acepta lógicamente la variación de los valores y los modelos de comportamiento. Es decir, acepta la variación moral y religiosa. Pero, frente a los que acentuaban un cambio radical de la religión en la sociedad industrial moderna, él mantiene una interpretación del fenómeno de la *secularización* que no hace perder peso a la religión. Acepta que ha sido relegada a la esfera privada, pero ha acontecido una nueva reinstitucionalización de la religión en la sociedad moderna. En primer lugar, la sociedad moderna es crecientemente *diferenciada*, de aquí, que la relación de la religión con la economía, la política o el cambio social, ha variado. Ya no influye directamente en esas instituciones. Pero el sistema sigue guiado esencialmente por valores enraizados en la religión (calvinista, protestante, para América). En segundo lugar, la religión ejerce ahora su influencia reguladora a través del compromiso motivacional del individuo. Este desplazamiento hacia el individuo será la característica de la religión en la sociedad moderna. En último término, el asunto de la religión es una cuestión de elección individual y es a través del individuo como es eficaz la religión en el sistema social. Este giro hacia el individuo salva, además, la situación norteamericana que indica la separación de la religión institucionalizada (iglesias, denominaciones) respecto a las cuestiones políticas. Pero no aclara la importancia socio-política de la religión en Estados Unidos.

2. *El legado parsoniano*

El modelo del funcionalismo normativo, con su énfasis en la capacidad integradora de la religión a través del sistema de valores, tuvo sus continuadores y sus críticos. Entre estos últimos hay que citar a R. K.

14. M. Silk, *Spiritual Politics. Religion and America since World War II*, New York-London-Toronto-Sidney-Tokyo, 1988, 54 s.; R. Wuthnow, *The Restructuring of American Religion*, Princeton, 1988, 173 s.

Merton, W. Moore y K. Davis, pero también influyó decisivamente en nombres como Thomas O'Dea y R. Bellah.

Th. O'Dea¹⁵ reconoce la influencia de Parsons. Su obra prosigue los dilemas de la institucionalización del sistema social parsoniano. Complementa la visión del problema del orden social con el de la creatividad y la continuidad. Ofrece cómo la religión puede ser fuente de innovación y, al mismo tiempo, de continuidad y estabilidad social. Sigue viendo la religión como un elemento central de la cultura: una de las formas protectoras de la cultura, una defensa contra sus disfuncionalidades, un elemento o sistema directivo dentro de la misma y que ofrece una asignación de valores simbólicos de diversa valía¹⁶.

R. Bellah prosigue la preocupación parsoniana por la modernización y los factores motivacionales y normativos que influyen en ella. Su estudio sobre la religión japonesa Tokagawa como una ideología anti-moderna, se sitúa en esta línea. Pero su aportación quizá se sitúe en esclarecer un problema que Parsons había dejado sin resolver: la gran influencia socio-política de la religión en Norteamérica. Su tesis sobre la *religión civil*¹⁷ acepta la creciente privatización de la religión en la sociedad americana y, al mismo tiempo, advierte la existencia de una esfera de creencias, símbolos y rituales que proporcionan voz pública a la mayoría de los elementos de orientación religiosa en que participan los norteamericanos.

La tesis de Bellah ha tenido un gran eco, incluso a pesar de las últimas correcciones que introduce al autor, quien propone abandonar el término dada su ambigüedad y sustituirlo por el de filosofía social¹⁸. Pero ha proseguido su atención al sistema de valores norteamericano y sus relaciones con la tradición religiosa. Tras reconocer la deuda de la sociedad norteamericana con la religión civil o filosofía pública derivada de la tradición religiosa calvinista del *covenant* o alianza¹⁹, considera que la sociedad norteamericana ha sido infiel a esta tradición y se ha entregado cada vez más en los brazos del liberalismo individualista.

P. E. Hammond, un colaborador y crítico de Bellah sobre el tema de la religión civil, sostiene que ésta está hoy encarnada en las instituciones americanas tales como la escuela o los tribunales de justicia. A través de estos «nuevos púlpitos», se expanden hoy los valores y creencias de la sociedad norteamericana y su legitimación.

15. Th. O'Dea, *Sociología de la religión*, México, 1978 (original de 1966)

16. *Ibid.*, 155.

17. Cf. el famoso artículo publicado originalmente en 1967 en la revista *Daedalus* («Civil Religion in America»), ahora en R. Bellah, *Beyond Belief*, New York, 1976.

18. Cf. R. Bellah y P. E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, Cambridge-New York-London, 1980 (libro dedicado a la memoria de T. Parsons); *Id.*, «Public Philosophy and Public Theology in America Today», en L. S. Rouser (ed.), *Civil Religion and Political Theology*, Notre Dame, Indiana, 1986; *Id.* (con otros), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, California, 1985.

19. R. Bellah, *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, New York, 1975.

Pero ya hemos visto cómo la última obra de Bellah apunta a un cambio de situación social. El tema de la integración deja paso a los de la fragmentación, individualismo, anomalías en la sociedad moderna de la industrialización avanzada. La religión será repensada en este nuevo contexto y surgirán visiones que tratan de responder a la nueva situación.

3. *Modernidad y religión: P. Berger y Th. Luckmann*

El tránsito hacia nuevas posiciones se va haciendo lentamente. En los años sesenta predomina la idea del declive de la religión. La sociedad moderna entra en una progresiva secularización, racionalización, burocratización, masificación, alienación y despersonalización²⁰. Pero autores como P. Berger, Th. Luckmann o J. J. Mol, seguirán rastreando la capacidad de la religión para resolver problemas de sentido e identidad en las sociedades sometidas a la denominada modernización.

Para *Peter Berger* hay una línea que estructura sus numerosos escritos sobre la religión en la sociedad moderna: sus relaciones con el denominado proceso de racionalización. Siguiendo a Weber advierte la paradoja de una racionalización que hunde sus raíces en la religión y que crecientemente se independiza de ella. El fenómeno del pluralismo, con la pérdida de monopolio cosmovisional para la religión (cristiana), será una de las consecuencias entrevistadas. Pero la cadena no se detiene aquí, porque tras el pluralismo amenaza el relativismo objetivo y subjetivo: a la pérdida de relevancia de los signos y símbolos religiosos en la sociedad moderna acompaña un proceso de inseguridad y zozobra en la conciencia respecto a lo que se cree. El individuo moderno se halla en situación de «minoría cognitiva». Esta situación de pluralismo es, asimismo, una «situación de mercado», que reduce a la religión a una oferta más de sentido entre otras; la adaptación excesiva para adecuarse al mejor postor o la huida al gueto, serán salidas que amenazan a la religión en la modernidad²¹. Nada tiene de extraño que se busque el diálogo ecuménico como otra salida más, o como una defensa de la religión cristiana amenazada ante las demás ideologías o la penetración de las religiones orientales. La «cartelización» es el resultado de estos intentos. La necesidad de la elección la condición que rodea al individuo en una sociedad pluralista y que reduce la religión al ámbito de lo privado.

Ya se ve la sensibilidad bergeriana para los diversos procesos de la secularización. Y su inevitable confrontación con la modernización.

20. Cf. J. A. Beckford, «The Restoration of Power, to the Sociology of Religions», en T. Robbins y R. Robertson (eds.), *Church-State Relations. Tensions and Transitions*, Oxford, 1987, 14.

21. P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, 1971 [orig. 1967], 219 s. Posteriormente ha desarrollado sus ideas en libros como *Facing up to Modernity*, New York, 1977; *Id.* (con B. Berger y H. Kellner), *Un mundo sin hogar*, Santander, 1979; *Id.*, *The Heretical Imperative. Contemporary possibilities of Religious Affirmation*, New York, 1979.

Berger ve una ambigüedad enorme tras el proceso de racionalización de la sociedad moderna. La prevalencia de la producción económica científico-técnica y la burocratización generalizada derivada de la administración pública del estado moderno, inducen una lógica que se expande por la sociedad moderna y genera una pérdida de sensibilidad para las visiones globales y de trascendencia. Sólo se tiene acceso a visiones objetivistas, fragmentadas, que se asemejan a cosmovisiones provisionales y chapuceras o de «bricolaje».

Pero junto a esta ceguera estructural para la trascendencia, crecen las ansias reprimidas por un sentido absoluto. Berger dirá expresivamente que nuestra sociedad tabuiza lo sagrado. Es de esperar, por tanto, que haya manifestaciones aberrantes de la religión. Las noticias de nuestra sociedad sobre cultos «extraños» corroboran esta hipótesis. Pero también persisten los signos del absoluto en aquellas situaciones antropológicas en las que parece difícil erradicar completamente el rastro de la trascendencia y la solicitud de un sentido último: la sonrisa, el juego, el humor, la esperanza, la muerte²². Berger ve en las «experiencias límite» (K. Jaspers) a las que está condenado necesariamente el hombre, una de las raíces más poderosas de la religión y del ansia de sentido. Esta necesidad humana y la de proporcionar sentido a su mundo humano, la sociedad, hace que Berger presente la religión como «el intento audaz de proporcionar un sentido último a la sociedad». Es decir, se trataría de lograr asentar un mundo ordenado (cosmos) que defendiera al hombre contra la amenaza del sinsentido o caos. Ya se ve cómo por este camino la religión, siguiendo a Durkheim, entra constitutivamente en el centro de «la construcción social de la realidad»²³. Es, como dirá con el título de uno de sus libros, un dosel o baldaquino sagrado que protege a las construcciones históricas y temporales de los hombres de su caída en la finitud y la provisionalidad.

La posterior confrontación de P. Berger con los fenómenos del Tercer Mundo, la contramodernización, el nacionalismo, las revueltas de tinte marxista y cristiano, le han conducido a ser más cauto respecto a dos puntos de su sociología de la religión. Primero, a tener que enfrentarse con el problema del conflicto y el poder. En su sociología religiosa apenas aparecían estos conceptos. Predominaba la búsqueda de sentido que se hacía equivalente al de orden social. En la última década, el miedo a que la religión generara nuevos milenarismos (de izquierdas) posicionó a Berger contra la «teología de la liberación» y contra cualquier uso religioso social del evangelio. De aquí se desprende fácilmente, que, en segundo lugar, la religión no sea vista solamente como integradora. Aunque ya había señalado Berger la capacidad deslegitimadora de la religión, sin embargo, ahora es más evidente su

22. Cf. P. Berger, *Ramor de ángeles*, Barcelona, 1975. La obra sin duda de sabor más metafísico de P. Berger.

23. P. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, 1968.

ambigüedad ideológica y social. La religión no es ya, sin más, un *dósel* sagrado.

Los últimos escritos de este autor inciden cada vez más en cuestiones de la modernización, concretamente la capitalista democrática. Berger adopta un tono de defensa de este modo de organización social frente a los peligros (ahora ya parece que clausurados definitivamente) del socialismo o colectivismo. La religión aparece como un elemento necesario para superar la crisis cultural, de sentido y orientación moral, que aqueja al sistema capitalista. Berger sigue confiando en la religión judeo-cristiana y sus estructuras intermedias, como elementos fundamentales de creación de sentido y de defensa contra las disfuncionalidades del sistema²⁴.

Thomas Luckmann se diferencia de P. Berger, con quien colaboró profundamente, en una concepción más radicalmente funcionalista de la religión. Mientras Berger mantenía rastros sustantivistas, derivados de su aceptación de «lo santo», lo «numinoso», de R. Otto y M. Eliade, Luckmann entiende la religión como «un concepto que generalmente se refiere a una parte concreta de la existencia humana, la «sobrenatural», la de los «últimos significados» de la vida y de la trascendencia»²⁵. Pero cuando vamos a ver qué entiende Luckmann por trascendencia, nos encontramos con cualquier sobrepasar la pura situación aquí y ahora biológica. Es decir, se hace equivalente a salir de sí y ganar la intersubjetividad, hacer con otros un mundo vital y con sentido (sociedad, cultura)... Descubrimos, al final, que el trascenderse humano coincide con el proceso de humanización y de «construcción de la realidad social».

La religión, por tanto, según esta concepción, se identifica casi con «lo humano». No hay seres arreligiosos. Lo único que ocurre es, que en una concepción más restringida e institucionalizada de lo religioso, la relación con la sociedad y la persona ha cambiado.

La religión en la sociedad moderna, la religión institucionalizada, aunque sigue siendo la forma social predominante de expresión de lo religioso, ha perdido capacidad normativa e interpretativa. Ni la cosmovisión, ni los valores vienen determinados por la religión institucional. En este sentido la sociedad se ha secularizado y el mundo se ha «desencantado». La religión, al perder peso social, se invisibiliza (en sus funciones tradicionales de integración social, sentido, etc.) y se refugia en el individuo. La religión se privatiza (mejor que se seculariza la sociedad) y la persona y la religión parecen estar separadas de la sociedad. La manifestación más real de esta privatización no es una total ausencia de las dimensiones sociales en la religión, sino la fragmentación y labilidad

24. P. Berger, *La revolución capitalista*, Barcelona, 1989; Id., *Power and Glory*, New York, 1993; J. M. Mardones, *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Santander, 1991.

25. Th. Luckmann, «Religión y condición social en la conciencia moderna», en X. Palacios y F. Jarauta, *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, Barcelona, 1989, 87-109, 90. También, Th. Luckmann, *La religión invisible*, Salamanca, 1973.

del sentido. Y, claro está, la marginalidad social de las iglesias e instituciones religiosas. Pero esto no quiere decir que haya un declive de lo religioso, sino una emergencia de la religiosidad personal, no oficial.

4. *La religión en la sociedad supercompleja*

Para la sociología sistémica de N. Luhmann —el profesor germano de Bielefeld considerado el mejor sucesor del último T. Parsons— la sociedad moderna se caracteriza, sobre todo, por su gran diferenciación funcional en sistemas y subsistemas²⁶. No se puede captar desde un único punto de vista. Se accede a su comprensión cuando se capta su dinamismo a través de una serie de «diversos complejos de acciones significativas que están vinculadas entre sí por su sentido y se pueden delimitar respecto a un entorno»²⁷. Esto es lo que se llama un sistema o subsistema. Existe en un entorno que es siempre más complejo que el sistema: contiene una multitud de posibilidades entre las que se ha de seleccionar el sistema. Se comprende la importancia de la reducción de complejidad para la existencia del sistema. En el caso del sistema social, tal reducción de complejidad se efectúa a través del sentido. Y lo típico del sentido es que reduce complejidad limitando las posibilidades en cada caso, pero dejando abierto un horizonte de referencia que puede ser objeto de posteriores selecciones.

Luhmann conjunta con su visión sistémica una visión evolutiva de la sociedad. Es decir, ve a la sociedad en una marcha crecientemente diferenciada. Hay, por tanto, una variación en los principios de diferenciación y reducción de complejidad. Por ejemplo, en las sociedades premodernas el principio de diferenciación y sentido era el ordenamiento jerárquico. La sociedad moderna es vista por Luhmann como una sociedad altamente diferenciada en subsistemas con una finalidad funcional. La religión, en esta sociedad supercompleja, ha devenido un subsistema parcial o subsistema especializado. ¿Cuál es su función?

La respuesta de Luhmann quiere separarse de las respuestas ya conocidas acerca de la religión como factor integrador de la sociedad o motivacional a nivel de los individuos. Es una respuesta acorde a su método funcional y su teoría de sistemas de orientación evolutiva.

Si la sociedad existe en un entorno con una gran amplitud de posibilidades, tiene que arbitrar medidas para seleccionar o reducir complejidad como medio de subsistir y desarrollarse. En una situación de este género, además, se produce la experiencia de la contingencia de todo lo dado. Es decir, lo que se ha experimentado, esperado, pensado o imaginado, es posible de otro modo. Todo lo real viene dado modalmente

26. N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M., 1984, 15 s.

27. N. Luhmann, «La religión institucionalizada según una sociología funcional»: *Concilium* 91 (1974), 40-52, 40.

como una posibilidad que también podría ser distinta²⁸. De aquí que la construcción social de la realidad, supone para Luhmann, la necesidad de transformar una complejidad y contingencia indeterminada en una determinada o determinable²⁹. Obtenemos así una realidad social seleccionada que es garantía de sentido y de definición de la realidad. La realidad se hace así habitable, vivible, y se conjura el fantasma de la inseguridad y la incertidumbre de lo indeterminado y complejo.

Visto históricamente este problema de la reducción de complejidad o donación de sentido en la sociedad, coincide con el papel realizado por la religión hasta entrada la edad moderna. Con la marcha evolutiva del sistema social hacia una diferenciación creciente, esta función social para todo el sistema social general ha quedado adscrita a un sistema parcial o subsistema llamado religión. Un sistema junto a otros subsistemas parciales (como la economía, la política, el derecho...) y diferenciado de ellos. Se trata de un sistema especializado, diferenciado funcionalmente para responder a la gran complejidad sistémica de la sociedad moderna.

La religión como subsistema especializado, diferenciado funcionalmente, es analizado por Luhmann con bastante detalle. Y es una de las aportaciones de este autor. El sistema religioso en la modernidad se ha diferenciado internamente, quiere decir, que se ha complejificado no sólo en roles y en acciones rituales, sino en el nivel de elaborar una perspectiva peculiar del mundo y de poder comunicarla. Así entiende Luhmann el desarrollo de la dogmática moderna. Se ha reelaborado el concepto de Dios y su relación con el mundo y con el individuo. Dicho de otro modo, se ha dado a la contingencia una visión distinta. De este modo hay que entender que la religión propició el paso a la sociedad burguesa.

Pero en nuestro momento la religión ha perdido relevancia socio-estructural. Sus orientaciones no son constrictivas respecto a la elección en otros subsistemas. Podemos acceder libremente a la religión, sin otras presiones o impedimentos. Dicho en la jerga sistémica: el entorno sistémico a la religión se autonomiza e independiza; la economía, la política, la ciencia, la educación, actúan legitimándose desde su propia actividad. Aparece, por tanto, el «tiempo libre», como tiempo no sujeto a la sacralización religiosa y se producen, además, en los demás sistemas, funcionalizaciones equivalentes a la religiosa. Por ejemplo, el sistema educativo, el sanitario, el científico, sustituyen a la religión en la reducción de complejidad y en la constitución de un sentido social, es decir, en la orientación en la selección de posibilidades. Estamos en la sociedad secularizada. Pero ya vemos lo que significa para Luhmann: no una pérdida de significación ni de función de la religión, ni tampoco una

28. *Ibid.*, 42.

29. N. Luhmann, *Die Funktion der Religion*, Frankfurt a. M., 1977, 37, 45.

«mundanización» en las visiones del mundo, sino una nueva relación entre el sistema religioso y los demás sistemas³⁰.

Tampoco será posible ya una representación simbólica de la totalidad, porque esto supone una sociedad diferenciada jerárquicamente, no funcionalmente, como acontece en la sociedad supercompleja. Pero siempre estaremos ante la paradójica situación de dar sentido a lo que necesariamente es contingente. Aquí yace para Luhmann la raíz inerradicable de la religión y su función. Nuestro autor no ve sustituto para la religión, para esa mezcla, dirá con una punta de ironía, entre efecto ideológico amplio, tipo marxismo, y los de la droga. Pero sí puede acontecer que el subsistema religioso no se adecue a las necesidades que solicitan de él la diferenciación sistémica del momento. Esto es lo que sospecha Luhmann tanto de la organización eclesial como del nivel doctrinal. Cree baja la funcionalidad del sistema religioso en ambos campos. Ni la competencia en servicios (diaconía) a la sociedad, a través de lo educativo, sanitario, etc., es una salida para recuperar relevancia religiosa, ni la defensa de la ortodoxia es una respuesta doctrinal al nivel de reflexión en que hoy se plantean los problemas. El sistema religioso adolece, además, de un «medio simbólico generalizado» de comunicación apto para transmitir e intercambiar significados. La fe, con las connotaciones subjetivas que conlleva, no le parece ya un instrumento capaz de competir con la eficacia de «medios» como el dinero, el poder, la ley, etc., propios de la economía, la política o el derecho. Es este desfase, y no la pérdida de funciones de la religión, el problema de la religión institucionalizada en nuestra sociedad.

III. EL FUTURO DE LA RELIGION EN LAS SOCIEDADES MODERNAS AVANZADAS

Cuanto más nos acercamos a nuestro momento actual, con menos claridad percibimos los contornos que delimitan la realidad de nuestra disciplina. Pero sí se advierte una cierta pluralidad de tendencias que, si no son sinónimo de revitalización, al menos indican la gran inquietud con que vive nuestra sociedad y los estudiosos de la misma el fenómeno religioso. Vamos a intentar dar cuenta, brevemente, por dónde discurren las principales tendencias de nuestros días.

1. *La desprivatización de la religión o el debate sobre la relevancia de la religión en la sociedad moderna actual*

Asistimos en los años setenta y ochenta a un cuestionamiento de las tesis de la secularización. Ya vimos que en su versión fuerte, que proclamaría

30. *Ibid.*, 232.

la pronta superación de la religión en la sociedad moderna, no es mantenida por prácticamente ningún estudioso. Pero hay versiones, suaves, que sostendrían el creciente declive de la religión. En esta línea se mueve B. Wilson³¹. Para este estudioso británico de la religión, todos los denominados síntomas de un *revival* de la religión, mediante la proliferación de nuevos grupos religiosos, cierta ascensión de la relevancia social de la religión institucionalizada, no permiten corregir la afirmación fundamental sobre el declive social de la religión en Occidente.

Persiste la religión pero en formas institucionalizadas que no superarán la situación dada. Y ésta es de declive de la «ideología comunitaria», a la que se agarra la religión. No hay expectativas para pensar que va a cambiar el desarrollo racional predominante, y ateniéndonos a su lógica, la religión no proporcionará ni los valores ni las normas morales fundamentales, ni la legitimación social. Quedará circunscrita con relevancia a pequeños grupos. Y se expandirá cierta «trivialización de lo sagrado» a través de horóscopos, religión ufológica o sincretismos vulgarizados de diversas tradiciones, que no son más que la confirmación de su escasa relevancia social y del malestar producido en nuestra sociedad por la creciente racionalización, centralización y despersonalización.

R. Fenn³² entiende también que el proceso de secularización hay que comprenderlo no como una expulsión de la religión de la sociedad moderna diferenciada, sino como la creación o predominio de un tipo de religión que ya no realiza funciones importantes para toda la sociedad. La secularización impone una suerte de relativismo que reduce a mera opinión a toda institución y autoridad.

En el extremo opuesto se sitúa D. Bell³³. Para este teórico de la sociedad posindustrial de Harvard, la sociedad moderna del capitalismo democrático sufre de una crisis estructural. Se trata de una crisis cultural o, mejor, espiritual. El origen está en una contraposición que recorre desde sus inicios a la sociedad burguesa. Mientras el orden de la producción o tecnoeconomía, está regido por la lógica de la racionalidad instrumental y los valores de la eficiencia, el orden, la disciplina, la rentabilidad, el orden cultural moderno, está dirigido por los impulsos derivados de la racionalidad estético-expresiva y la búsqueda de autorrealización, autoexpresión y goce irrestricto. Hay una confrontación frontal entre ambas lógicas y sus valores, que Bell denominará la disyunción de la sociedad moderna y, aun, de la civilización burguesa. Bell juzga que la preminencia de la cultura modernista y posmoderna hacen peligrar los valores de la «ética puritana» sobre los que se asienta la sociedad burguesa y, sobre todo, el orden tecnoeconómico.

31. B. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford, 1976; Id., *Religion in Sociological Perspective*, Oxford-New York, 1982, 27 s.

32. R. K. Fenn, *The Dream of the Perfect Act*, New York, 1987.

33. D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, 1977; Id., *The Windig Passage*, New York, 1980; críticamente cf. J. M. Mardones, *Capitalismo y religión*, cit., 167 ss.

La religión en este diagnóstico está llamada a ocupar un lugar importante. Sin la recuperación de la ética de la producción y el trabajo no hay futuro; sin un trasfondo judeo-cristiano no es posible la revitalización de esta ética. Luego, la conclusión conduce al reforzamiento de la religión para poder sanear el sistema. Asimismo, la religión, sólo ella, es la llamada a introducir orden y limitaciones en una cultura desbocada, «profanizada», en un experimentalismo que no conoce término. La religión, este vigilante tradicional de los límites de lo traspasable socialmente, es quien puede proporcionar sentido de lo sagrado, medida y muros de contención, a la cultura fragmentada de nuestros días.

La religión es recuperada desde esta perspectiva con relevancia social para nuestra sociedad y momento histórico. Hay una auténtica propuesta de desprivatización que encuentra en otros autores —neoliberalistas³⁴— representantes más groseros e ideológicos. Pero el denominador común tiende a hacer de la religión judeo-cristiana un instrumento de salud espiritual de la sociedad burguesa en este momento de su desarrollo, con encargos específicos para recuperar la moral pública, el sentido del sacrificio en pro de la comunidad y un papel de gendarme cultural para delimitar los marcos de lo permitido y no permitido.

Se advierte, sin duda al calor de estas corrientes socioculturales que acentúan el triunfo de la sociedad capitalista democrática, y ante el derrumbe estrepitoso del Este, que la religión recobra un papel social y político. Desde las instituciones religiosas, como la iglesia católica, se pretende empujar esta desprivatización de la religión en una campaña evangelizadora hacia el Este y hacia una recristianización de Europa. Los resultados son difíciles de prever y es posible que tengan razón los analistas que no se dejan convencer por estos signos de cierta «visibilidad de la religión» (J. Beckford). Pero es innegable que asistimos a una cierta vuelta a la religión visible³⁵.

2. ¿Hacia una religiosidad de comunidades emocionales?

Nuestro momento conoce la revuelta contra el proyecto de la modernidad. Han sido los denominados pensadores postmodernos los que con más acritud han rechazado las ofertas utópicas que recorren la modernidad. Ni la democracia liberal, ni la socialista, ni el desarrollismo ni la razón ilustrada, ofrecen perspectivas que no se hayan visto truncadas

34. Me estoy refiriendo a autores como F. Berger, que hoy es considerado perteneciente a esta corriente, o a M. Novak, *El espíritu del capitalismo democrático*, Buenos Aires, 1983; id., *¿En verdad liberador?*, México, 1988; R. J. Neuhaus, *The Naked Public Square. Religion and Democracy in America*, Grand Rapids, Michigan, 1984.

35. J. M. Mardones, «La desprivatización del catolicismo en los años ochenta»: *Sistema* 97 (1990), 123-136; ahora también en J. M. Mardones, *Postmodernidad y neocconservadurismo*, Estella, 1991, 207 s.

por la barbarie o el sinsentido. Mejor es, por tanto, dirán representantes como J. F. Lyotard, olvidar esos grandes relatos con pretensiones totalizantes y universalistas y vivir pegados a lo contextual, temporal, provisional y rescindible. Una suerte de sentido pequeño y provisional, siempre sustituible, pero que no uniformará a las masas en proyectos totalitarios.

Los posmodernos, en cuanto epígonos de los críticos culturales de nuestra sociedad, los Nietzsche, Freud, Wittgenstein, Heidegger, prosiguen una actitud de desvelamiento de los peligros de la razón moderna ilustrada y de las grandes visiones o filosofías de la historia. La religión, por ejemplo el cristianismo, en cuanto ha sido vehículo de cosmovisiones adolece de los mismos peligros que las grandes ideologías. Esta actitud contestataria frente a la modernidad y sus mitos, propugna la desconfianza, la actitud desengañada y la distancia escéptica ante ella. Una auténtica secularización de la modernidad³⁶.

En un primer momento, parece que no hay más consecuencias para la religión que un cierto agnosticismo generalizado, que vendría a expresar la impotencia para creer que caracterizaría a la actitud desfalleciente y al pensamiento débil posmoderno. Pero, en una consideración más cuidadosa, no hay duda que la «sensibilidad posmoderna» lleva consigo las semillas de una nueva disponibilidad religiosa. Se podría denominar, con Hervieu-Léger³⁷ siguiendo a Weber, una religiosidad emocional.

Lo característico de la misma sería una mayor disponibilidad para la experiencia interior, emocional, de lo religioso; la reivindicación y revalorización de los signos y símbolos, junto con el grupo donde se vive, con otros y con el líder religioso, la aproximación y descubrimiento de lo sagrado. Una mayor flexibilidad institucional y ortodoxa, completarían los rasgos más sobresalientes de esta religiosidad emocional. El rechazo a lo intelectual, el desconocimiento del compromiso o dimensión socio-política de la religión, marcarían también los rechazos o alergias que acompañan a esta sensibilidad.

R. Fenn ve perfectamente, cuando apunta a este tipo de religiosidad estetizante e introvertida, como la forma más adecuada a la racionalidad instrumental predominante en el mundo del trabajo y de la política. Una forma de religión burguesa acorde con las exigencias de la sociedad industrial avanzada. Para Hervieu-Léger, Champion y otros sociólogos francófonos de la religión, estaríamos ante una recomposición de la religión en la Modernidad. La desinstitucionalización de la religión cristiana, la aparición de nuevos movimientos religiosos, así como la religiosi-

36. Cf. J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander, 1988; Id., *Postmodernidad y neoconservadurismo*, cit.; G. Vattimo (ed.), *La sécularisation de la pensée*, Paris, 1988.

37. D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme: Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, 1986; Id., *Religion pour mémoire*, Paris, 1993; D. Hervieu-Léger y F. Champion (eds.), *De l'isolement en religion*, Paris, 1990.

dad flotante de la nebulosa místico-esotérica, serían algunos de los indicadores de esta reestructuración de la modernidad religiosa.

3. *El fundamentalismo o los defensores de Dios en la sociedad moderna*

Otro rasgo de nuestro momento viene dado por el auge del fundamentalismo³⁸. No ajeno a todo un fenómeno «mediático» que nos ha acercado al fundamentalismo iraní, judío o el de los televangelistas, sin embargo, es innegable la presencia del fundamentalismo religioso en nuestro tiempo como un hecho con implicaciones ideológicas, políticas, sociales y culturales de primer orden.

Porque el fundamentalismo religioso se manifiesta, al análisis, como mucho más que la pura referencia a un texto sagrado y a una determinada interpretación religiosa. Debajo, se detecta una concepción de hombre y sociedad bien determinadas, que nos permiten hablar de una ideología religioso-política. Detrás del chiismo iraní, o de los «Hermanos musulmanes» en Egipto, de la ultraortodoxia judía, del evangelismo de Falwell y su mayoría moral o del llamado fundamentalismo católico, hay una propuesta de valores, pero también de sociedad y aun de organización política.

Con el fundamentalismo volvemos a centrar la religión en medio de las luchas sociales y políticas de nuestro tiempo. Funciona como vehículo de descontento de una modernidad amenazadora para el sentido religioso. Desde este punto de vista, tiene razón P. Berger en denominar a esta revuelta contra la modernidad una contramodernización. Hay una serie de consecuencias derivadas de la intromisión del occidente moderno en los países islámicos, a través de la colonización, que se reflejan en este fundamentalismo. Pero nos equivocáramos si no miráramos hacia la modernidad y sus contradicciones para advertir ahí mismo las raíces del descontento. Una muestra más de cómo la religión sigue siendo un buen periscopio para rastrear los problemas de nuestro momento. Y, como diría la tradición durkheimiana, una manifestación de la capacidad creativa de solidaridad social de la religión.

4. *Los nuevos movimientos sociales y la religión*

Entre los analistas sociales han aparecido ya, con el marchamo de lo aceptado, los denominados nuevos movimiento sociales (NMS). Se trata, una vez más, de una reacción nacida dentro de nuestra sociedad de la diferenciación, la posindustrialización y el estado de bienestar

38. B. B. Lawrence, *Defenders of God. The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*, London-New York, 1990; G. Kepel, *Le renouveau de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, 1991; Th. Meyer (ed.), *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unversusität*, Frankfurt a. M., 1989; C. Calleja, *Dios en América. Una aproximación al conservadurismo político-religioso en los Estados Unidos*, Barcelona, 1988; J. M. Mardones, *Fundamentalismo*, Bilbao, 1993.

social. Protestan por las contradicciones de esta sociedad. Pero, a diferencia del movimiento obrero, por ejemplo, no reivindican aspectos económicos o de justicia distributiva, sino de estilo y formas de vida. El conflicto social lo sitúan así, no en el área productivista y redistributiva, sino en el cultural y de la gramática de la vida (A. Touraine)³⁹. Abogan por una sociedad pacífica entre los hombres, con nuevas relaciones no expoliadoras con la naturaleza y una sociedad pospatriarcal y verdaderamente democrática.

En lugares como Centroeuropa se han visto claramente las conexiones de los movimientos eco-pacifistas con las iglesias. Hay una cierta afinidad entre los valores universalistas, alargados hasta la responsabilidad con las generaciones futuras, la búsqueda de un estilo de vida centrado más en el ser y los valores posmaterialistas (R. Inghelhart)⁴⁰, con el evangelio, que dan que pensar si no hay una cierta fecundación religiosa en estos NMS.

El análisis crítico, por ejemplo de J. Habermas, ya ha distinguido entre los NMS emancipatorios, con propuestas de cambio social y defensa de valores universalizables, de aquellos que pueden ser denominados reactivos o de mera defensa frente a las contradicciones de la modernidad. Ni decir tiene, dónde ven los teóricos críticos las propuestas de más creatividad social y de más futuro. Pero, quizá, lo más interesante es advertir cómo —desde esta perspectiva y aunque no lo digan estos autores— la religión aparece en la tradición crítica desempeñando un papel emancipador y positivo. El carácter eminentemente histórico, situado, que tiene todo fenómeno para el análisis marxista, adquiere aquí toda su relevancia. El juicio sobre la religión como emancipatoria o rémora social es una cuestión a dilucidar en cada caso.

Esta reconsideración de la tradición marxista en el análisis de la religión ha sido empujado por el revisionismo gramsciano y sus consideraciones matizadas acerca del funcionamiento de la religión como institución y como instrumento ideológico vinculado con las luchas y posicionamientos socio-políticos⁴¹. Más cercano a nuestros días, la crítica marxista de la religión, el revisionismo ideológico de los partidos de izquierda en este punto y el trabajo de estudiosos de la sociología de la religión, como O. Maduro⁴², propugnan una visión emancipatoria de la religión. En la situación de opresión de Latinoamérica, nos dirá Maduro, la religión aparece, a menudo, como el único ámbito donde se

39. A. Touraine, *La voix et le regard*, Paris, 1978; Id., «An Introduction to the Study of Social Movements»: *Social Research* 52/54 (1986), 749-789; C. Oñe, «New Social Movement: a Theoretical approach»: *Social Research*, cit.; todo este número de *Social Research* está dedicado a los nuevos movimientos sociales; J. M. Mardones, «Sociología y Nuevos Movimientos Sociales»: *Figurak* 3 (1987), 7-20.

40. R. Inghelhart, *The Silent Revolution: Changing values and Political Styles among Western Public*, Princeton, 1977; Id., *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, Madrid, 1991.

41. Cf. R. Díaz-Salazar, *El proyecto de Gramsci*, Barcelona, 1991.

42. O. Maduro, *Religión y lucha de clases*, Caracas, 1979.

fragua la conciencia y la motivación para la lucha social. Claro está, que siempre se puede acudir a su radical ambigüedad, ya que en esas mismas latitudes es utilizada para producir el efecto sedante contrario⁴³.

CONCLUSION

Tras este recorrido por las teorías sociológicas de la religión, esperamos que quede suficientemente sugerida la riqueza de aspectos y análisis que recorren la dimensión social de la religión. Un aspecto que no agota el fenómeno religioso, pero que dice algo básico y constitutivo del mismo. Una filosofía de la religión de orientación antropológica no podrá por menos que tener en cuenta las aportaciones del análisis social. Máxime cuando, en algunos casos, como hemos insinuado, los límites entre teorías sociológicas y filosofía son tan borrosos.

BIBLIOGRAFIA

- Berger, P. L.: *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1971.
 Durkheim, É.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. e introducción de R. Ramos, Akal, Madrid, 1982.
 Fe y Secularidad, *Sociologías de la religión. Notas críticas*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1976.
 Fierro, A.: *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Taurus, Madrid, 1979.
 Hill, M.: *Sociología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1976.
 Luckmann, Th.: *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca, 1973.
 Maduro, O.: *Religión y lucha de clases*, Ateneo, Caracas, 1979.
 Mardones, J. M.: *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Sal Terrae, Santander, 1991.
 O'Dea, Th.: *Sociología de la religión*, Trillas, México, 1978.
 Recio, J. L., Uña, O. y Díaz-Salazar, R.: *La transición española. Religión y política*, Verbo Divino, Estella, 1990.
 Weber, M.: *Ensayos sobre sociología de la religión I-III*, trad. J. Almaraz, J. Carabaña y J. Gil, Taurus, Madrid, 1983-1988.

43. D. Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, 1990.

SOCIOLOGÍA Y RELIGIÓN

Eduardo Mendieta

Se podría decir que la religión originó la sociología, y que la tarea más importante que la sociología ha tenido desde sus orígenes ha sido entender, explicar, analizar, catalogar y hacer comprensibles las experiencias, prácticas e instituciones de la religión. De hecho la historia de la sociología se podría articular como la historia de ciertos pensadores tratando de explicar la religión desde diferentes perspectivas. En esta forma la religión se ha convertido en un *litmus test* para el trabajo serio y sistemático del sociólogo. Si entendemos la religión como la combinación de creencias y prácticas que tratan de dar coherencia a la totalidad de la experiencia humana, entonces se podría decir que la sociología ha reemplazado a la religión, al menos en su función hermenéutica y simbólica. En muchos casos, ésta no ha sido sólo una interpretación externa y sobreimpuesta, como en el caso del supuesto padre de la propia sociología, Auguste Comte, quien trató de hacer de su sociología una religión ilustrada. Otra forma de ver la imbricación entre la sociología y la religión es notar cómo de acuerdo con el papel que una perspectiva sociológica asigna a la religión, de esta forma se entiende la tarea de la sociología. En otras palabras: el papel que un sociólogo asigna a la religión dentro, y en la historia de la sociedad, revela de antemano la función decisiva que determina la tarea de la sociología. Por esta razón, todos los grandes sociólogos han sido también sociólogos de la religión. A la vez, sin embargo, la religión es el arrecife contra el que la sociología siempre choca y naufraga. La persistencia, la elasticidad y capacidad para renovarse y transfor-

marse de la religión hace que la sociología nunca pueda suplantarla y sublimarla. La religión es el *factum* social que no llega a agotar la sociología. La religión es lo que siempre cualifica y humilla la soberbia teórica de la sociología. La religión es el secreto que desvela la tarea de la sociología.

Podríamos optar entre tres metodologías para ilustrar la interdependencia entre la sociología y la religión. De un lado está la tipología de los métodos y géneros de historiografía ideada por Richard Rorty. Esta tipología fue desarrollada para ilustrar algunas tareas y problemas pertinentes a la filosofía. Sin embargo, creo que sería útil adaptar esta tipología y aplicarla a nuestro tema (religión y sociología). La segunda perspectiva es la desarrollada por Jürgen Habermas en su libro clásico *Teoría de la acción comunicativa*, en el cual sugiere que la teoría social, o sociología, debe hacer explícitos tres niveles de análisis, que son diferentes pero interdependientes. Para Habermas hay un nivel meta-teórico, otro metodológico, y uno empírico. Finalmente, podríamos optar por la metodología sugerida por Niklas Luhmann en varios de sus libros sobre la religión, pero principalmente en uno de sus últimos libros, *Die Religion der Gesellschaft* (literalmente, *La religión de la sociedad*, pero ya regresaremos a lo que Luhmann quería sugerir con este título, y otros similares, tan dúplice y sugestivo). La tarea de seleccionar entre estas metodologías nos permite establecer una premisa: plantear que el estudio de la relación entre la sociología y la religión siempre se convierte en una reflexión meta-metodológica, y de esta forma también se convierte en una reflexión acerca de la posibilidad y filogénesis de la teoría social.

Pasaremos ahora a un examen de estas tres opciones metodológicas. A pesar de que la atención particular y detallada a algunas figuras claves está fuera del alcance de este capítulo, se dirá lo suficiente sobre algunas de ellas.

1. HISTORIOGRAFÍA DE LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Rorty distingue entre cuatro géneros de historiografía de la filosofía (1998).

El primero es el que él llama el género de las *reconstrucciones históricas y racionales*. Este género trata de explicar la lógica, o coherencia racional, de una serie de problemas. Esta forma de hacer historia de la filosofía, y aquí diríamos de la sociología,

tiene como meta hacer explícito cómo ciertos problemas y modos de formular estos problemas están determinados por la historia. Esto significa, desde una retrospectiva, que nosotros y nuestros contemporáneos podemos ver cosas que nuestros predecesores no pudieron ver, pero, a la vez, que ciertas perspectivas se han convertido en insostenibles e inaceptables precisamente porque ahora podemos ver lo que vemos. Un segundo género es el que Rorty llama el *geistesgeschichtliche* (histórico-espiritual) o formación de un canon intelectual que da coherencia a toda una cultura. El enfoque es todavía la historia, pero ahora como gran meta-narrativa de la unidad intelectual o espiritual (*geistliche*) de toda una cultura. Dentro de este género de historia de la filosofía, pero también de la sociología, se puede decir que hay algunas narrativas, o meta-narrativas, que son triunfalistas y otras derrotistas; es decir, algunas meta-narrativas *geistesgeschichtlichen* son de desarrollo y progreso, de luz y esperanza, de alegre anticipación de que las cosas siempre mejorarán, y otras que son de decaimiento, de perdición, de falla, de colapso y desgaste, de descenso y decadencia. Esta clase de meta-narrativa espiritual e intelectual nos permite decir: o «todo es mejor y será aún mucho mejor» o «las cosas son peores, y seguirán haciéndose peores». Hay un tercer género de historia de la filosofía, y éste es el que Rorty menosprecia más, y es el que él llama «doxográfico». Este género establece un canon que supuestamente es autoritativo y comprensivo, y nos dice que hay un grupo determinado y limitado de figuras canónicas y problemas fundamentales que definen una disciplina y una tradición. Lo que el género doxográfico no admite y no puede reconocer es que toda narrativa *geistesgeschichtliche*, como toda reconstrucción histórica y racional, crea y proyecta sus propios, y siempre expansivos, cánones doxográficos. Finalmente, Rorty distingue un cuarto género, y ese él lo llama *historia intelectual*. En éste la meta es la descripción de lo que los «intelectuales» trataban de lograr y cómo está relacionado con la sociedad. Esta relación, se debe añadir, es doble. De un lado, la sociedad dicta lo que los intelectuales problematizan. De otro, lo que los intelectuales formulan, sugieren y exponen contribuye a una clarificación social que puede desatar una transformación social.

Dada esta tipología podríamos sugerir que se han hecho muchas reconstrucciones racionales e intelectuales de la sociología como sociología de la religión. Entre las más importantes resultan las propuestas por Raymond Aron, Talcott Parsons,

Robert Bellah, Peter Berger, y más recientemente Roland Robertson, José María Mardones y Malcom B. Hamilton. Para estos pensadores la historia de la sociología se convierte en la narrativa sobre las formas en que los sociólogos han tratado de entender el papel de la religión en la sociedad. Desde esta óptica se puede ver cómo para algunos sociólogos la sociología ha tratado de entender la religión como una práctica y un mundo simbólico que da tanto coherencia como sentido a la interacción entre los seres humanos y entre éstos y el mundo. Éste sería el caso de Émile Durkheim, por ejemplo (cf. Pickering, 1984). Para estas reconstrucciones el problema fundamental es el del orden social, es decir, cómo es que la sociedad no se desintegra y colapsa bajo el peso del conflicto y la fuerza centrífuga del interés individualista e inclusive egoísta de los individuos. Aquí, entonces, se cuestiona tanto el orden social como las estructuras que coordinan y arbitran este orden. Destacan así dos intereses principales en la perspectiva de Durkheim. Que la religión es un *factum* social, no reductible al sujeto o a la imaginación del individuo. En otras palabras, la religión debe entenderse en términos sociales. Segundo, la religión no puede ser evaluada de forma simplista desde la perspectiva de la epistemología, o de una teoría de la racionalidad, como proyecto de discriminación entre lo verdadero y falso, lo válido y lo inaceptable. En palabras de Durkheim, extraídas de la conclusión a su tratado *Las formas elementales de la vida religiosa*, «casi todas las instituciones sociales más importantes han surgido de la religión», o «si la religión ha dado nacimiento a lo que es esencial en la sociedad, es porque la idea de la sociedad es el alma de la religión».

Otro grupo de narrativas de reconstrucción racional e histórica de la sociología como sociología de la religión son aquellas que tratan de entender la *relación entre la acción social y la justificación de dichos modos de acción* o, mejor, entre la acción y la justificación o adjudicación entre razones en el hecho de actuar de una u otra forma. Se parte del presupuesto de que la religión no es el ámbito de lo irracional, sino que la religión tiene una racionalidad que no es ni anti-racional ni a-racional. Es decir, se entiende la sociología como la tarea de entender las formas en que el ser humano ha aprendido a coordinar su interacción con otros seres humanos y el mundo, por medio de estructuras mentales e instituciones sociales que traducen las primeras en códigos que guían la acción social. Esta última forma de ver la religión desde la sociología se ejemplifica en el trabajo

de Max Weber (Schluchter, 1989). Adicionalmente, en el caso de Weber, el proyecto de entender el papel de la religión dentro de la sociedad se convirtió en un trabajo de comparación de civilizaciones. Este nuevo enfoque otorgó a la perspectiva de Weber cualidades que han convertido su trabajo en singularmente influyente. Primero requirió de un extenso análisis empírico y comparativo, el cual desarrolló en varios libros que se publicaron bajo el título de *Die Wirtschaftsethics der Weltreligionen* (*La ética económica de las religiones mundiales*). Se puede decir que este aspecto empírico y comparativo posibilitó a Weber proponer una serie de contribuciones metodológicas y conceptuales a la sociología *toto caelo*, y a la sociología de la religión en particular. Por ejemplo, las distinciones entre iglesia, secta y autoridad carismática, o las formas religiosas de la negación del mundo. Lo importante, en el caso de Weber, resulta del hecho de que un estudio orientado a entender la singularidad del mundo occidental se convirtió en una tipología de religiones y de sus orientaciones trans-mundanas. La teoría de la religión o tipología de formas de religión se convierte en una diagnosis civilizatoria.

La diferencia entre esas narrativas que ven la religión como una forma de dar coherencia y otorgar sentido al mundo, y aquellas que ven la religión como una forma de racionalidad, se podría expresar en los siguientes términos. Si la primera se caracteriza como una perspectiva estructural, la otra sería funcionalista. Si la primera otorga a la religión un lugar central dentro de la estructura social, en la cual la religión no es ni verdadera y falsa, pero sí un *sine qua non*, algo irrebable, la segunda otorga prioridad a la estructura social dentro de la cual la religión juega un papel determinado pero siempre subordinado a la meta de constituir códigos de entendimiento y de acción. Se puede expandir este análisis diciendo que la reconstrucción intelectual e histórica de la sociología ha tratado de entender cómo la sociedad (como totalidad de la interacción del ser humano consigo mismo, con el mundo y con lo que sobrepasa el mundo, y en tanto que estas interacciones son siempre mediadas por concepciones mentales y perspectivas intelectuales) ha sugerido un catálogo de conceptos, los cuales han determinado la sucesión de problemáticas y temáticas con respecto a la religión. De este modo, podemos ver cómo Comte está respondiendo a Condorcet, y cómo Durkheim está respondiendo a Comte, Kant y James, y cómo Weber está respondiendo a Marx, pero también a Troeltsch, y cómo Parsons

está respondiendo tanto a Durkheim como a Weber, y así sucesivamente (cf. Turner, 1991, y Hamilton, 1995).

El género de la *Geistesgeschichte* sociológica como sociología de la religión no es necesariamente exclusivo del género anterior. En muchos casos ambos géneros se solapan. Desde este género se ve la sociología como la tarea de entender la progresiva e ineluctable eliminación de la religión o, más bien, la compartimentación de la religión dentro de un específico ámbito o estructura social. En tanto que gran meta-narrativa, nos dice que hubo un periodo en la historia de las sociedades humanas en el que todo se explicaba y organizaba por medio de la religión, pero posteriormente, tras muchas transformaciones sociales, la religión se abandonó o se mutó en formas secularizadas y desencantadas de explicar y organizar el mundo. Estas meta-narrativas nos plantean que el desarrollo social es una historia de la progresiva secularización y racionalización de la sociedad y el mundo. Éstas son las meta-narrativas que encontramos en pensadores como Comte, pero también en Marx, Weber e incluso Parsons, John Milbank y Marcel Gauchet. Lo distintivo de estas meta-narrativas es que tanto la religión como la sociedad son entendidas de una forma estable. Es decir, se entiende la religión de una forma estabilizada y restringida. La función de estas narrativas, que son en la mayoría de los casos narrativas que hemos heredado del periodo del iluminismo y la Ilustración francesa y alemana, es la de sugerir que el anticlericalismo de los movimientos revolucionarios burgueses estaba justificado por una lógica inevitable de la historia. Estas meta-narrativas, sin embargo, siempre presuponen lo que Jacques Derrida llama onto-teo-logías, es decir, a pesar de que son narrativas de la desaparición y sublimación de la religión, presuponen que la historia tiene tanto una lógica como una meta-lógica y, a su vez, son formas secularizadas de una concepción religiosa de la historia, en la cual la concepción teológica de una historia de la salvación, o condena, del ser humano se ha traducido en una visión de la historia como progreso y expansión de la liberación. Éste, por ejemplo, es el argumento desarrollado por Karl Löwith en su célebre libro *Weltgeschichte und Heilsgeschichte (Historia del mundo e historia de la salvación)*, en el cual todas las filosofías de la historia de los Siglos de las Luces, desde Condorcet, Comte, Guizot, Kant, Hegel hasta Marx, fueron respaldadas por la visión religiosa que asignó a la experiencia histórica la trayectoria de salvación. Estas meta-narrativas continúan informando y estructurando los dis-

cursos contemporáneos, como es evidente en las últimas décadas del siglo xx, cuando se habla tanto del choque violento entre civilizaciones, donde por civilización se entienden *world-views* religiosas. Estas meta-narrativas del género *Geistesgeschichte* también informan las narrativas que son difundidas bajo los adjetivos convertidos en nombres: modernidad y posmodernidad.

El tercer género de historiografía de la sociología como sociología de la religión es el *doxográfico*, el cual es el menos problemático de explicar, pues lo que requiere es que hagamos dos listas. Una lista contiene los nombres de los padres de la sociología: desde Comte hasta Giddens. La otra lista contiene los conceptos clásicos que estos sociólogos trataron de elucidar o que emplearon en sus análisis: sagrado, profano, lo totalmente otro, la experiencia límite, la trascendencia como *factum* fundamental antropológico, la racionalización, el desencanto... Estas dos listas se entremezclan en los textos utilizados en universidades y centros donde se enseña la sociología de la religión. A veces estos textos sugieren qué elementos de esta serie de preguntas y qué padres de la sociología son los más importantes y, quizás, los más aceptables y correctos. Pero, en general, no se intenta presentar a estos sociólogos de la religión como detentadores de diferentes respuestas a una misma serie de preguntas, o como un desarrollo pausado pero sostenido de un entendimiento más amplio y preciso del fenómeno religioso.

El cuarto género de historiografía de la sociología de la religión sería el de la *historia intelectual* o *historia de la ideas*. Este género historiza tanto las preguntas y respuestas como también el efecto de ciertas corrientes intelectuales en la vida social. Aquí podría aludir a los trabajos de Owen Chadwick, Peter Gay, Eric Voegelin, Harvey Cox, Peter Berger y Reyes Mate como instantes de trabajos que tratan sobre la problemática sociología, o pensamiento teórico, y religión. Para este género la meta es entender de una forma muy circunscrita la relación entre ciertos aspectos de la religión y la estructura de la sociedad entendida por la sociología según una óptica específica. No se trata de formular categorías fundamentales sobre la religión entendida como dimensión integral de toda realidad social. La meta es entender temas actuales y polémicos por medio de formulaciones contingentes y provocadoras. La meta, sucintamente, es proyectar un retrato histórico de nuestro tiempo, un retrato que puede ser tanto un elogio que pacifique, como una caricatura que incite al *polémos* agonístico.

Con la ayuda de la tipología desarrollada por Rorty hemos articulado cuatro formas en las cuales podemos enunciar narrativas que dotan de sentido al conjunto «sociología y religión». Evidentemente, cada uno de estos géneros de la historiografía de la sociología de la religión tiene sus méritos y deméritos. Uno historiza de tal forma que un abismo de inconmensurabilidad se abre entre periodos, prácticas y esquemas conceptuales. Otros deshistorizan de tal manera que ciertas prácticas y creencias parecen haber perdido su singularidad y unicidad. Otros, finalmente, petrifican nuestros prejuicios en verdades históricas, o categorías fundamentales de la experiencia humana.

II. LA RELIGIÓN DE LA RAZÓN Y LA RAZÓN DE LA RELIGIÓN

Una segunda opción para un análisis del conjunto sociología y religión sería el propuesto por Jürgen Habermas en su obra clásica *Teoría de la acción comunicativa*. En esta obra no sólo se articula la fundamentación de la teoría social relativa a los últimos logros de la filosofía del lenguaje, en tal forma que se podría decir que lo que el *Tractatus* de Wittgenstein y el *Sein und Zeit* de Heidegger hicieron por la filosofía (es decir, liberarla de su prisión epistemológica y curarla de los sueños metafísicos), la obra de Habermas lo ha hecho por la teoría social. Lo importante para nuestros intereses aquí es cómo para Habermas una transformación lingüística de la teoría social, o de la sociología como reflexión meta-teórica sobre cómo se puede entender la sociedad, requiere una tematización explícita en tres niveles de análisis: *a)* por un lado, la reflexión meta-teórica sobre lo que constituye el núcleo de estudio de la sociedad; *b)* por otro lado, la reflexión metodológica acerca de cómo aproximar el mundo simbólico del ser social; y *c)* por último, el nivel empírico contra el cual y por medio del cual se prueban tanto los análisis meta-teóricos como la factibilidad de las propuestas metodológicas.

Para Habermas, la sociología, y en forma más precisa y abarcadora la teoría social, tienen como meta analizar todo el ámbito de la acción humana. La teoría social tiene como objeto de estudio todo el nexo de acción humana. La sociedad es la totalidad de interacciones humanas, las cuales siempre están mediadas por intereses instrumentales y objetivantes, como también están mediadas por intereses altruísticos o de entendimiento. La acción aparece coordinada, evaluada, criticada y en último análisis acep-

tada o no aceptada de acuerdo al criterio de logro y éxito. La acción está siempre ligada a la racionalidad. De este modo una teoría de la acción es una teoría de la racionalidad y, a la inversa, una teoría de la racionalidad es una teoría de la acción o formas de acción. De esta manera, una teoría de la acción (o formas de acción) se convierte en una teoría de los tipos de racionalidad. La teoría social es la teoría de la sociedad como teoría de formas de acción que son simplemente teorías sobre tipos de racionalidad. Así llegamos a que la perspectiva meta-teórica sugerida por Habermas requiere que aceptemos que la problemática central de la teoría social es el problema de la racionalización de la acción. En el nivel metodológico de cómo entonces podemos aplicar esta revelación a niveles concretos y específicos, el problema de la racionalización de la acción se traduce en el problema del entendimiento de la acción e interacción. El problema del entendimiento de la acción humana tiene dos niveles: el primero, el de los criterios de validez, y el otro, el de la interpretación. Estos dos niveles podrían expresarse en términos de distinción, explicación y entendimiento, o lo nomológico y lo ideográfico. En el nivel de lo empírico, tenemos que probar si la perspectiva meta-teórica y la perspectiva metodológica pueden ser aplicadas con éxito a fenómenos de la sociedad contemporánea. Resumiendo una discusión muy extensa, en el nivel empírico se debe tratar de lo que se llama «sociedades modernas», con formas de conciencia pos-convencional, es decir, con una orientación moral y epistemológica que es deontológica y universalista. Este tipo de orientación es el que se obtiene cuando las sociedades se han asentado en lo que se llama la Modernidad. Así tenemos que una teoría de la sociedad, como teoría de los tipos de acción que están relacionados con tipos de racionalidad, es a la vez una teoría de la Modernidad. O, al revés, la teoría de la Modernidad, de las sociedades contemporáneas, es y debe ser una teoría de la racionalización de los modos de interacción humana.

Nos debemos preguntar: ¿qué papel juega la religión en el proceso de racionalización de ámbitos de interacción, y en qué forma contribuye a una separación entre los criterios de evaluación del éxito de la acción y de su entendimiento apropiado? Del animismo al totemismo, al politeísmo, al monoteísmo hay una progresión en la abstracción, una de-personalización de lo divino o sagrado. Este proceso de abstracción, que hace más pronunciada la relación vertical entre el nivel humano y lo Sagrado, se acompaña del proceso horizontal de compartimentación de lo

religioso dentro de un ámbito de interacción humana. Es decir, a medida que lo Sagrado se hace más trans-mundano, es decir, lo Sagrado se exilia del mundo natural, la interacción con lo Sagrado se restringe o circunscribe dentro de un espacio explícitamente dedicado a lo divino (el ritual, el templo, la reflexión sobre el misterio religioso). La religión impone sobre el hombre ciertos deberes, ciertos imperativos categóricos *vis-à-vis*, un dios que es omnisciente y omnipotente; a la vez, este dios que es trans-mundano y que lo satura todo se convierte en una conciencia, o posibilita la emergencia de la conciencia. De hecho, que dios no es el mundo permite que objetivemos el mundo, que lo tratemos como materia inerte: que lo hagamos objeto de nuestros intereses instrumentales. Simultáneamente, en tanto que dios no es el mundo, pero todo el mundo está ante su vista, o el mundo es el ámbito de la legalidad y dominio de un dios legislador, hace que asumamos actitudes éticas y jurídicas con respecto a otros seres humanos. El espacio dejado vacío por el exilio de dios del mundo se llena por la compulsión de la eticidad y legalidad. Un mundo desencantado se convierte en un mundo de compulsión ética y legal. Lo que estamos atestiguando es una teoría sociológica de la religión que dice que la religión es una forma de racionalidad. No que la religión es verdadera o falsa, útil o superflua; pero sí que es primordial en la historia de la racionalización del mundo. Una forma más profunda de formular esta revelación sería decir que la religión misma ha catalizado la racionalización del mundo, y no que la racionalidad viene desde afuera para eliminar, desmentir y desenmascarar la religión. La religión es en sí la fuente de la racionalización de los modos de interacción humana.

Esta perspectiva meta-teórica tiene el mérito de permitir ver la religión como un aspecto fundamental de la sociedad, de poner en un *locus* central la función tanto social como conceptual o intelectual que la religión jugó en la filogénesis humana. Aun en esta forma tan abreviada que hemos expuesto en nuestra presentación se pueden observar al menos dos problemas y objeciones principales. El primer problema tiene que ver con el carácter filogenético de la teoría, es decir, el carácter evolutivo de la teoría que dice que en un principio la religión hizo del mito y los tótems lo que la secularización hizo de la religión, es decir, extraer el núcleo, el corazón racional, y estilizarlo en algo más abstracto y funcional. La consecuencia es que llegará un momento en que todo el contenido racional se habrá trasladado a otros

ámbitos en los que esta racionalidad es más exitosa y utilizable. Es decir, desde una perspectiva filogenética y evolucionista, la religión parece que está condenada a ser negada, sublimada y superada. En forma más incisiva se puede preguntar: si la teoría de la sociedad es una teoría sobre la racionalización del mundo, de los ámbitos y modos de acción humana, en la que la racionalización toma como punto de partida la religión, ¿no llegará un momento en la progresión de la racionalización en que el contenido racional de la religión se agote?

Esta pregunta tiene un paralelo en el segundo problema que podemos detectar claramente, y que tiene que ver con la idea de lo que Habermas llama la «lingüistificación de lo Sagrado», según la cual lo religioso se traduce en lo que hemos llamado la compulsión ética y legalista. Si es cierto que la religión se convierte en la compulsión categórica de lo ético, entonces, ¿qué decir de nuestras sociedades contemporáneas que continúan definiéndose religiosamente, más que éticamente (como los Estados Unidos, de un lado, y los países de Oriente Medio, del otro; donde ambos tipos de sociedades asignan a la religión un papel primordial)?

Estas dos objeciones pueden reformularse de la siguiente manera: si la religión cataliza la racionalización del mundo, ¿por qué continúa siendo un depósito inagotable que sigue nutriendo la racionalización del mundo? Y si es así, es decir, si la religión es anterior y más que la sociedad (*i.e.*, algo que nunca será suplantado por la sociedad), y si supuestamente la religión se sublima y traduce en lo ético y lo legal, ¿por qué esto —lo ético y lo legal— continúa siendo inspirado por la religión? En breve, el elemento desarrollista y evolutivo de la perspectiva de la teoría de la acción comunicativa entra en contradicción con el hecho empírico de la religión que rehúsa ser sublimada en la compulsión moral y agotarse en tanto que combustible de la máquina de la racionalización del mundo.

III. LA RELIGIÓN DE LA SOCIEDAD

La tercera, y última, perspectiva, que repasaremos es la planteada por Niklas Luhmann, quien en las últimas décadas se ha empezado a revelar como uno de los grandes teóricos del siglo xx. Su trabajo es importante por al menos dos razones. La primera: porque el trabajo de Luhmann es explícitamente un reto a lo que llama despectivamente la mentalidad *alteuropäisch*, una mentali-

dad que asocia con todo el vocabulario humanístico y filosófico, que inclusive afecta al léxico de la sociología, y que traduce los términos de «conciencia», «razón», «subjetividad», en los términos de «sujeto» y «acción». Todo este léxico se ha convertido en un obstáculo para la reflexión teórica. En su lugar, Luhmann ha sugerido que la teoría social se convierta en una teoría de sistemas, una teoría que hace suyo el lenguaje de la teoría de sistemas complejos, de la cibernética, y la teoría de la comunicación. Si para Habermas la meta fue la transformación lingüística de la sociología, en la cual las viejas categorías de acción, actor y entendimiento fueron re-estructuradas en términos de la filosofía del lenguaje (lo que Habermas llamó una pragmática universal), para Luhmann la meta es la limpieza completa del mobiliario de la teoría social que tira por la borda los conceptos que tanto Weber, Durkheim y Parsons hicieron centrales en sus teorías. Para Luhmann la sociología no debe ser una teoría sobre el ser humano y sus modos de acción, sino una reflexión sobre sistemas y su simplificación y manejo de la complejidad. Para una teoría de la sociedad como teoría de sistemas, las categorías elementales son «sistema» y «ambiente». Aquí el sistema es la diferencia que éste establece con su ambiente. Lo importante para un sistema es la clase de distinciones que configura. Y lo central para éstas es que constituyen diferencias respecto de cómo permite el sistema controlar la complejidad tanto de su ambiente como de sus propias distinciones. De esta forma, el sistema es auto-referencial y autopoyético. Toda diferenciación que distingue crea un proceso de selección, y éste es dual. Lo que se selecciona sistemáticamente, o complejidad determinada, y lo que no es seleccionado, o complejidad indeterminada. Lo importante son las distinciones que construyen una diferencia.

Los sistemas son autopoyéticos o auto-germinantes, crean sus distinciones para manejar la complejidad interna y ambiental. Dentro de esta teoría de sistemas hay una teoría de la comunicación, pero no de la comunicación como transmisión e intercambio de información, donde esta última tiene contenido hermenéutico. La información es una diferencia que hace diferencia, o sea, que plantea una distinción que permite un nuevo grupo de decisiones. La comunicación es intercambio de decisiones por medio de diferencias. Estas diferencias, puesto en forma diferente, son elementos que se inter-relacionan. Esta teoría es importante para nuestros intereses: es post-humanística y post-rationa- lista. Es decir, prescinde tanto del constructo «ser humano» como

de la categoría «razón». En esta forma, promete evadir muchas de la aporías y *cul-de-sacs* de la sociología de la religión, que fluctúa entre una perspectiva funcionalista y una estructuralista, entre una perspectiva que reduce la religión a una función social, y otra que explica el fenómeno religioso desde la perspectiva del sujeto humano, es decir, una perspectiva que ve la religión como una manifestación de la subjetividad. Para Luhmann la sociología no trata del hombre y el nexo de su interacción, sino del sistema, dentro del cual existen elementos y ambientes que pueden llamarse sistemas intra-psíquicos. Para Luhmann el hombre no existe, y tampoco el sujeto.

La segunda razón por la cual la teoría de sistemas de Luhmann es de interés con respecto a la reflexión sobre el conjunto sociología y religión es que para Luhmann la religión es tanto un subsistema dentro del sistema social como una de las distinciones esenciales de todo el sistema social. Por esta razón Luhmann ha escrito dos libros que ocupan un lugar especial dentro de toda su arquitectónica teórica. Como subsistema, la religión asume una *función* con respecto al sistema social; también tiene una relación con otros subsistemas que se explica como la *ejecución* de su función; y finalmente tiene una relación interna consigo mismo que es de *reflexión*. A la vez hay que notar que todo sistema, o subsistema, tiene una historia, o más bien una temporalidad que tiene que ver con la evolución del sistema. La historia es la evolución del sistema. Y la religión como subsistema presenta una evolución. Pero esta evolución se relaciona tanto con su diferenciación interna como con la diferenciación del sistema social *in toto*. Lo que hay que notar es que, a pesar de que el sistema evoluciona, es decir, se transforma internamente autopoyética o auto-referencialmente, el subsistema de la religión nunca es desplazado o eliminado. De hecho, se puede afirmar que cuanto más se diferencia el sistema, y la función del subsistema religión y sus interacciones con otros subsistemas que evolucionan, el subsistema de la religión se hace más permanente y transformativo. Sucintamente, la religión es integral e insuperable (es como un horizonte que no se puede rebasar). El sistema no deja de evolucionar, y evoluciona re-relacionando elementos internos. La religión como reflexión del sistema sobre sí mismo nunca estará acabada. Por eso, el título de uno de los últimos libros de Luhmann encierra una ambigüedad: la religión de la sociedad (*Die Religion der Gesellschaft*) puede entenderse como el sistema religioso de la sociedad y como la religión que produce la socie-

dad, es decir, la religión es producto de la sociedad, pero la sociedad tiene su religión (que, como veremos después, quiere decir que toda religión, en tanto que forma de reducir la complejidad del sistema, produce la sociedad como constructo conceptual total).

Pero ¿cuál es la función de la religión dentro del sistema social? Para Luhmann la función de la religión es convertir la contingencia indeterminada en contingencia determinada, es decir, la religión permite al sistema convertir la complejidad indeterminada, que surge de hacer una diferencia que distingue entre lo necesario y lo improbable, que crea el suplemento de lo contingente, en una complejidad determinada, que reduce el suplemento que surge entre lo necesario y lo improbable. O en una formulación más sucinta: la contingencia es la negación de lo necesario y lo imposible. Si algo es necesario o imposible, entonces no es contingente, pero si no es ni necesario ni imposible, entonces es contingente. Se trata de otra forma de decir que la realidad siempre hubiera podido haber sido de otra manera. La pregunta no es por qué existe algo, en vez de nada, como preguntaba Heidegger, si no por qué el mundo es de esta forma, y no de otra. Se trata del reverso de la afirmación de Leibniz de que vivimos en el mejor de los mundos posibles. La religión confronta el problema de la contingencia indeterminada, que es de hecho la indiferencia infinita del horizonte de posibilidades, y plantea: las cosas o son así o son de esa otra forma porque Dios así las determina. Claro, no es que sepamos qué es lo que Dios ha elegido, pero al menos se supone que lo que es tiene razón de ser, y es la mejor razón de todas. Lo real es racional, es decir, la realidad o es lo necesario o es lo que no puede ser, y si no es, es porque es imposible. De esta forma la contingencia o complejidad se ha traducido en algo determinable y controlable.

Regresando a la relación que el subsistema de la religión mantiene con respecto al sistema social, podríamos decir al menos lo siguiente. Dentro del sistema social occidental (no está claro si se trata de un subsistema del sistema social mundial, o lo que Luhmann llama *Weltgesellschaft*, o un sistema único e independiente, pero debemos inclinarnos a opinar que Luhmann debe pensar que lo que él llama la vieja Europa es un subsistema del sistema de la sociedad global) la función de la religión se ha operado a través de la iglesia, y su ejecución se ha operado como servicio social, y su reflexión se ha realizado en el medio de la teología. A la vez, como el subsistema ha evolucionado, las instituciones se

han diferenciado y desarrollado. Aquí lo interesante es lo último: que la reflexión del subsistema se ha ejecutado en el medio de la teología, o lo que él llama dogmática religiosa. Pero Luhmann es explícito: la teología ha dejado de cumplir con su función de reflexión respecto del subsistema de la religión. A lo cual Luhmann tiene una respuesta: la teología debe ser reemplazada por la reflexión teórica de la teoría de sistemas; es decir, la dogmática religiosa debe ser reemplazada por la reflexión de sistemas.

De una forma sorprendente y esclarecedora hemos trazado un círculo que empezó con Auguste Comte (y su promesa de que la ciencia positiva, es decir, la sociología, reemplazaría a la religión) y que ahora culmina con Niklas Luhmann (que piensa que la religión es intrascendible, por tanto, como subsistema y como medio de reflexión del sistema), pero donde la reflexión sobre la religión está ahora mejor establecida gracias a la teoría de sistemas, es decir, la teoría de sistemas se convierte en una promesa de suplantación de la religión. La religión como alma de la sociedad, para utilizar la metáfora de Durkheim, es lo que dio origen a la sociología, pero a la vez la sociología promete reemplazar a la religión, convirtiéndose en su sucedáneo: pero lo que en última instancia se reemplaza es la propia sociología en su incapacidad de agotar el fenómeno de la religión. Tras la secularización, la racionalización y la modernidad, la religión continúa siendo un punto de referencia para toda reflexión sobre la convivencia humana.

BIBLIOGRAFÍA

- Aron, R. (1965), *Main Currents in Sociological Thought*, 2 vols., New York/London: Basic Books.
- Berger, P. (1967), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday; v. e., *El dosel sagrado*, Barcelona: Kairós, 1999.
- Chadwick, O. (1975), *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge: CUP.
- Collins, R. y Makowsky, M. (1983), *The Discovery of Society*, New York: Random House.
- Comte, A. (1929), *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité [1851-1854]*, 4 vols., Paris: Au Siège de la Société Positiviste.
- Cox, H. (1984), *Religion in the Secular City. Toward a Postmodern Theology*, New York: Simon & Schuster; v. e. *La religión en la sociedad secular*, Santander: Sal Terrae, 1985.

- Durkheim, É. (1912), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: Alcan; v. e., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alca, 1982.
- Gaucher, M. (1997), *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, Princeton: Princeton University Press.
- Gay, P. (1973), *The Enlightenment: An Interpretation*, New York: Alfred A. Knopf.
- Gómez Caffarena, José (comp.) (1993), *Religión*, Madrid: Trotta.
- Green, G. (1982), «The Sociology of Dogmatics: Niklas Luhmann's Challenge to Theology»: *The Journal of the American Academy of Religion*, L/I (1982), pp. 19-34.
- Habermas, J. (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2001), *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, ed. de E. Mendieta, Madrid: Trotta.
- Hamilton, M. B. (1995), *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, New York: Routledge.
- Heilbron, J. (1995), *The Rise of Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hopkins, Dwight N. et al. (comps.) (2001), *Religions/Globalizations: Theories and Cases*, Durham: Duke University Press.
- Luhmann, N. (1977), *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1996), *La ciencia de la sociedad*, México: Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (1999), *Teoría de los sistemas sociales II*, México: Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (2000), *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. y Pannenberg, W. (1978), «Die Allgemeingültigkeit der Religion: Diskussion über Luhmanns Religionssoziologie»: *Evangelische Kommentare*, 11.
- Mardones, J. M.² (1999), *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander: Sal Terrae.
- Mate, Reyes (1986), *Modernidad, religión, razón. Escritos desde la democracia*, Barcelona: Anthropos.
- Mendieta, E. (2001), «Society's Religion: The Rise of Social Theory, Globalization, and the Invention of Religion», en Hopkins et al. (comps.), 2001: 46-65.
- Milbank, J. (1993), *Theology & Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell.
- Pannenberg, W. (1973), *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Parsons, T. (1954), *Essays in Sociological Theory*, ed. rev., New York: Free Press.
- Pickering, W. S. F. (1984), *Durkheim's Sociology of Religion*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Ritzer, G. (comp.) (2000), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*, Oxford: Blackwell.

- Robertson, R. (1970), *The Sociological Interpretation of Religion*, New York: Schocken Books.
- Roberston, R. y Garret, W. R. (comps.) (1991), *Religion and Global Order. Religion and the Political Order IV*, New York: Paragon House Publishers.
- Rorty, R. (1998), «The Historiography of Philosophy: Four Genres», en R. Rorty, *Truth and Progress. Philosophical Papers III*, Cambridge: CUP, 1998.
- Schluchter, W. (1989), *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective*, Berkeley: University of California Press.
- Simmel, G. (1997), *Essays on Religion*, New Haven: Yale University Press.
- Turner, B. S. (1991), *Religion and Social Theory*, London: Sage.
- Weber, M. (1916-1919), «Die Wirtschaftsethik der Welreligionen»: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.
- Weber, M. (1920-1921), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols., Tübingen: Mohr; v. e., *Ensayos sobre sociología de la religión* [1920] (trad. J. Almaraz y J. Carabaña), 3 vols., Madrid: Taurus, 1983, 1987, 1988.

5. *Antropología del hecho religioso.*

Propósito: analizar el hecho religioso como la organización más ancestral y sistemática de la dimensión utópica inherente al ser humano, así como el espacio integrador de todas las dimensiones humanas, con la finalidad de comprender porqué es considerada un patrimonio antropológico de base, irreductible a otra experiencia más originaria.

ANTROPOLOGÍA DEL HECHO RELIGIOSO

Lluís Duch

I. INTRODUCCION

En relación con la antropología en general, y, más en concreto, en relación con la antropología de la religión, debe decirse lo que Edward W. Said afirma del *orientalismo*: éste, en tanto que estudio de los pueblos que Occidente «ha colocado» en un apartado bien delimitado denominado «Oriente», se ha convertido en uno de los aspectos más efectivos del imperialismo y del colonialismo, porque ha proporcionado armas ideológicas muy eficaces para «orientalizar» las culturas y religiones no occidentales, reduciéndolas a magnitudes fácilmente dominables¹. Adam Kuper, por su parte, ha escrito que «desde muy al principio de su existencia, la antropología inglesa gustó de presentarse como una ciencia que podía ser útil a la administración colonial»². La división binaria entre razas civilizadas y bárbaras, que era común entre los antropólogos y orientalistas del siglo pasado y las primeras décadas del actual, a menudo con el concurso de la dicotomía «avanzado/atrasado», permitía e, incluso, fomentaba el ejercicio de una práctica antropológica que se había institucionalizado recientemente, al servicio de las potencias

1. E. W. Said, *Orientalismo*, Madrid, 1990, 156 y *passim*. Este importante estudio constituye una acerba crítica del orientalismo tal como ha sido practicado en Europa, a partir de S. de Sacy y E. Reven. En conjunto, las críticas que Said hace del orientalismo son aplicables a la antropología. Véase, además, G. Schwab, *The Oriental Renaissance. Europe's Rediscovery of India and the East: 1680-1880*, prólogo de E. W. Said, New York, 1984.

2. A. Kuper, *Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972*, Barcelona, 1973, 124. Kuper posee de manifiesto que no todos los antropólogos británicos, por lo general, identificaron su «práctica antropológica con la humillación masiva del colonialismo [...] y colaboraron a la devaluación de la humanidad de la gente de color» (*Ibid.*, 146, 147). Véase, además, S. Diamond y B. Belluco, *De la cultura primitiva a la cultura moderna*, Barcelona, 1982, 118-131.

coloniales (sobre todo Francia e Inglaterra)³. Estos países eran los que se mostraban más interesados, privada y públicamente, tanto por los estudios teóricos como por los trabajos de campo, porque constituían poderosos artefactos para el ejercicio de su política imperialista⁴. No debe extrañar que en el siglo pasado se diera una íntima conexión entre la «política de las cañoneras» y el auge de la antropología británica y francesa: ambas realidades eran, de hecho, el resultado de una misma «lógica». Según Llobera, «la desaparición de la situación colonial y el desvanecimiento de los "pueblos primitivos" ha provocado una crisis en los fundamentos de la disciplina»⁵.

La antropología moderna tiene mucho de *construcción y justificación*, desde Occidente, de una imagen del hombre que se otorga graciosamente el privilegio de pensar y actuar por los pueblos a él sometidos. Por todo ello, la antropología como ciencia no ha podido eludir un profundo eurocentrismo, en ocasiones teñido de racismo, que, a menudo, ha reforzado ideológicamente la praxis colonial de los siglos XIX y XX⁶. La designación de «bárbaro», «salvaje», «atrasado», «degenerado» con que, a menudo, la antropología clásica designa al mundo no occidental proviene, de hecho, de una construcción ideológica promovida por un profundo determinismo biológico que, desde Occidente, confería validez científica a la división entre razas atrasadas (no occidentales), que debían ser dominadas, y razas avanzadas que, «naturalmente», poseían el derecho a la dominación de aquellos pueblos, cuando no a su completa explotación⁷. La antropología, tal como se viene entendiendo desde las últimas décadas del siglo pasado, es un producto de la dominación del mundo por los occidentales y arrastra consigo todas las premisas y prejuicios que han configurado a Europa y a Estados Unidos.

II. ANTROPOLOGIA: PRECEDENTES HISTÓRICOS

Para comprender el alcance de la antropología de la religión resulta inevitable exponer la historia y los métodos de la antropología⁸. En

3. J. R. Llobera, «Postscriptum: algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la cultura», en *Id. (ed.), La antropología como ciencia*, Barcelona, 1975, 375-378, ha fijado el ámbito original de la antropología a partir de la situación colonial: «2. La antropología es hija del colonialismo. La práctica antropológica fue posible gracias al contexto colonial. [...] 3. La antropología no es una ciencia, sino una ideología teórica. El colonialismo ha fijado la forma y los límites a la teoría antropológica».

4. Véase, por ejemplo, E. W. Said, *o. c.*, 248-252.

5. J. R. Llobera, *o. c.*, 379-382.

6. Cf. las pertinentes puntualizaciones sobre el particular del sinólogo J. Needham, *La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*, Madrid, 1977, esp. caps. V-VII. En relación con este tema, véase nuestro estudio *Tiempo de tardar. Entre modernitar i postmodernitar*, Montserrat, 1990, cap. III.

7. Valgan como ejemplo de esa actitud los libros de G. Le Bon, *Les premières civilisations*, París, s.f. [1888/1889]; *Id., Les lois psychologiques de l'évolution des peuples*, París, 1894.

8. Una obra sumamente útil para las cuestiones relativas al origen, distinciones terminológicas y campos de estudio de la antropología y la etnología es la de J. Poirier, *Histoire de l'ethnologie*, París, 1969. Véase, además, J. H. Greenberg, «Antropología (ámbito)», en D. L. Sills (ed.), *Enciclopedia*

nuestra exposición, por consiguiente, nos ocuparemos más ampliamente de la descripción de la teoría y la praxis antropológica en general que de la propia antropología de la religión en concreto. Ésta constituye meramente un aspecto, una perspectiva en el interior del campo antropológico. Comprender el alcance y los límites de la antropología en general, es, según nuestra opinión, la mejor manera de adentrarse con provecho por los caminos de la antropología del hecho religioso.

En la actualidad, el concepto «antropología» experimenta una enorme inflación⁹. Su uso alcanza a la práctica totalidad de las disciplinas científicas. Se habla de «antropología médica», «de la religión», «teológica», «pedagógica», de «antropología social (o cultural)», «fenomenológica», «política», «psicológica», «filosófica», «dialéctica», etc.¹⁰. Aunque el uso de este término, según Wolfhart Pannenberg¹¹, lo impuso en 1772 Johann Gottlieb Herder en su escrito *Ursprung der Sprache*, Michael Landmann es de la opinión que todas las épocas históricas han dispuesto de una *antropología implícita*, porque las creaciones culturales, antiguas o modernas, son construcciones a partir de una explícita o, al menos, implícita comprensión del hombre¹². Esta aseveración es válida incluso cuando la existencia humana se plantea cosmológicamente, como acaecía en la antigüedad, a partir de «los dioses», ya que la expresión concreta de la divinidad dependía íntimamente de la imagen que el ser humano poseía de sí mismo¹³.

En esta exposición, por razones obvias, renunciamos explícitamente a las cuestiones en torno de la «antropología filosófica» y nos limitaremos a la problemática relacionada con la «antropología» y la «antropología de la religión» consideradas desde la perspectiva de las *ciencias humanas*. Desde ahora mismo tenemos que poner de manifiesto que una tajante división ideológica entre la «antropología filosófica» y las

Internacional de las Ciencias Sociales (EICS) 1, Madrid, 1979, 394-398. El libro de I. Rossi y E. O'Higgins, *Teoría de la cultura y métodos antropológicos* (Barcelona, 1981), ofrece un buen resumen de la historia de la investigación antropológica. En esta exposición utilizaremos nuestro estudio «Antropología de la religión», en *Antropología* 6 (1982), 11-135.

9. Véase nuestro artículo «Esbozo metodológico de una antropología de la religión», *Antropos* 53-54 (1985), 110-114. Este artículo, ampliado, lo publicamos en L. Duck, *Transparencia del mún: capacitat sacramental. Estudis sobre els fenòmens religiosos*, Mortserrat, 1988, 15-32.

10. O. Marquard («Zur Geschichte des philosophischen Begriffs "Anthropologie" seit dem Ende des 18. Jahrhunderts», en *Id., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1982, 122-144, 213-248, notas) ofrece, desde su peculiar perspectiva, una sugestiva aproximación a la historia del concepto.

11. Cf. W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, Salamanca, 1993, 53-57, que sigue la conocida obra de A. Gehlen, *El hombre*, Salamanca, 1987.

12. Véase M. Landmann, *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg i. Br./München, 1962, XII. Esta obra es una buena muestra de las antropologías implícitas de las diferentes épocas históricas de Occidente.

13. Cf. *Íbid.*, XL. «Da lo mismo si se explica el mundo como unidad o como pluralidad, mecánicamente o teleológicamente, tanto si nos cubre un cielo de las ideas como si el espíritu es el autor de sus propios conceptos, igual si el conocimiento reproduce la realidad o si la modifica: todos esos caminos del conocimiento del mundo tienen un origen (al menos uno entre muchos) antropológico» (*Íbid.*, XII).

restantes «antropologías» resulta imposible, porque tanto la «antropología» como la «antropología de la religión», inevitablemente, también poseen presupuestos y prejuicios de índole filosófica: son, si se quiere, otra manera de hacer filosofía. Los orígenes de la disciplina permiten corroborar este aserto de una manera incontrovertible.

1. Los precedentes del siglo XIX

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, en las sociedades europeas, después de las profundas conmociones y revueltas sociales acaecidas en las primeras décadas del siglo, se despertó el interés por el estudio sistemático de los pueblos, religiones y culturas de los restantes continentes. Ese interés, principalmente detectable en Inglaterra, Francia y Alemania, corre paralelo con la época de la gran expansión mercantil europea de signo capitalista e imperialista. Al tiempo que los ingleses ocupaban Egipto en 1882, se iniciaba el auge imparable de la *British Anthropology* que, en la práctica, se ha mantenido hasta 1945. Dos años más tarde, en 1884, Edward B. Tylor fue nombrado lector de antropología en Oxford y presidente de la *British Association for the Advancement of Science*, que se había fundado con anterioridad¹⁴. El enfoque antropológico de Tylor, de características comparativo-evolucionistas es el dominante en la antropología británica durante la última etapa del siglo XIX¹⁵.

En la segunda mitad del siglo XIX, la denominación «antropología» abarcaba un amplísimo conjunto de especialidades: arqueología prehistórica, antropología física, sociología, lingüística, etnología, etc., que estudiaban «lo arcaico», «lo exótico», «lo primitivo», «lo ajeno»¹⁶. Poco a poco, estas especialidades fueron adquiriendo personalidad propia y la antropología de la época clásica (prácticamente hasta la finalización de la segunda guerra mundial), a menudo, quedó reducida a la disciplina que estudiaba las sociedades iletradas, de pequeña escala y basadas en una tecnología sencilla; sociedades, en definitiva, que se analizaban sobre todo con técnicas de campo¹⁷. Según Freedman, la antropología moderna debería traspasar la frontera entre «lo primitivo» y «lo avanzado» y alcanzar un estatuto trasnacional, a fin de poder

14. La gran obra de E. B. Tylor es *Cultura primitiva* (2 vols., Madrid, 1977, 1981), que fue publicada por vez primera en 1871.

15. Sobre el uso del evolucionismo en las teorías antropológicas, cf. S. Diamond y B. Belasco, o. c., 32-58.

16. El título del conocido manual de J. Beattie, *Otras culturas. Objetivos, métodos y realizaciones de la Antropología Social*, México-Madrid-Buenos Aires, 1974, publicado en 1964, aún se hace eco de las antiguas ideas, ya que pone de relieve que los objetivos, métodos y realizaciones de la antropología social son las otras culturas, los otros, los ajenos a la propia situación religioso-socio-cultural.

17. Cf. M. Freedman, «Antropología social y cultural», en J. Haver (ed.), *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales II: Antropología, arqueología, historia*, Madrid, 1981, 58-59. Con frecuencia se añade una cuarta característica: sociedades sin dinero.

estudiar la humanidad entera y, más en concreto, «el mundo occidental por los propios occidentales»¹⁸.

2. La situación en el siglo XX

La antropología, a pesar de sus variadísimas metodologías y premisas ideológicas, siempre ha considerado que su tema central, que la distingue de las otras disciplinas, era «la descripción y explicación de las similitudes y diferencias existentes entre los grupos étnicos humanos»¹⁹.

2.1. La antropología británica

Una muestra muy significativa del sentimiento de superioridad que imperaba en la sociedad europea durante el siglo pasado puede detectarse en las dos direcciones que tomó la investigación de la realidad social: por un lado, se estudiaban las modernas sociedades occidentales y, por el otro, se analizaban las culturas extraeuropeas. En Inglaterra, por ejemplo, el estudio de la sociedad inglesa era una tarea encomendada a la *Political Economy*, mientras que la *Social Anthropology* era la disciplina, de naturaleza ecléctica (Beattie), encargada de la investigación de las costumbres, relaciones sociales, religiones, culturas, lenguas, etc., de los pueblos no occidentales, considerados como «bárbaros», «salvajes», «primitivos», «atrasados»²⁰. Raymond Firth ha puesto de manifiesto que el método de la antropología social, aunque posee evidentes coincidencias con la sociología, es más *totalizador* que ésta, ya que «reconoce explícitamente que la conducta social se inserta en un conjunto relativamente sistematizado de instituciones interrelacionadas»²¹.

El *funcionalismo*²², a partir, sobre todo, de Malinowski y Radcliffe-Brown, ha sido una de las características más notables de la antropología británica, cuyo rasgo más destacado es la búsqueda de conexiones causales entre los elementos que intervienen en la estructuración social, lo cual le otorga una cierta disposición teleológica. La importancia teórica del funcionalismo se encuentra en el hecho de que lo explicado

18. *Ibid.*, 63-66. W. Goldschmidt, «Antropología», en D. L. Sills (ed.), *ECSE I*, cit., 412-419, y S. Diamond y B. Belluso, o. c., 101-107 ofrecen una buena discusión sobre los ámbitos de la sociedad moderna (industrial) en los que es posible aplicar estudios antropológicos.

19. J. H. Greenberg, «Antropología (ámbito)», cit., 391. Sobre las subdivisiones y relaciones de la antropología con otras especialidades, cf. *Ibid.*, 392-394. El libro ya citado y editado por J.R. Llebera, *La antropología como ciencia*, ofrece un excelente compendio de los temas más significativos en torno al carácter científico de la antropología.

20. Véanse las interesantes exposiciones de E. E. Evans-Prichard, *Essays on anthropology social*, Madrid, 1974, 4-23, y de I. M. Lewis, *Social Anthropology in Perspective. The Relevance of Social Anthropology*, Harmondsworth, 1976, 36-67, que exponen los pasos más significativos de la antropología social británica.

21. R. Firth, «Antropología social», en D. L. Sills (ed.), *ECSE I*, cit., 404.

22. Cf. J. Potrier, o. c., 91-98; I. Rossi y E. O'Higgins, o. c., 104-110.

tiene implicaciones causales para algún complejo o sistema previamente comprendido. En este sentido, la explicación funcional tiene grandes semejanzas con la biología, que explica el funcionamiento de un órgano de acuerdo con la contribución que hace a la vida del conjunto. Obviamente, el funcionalismo ofrece muchas posibilidades para el análisis de las instituciones sociales, las cuales han sido el objetivo primordial de los antropólogos sociales, pero se muestra mucho más limitado en el estudio de los individuos que viven en estas instituciones. Como apunta John Beattie, «es completamente razonable preguntar cuáles son las funciones sociales de una institución como el matrimonio; pero lo es menos preguntar cuál es la función social de determinados esposos o esposas. Los sistemas de coordenadas son del todo diferentes, pero es muy fácil confundirlos»²³.

Dejando de lado a los padres fundadores de la antropología británica (Tylor, Lubbock, Frazer, Marett, etc.), uno de los investigadores más influyentes fue Bronislaw Malinowski (1884-1942), polaco de nacimiento que, inicialmente, se dedicó a la física y a las matemáticas²⁴. Se le considera uno de los grandes representantes del funcionalismo antropológico británico. La idea central de este investigador es que cada elemento constitutivo de un conjunto cultural se explica por el papel actual, es decir, la *función*, que lleva a cabo en el seno de este conjunto. Esa manera de ver las cosas da por supuesto que *cada* cultura, que tiene como fundamento una base biológica, aunque haya sido alterada profundamente por la cultura, debe poder explicarse sincrónicamente a partir de los datos obtenidos en un aquí y ahora concretos por el investigador²⁵. Otra de sus grandes aportaciones consistió en propugnar una práctica antropológica plenamente participativa. Tal como declara en su obra *Argonautas del Pacífico occidental*, el investigador debe «entender el mundo como lo hacen los nativos»²⁶. Clyde Kluckhohn caracterizó el método de este antropólogo como el de la «anécdota bien documentada insertada firmemente en un contexto ramificado»²⁷. Malinowski, en efecto, no sólo intenta ponerse en la piel del otro, sino que, además está convencido de que ese «otro» es nosotros mismos de otra manera. Como escribe Redfield de él, su antropología «es también un arte, es el arte de ver perceptivamente una situación humana y social. Es el arte de tomar cálido interés por lo particular mientras se está buscando en ello

23. J. Beattie, *o. c.*, 79; cf. *ibid.*, 74-80.

24. Cf. A. Kuper, *o. c.*, 15-53; M. Panoff, *Malinowski y la antropología*, Barcelona, 1974; R. Métraux, «Malinowski», en D. L. Sills (ed.), *EICS VI*, Madrid, 1979, 730-737; R. C. Ulloa, *Antropología y teoría social*, México, 1990, 32-36.

25. Cf. R. Firth, *o. c.*, 404.

26. B. Malinowski, *Los argonautas del Pacífico Occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanesica*, Barcelona, 1973. Esta obra constituye la clave interpretativa del pensamiento antropológico de Malinowski, al tiempo que expone en ella los aspectos más importantes de su metodología.

27. C. Kluckhohn, cit. por R. Redfield, «Introducción», en B. Malinowski, *Magia, ciencia, religión*, Barcelona, 1974, 7.

lo universal»²⁸. Malinowski afirma que el investigador, si desea llevar a cabo una tarea científica, a pesar de la simpatía por lo concreto, no debe perderse en la variedad caótica de los ritos, costumbres, técnicas, instituciones. Es necesario que «en la infinita diversidad de los hechos vea leyes generales; que separe lo esencial de lo irrelevante; que clasifique y ordene los fenómenos y los coloque en mutua relación»²⁹.

Otro de los grandes antropólogos británicos ha sido E. E. Evans-Pritchard, que fue el discípulo más importante de Malinowski³⁰. Las condiciones esenciales para la práctica antropológica son:

- 1) el antropólogo debe dedicar un tiempo suficientemente largo a su estudio; 2) desde el principio hasta el fin debe estar en contacto estrecho con la población que está analizando; 3) debe comunicarse con ella solamente mediante el idioma nativo; y 4) debe ocuparse de su vida social y cultural total³¹.

La expresión «vida social y cultural total», Evans-Pritchard la toma del investigador francés Marcel Mauss y con ella quiere dar a entender que «es imposible comprender clara y extensamente una parte cualquiera de la vida social y cultural si no se la toma con el contexto completo de la vida social en su totalidad»³². Un rasgo que diferencia a este investigador de sus colegas británicos es la importancia que los métodos histórico-interpretativos tienen en su método antropológico. Ulin llega a afirmar que se aparta de la perspectiva ahistórica del funcionalismo inglés y «se esfuerza por seguir la tradición de las ciencias del espíritu, tal como fueron propuestas por Wilhelm Dilthey»³³. También cabe reseñar la centralidad del lenguaje de los nativos, porque, «para comprender las ideas de un pueblo es necesario pensar según sus símbolos [...] Cuando se ha comprendido totalmente el significado de los términos de la lengua local en todas sus situaciones de referencia, se ha completado el estudio de la sociedad»³⁴. En resumen: la interpretación antropológica que propone Evans-Pritchard, expresamente, depende, en todos sus aspectos, del *contexto* social, religioso, cultural y político de la sociedad estudiada: esa era su concepción de la antropología como ciencia histórica.

28. *Ibid.*, 8.

29. B. Malinowski, *Magia, ciencia, religión*, cit., 312.

30. Cf. R. C. Ulin, o. c., 36-41; A. Kuper, o. c., 53-88.

31. E. E. Evans-Pritchard, *Antropología social*, Buenos Aires, 1971, 92-93.

32. *Ibid.*, 95.

33. R. C. Ulin, o. c., 39. Th. Nipperdey (*Sociedad, cultura, teoría*, Buenos Aires, 1978, 39-77) mantiene la opinión que la antropología social (se refiere explícitamente a Evans-Pritchard) no ha hecho ninguna aportación sustancial a la reflexión sobre la relación entre antropología e historia. Nipperdey, desde su óptica de historiador profesional, ofrece unas sugestivas reflexiones sobre el particular. La manera concreta de cómo se plantea esa relación en la actual antropología social británica la expone Beattie, *Otras culturas*, cit., 39-52.

34. E. E. Evans-Pritchard, *Antropología social*, cit., 95. Este investigador se caracteriza por el afán de establecer una profunda empatía entre el investigador y la cultura por él estudiada: «Puede considerarse que un antropólogo ha fracasado si, en el momento de despedirse de los habitantes de la región, no existe por ambos lados la pena de la partida» (*Ibid.*, 94).

A. R. Radcliffe-Brown constituye el tercer gran pilar de la antropología social británica. Otorga una importancia sin restricciones a la función social, que pasa por encima de las necesidades y apetencias de los individuos concretos. A menudo, este autor, como lo ha puesto de manifiesto E. R. Leach, a causa de la primacía que otorga a los factores institucionales en el control de la conducta individual, se precipita en un determinismo estructural extraordinariamente rígido³⁵. El gran maestro de Radcliffe-Brown fue Durkheim. Por ello, aquél, al igual que éste, afirmaba que el papel (o «función») principal de la religión era el de sustentar y legitimar las normas que hacen posible la integración social. Sin embargo, conviene señalar que, a pesar de esta importantísima coincidencia, existía una diferencia fundamental entre ambos. Se trata del utilitarismo, que Durkheim, expresamente, había rechazado. Radcliffe-Brown, por su parte, era de la opinión que los objetos que un pueblo sacralizaba estaban relacionados, directa o indirectamente, con factores decisivos para su bienestar colectivo. Las cosas que poseían un «valor social», adquirirían valor espiritual o simbólico o «valor ritual»³⁶.

Estos tres grandes investigadores británicos, que han marcado profundamente los estudios antropológicos, constituyen la ortodoxia de la disciplina. Después de la segunda guerra mundial, sobre todo a partir de los trabajos de E. R. Leach, Victor Turner, Raymond Firth, Meyer Fortes, Max Gluckman, etc., se abren nuevas perspectivas a la praxis antropológica de las escuelas británicas³⁷.

2.2. La antropología francesa

En Francia, juntamente con la *Sociologie*, se impartían clases de *Anthropologie*, cuyo centro de interés era más bien la comparación anatómica e, incluso, psicológica de los distintos pueblos. Una característica de la práctica antropológica desarrollada en Francia es que fue iniciada por pensadores provenientes de la filosofía (Durkheim, Bouglé, Lévy-Bruhl, Mauss, etc.), que nunca llevaron a efecto trabajos de campo.

No cabe la menor duda de que el iniciador de la escuela francesa fue *Émile Durkheim*³⁸. De tendencia positivista y francamente empirista, muy pronto se interesó por los pueblos arcaicos que, de acuerdo con sus profundas convicciones evolucionistas, deberían proporcionarle información sobre las estructuras elementales de la sociedad humana. Es mérito indiscutible de Durkheim el haber introducido nuevos elemen-

35. Cf. E. R. Leach, *Replanteamiento de la antropología*, Barcelona, 1971, 18-19.

36. Cf. C. Gertz, «Religión», en D. L. Sibley (ed.), *EBCS IX*, Madrid, 1973, 223-224.

37. Cf. A. Kuper, *o. c.*, 173-200.

38. Cf. J. Poirier, *o. c.*, 110-112, y, sobre todo, el artículo de Cl. Lévi-Strauss, «Lo que la etnología le debe a Durkheim» (en *Id.*, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México 1990, 46-50), que se hace eco de la influencia decisiva del pensador galo sobre el funcionalismo británico, en especial sobre Radcliffe-Brown.

tos en el aparato conceptual para estudiar los fenómenos sociales. Otra de sus importantes aportaciones, a partir de sus estudios sobre el totemismo australiano, es la introducción de una nueva concepción de la religión, determinada a partir de la oposición entre lo sagrado y lo profano, sobre todo en su obra capital *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912). Durkheim es, junto a Marcel Mauss, el único de los antropólogos franceses anteriores a la segunda guerra mundial que continúan gozando de reconocido prestigio. C. Bouglé, P. Fauconnet, M. Bloch, L. Lévy-Bruhl, etc. han desaparecido casi completamente del campo de los estudios antropológicos³⁹.

El método antropológico inaugurado por *Claude Lévi-Strauss* es, por un lado, heredero de la tradición intelectual francesa y de su búsqueda de los «mecanismos del pensamiento» y, por el otro, un hijo tardío de la descolonización que se impuso después de la segunda guerra mundial. Al igual que la *Cultural Anthropology* americana, este investigador pretendía alcanzar una comprensión de las culturas no europeas que estuviera acorde con la nueva etapa que se iniciaba.

Lévi-Strauss, colaborador y editor de la obra de Marcel Mauss, el principal discípulo de Durkheim, se propuso la elaboración de una antropología que pusiera al descubierto estructuras universalmente válidas del espíritu humano: «los hombres de todos los tiempos y de todas las culturas han pensado igualmente bien»⁴⁰. El término «estructura», según este pensador, no es una articulación observable en la realidad, sino una construcción lógica, lingüística y matemáticamente construida. Las estructuras, en consecuencia, no pueden reducirse a lo visible sino que son, por el contrario, la lógica generativa de la vida social. En el sentido más propio del término, el tratamiento de las estructuras que hace Lévi-Strauss es *racionalista*, porque concibe las estructuras de la vida social idénticas a las de la mente humana. La diversidad de estructuras empíricas, culturas, símbolos, etc., que existen en el mundo «es meramente una serie de variaciones sobre un tema común, la semántica superficial de una lógica universal subyacente»⁴¹. En resumen, el investigador galo está convencido de que las transformaciones *interculturales* tienen lugar siguiendo el mismo proceso que las *intraculturales*, lo cual le permite elaborar un método antropológico de naturaleza *comparativo-estructural*.

Lévi-Strauss mantiene en su obra un punto de vista intelectualístico y humano de carácter macroscópico en continuidad con el racionalismo del siglo XIX.

39. A pesar del descrédito que experimenta actualmente el pensamiento de Lucien Lévy-Bruhl, algunas de sus obras ofrecen interesantes perspectivas. Por ejemplo, *El alma primitiva*, Barcelona 1974; *La mitología primitiva. El mundo mítico de los australianos y de los papúes*, Barcelona, 1978.

40. Véase el ensayo de E. R. Leach, *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo*, Barcelona, 1970.

41. Cf. R. C. Ullis, o. c., 181. «La estructura es una topología general del espíritu humano, tanto de los pensamientos como de las actitudes humanas» (G. Durand, «Anthropologie», en P. Dabin [ed.], *Encyclopaedia Universalis* II, París, 1968, 58).

2.3. La antropología alemana

En Alemania, que poseía una tradición política y cultural muy diferente de la inglesa y francesa, se cultivaban, sobre todo, las ciencias históricas y políticas, al tiempo que hacía acto de presencia la *Ethnologie*, cuyas bases ideológicas debían buscarse en la tradición filológica (por ejemplo, los hermanos Grimm) y las tradiciones populares⁴².

La principal teoría antropológica elaborada en el ámbito germano-austriaco es el *difusionismo*⁴³, elaborada por la llamada «escuela histórico-cultural», cuyos principales representantes son Leo Frobenius, Fritz Graebner y Wilhelm Schmidt. A partir de 1915, se formulan en la revista *Zeitschrift für Ethnologie* la famosa teoría de las «áreas culturales» (*Kulturkreise*), que es un intento por explicar, contra los excesos del evolucionismo, la expansión de las relaciones culturales semejantes en el espacio y en el tiempo. El «contagio cultural» es el mecanismo expansivo más importante y casi único que, a menudo con rigidez monolítica, utilizan estos autores para explicar por filiación la variedad de los fenómenos religioso-culturales⁴⁴.

2.4. La antropología norteamericana

La tradición antropológica norteamericana (la *Cultural Anthropology*⁴⁵) se inicia con Franz Boas (1858-1942), que fue discípulo de Adolf Bastian y del geógrafo Friedrich Ratzel (1844-1904), desde 1869 primer docente de folklore en Berlín, de quien aceptó la idea de la «unidad psíquica» de toda la humanidad⁴⁶. Al propio tiempo, Boas, sensible a la tradición científica de Dilthey y del historicismo alemán, la trasplantó a Estados Unidos y, de esta manera, contribuyó al debilitamiento del darwinismo social que imperaba en la práctica antropológica. Lo que caracteriza a la investigación llevada a cabo por Boas es la importancia otorgada a los *estilos culturales* (*cultural patterns*) de las diferentes áreas religioso-culturales analizadas, lo cual le permitió tomar decidido partido contra el evolucionismo de Lewis H. Morgan y contra las

42. El estudio de W. Esemreich, *Zur Kritik der Völkervereinigung* (Frankfurt a. M., 1971) insiste en los componentes racistas, irracionales y nacionalistas de los procedentes (sobre todo el folklore) de la etnología alemana.

43. Cf. J. Pottier, o. c., 82-91; K. Dittmer, *Etnología general. Formas y evolución de la cultura*, México, 1975; I. Rossi y E. O'Higgins, o. c., 87-92.

44. En estos últimos años, Hermann Baumann ha matizado algunos aspectos del difusionismo tradicional. Véase de este autor las siguientes obras: *Schöpfung und Ursatz des Menschens im Mythos der Afrikanischen Völker*, Berlin, 1964; *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Sexualität im Ritus und Mythos*, Berlin, 1980.

45. Algunos investigadores americanos actuales afirman que la *Social Anthropology* es otro nombre de la *Cultural Anthropology*. Véase, por ejemplo, M. Harris, *Antropología cultural*, Madrid, 1990, 14. Sobre la antropología cultural, cf. D. G. Mandelbaum, «Antropología cultural», en D. L. Sills (ed.), *IECS I*, Madrid, 1979, 398-404.

46. Sobre este autor, cf. I. Rossi y E. O'Higgins, o. c., 92-101; R. C. Ulin, o. c., 20-32.

tendencias racistas imperantes por aquel entonces en Estados Unidos. Otro rasgo de su método consiste en la incorporación de la historia en el estudio de las culturas de los indios de América del Norte⁴⁷. Una tercera característica de su método es «la observación participante o activa como elemento esencial de la antropología norteamericana»⁴⁸. Boas es de la opinión que «el estudio del lenguaje es esencial para la práctica antropológica, porque las formas y categorías gramaticales son inconscientes para sus hablantes, por lo que nos proporcionan un mapa de la "organización básica del intelecto humano" (Boas)»⁴⁹.

Sus discípulos más relevantes fueron *Ruth Benedict* (1887-1948), *Robert Lowie* (1883-1957), *Alfred Kroeber* (1876-1960), *Paul Radin* (1883-1959), etc.⁵⁰. Hasta la mitad de los años treinta la *Cultural Anthropology* se identificaba en Estados Unidos sencillamente con la escuela de Boas. Se produjo una profunda cesura en ese camino cuando Radcliffe-Brown inició su docencia en Chicago, retornando la investigación antropológica al marco impuesto por la escuela británica.

3. Conclusión

La *sociedad*, desde puntos de partida muy diferenciados, constituía el centro de los análisis que se llevaban a cabo en los centros docentes europeos. La razón de este interés se concreta en el hecho que la *sociedad*, en tanto red de relaciones de todo tipo entre las personas, es el *contexto* donde los sociólogos y los antropólogos sociales llevan a cabo sus investigaciones⁵¹. Lo que caracteriza a la tradición antropológica británica es su interés por interpretar *económicamente* la realidad social. La *sociedad* debía comprenderse a partir de las necesidades materiales del individuo. La antropología francesa, por el contrario, se preocupaba primordialmente de las *representaciones colectivas* y del *orden social* en las cuales aquéllas se manifiestan. Por regla general, la emancipación de la *sociedad* respecto de las representaciones tradicionales, sancionadas teológicamente «por la gracia de Dios» con el concurso de una revelación mítica, constituye en la tradición intelectual francesa una función de la razón *colectiva*, en la cual participa el individuo, para alcanzar la constitución de la *sociedad* como «realidad suprema»⁵². En el ámbito anglosajón, en cambio, la emancipación se comprende

47. El lector podrá hacerse cargo del método de este investigador a través de una de sus últimas obras: F. Boas, *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Buenos Aires, 1964.

48. R. C. Ulin, o. c., 21.

49. I. Rossi y E. O'Higgins, o. c., 93-94.

50. Una buena visión de conjunto ofrece R. Lowie, *Histoire de l'ethnologie classique des origines à la 2^e guerre mondiale*, Paris, 1971, esp. 118-142. De los autores mencionados véase R. Benedict, *El hombre y la cultura*. Prólogo de F. Boas, Buenos Aires, 1944; A. L. Kroeber, *El estilo y la evolución cultural*, Madrid, 1969; R. Lowie, *Religiones primitivas*, Madrid, 1976; P. Radin, *Histoire de la civilisation indienne*, Paris, 1935; id., *Le monde de l'homme primitif*, Paris, 1962.

51. J. Beattie, o. c., 33-35.

52. Estas ideas las expone con enorme claridad É. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, 1982, 8-17.

primordialmente como la suma de acciones individuales, las cuales encuentran en el *mercado* su última realidad como unidad significativa⁵³. Las diferencias entre la *Social Anthropology* (británica) y la *Social Anthropology* (norteamericana) son, en principio, de estilo. Los antropólogos sociales están interesados por las pautas de interacción social, por los roles sociales y por la estructura social. Los antropólogos culturales, siguiendo las intuiciones de Tylor, no se interesan en las formas de interacción social, sino por las creencias, valores, conocimientos y técnicas materiales que garantizan la continuidad de la interacción social⁵⁴.

Las tradiciones antropológicas francesa y británica, a pesar de sus notables diferencias, se mantuvieron firmes en el análisis de las instituciones sociales. Debe hacerse notar, sobre todo en relación con la antropología anglosajona, que el *utilitarismo* constituye uno de los valores supremos de la práctica antropológica⁵⁵. En Alemania se siguió un camino distinto, que se distingue por la durísima tensión entre colectividad, individualidad, pensamiento y acción, por un lado, y los intentos por encontrar una mediación entre las tradiciones nominalistas y realistas, por el otro.

La herencia de los grandes maestros ha sido recogida y adaptada por personalidades de indudable interés. Maurice Godelier, Pierre Bonte y C. Meillassoux han proseguido la investigación antropológica utilizando una metodología marxista⁵⁶. Louis Dumont practica un estructuralismo original, que abre insospechados horizontes a la comprensión de las sociedades de castas⁵⁷. Frederik Barth, profesor en Bergen (Noruega), es un brillante teórico de la «acción» en los estudios antropológicos. Clifford Geertz, David Schneider y Victor Turner, que propugnan un enfoque empático de la cultura humana, analizan con primor la función de los símbolos en la cultura⁵⁸. El neoestructuralismo está representado por figuras brillantes (Mary Douglas, Edmond R. Leach, Rodney Needham). Los estudios simbólicos de Gilbert Durand

53. Se ha observado que, desde la perspectiva anglosajona, el mercado constituye una categoría meramente económica, que procede de la sociedad como tal. En Francia, en cambio, el mercado es una categoría política, que se encuentra subordinada a lo social (cf. H. Reinwald, *Mythos und Methode. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Kultur und Erkenntnis*, München, 1991, 467, nota 25).

54. Cf. I. Rossi y E. O'Higgins, o. c., 37-43.

55. Cf. J. Beattie, o. c., 88-89.

56. Cf., por ejemplo, P. Bonte, *De la etnología a la antropología: sobre el enfoque crítico en las ciencias humanas*, Barcelona, 1973; M. Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Madrid, 1974; Id., *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*, Barcelona, 1976; Id., *Antropología y biología. Hacia una nueva cooperación*, Barcelona, 1976. Véase la excelente presentación que hacen I. Rossi y E. O'Higgins, o. c., 138-144; R. C. Ulin, o. c., 180-207, de las antropologías con matriz marxista.

57. L. Dumont, *Homo hierárquico. Ensayo sobre el sistema de castas*, Madrid, 1970; Id., *Homo aequalis I. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Madrid, 1982; Id., *Ensayo sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid, 1987, esp., cap. II, 189-275.

58. Cf. I. Rossi y E. O'Higgins, o. c., 133-138.

inician caminos inéditos en el análisis de los símbolos y los mitos⁵⁹. Sin embargo, como escribe Adam Kuper, «los antropólogos sociales británicos, con muy pocas excepciones, pueden seguir siendo situados dentro de la tradición funcionalista»⁶⁰.

III. ASPECTOS IMPORTANTES DE LA INVESTIGACION ANTROPOLOGICA

Muy brevemente consideraremos tres grandes conceptos que, tradicionalmente, la antropología ha utilizado para el estudio e interpretación de la organización de las sociedades humanas. Resulta evidente que tales conceptos han incidido directamente en la evaluación que los antropólogos han hecho de los fenómenos religiosos.

1. Cultura

Tradicionalmente, la cultura ha sido un tema, tal vez el tema de la antropología, porque, como afirma Kluckhohn con algún optimismo, «la antropología puede poner al desnudo la lógica interna de cada cultura»⁶¹. Dicho esto, ha de advertirse a renglón seguido que en relación con la definición de cultura sucede lo mismo que en la definición de religión: es imposible poner de acuerdo la amplísima disparidad de pareceres. La razón, probablemente, es la misma que impide alcanzar una definición de religión ampliamente consensuada: la «precomprensión cultural» y la biografía del definidor señalan lo que cada investigador entiende por cultura que, de hecho y a causa de las premisas y prejuicios indicados, es personal e intransferible⁶². La definición de Tylor (1871), marcada por un profundo carácter totalizante con matices evolucionistas, ha servido de punto de partida para la discusión posterior⁶³. Los investigadores posteriores, a favor o en contra de Tylor, pondrán el acento en las pautas culturales (Boas, Benedict), los procesos de aprendizaje (Kroeber), el retorno al evolucionismo (White), la lingüística

59. G. Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arqueología general*, Madrid, 1981; Id., *Science de l'écosème et tradition. Le nouvel esprit anthropologique*, París, 1979.

60. A. Kuper, o. c., 225.

61. C. Kluckhohn, *Antropología*, México, 1974, 279. Conviene reseñar que el manual de Clyde Kluckhohn, publicado por vez primera en 1949, al menos en Estados Unidos, es uno de los que mayor difusión ha alcanzado.

62. La literatura sobre el particular es inmensa. J. S. Kahn ha compilado y prologado un conjunto de textos muy útiles, *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona, 1975. Los autores representados son: Tylor, Kroeber, Malinowski, White y Goodenough. Véase, además, I. Rossi y E. O'Higgins, o. c., 37-62.

63. Su famosa definición reza así: «La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad» (E. B. Tylor, en Kahn [ed.], *El concepto de cultura*, cit., 29).

(Goodenough, Hymes, Conklin), la integración social (Malinowski), la acción simbólica (Monica Wilson, Geertz), etc.⁶⁴.

2. Estructuras sociales

Radcliffe-Brown atribuía un campo muy preciso a la antropología social, cuyo «objetivo declarado ha sido siempre aplicar el método inductivo de las ciencias naturales al estudio de la sociedad humana, a sus instituciones y a su evolución»⁶⁵. La ciencia natural decimonónica ha sido el modelo que ha servido de base para la antropología social, ya que «la ciencia inductiva ha conquistado un reino de la naturaleza tras otro [...] A nuestro siglo ha correspondido lo que faltaba: la aplicación de dichos métodos a los fenómenos de la cultura o de la civilización, al derecho, a la moral, al arte, al lenguaje y a las instituciones sociales de todas clases»⁶⁶. Las estructuras sociales también se encuentran sujetas a las leyes naturales, es decir, a determinadas *generalizaciones* que permiten una comprensión globalizadora de la sociedad.

Este autor británico y su escuela son objeto de la crítica de otro eminente antropólogo, Evans-Pritchard, a causa de la marginación de la *historia* en el análisis de los fenómenos sociales. Este último investigador también es de la opinión que el objetivo de la antropología social es «el estudio del comportamiento social» y de las múltiples relaciones que se establecen entre los diferentes sistemas sociales⁶⁷. Sin embargo manifiesta con énfasis el valor fundamental de la aproximación histórica para la interpretación de los fenómenos sociales⁶⁸. Por desdeñar el método histórico, los antropólogos funcionalistas ingleses, según la opinión de Evans-Pritchard, no han sido capaces de elaborar «una historia natural de las sociedades humanas», a pesar de proclamar a los cuatro vientos que ésta era precisamente su intención primordial⁶⁹. Dicho brevemente: la enorme limitación de la antropología social, a su juicio, se debe al abandono de la búsqueda de leyes diacrónicas y a la centración

64. En nuestro estudio *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos* (Montserrat, 1984, 91-166) ofrecemos una clasificación de las definiciones de cultura y una discusión sobre su «viabilidad» antropológica.

65. A. R. Radcliffe-Brown, *El método de la antropología social*, Barcelona, 1975, 115; cf. *ibid.*, 28-29. Véanse las útiles reflexiones de A. Kuper, *o. c.*, 89-122, y de J. Beattie, *o. c.*, 72-91, sobre el cambio de perspectiva que sufrió la antropología británica entre los treinta y los cuarenta: la primacía de la investigación se desplazó de la función a las estructuras sociales.

66. A. R. Radcliffe-Brown, *o. c.*, 29.

67. Véase, por ejemplo, E. E. Evans-Pritchard, *Antropología social*, *cit.*, 21-28.

68. Cf. E. E. Evans-Pritchard, «Antropología e historia», en *Id.*, *Ensayos de antropología social*, *cit.*, 44-67.

69. *Ibid.*, 15. En otro lugar este autor afirma que «los que ignoran la historia se condenan a no conocer el presente, porque el desarrollo histórico es lo único que nos permite ponderar y valorar los elementos actuales en sus relaciones respectivas» (*Ibid.*, 56). De alguna manera, Evans-Pritchard equipara al antropólogo social con el historiador: «Se olvida algunas veces que el antropólogo social sólo confía en la observación directa cuando actúa como etnógrafo, y que cuando inicia los estudios comparativos se atiene a los documentos exactamente igual que hace el historiador» (*Ibid.*, 49).

exclusiva en las sincrónicas, olvidando que son aquéllas las que pueden dar validez a las leyes sincrónicas⁷⁰.

3. *La comparación*

La comparación intercultural constituye un factor imprescindible tanto para la reconstrucción inductiva de la historia cultural como para la formulación de proposiciones generales acerca de la conducta humana culturalmente regulada⁷¹. La comparación antropológica, según el deseo de los «padres fundadores» de la especialidad, posee analogías con la comparación practicada por las ciencias naturales, que constituyen el supuesto material indiscutible de los herederos de la Ilustración que fueron los iniciadores de la antropología. Los evolucionistas del siglo XIX utilizaban el comparatismo para demostrar su tesis de que todas las culturas evolucionaban siguiendo idénticos estadios culturales.

Malinowski se mostró contrario a la comparación intercultural, porque era de la opinión que todo acontecimiento social es definido únicamente por su contexto social total. Según Leach, esta tesis ha dado escaso fruto y, de hecho, todos los antropólogos, incluido Malinowski, recurren a la comparación intercultural. Si se acepta el principio de que las culturas son sistemas de comunicación, resulta evidente que es posible comparar las culturas del mismo modo que podemos comparar los diferentes idiomas⁷². Otros autores, por ejemplo Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss y sus respectivos discípulos, se inclinan por la comparación estructural a causa de su especial interpretación de la sociedad y de la cultura⁷³.

IV. ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

1. *Precedentes*

Algunos autores señalan como precedente remoto de esta disciplina los esfuerzos de los ilustrados por establecer lo humano mediante una serie de «regularidades antropológicas», cuya culminación sería la «religión

70. Cf. *ÍBM*, 45.

71. Cf. E. R. Leach, «El método comparativo en antropología», en D. L. Sills (ed.), *EICS I*, Madrid, 1979, 420-425; I. Rossi y E. O'Higgins, o. c., 181-193. El trabajo de E. E. Evans-Pritchard, «El método comparativo en la antropología social», en *Íd.*, *La mujer en las sociedades primitivas* y otros ensayos (Barcelona, 1971, 11-34) constituye una revisión a fondo de la problemática sobre la comparación en la práctica antropológica, al tiempo que pone de manifiesto los pequeños resultados obtenidos por aquélla.

72. Tal vez el estudio más importante sobre esta cuestión sea el de E. R. Leach, *Cultura y comunicación. La lógica de la concepción de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, Madrid, 1978.

73. Por ejemplo, A. R. Radcliffe-Brown, «El método comparativo en la antropología social», en *Íd.*, *El método de la antropología social*, cit., 115-125; Cf. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, cit., 62-81. Sobre el análisis comparativo de Lévi-Strauss, cf. I. Rossi y E. O'Higgins, o. c., 187-190.

natural» rigurosamente establecida «dentro de los límites de la mera razón»⁷⁴. Durante el siglo XVIII se explora el universo de las religiones desde diferentes puntos de partida, que GUSDORF designa con el nombre de camino del corazón, camino de la razón y camino de la historicidad⁷⁵. Algunos, por el contrario, son de la opinión que los romanticismos deben ser considerados como el precedente más significativo de la antropología de la religión. No es necesario insistir demasiado en la influencia que, positiva y negativamente, ejerció el escrito de Fr.D.E. Schleiermacher, *Reden über die Religion* (1799) en los modernos estudios sobre los fenómenos religiosos⁷⁶. Esta obra ponía en entredicho la aproximación que a la religión habían efectuado los ilustrados y subrayaba la decisiva importancia del *sentimiento* y del *conocimiento por connaturalidad* para la experiencia religiosa.

2. Breve historia de la disciplina

Debemos considerar con algo más de pormenor algunos de los componentes ideológicos que configuraron la historia de la antropología tal como se desarrolló a partir de la segunda mitad del siglo XIX. La razón es muy sencilla: la casi totalidad de los antropólogos no han considerado los fenómenos religiosos como una parcela separable del conjunto de la realidad social, sino que, a partir de posiciones muy diferentes, se preocupan, por utilizar la terminología de Marcel Mauss, de la sociedad como un *fait total*, cuyas múltiples relaciones y estructuras era necesario analizar y comprender⁷⁷.

Es conveniente tener presente que las bases ideológicas y metodológicas de la antropología de la religión son de naturaleza harto distinta, aunque pueda afirmarse que las ideas, modas y prejuicios que circulaban entre los antropólogos franceses e ingleses de finales del siglo pasado y primeras décadas del actual desempeñan un papel importante en su análisis y valoración de la religión⁷⁸. Por otra parte, debe ponerse de manifiesto que la consolidación temática de una disciplina académica

74. Cf. en este sentido las obras capitales de D. Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, Salarranca, 1974; I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid 1986. G. GUSDORF, *La conciencia cristiana en el siglo de las luces* [Estella, 1977, 199-344] ofrece una excelente aproximación a la aparición del estudio científico de la religión a partir de los comienzos del siglo XVIII, en el cual «la problemática de las ciencias religiosas se instala al aire libre, a pesar de todas las resistencias» (ibíd., 200). A. de Waal (*Introducción a la antropología religiosa*, Estella, 1975, cap. II-IV) traza una amplia panorámica de las consideraciones más o menos científicas sobre la religión, a partir de los griegos y hasta nuestros días.

75. Cf. G. GUSDORF, o. c., 343-344.

76. De esta obra de Schleiermacher existe una traducción castellana *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciados cultivados*. Estudio preliminar y traducción de A. Ginzo Fernández, Madrid, 1990. Sobre este escrito, cf. Fr. Hentel, *Das rheologische Denken Schleiermachers untersucht an der ersten Auflage seiner Reden «Über die Religion»*, Zürich, 1965; F. Sorrentino, *Schleiermacher e la filosofia della religione*, Brescia, 1978.

77. Constituye una excepción los libros de A. de Waal, o. c., y M. Meslin, *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, 1988.

78. En nuestro estudio *Historia y estructuras religiosas* (Barcelona-Madrid, 1978, 16-52) expo-

siempre se realiza desde un punto de partida inicial, en el cual no existe, metodológica e ideológicamente, ni una depurada tematización de las líneas de investigación ni una delimitación segura respecto a los objetivos de las restantes disciplinas afines. Es por eso que, paulatinamente y con vacilaciones notables, se estableció el campo antropológico, en cuyo interior se fue desarrollando la «subdisciplina» denominada *antropología de la religión* que, en nuestros días, con frecuencia, aún resulta difícil de delimitar con rigor. En el momento presente, por ejemplo, resulta admitido adscribir a Durkheim, Weber o Mauss a la sociología. Vistas las cosas desde los inicios de las ciencias humanas, la adscripción se presenta mucho más problemática, porque se les inscribe en el campo genérico de la «antropología». Algunos de los antropólogos clásicos (Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard), por ejemplo, consideraban a Durkheim y Weber como antropólogos en un sentido estricto⁷⁹.

Clifford Geertz ha señalado que los estudios antropológicos de la religión posteriores a la segunda guerra mundial se caracterizan, en primer lugar, por el hecho de que no se han realizado progresos teóricos de gran importancia y, después, porque los trabajos realizados a partir de aquella fecha se apoyan conceptualmente en una tradición intelectual bien definida y restringida (Durkheim, Weber, Malinowski, etc.)⁸⁰.

3. *Estudio de la religión y evolucionismo*

La situación social, religiosa, económica y política de los países (en especial Francia e Inglaterra), en donde se iniciaron los estudios de las sociedades humanas (antiguas y modernas), ha imprimido un sello muy característico a la investigación antropológica, que, por lo general, no ha podido eludir prejuicios de naturaleza harto distinta que imbuyeron a los antropólogos una serie de ideas fijas sobre la religión, el culto, el «hombre primitivo», la bondad sin fisuras de la cultura occidental, etc.⁸¹.

Debe tenerse muy en cuenta que los «padres fundadores» de la antropología social, tal como indica Evans-Pritchard, «consideraban toda religión como una superstición anticuada, apropiada sin duda para

menos con más detalle la historia de la formación de la disciplina a partir de los distintos componentes que se aunaron, a menudo de forma incoherente, para darle forma. Véase, además, U. Bianchi, *Storia dell'etnologia* (Roma, 1971) que trata, desde la antigüedad griega hasta nuestros días, los momentos culminantes de la disciplina.

79. Por ese motivo las divisiones entre «antropología de la religión», «sociología de la religión», «psicología de la religión», etc., resultan, a menudo, algo artificiosas, aunque, desde una perspectiva pedagógica, resulten adecuadas.

80. C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, 1987, 87.

81. El *libro* ya citado de Edward W. Said, *Orientalismo*, resulta en este contexto especialmente interesante: el orientalismo y la antropología fueron, inicialmente, tanto a nivel popular como erudito, unas ayudas muy consistentes para que Occidente pudiera hacerse con el dominio del otro.

una edad precientífica»⁸². McLennan, Lubbock, Tylor, Frazer, Westermarck, Haddon, Rivers, etc. estaban convencidos de que la religión era una mera «ilusión», «una estupidez primigenia» (Lubbock), producida por mentes inmaduras, que no alcanzaban a comprender el progreso de las instituciones sociales en términos de *evolución*⁸³. Con toda claridad, Clifford Geertz afirma que «el estudio de las ideas religiosas de los pueblos primitivos surgió, como tantos otros temas antropológicos, dentro del contexto de la teoría evolucionista»⁸⁴. La antropología, al menos en sus inicios, era, de hecho, una forma burguesa de «crítica de la religión», de toda religión. El carácter irracional, inhumano y regresivo de la «religión primitiva», que con tanto denuedo, a menudo desde sus cómodos gabinetes, estudiaban los padres fundadores de la antropología, daba validez al principio evolucionista de su perversión original: sí, al comienzo del camino religioso de la humanidad, ya aparecía con tanta claridad el carácter regresivo y supersticioso de la primitiva religión, las posteriores etapas religiosas como, por ejemplo, la cristiana, también participarían de aquel pecado original⁸⁵. Puede afirmarse que la mayoría de antropólogos (sobre todo, británicos) con su destrucción teórica de la «religión primitiva» iba mucho más allá que los ilustrados con su crítica a las religiones positivas: aquéllos creían descubrir en la misma religión natural unos orígenes perversos que, de acuerdo con su comprensión evolucionista de la realidad, darían lugar, posteriormente, a manifestaciones religiosas, sobre todo el cristianismo, de carácter completamente perverso y aberrante. E. E. Evans-Pritchard, en un libro algo antiguo que aún resulta imprescindible para aproximarse a estas cuestiones, traza el clima social, cultural y religioso en que se movían los antropólogos de finales del siglo pasado⁸⁶. Resulta especialmente interesante el conocimiento de la causa que provocaba su interés por las religiones de los pueblos «primitivos»:

Los especialistas de la época victoriana y eduardina estaban enormemente interesados por la religión de los pueblos primitivos, en gran parte, supongo, porque se encontraban ante una crisis de la suya⁸⁷.

Retomando la vieja idea ilustrada de la *superstición*, estos investigadores estaban convencidos de que, en los tiempos de la razón y del

82. E. E. Evans-Pritchard, «Los antropólogos y la religión», en *Id., Ensayos de antropología social*, Madrid, 1974, 42; cf. *Ibid.*, 31-32. Según este autor la posición de los antropólogos no era el fruto de una necesidad de la naturaleza de la disciplina, sino que se originaba a causa de «una tendencia general en la vida intelectual de su tiempo» (*Ibid.*, 43).

83. Estas ideas se encuentran con una claridad meridiana en uno de los manuales más difundidos por aquellos años F. B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion*, London, 1911 (primera ed. en 1896).

84. C. Geertz, «Religión», en D. L. Sills (ed.), *ElCS IX*, cit., 220.

85. Estas ideas comunes a los antropólogos de la era victoriana han sido subrayadas con especial énfasis por Evans-Pritchard en su valioso libro *Las teorías de la religión primitiva*, ya citado.

86. *Cf. Ibid.*

87. *Ibid.*, 15.

progreso, la religión como reliquia supersticiosa del pasado no debería subsistir. Por eso los antropólogos se creían investidos con la misión de explicar a la gente de bien de su tiempo el universo religioso como totalmente regresivo y alejado de los ideales humanitaristas⁸⁸. Los antropólogos de aquel tiempo estaban convencidos de que no sólo la religión experimentaba una profunda crisis: la totalidad de la sociedad y del pensamiento se hallaba ante un cambio de rumbo de ciento ochenta grados. Ellos, en su calidad de «ingenieros sociales», tenían la obligación de participar en el diseño de la nueva sociedad.

Un dato que no debe olvidarse es que, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, se considera la totalidad de la realidad a partir de la perspectiva de la evolución. Fueron muchos los autores que se propusieron la construcción de la antropología tomando como patrón las leyes de las ciencias naturales, en especial la biología⁸⁹. La religión, en consecuencia, también se estudia adaptándola a los esquemas impuestos por las doctrinas de la evolución biológica y social. Las ideas de Charles R. Darwin (1809-1882) fueron trasladadas al ámbito de las ciencias sociales por Herbert Spencer (1820-1903) mediante el llamado *darwinismo social*, que consiste en un organicismo biológico-social basado en un modelo homeostático, el cual se aplica a los estudios antropológicos, en general, y a la antropología de la religión, en concreto⁹⁰. En el estudio de los fenómenos religiosos, Edward B. Tylor (1832-1917), tal vez el autor más influyente de su tiempo, publicó su obra fundamental *Primitive Culture* en 1871, y aplicó las leyes de la evolución a fin de poder encontrar, retrocediendo hacia atrás, la religión más primitiva de la humanidad. James Frazer, por su parte, a partir de la teoría de los tres estadios de Comte, propuso un esquema ternario para explicar lo que él consideraba una evidencia sin fisuras: el paso de la *magia* a la *religión*, y de la religión a la *ciencia*⁹¹. Este autor plasmó su «evolucio-

88. Cf. E. E. Evans-Prichard, *Ensayos de antropología social*, cit., 33. No podemos entrar en la cuestión de la batalla en torno a la interpretación y valor histórico de la Biblia que, en aquel tiempo, fue decisiva para esta cuestión. Batalla que afectó profunda e ingenuamente a los antropólogos y que, además, sobre todo en Estados Unidos, desencadenó la violenta reacción fundamentalista. Cf. el importante estudio de J. Barr, *Fundamentalismo* (München, 1981), que ofrece una panorámica muy completa de los planteamientos efectuados por los «antropólogos».

89. Valga como ejemplo típico A. R. Radcliffe-Brown, *El método de la antropología social*, Barcelona, 1975, esp. 149-158.

90. La obra de Spencer y Morgan fue notable en este sentido (cf. Ll. Duch, *Historia y estructura religiosa*, cit., 30-32, 47-49; F. Ferrarotti, *El pensamiento sociológico de Auguste Comte a Max Horkheimer*, Barcelona, 1975, 59-103). Sobre el darwinismo social, en concreto, cf. *Ibid.*, 66-71. De una manera u otra, la mayoría de los antropólogos británicos de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX eran decididos partidarios de la aplicación de la evolución al estudio del hombre y de la sociedad. A. La Vergata, «Images of Darwin: A Historical Overview», en D. Kohn (ed.), *The Darwinian Heritage*, Princeton, 1985, 901-972, ha estudiado minuciosamente el impacto del darwinismo en las ciencias sociales, haciendo especial hincapié en el «darwinismo social».

91. En nuestro estudio *Antropología de la religión*, cit., 115-124, presentamos los aspectos más importantes en torno a la discusión sobre «la religión y la magia», que tanta tinta hizo correr en el siglo pasado y en las primeras décadas del actual. El amplio estudio de M. Mauss y H. Hubert, «Esquisse d'une théorie générale de la magie» [1902/1903] (en M. Mauss, *Sociologie et anthropolo-*

nismo simplista» (Poirier) en una obra que se ha hecho célebre: *The Golden Bough*⁹².

Émile Durkheim, en el ámbito social, religioso y cultural galo, ante lo que él creía un fracaso del catolicismo oficial se propuso formular una nueva «religión y moral laicas» que, de acuerdo con la marcha de la evolución, habían de sustituir ventajosamente a las antiguas⁹³. Este talante también se detecta en Mauss, Bouglé, Hubert y otros muchos discípulos y continuadores del ilustre sociólogo francés. En este ámbito cultural uno de los últimos representantes de esta tendencia fue Roger Caillois, el cual, con sus estudios sobre lo sagrado, pretendía restituir a la sociedad un sagrado activo, indiscutido, imperioso, con la finalidad de poner de manifiesto los resortes profundos de la existencia colectiva⁹⁴.

Uno de los antropólogos actuales que se propone la revitalización del proyecto de Darwin en los estudios antropológicos es Leslie White, que afirma que su teoría de la evolución «no difiere lo más mínimo, en sus líneas principales, de la expuesta en la *Anthropology* de Tylor en 1881»⁹⁵.

En este apartado no debe olvidarse una metodología que puede ser calificada de «evolucionismo a la inversa». Se trata de la teoría de Wilhelm Schmidt, fundador de la llamada «escuela de Viena». Las escuelas evolucionistas estaban dominadas por la idea ilustrada de progreso; Schmidt y sus partidarios, en cambio, afirmaban la existencia de una «revelación original» (*Uroffenbarung*), que con el correr de los tiempos se había oscurecido y había alcanzado en los «pueblos salvajes» un estado de total decadencia y corrupción (politeísmo)⁹⁶.

4. La definición de religión

La problemática en torno de la definición de la religión es compleja y, en el fondo, resulta imposible alcanzar una definición que satisfaga a la

gie, ed. Cl. Lévi-Strauss, Paris, 1960, 3-141) posee aún plena vigencia. Puede consultarse también el trabajo de B. Malinowski, *Magia, ciencia, religión*, cit., 11-111.

92. Existe una traducción castellana reducida: J. G. Frazer, *La rama dorada*, México, 1989.

93. Cf. E. E. Evans-Pritchard, *Ensayos de antropología social*, cit., 27-28; Id., *Teoría de la religión primitiva*, cit., 161-162.

94. En ese sentido, cf. R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, 1963.

95. L. A. White, «El concepto de cultura», en J. S. Kahn (ed.), *El concepto de cultura: conceptos fundamentales*, Barcelona, 1975, 129-155; Id., *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*, Barcelona-Buenos Aires, 1982.

96. W. Schmidt ha expuesto resumidamente su pensamiento en *Origine et évolution de la religion. La théorie et les faits*, Paris, 1931. Juntamente con su concepción regresiva de la historia de las religiones, Schmidt planteaba la cuestión, siguiendo a Andrew Lang, que por aquel entonces hizo coesar mares de tinta, del paso de un supuesto monoteísmo primordial al politeísmo. Uno de los enemigos de la teoría de Schmidt fue K. Petrazzoni, «El ser supremo: estructura fenomenológica y desarrollo histórico», en M. Eliade y J. M. Kitagawa (ed.), *Metodología de la historia de las religiones*, Barcelona, 1986, 86-94, que constituye una visión retrospectiva de la polémica.

mayoría de los investigadores⁹⁷. Para algunos antropólogos, la religión no es definible con más precisión que otros términos que han hecho fortuna en la disciplina como «parentesco» y «cultura»⁹⁸. Sin embargo, no debe olvidarse que el ser humano trabaja siempre con el concurso de «espacios acotados», con cuyo concurso es posible el planteamiento de una gran cantidad de temas importantes. Conviene no olvidar que el pensamiento y la acción de los humanos se encuentran siempre inmersos en inacabables procesos definitorios. La amplia querrela desencadenada desde los mismos orígenes de la disciplina con motivo de las definiciones de la religión es muy instructiva, porque nos indica con claridad el «espacio acotado» que cada estudioso toma como punto de partida para su comprensión de la religión. Eso significa que, a pesar de la imposibilidad de formular una definición que sea *la* definición, resulta imposible pensar e investigar sin una delimitación concreta de lo que se entiende por religión. Además, es interesante observar que cualquier definición —y, de manera especial, de religión— incluye una ineludible perspectiva *biográfica*⁹⁹ y una toma de posición respecto a la cotidianidad del investigador. Incluso, el *deseo* del investigador, como señala Melford E. Spiro, incide con fuerza en el alcance que da a su definición de religión, sobre todo porque la religión, según la opinión de este autor, viene a colmar las expectativas más profundas del ser humano. Por todo ello, las definiciones de religión jamás son neutras, objetivas, universalmente válidas. Podría decirse que su relativa validez depende de su vinculación a un *hic et nunc* concretos. El contexto del definidor establece una especie de precomprensión que, en algunos casos, intentará realizar su tarea «desde fuera», objetivamente, mientras que, en otros, se inclinará por investigar «desde dentro», participativamente¹⁰⁰. Geertz escribe que «toda etnografía es en parte filosofía, y una buena dosis de lo demás es confesión»¹⁰¹. Esta afirmación no sólo pone de manifiesto lo que en cada caso el investigador entiende por religión, sino que además permite coligar que los análisis antropológicos (y todos

97. Hemos desarrollado ampliamente la problemática en torno de la definición de religión en U. Duch, *Temps de tardor*, cit., 176-221. Uno de los estudios que se han ocupado de esta cuestión es el de M. E. Spiro, «Religion: Problems of Definition and Explanation», en M. Baston (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London, 1978, 85-126, esp. 87-98. También ofrece interés el artículo de U. Bianchi, «The Definition of Religion. On the Methodology of Historical-Comparative Research», en U. Bianchi, C. J. Bleeker y A. Baasani (eds.), *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden, 1972, 15-34. Desde la perspectiva de la antropología cultural, véase el libro de E. Schwimmer, *Religión y cultura*, Barcelona, 1982, 9-31, sobre la problemática de la definición de religión.

98. Cf. M. Freedman, o. c., 114.

99. Véase el interesante estudio de J. W. Gruber, «Introduction», en Id. (ed.), *Toward a Science of Man. Essays in the History of Anthropology*, La Haya-Paris, 1975, 1-13, que subraya los aspectos biográficos en la formulación de cualquier definición de religión y de cualquier teoría antropológica.

100. Véase una buena exposición de estos dos tipos de definición en F. Soltz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen, 1988, cap. II, 34-44.

101. C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, cit., 287.

los demás) responden a «una búsqueda personal, impulsada por una visión personal y dirigida hacia una salvación personal»¹⁰². Sea cual sea la posición elegida, es evidente que lo universal sólo es accesible desde lo concreto personal. Porque una religión que abarcara todas las tradiciones y puntos de vista sería, de hecho, una «definición diluida» que no complacería a nadie¹⁰³.

Toda definición de religión es perspectivística¹⁰⁴. En cada caso, desde la óptica concreta del definidor, alcanza unos determinados resultados que se encuentran en continuidad con el punto de partida. Dicho de otra manera, la definición adoptada orienta la marcha de la investigación. Esta modestia metodológica queda, si cabe, potenciada a causa del talante *funcionalista* de los antropólogos. Estos, en efecto, no pretenden formular definiciones esencialistas de la religión, sino que se dan por satisfechos con definir su función social o cultural. «Para el antropólogo social, la religión es lo que la religión hace»¹⁰⁵.

V. ALGUNOS COMPONENTES DE LA ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Los antropólogos, desde los primeros pasos de la disciplina, no sólo agudizaron el conflicto, que en el ámbito occidental se ha manifestado con claridad a partir de los presocráticos, entre religión y ciencia, sino que, como consecuencia de su comprensión evolucionista de la realidad, estaban firmemente convencidos de que el progreso en la actividad científica tendría como consecuencia feliz la anulación pura y simple de la religión¹⁰⁶.

1. Religión y análisis de los hechos sociales

No cabe la menor duda de que la antropología de la religión debe mucho al análisis de los «hechos sociales» tal como lo propuso Émile Durkheim siguiendo los pasos iniciados en su día por Montesquieu (*El*

102. *Ibid.*, 287.

103. Cf. el interesante análisis de J. E. Barnhart, *The Study of Religion and its Meaning*, La Haya-Paris-New York, 1977, 3-4. Este autor pone de relieve, y tal vez sea este un rasgo típico de la mentalidad occidental, que, a menudo, se espera demasiado de las definiciones y, en concreto, de la definición de religión (cf. *Ibid.*, 1-3). Todo eso no impide que aporte su «pequeña» definición: «Religión es el negocio o la pre-ocupación por la propia finitud, o por la contingencia de la realidad finita, con la cual uno mismo se identifica en algún sentido fundamental» (*Ibid.*, 6).

104. La misma religión, según la opinión de C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, cit., 105-107, constituye una «perspectiva» posible de «ver», «comprender», «aprehender» la realidad, al lado de las otras tres grandes perspectivas de la existencia humana: la del sentido común, la científica y la estética.

105. E. E. Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, cit., 191.

106. Véase el interesante artículo de S. L. Jaki, «Science and Religion», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* XIII, New York-London, 1987, 121-133, con la bibliografía más importante sobre el tema.

espíritu de las leyes [1748]), Saint-Simon y Comte¹⁰⁷. Sobre el antropólogo galo también ejerció una notable influencia su maestro, Fustel de Coulanges (*La ciudad antigua*), que había estudiado la religión griega y romana como una actividad casi exclusivamente social¹⁰⁸. Los esfuerzos de Max Weber por encontrar unas constantes heurísticas (los *Idealtypen*), que permitieran comprender la dinámica de los procesos sociales, religiosos y económicos, han tenido una amplia repercusión en las investigaciones antropológicas de la religión¹⁰⁹. No deben olvidarse las exploraciones marxistas y freudianas en los comportamientos e ideologías religiosas: los estudios sobre los fenómenos religiosos no pueden marginarlas, aunque deban evitar los posibles reduccionismos de ambas tendencias¹¹⁰.

2. Moral y estudio de los fenómenos religiosos

En Occidente, sobre todo en los países anglosajones, que es donde surgen con más ímpetu los estudios antropológicos, la antropología en su análisis de los fenómenos religiosos se preocupa de una manera muy especial por las conexiones de éstos con los comportamientos morales y con las instituciones que los regulan (familia, iglesias, legislaciones). Según M. Freedman eso se debe, en primer lugar, a la vieja asociación europea de la ética con la teología y, en segundo término, a la tendencia de la antropología a «amontonar» en la categoría «religión» todos los aspectos de su trabajo que pertenecen primordialmente al terreno de las ideas y de los imperativos éticos¹¹¹. En este sentido fueron paradigmáticos los trabajos de L. T. Hobhouse (1864-1929), *Morals in Evolution* (ed. rev. 1915) y de E. Westermarck (1862-1939), *The Origin and Development of the Moral Ideas* (2 vols., 1906/1908). La antropología moderna (Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss, Firth, Fortes, etc.) se ha ocupado intensamente del análisis de las instituciones familiares que, como es sabido, poseen en las sociedades antiguas una significación religioso-jurídico-moral.

107. Cf. É. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, cit.; Id., *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de ciencias sociales*. Introducción y notas de S. González Noviega, Madrid, 1988. Sobre lo que exponemos a continuación, véase E. E. Evans-Pritchard, *Los antropólogos y la religión*, cit., 24-43; Ll. Duch, *Historia y estructuras religiosas*, cit., 30-40, 47-52; J. A. Boon, «Anthropology, Ethnology, and Religion», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion I*, New York-London, 1987, 308-316.

108. Cf. L. Maier, *Introducción a la antropología social*, Madrid, 1975, 213-215.

109. Cf. las obras capitales de M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, 1969; Id., *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México-Buenos Aires, 1964.

110. Pueden encontrarse los escritos más significativos de K. Marx, Fr. Engels y los autores que se muevan en esta dirección en H. Assmann y R. Mate (eds.), *Sobre la religión I y II*, Salamanca, 1974, 1975. Véase de S. Freud, *Totem y tabú*, Madrid, 1967; Id., *El malestar en la cultura*, Madrid, 1990.

111. Cf. M. Freedman, *Antropología social y cultural*, cit., 114.

3. Análisis de los sistemas simbólicos y rituales

Desde perspectivas muy diferentes, el estudio de los simbolismos rituales, jurídicos e institucionales constituye uno de los temas mayores de la antropología de la religión. Tal vez las obras de Clifford Geertz, Victor Turner y Mary Douglas, a partir de premisas ideológicas distintas, puedan ser considerados como investigadores muy representativos en este sentido¹¹². Uno de los pioneros del estudio de la ritualidad no periódica (*rites de passage*) fue Arnold van Gennep, que en 1909 publicó un estudio que ha sido objeto de inacabables controversias¹¹³. La investigación actual insiste en la importancia de lo imaginario, en la significación y alcance de los «ritos civiles» y en la interacción entre mito y rito¹¹⁴.

4. Interpretación del mito

El mito vuelve a ser uno de los grandes temas de estudio, después que se han superado los prejuicios de una ilustración falsamente ilustrada y profundamente desconocedora de la realidad profunda de la existencia humana¹¹⁵.

El nombre de Claude Lévi-Strauss ha sido uno de los antropólogos que, durante estas últimas décadas, más vivamente se ha interesado por el mito y su interpretación¹¹⁶. Según Leach, las dos peculiaridades del análisis de los mitos que realiza Lévi-Strauss son: 1) su complacencia en dejar que los mitos hablen por sí mismos sin tener en cuenta su contexto social; 2) su convencimiento de que la significación del mito sólo puede surgir de un estudio de las oposiciones¹¹⁷. El mito es lugar espiritual privilegiado en donde se desarrolla la actividad estructural del espíritu humano.

112. Cf. C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, cit., esp. parte III, 85-167; V. Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual nambú*, Madrid, 1980; id., *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, 1988; M. Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, 1973; id., *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmovología*, Madrid, 1978.

113. A. van Gennep, *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil*, Paris-La Haya, 1969 (reed.).

114. Valgan como ejemplo las obras de J.-J. Wunenburger, *La fête, le jeu et le sacré*, Paris, 1977, y de J. Maisonneuve, *Ritos religiosos y civiles*, Barcelona, 1991.

115. Los estudios sobre el mito son innumerables. De entre los actuales: K. Kerényi (ed.), *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch*, Darmstadt, 1967; K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München, 1985; R. Schiesler (ed.), *Faszination des Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen*, Basel-Frankfurt a. M., 1985; H. H. Schmid (ed.), *Mythos and Rationalität*, Göttingen, 1988; A. Grabmer-Haider, *Strukturen des Mythos. Theorie einer Lebenswelt*, Frankfurt a. M., 1989. El estudio, ya citado de H. Reinwald, *Mythos and Methode*, ofrece una sugestiva aproximación a las interpretaciones del mito que se han hecho en estos últimos cien años.

116. Valgan como ejemplos de su enorme producción: Cl. Lévi-Strauss, *Antropología estructural I*, Buenos Aires, 1968; id., *Antropología estructural II*, México, 1983; los cuatro volúmenes de las *Mitologías*, México, 1968, 1970, 1971, 1981; e id., *Mito y significado*, Madrid, 1987 (este pequeño volumen contiene una bibliografía completa del autor). Sobre la interpretación del mito propuesta por Lévi-Strauss y sus seguidores, véase E. R. Leach (ed.), *The Structural Study of Myth and Totemism*, London, 1968; H. Reinwald, o. c., 41-52.

117. Cf. E. R. Leach, *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo*, cit., 27-28.

La interpretación del mito propuesta por la antropología anglosajona tomaba como punto de partida el evolucionismo, lo cual le permitía establecer una cerrada jerarquización de la sociedad: los indígenas eran inferiores a los anglo-americanos, los niños a los adultos, las mujeres a los hombres y los pobres a los ricos. Análogamente, las narraciones de los pueblos sin escritura, las cuales eran el producto de la infancia de la humanidad, tenían solamente un valor de curiosidad, pero no podían equipararse a las realizaciones espirituales occidentales. El discurso que no se avenía a la racionalidad filosófico-científica era simplemente «mito».

Malinowski, que, en principio, no pertenecía a la tradición anglosajona, fue el primero, con el concurso de su «antropología participativa», que puso en cuestión esa manera de considerar el mito y las sociedades no europeas. Subrayó la función social que el mito ejercía en la vida social, porque respondía a las demandas más imperiosas que se plantean los individuos. En este sentido constituye un ingrediente vital de la relación del hombre con su entorno¹¹⁸.

A partir de Radcliffe-Brown se intensifican los esfuerzos, sobre todo por parte de la antropología cultural yanqui, para integrar el rito en la explicación del mito. Cabe destacar en esta empresa los impulsos provenientes de algunos filósofos como, por ejemplo, George H. Mead, Susanne Langer y, muy especial, el neokantiano Ernst Cassirer. En los años cincuenta y sesenta, en especial por Edmund R. Leach, se procedió, en la interpretación del mito, a un intento de conciliación entre su vertiente simbólica y sociológica.

VI. ESTUDIO ACADEMICO DE LA ANTROPOLOGIA DE LA RELIGION

Es un hecho indiscutible el establecimiento de cátedras sobre los fenómenos religiosos; cátedras que, muy a menudo, servían de altavoz para propagar la superioridad europea y que, al propio tiempo, realizaban una «predicación laica» para oponerse a los prejuicios mantenidos por las iglesias oficiales¹¹⁹. Goblet d'Alviella (1911) manifestaba que la enseñanza universitaria de la religión era imprescindible en aquellos países, «en los que el catolicismo es la religión dominante, precisamente para inspirar a las jóvenes generaciones la tolerancia religiosa y para asegurar en el futuro la libertad de conciencia». Este autor, con especial referencia a su Bélgica natal, prosigue afirmando que el Estado tiene el

118. Cf. B. Malinowski, «El mito en la psicología primitiva», en *Id.*, *Magia, ciencia, religión*, cit., 113-183.

119. Sobre esta cuestión, cf. L. Duch, *Historia y estructuras religiosas*, cit., 37-39, 50-52; S. Cain, «Study of Religion (History of Study)», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion XIV*, New York-London, 1987, 69-73.

deber y el derecho de introducir el estudio de las religiones en la enseñanza pública:

Esta medida se presenta, al mismo tiempo, como una consecuencia ineludible del progreso realizado actualmente por el conocimiento histórico de las religiones y como un complemento lógico del programa gubernamental que se ha propuesto como meta esencial la secularización de la enseñanza a todos los niveles¹²⁰.

En la universidad de Ginebra se estableció una cátedra de estudios religiosos en 1873. En Holanda, en 1877 se erigieron dos cátedras (Leiden [prof. Tiele]) y Amsterdam [prof. Chantepie de la Saussaye]). En 1879, en el Collège de France y en 1880 en el Institute Catholique de París se iniciaron los estudios universitarios de esta disciplina. En Inglaterra, en 1908 se inauguraban los estudios sobre los fenómenos religiosos (no teológicos) en las universidades estatales. Raffaele Pettazzoni, el ilustre fundador de la escuela italiana, empezó a impartir esa especialidad en la universidad de Roma a partir de 1913.

VII. CONCLUSION

La práctica antropológica (y, por tanto, la antropología del hecho religioso) ha sido, casi en exclusiva, una actividad anglosajona, protestante (calvinista), que, al menos inicialmente, pretendía proseguir la praxis racionalizadora y humanizadora de la Ilustración. No pudo evitar la premisa racista y etnocéntrica de ésta y, en consecuencia, se fundamentó sobre la oposición de origen colonial (colonialista) «nosotros» - «los otros». Tal vez no sea exagerado afirmar que la antropología anglo-americana-francesa ha sido una consecuente continuadora del racismo de raíz ilustrada, mientras que la poco brillante *Ethnologie* germánica parece que tenía la intención de proseguir el racismo de raíz romántica.

La antropología del hecho religioso, en tanto que aspecto de la antropología, se convirtió, al menos en un principio, en la continuación de la crítica ilustrada de la religión con otros medios y en otro contexto social, económico y cultural. Las premisas ideológicas que sustentaban el aparato conceptual de la antropología fueron aplicadas mecánicamente al estudio e interpretación de las manifestaciones religiosas.

Las bases ideológicas de la antropología casi no se han modificado desde los lejanos días de los «padres fundadores» (Tylor, Morgan,

120. E. Goblet d'Arviella, *Croyances, rites, institutions II*, París, 1911, 72. Los tres volúmenes de que consta esta obra recogen un conjunto importante de artículos que permiten, desde una óptica muy concreta, captar el clima de las relaciones «Iglesia - Estado» en los años de comienzo de siglo en relación con una temática aún no resuelta en nuestro país: la enseñanza de la religión en la escuela y en la universidad. Cf. Ll. Duch, «La classe de religió en buit cultural»: *Qüestions de Vida Cultural* 146 (1989), 7-17.

Durkheim), aunque se hagan esfuerzos por incluir otros argumentos como son, por ejemplo, el psicoanálisis, el marxismo, los modelos matemático-lingüísticos, los universos simbólicos, etc.

Tal vez pueda afirmarse que el estudio de los fenómenos religiosos deberá apartarse un tanto de los planteamientos de la antropología de raíz anglosajona. Para ello será preciso que, en el futuro, se aproxime a la realidad de una manera más *sinóptica*, porque la realidad (y la religión en ella) es polifacética y el ser humano para expresarla debe hacer uso a su inherente polifonismo, el cual incluye la *posibilidad* de ser siempre un *homo religiosus*.

BIBLIOGRAFIA

- Banton, M. (ed.): *Anthropological Approaches to Study of Religion*, Tavistock, London, 1978.
- Cancik, H., Gladigow, B. y Laubscher, M. (eds.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I-III*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1988-1993 [en curso de publicación].
- Duch, Ll.: *Historia y estructuras religiosas*, Edebé-Brúño, Barcelona/Madrid, 1978.
- Duch, Ll.: «Antropología de la Religión»: *Anthropologica* 6 (1982), 11-139.
- Evans-Pritchard, E. E.: *Las teorías de la religión primitiva* [1965], Siglo XXI, Madrid, 1973.
- Geertz, C.: «La religión como sistema cultural», en C. Geertz, *La interpretación de las culturas* [1973], Gedisa, Barcelona, 1987, 87-117.
- Harris, M.: *Antropología cultural*, Alianza, Madrid, 1990.
- James, E. O.: *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1973.
- Kahn, J. S. (ed.): *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975.
- Llobera, J. R. (ed.): *La antropología como ciencia*, Anagrama, Barcelona, 1975.
- Malinowski, B.: *Magia, ciencia, religión*. Introducción de Robert Redfield [1948], Ariel, Barcelona, 1974.
- Peacock, J. L.: *El enfoque de la antropología. Luz intensa, foco difuso*, Herder, Barcelona, 1989.
- Radcliffe-Brown, A. R.: *El método de la antropología social* [1958], Anagrama, Barcelona, 1975.
- Rossi, I. y O'Higgins, E.: *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*, Anagrama, Barcelona, 1981.
- Schwimmer, E.: *Religión y cultura*, Anagrama, Barcelona, 1982.
- Torres Queiruga, A.: *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una filosofía de la religión*, Verbo Divino, Estella, 1992.
- Waal, A. de: *Introducción a la antropología religiosa* [1969], Verbo Divino, Estella, 1975.
- Whaling, F. (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion. I: The Humanities; II: The Social Sciences*, Mouton, Berlin-New York-Amsterdam, 1983, 1985.

ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Manuel M. Marzal

La antropología puede definirse como la ciencia social que analiza, por medio de conceptos y de leyes, la evolución, el funcionamiento y el significado del modo de ser colectivo o «cultura» de las sociedades diferentes, y para ello recoge su información por la observación participante y hace sus generalizaciones por el método comparativo. La rama de esta ciencia que analiza el hecho religioso, presente en todas las sociedades humanas, es la antropología religiosa. Suele decirse que la antropología es una ciencia anglosajona, por el notable desarrollo que ha tenido en Inglaterra y Estados Unidos, y que su fundador es Edward B. Tylor, que, en su *Cultura primitiva* (1871), plantea las bases de la nueva ciencia y analiza la evolución de la religión en la sociedad, con lo que es también fundador de la antropología religiosa. Este enfoque evolucionista fue criticado por Robert Lowie, en su *Religión primitiva* (1924), aduciendo que no podía probarse e introduciendo el nuevo enfoque del particularismo histórico boasiano, que estudia la religión como hecho cultural y funcional, enfoque cercano al de la escuela estructural-funcionalista inglesa de Radcliffe-Brown y Malinowski; en realidad, fue un miembro de ésta, Evans-Pritchard, quien hizo el primer estudio sobre el terreno de una religión primitiva en *La religión nuer* (1956). Pero este autor, al analizar el funcionamiento de la religión en la sociedad nuer, se refiere también al significado de la religión para el creyente y se convierte así en el puente con el tercer enfoque, el simbólico, cuyo mejor representante es sin

duda Clifford Geertz en un artículo (1965) recogido en *La interpretación de las culturas* (1973).

Así, en poco más de un siglo, la antropología religiosa anglohablante tiene tres enfoques sucesivos: el evolucionista, que analiza el origen y evolución de la religión, el funcionalista, que analiza las funciones que ella cumple en la sociedad, y el simbólico, que analiza el significado que ella tiene para los que la practican. Tales enfoques no son contradictorios, sino más bien complementarios, y abordan sin duda aspectos cada vez más importantes del fenómeno religioso. Este trabajo, al sistematizar las aportaciones de los antropólogos al estudio de la religión, debería limitarse a examinar los tres enfoques en la antropología anglosajona y en la que apareció en otros países, y la temática que tiene planteada hoy la antropología religiosa. Sin embargo, en el mundo hispanohablante sabemos que, mucho antes de Tylor describiera las creencias de los pueblos primitivos y bárbaros, se había reflexionado en castellano sobre las religiones de dichos pueblos, especialmente con motivo de la «evangelización» de América hecha por la Iglesia católica española. Aunque esta reflexión, por ser muy anterior a la Ilustración, no tenga todas las características de la ciencia positiva, tiene verdadero valor y debe, con ciertas matizaciones, ser considerada válida, sobre todo en el contexto de esta colección, que estudia las religiones iberoamericanas con ojos iberoamericanos. Por eso, este trabajo presenta, en sus cuatro partes, el enfoque evolucionista de la religión, el funcionalista, el simbólico, añadiéndose una lista de temas de la antropología religiosa actual y la reflexión de los cronistas sobre el hecho religioso americano, que se convirtió en una primera antropología de la religión.

I. EL ENFOQUE EVOLUCIONISTA DE LA RELIGIÓN

Tylor (1871) estudia la evolución de la religión y presenta un esquema de la misma que estuvo vigente muchos años y que parte del animismo de las razas inferiores y culmina en el monoteísmo de los pueblos civilizados. Los seis estadios de dicha evolución son: creencia en un alma espiritual, atribución de un alma a todas las cosas, existencia de espíritus puros, politeísmo, sistema dualista de lo bueno y lo malo y tránsito al monoteísmo. Aunque este esquema fue abandonado por falta de pruebas empíricas válidas, puede decirse que el libro de Tylor, por su enfoque

del hecho religioso y por su gran conocimiento del mismo, hizo nacer la antropología de la religión. En primer lugar, Tylor atribuye a la religión primitiva una racionalidad y lógica tales que permitan su análisis científico. Esto era negado por Morgan (1877), quien, al trazar un ambicioso esquema evolutivo de la sociedad a base de varios indicadores y entre ellos la religión, la excluye porque «la naturaleza imaginativa y emotiva» de la religión y las dificultades intrínsecas de su desarrollo no permiten «obtener una explicación completamente satisfactoria», llegando a decir que «todas las religiones primitivas son grotescas y hasta cierto punto ininteligibles» (1971: 79). Tylor había escrito seis años antes:

Realmente, el problema consiste en comprenderlas o en no comprenderlas, [porque las religiones primitivas,] lejos de ser un deshecho de estupideces revueltas, son coherentes y lógicas en tan alto grado que, en cuanto se clasifican [...], comienzan a revelar los principios de su formación y desarrollo, [aunque estos principios] operan en unas condiciones intelectivas de intensa e inveterada ignorancia (1977: 38).

En segundo lugar, Tylor ha dado al estudio del hecho religioso un enfoque empírico que exige que se pruebe lo que se afirma. Es sabido que ciertos esquemas evolutivos de la religión, por ejemplo el de Lubbock (1870), partían del punto cero, lo que reflejaba el sueño de la Ilustración, empeñada en un proyecto civilizatorio humano sin condicionamiento previo. En efecto, Lubbock señala siete etapas en dicha evolución, que son el ateísmo, que no es «la negación de la existencia de un Dios, sino la falta de ideas definidas en la materia», el fetichismo, el totemismo, el chamanismo, la idolatría, el Dios creador y el Dios garante de la ética (1987: 186). Tylor se pregunta sobre pueblos que «no tengan o hayan tenido concepciones religiosas de ninguna clase», para llenar su «hornacina teórica convenientemente dispuesta», o sea, la categoría sin religión, y después de referirse a testimonios de misioneros y estudiosos de América y África, responde:

La afirmación de que se han conocido en existencia real tribus primitivas no-religiosas, aunque es posible en teoría, y tal vez verdaderamente cierta, no descansa en la actualidad sobre esa prueba suficiente que, por un excepcional estado de cosas, tenemos derecho a exigir (1981: 21).

Así Tylor renuncia, por honestidad, a una hipótesis placentera por la falta de prueba empírica.

En tercer lugar, Tylor ofrece una «definición mínima de religión, la creencia en seres espirituales» (1981: 27). Aunque esta definición ha sido tildada de elemental, intelectualista y unilateral, él la propone, no por no aceptar creencias complejas en muchas religiones, ni por no reconocer otras dimensiones del hecho religioso (ritos, organización, ética y sentimientos), sino porque dicha definición mínima le permite estudiar mejor la evolución religiosa. En efecto, Tylor habla de creencia mínima porque si en la definición de religión «se exige la creencia en una divinidad suprema o en un juicio después de la muerte, la adoración de ídolos o la práctica de sacrificios, u otras doctrinas o ritos parcialmente difundidos, no hay duda de que muchas tribus pueden ser excluidas de la categoría de religiosas» (1981: 26), y habla de creencias porque a éstas dedica diez de los dieciocho capítulos del libro, consagrando un solo capítulo a los ritos y unas pocas páginas a la emoción y la ética.

A pesar de eso, sus observaciones sobre ritos, emoción y ética son sugerentes. Para Tylor la investigación de los ritos es, por una parte, más fácil que la de las creencias, porque son más visibles y permanentes y porque son mejor descritos por los informantes, y, por otra, más difícil, porque los ritos con la misma forma pueden tener otro significado y así éste «no puede decidirse, temerariamente, por la simple inspección», sino que «en el largo y variado curso a través del cual la religión se ha adaptado a nuevas condiciones intelectuales y morales, uno de los procesos más destacables ha afectado a costumbres religiosas de gran tradición, cuya forma ha sido fielmente e incluso servilmente mantenida, mientras que su carácter ha solido experimentar transformaciones» (1981: 407); este proceso, central para entender el cambio religioso, se llama hoy reinterpretación. En cuanto a la emoción, Tylor es consciente de que ha «tenido en cuenta el aspecto intelectual de la religión más que el emocional» y está convencido, por su dominio de la literatura sobre religiones primitivas, que «incluso en la vida del salvaje más elemental la creencia religiosa se halla asociada con una emoción intensa, con una pavorosa veneración, con un terror angustioso, con arrebatos de éxtasis en que los sentidos [...] sobrepasan totalmente el nivel común de la vida cotidiana» (1981: 403); por eso, su énfasis intelectual en la religión no obedece a que desconozca la dimensión emotiva de ella, sino a su estrategia metodológica de anali-

zar no «la religión en todos sus sentidos, sino en trazar un esbozo de la gran doctrina del animismo, tal como se encuentra entre [...] las razas inferiores de la humanidad» (1981: 404). Finalmente, en cuanto a la ética, la razón de por qué Tylor habla poco de ella no es metodológica, sino más profunda, a saber, que el animismo, que se identifica con religión primitiva, no es ético, aunque las razas inferiores tengan valores éticos en su vida y en sus tradiciones, pues «sin un código moral, la existencia misma de las tribus primitivas sería imposible [...] Pero estas leyes éticas se mantienen dentro de su propio campo de tradición y de opinión pública, con relativa independencia de las creencias y de los ritos animistas que existen a su alrededor. El animismo inferior no es inmoral, sino amoral» (1981: 404).

Si la audacia de Tylor al formular una teoría de la evolución de las religiones primitivas y bárbaras hizo nacer la antropología religiosa, sin duda la crítica a esa teoría hizo que la nueva disciplina se desarrollara. Robert Lowie hizo la crítica más completa en *Primitive Religion* (1924) y en su reedición (1952), que tiene un largo apéndice y correcciones, donde se responde a las críticas y se actualiza la información. El libro recoge cuatro etnografías religiosas de primitivos (los indios cuervo, los ekoi, los bakaua y los polinesios), critica las teorías en boga de Tylor, Frazer y Durkheim y desarrolla los temas de una etnología de la religión primitiva. Me limito a tres puntos. El primero es su definición de religión. Lowie sostiene que empezar por tal definición sería tan inútil como la del «concepto de "conciencia" en un libro de texto de psicología, o del concepto de "electricidad" en un tratado de física» y que ella sólo se puede entender «después de haber terminado el examen de los datos» (1976: 14). Por eso, se limita a una definición mínima de religión, que no es intelectual, como la de Tylor, sino emocional, que encuadra en el «mismo epígrafe fenómenos que desde el punto de vista psicológico pertenecen juntos a una categoría diferenciada ante el resto del universo», incluso a los fenómenos mágicos y religiosos, porque en ambos «se manifiesta la misma o parecida actitud» (1976: 305):

Mi definición no pretende ser exacta, sino simplemente una definición mínima de las implicaciones psicológicas de la religión; intenta sólo definir el mínimo denominador común a todos los fenómenos religiosos. Como Durkheim, derivó este elemento común de una dicotomía del universo; pero, siguiendo a Marett más que a Durkheim, cifro esta dicotomía no en la arbi-

traria división entre lo Sagrado y lo Profano, sino en la diversa respuesta ante estímulos normales y anormales, en la *espontánea* distinción de tal modo creada entre lo Natural y lo Sobrenatural, la cual no requiere ninguna preexistente formulación abstracta de la «naturaleza». La respuesta es el pasmo y el temor reverencial; y su fuente es lo Sobrenatural, lo Extraordinario, lo Fantástico, lo Sagrado, lo Santo, lo Divino (1976: 305-306).

Pero esta respuesta de pasmo y de temor reverencial puede darse no sólo ante objetos religiosos, sino ante su negación, como lo reconoce Lowie diciendo que, una vez que se adopta una definición psicológica, «los objetos más divergentes, es más, la propia negación de lo que de ordinario se identifica como objetivo de devoción religiosa, pueden quedar revestidos de valor religioso» (1976: 308). Por eso, la explicación evolucionista que recibe un niño en la escuela puede ser asumida con la misma actitud que la narración bíblica de la creación, y lo mismo sucede con la actitud de muchos frente a los socialismos de Estado marxistas ateos, puesto que «la ortodoxia no cambia de carácter por una sustitución de dogmas eclesiásticos por seculares» (1976: 310). En síntesis, la definición de religión de Lowie es tan unilateral como la de Tylor, sólo que no se centra en la creencia, sino en la emoción religiosa.

El segundo punto es el final de la religión, que era anunciado por muchos de evolucionistas por no poder ella sobrevivir a la ilustración científica. Lowie responde que, si la religión se toma como él la define, «sobrevivirá con toda certeza, puesto que la historia muestra simplemente una transferencia del sentimiento religioso a nuevas manifestaciones de lo Extraordinario o Santo, nunca una extinción del sentimiento en sí»; y si se la define de forma más convencional, «no existe prueba evidente en la historia que permita presagiar su extinción» (1976: 311).

El tercer punto es la crítica de tres grandes estudiosos de la religión. Al criticar a Tylor, Lowie analiza por separado cómo pudo surgir «el concepto de lo relativamente espiritual como opuesto a lo groseramente material» y cómo «*todos* los tipos de entes sobrenaturales se desarrollan a partir de él» (1976: 111). Sobre el primer punto, aunque confiesa que tal teoría es «una pura y simple interpretación psicológica», que explica no sólo datos empíricos, sino también datos sobre la muerte, el sueño y las visiones, que tienen mucha influencia en la mente primitiva, «debe concederse que tiene un alto grado de probabilidad de que

sea cierta. Yo, por mi parte, no he encontrado una hipótesis contraria que pudiera considerarse como serio rival» (1976: 112). Y sobre la evolución de los seres sobrenaturales en una secuencia de lo simple a lo complejo, Lowie se apoya, primero, en *The Making of Religion* (1898) de A. Lang, quien sostenía que en ciertos pueblos primitivos se había encontrado una imagen de Dios eterno, causa de todo, amigo del hombre y guardián del orden moral, que no había podido ser introducida por los misioneros blancos. Y luego en *Der Ursprung der Gottesidee (El surgimiento de la idea de Dios)* (1908-1909) de W. Schmidt, quien defendía la creencia en un Dios supremo en las etapas más tempranas de la historia humana. Lowie concluye que las pruebas aducidas por Tylor no son realmente concluyentes. En efecto, aun reconociendo que dicha teoría fue aceptada por los antropólogos por «su consonancia con el pensamiento de la época, la abundancia de la documentación, la bien cimentada reputación de Tylor como cabeza de la nueva ciencia», hay que reconocer que no demostró de forma concluyente «su principio interpretativo hasta el punto de excluir los restantes» (1976: 121).

Al criticar la secuencia evolutiva de Frazer de magia-religión-ciencia, Lowie reconoce, con su habitual riqueza de datos y honestidad intelectual, que «dado el nivel actual de nuestros conocimientos, tanto la magia como la religión se podrían considerar como componentes extremadamente antiguos de la forma humana de ver el mundo» (1976: 144) y sostiene que «no hay motivo para atribuir mayor antigüedad a la magia que a la religión»; tal afirmación, que es hoy admitida por todos, era más fácil de probar para Lowie, quien juzgaba similares la actitud religiosa y la mágica. Y al criticar a Durkheim, Lowie objeta «la temeraria presunción de que en Australia se hallaba representada la cultura primordial de la humanidad» y critica el centro de su tesis que, «al mismo tiempo que deifica a la sociedad, su concepción sobre la misma en el papel de dios es singularmente limitada, puesto que prácticamente identifica la sociedad con la "multitud"»; la sociedad no se identifica con ésta, sino que está basada en relaciones interpersonales nada multitudinarias, y así «el hombre no objetiva a la multitud de la que forma parte como algo distinto y superior a él mismo, sino que se identifica a sí mismo con ella» (1976: 154). Sin embargo, Lowie reconoce que Durkheim tiene una excelente teoría sobre el simbolismo y la aplica a su teoría de la formación de la actitud religiosa, donde la naturaleza del ser venerado no tiene mayor importancia:

Su forma de tratar el simbolismo me parece excelente. Poca duda cabe de que los símbolos pueden concentrar el fervor religioso en los creyentes sobre ellos mismos y que su sacralidad puede a su vez derramarse en otras direcciones [...]. A este respecto el punto de vista de Durkheim de que la naturaleza específica del objeto venerado no tiene importancia, puede decirse igualmente que coincide por completo con la posición que nosotros hemos asumido. No creo que se puedan tener muchas dudas sobre el hecho de que la personalidad de un soberano puede despertar un sentimiento difícilmente distinguible de la emoción religiosa; y las abstracciones tituladas «Patria» y, bajo ciertas condiciones «Libertad» y «Razón» tienen igual poder (1976: 156-157).

Si bien la pregunta sobre el origen primordial y sobre la evolución unilineal de la religión acabó siendo abandonada por los antropólogos, la pregunta sobre la evolución de ciertas religiones y sobre la formulación de leyes evolutivas de religiones que son «taxonómicamente semejantes», para usar la expresión de ciertos neoevolucionistas, será una pregunta permanente de los antropólogos, porque la dimensión diacrónica es indispensable para entender la dimensión sincrónica.

II. EL ENFOQUE FUNCIONALISTA DE LA RELIGIÓN

Aunque en la crítica de Lowie, discípulo de Boas y de su particularismo histórico, se expone el nuevo enfoque que tendrá buenos estudiosos de la religión como Radin (1937), sin duda los mejores representantes del nuevo enfoque son los «padres» de la escuela inglesa. El iniciador es Malinowski, quien con su trabajo de campo intensivo trata de descubrir la lógica de la cultura. Aunque él no hizo ninguna etnografía religiosa, contribuyó en su ensayo póstumo *Magia, ciencia, religión* (1948) a centrar en la función la investigación de la religión y a criticar las teorías de ésta vigentes, sobre todo las de Tylor, Durkheim, Frazer y Lévi-Bruhl. Como en otros campos de la cultura, el postulado funcionalista es que la religión, en cualquier tipo de sociedad, *tiene sentido*. Así lo recuerda Nadel (Firth, 1957), al afirmar que, en el estudio de la religión, Malinowski «fue el primero que encontró un nuevo modo de contemplar esos fenómenos y una nueva lógica en ellos» y que ésta era la «lógica de la racionalidad. La magia, la religión, la mitología tenían que tener sentido [...], su

búsqueda constante constituyó para nosotros [...] una gufa sin la que probablemente no hubiéramos sido capaces de encontrar nuestro camino» (1974: 224).

Sobre Tylor, Malinowski dice que su teoría animista, a pesar de la gran aceptación que tuvo, «se basaba en una serie de datos demasiado angosta y concedía al salvaje un estatus de racionalidad y de contemplación excesivamente alto», añadiendo que, al hacer trabajo de campo, descubrió un primitivo «más interesado en pesca y horticultura, en hechos y festejos de su tribu, que en especulaciones sobre sueños y visiones o en explicaciones de "dobles" o estados catalépticos» y muchos aspectos de su religión que «es imposible encajar en el esquema de Tylor referente al animismo» (1973: 14-15). Sobre Durkheim (1912) y su identificación en la sociedad totémica entre religión y sociedad, porque «el dios del clan [...] no puede ser otra cosa sino el clan mismo» y porque una sociedad contiene todo «para hacer nacer la sensación de lo divino en las mentes de los hombres tan sólo mediante el poder que sobre ellas detenta: pues para sus miembros es lo que Dios para sus adoradores», Malinowski observa, subrayando una vez más el contraste entre el empirismo inglés y el análisis simbólico francés, que la religión primitiva es también personal, que «la efervescencia colectiva es a menudo de naturaleza enteramente secular», que la tradición en las sociedades primitivas une, pero no identifica, lo sagrado y lo profano, y que «el concepto de una «alma colectiva» carece de fundamentación fáctica y es contrario a los métodos de la ciencia social» (1974: 68-69).

Sobre Frazer (1922), Malinowski, que rompe adrede en los términos (magia, ciencia y religión) el orden evolutivo de Frazer, dice que ellos no son etapas del desarrollo, sino sistemas simbólicos que coexisten en todas las sociedades, aunque no tengan la misma importancia: «No existen pueblos, por primitivos que sean, que carezcan de religión o magia. Tampoco existe, ha de añadirse de inmediato, ninguna raza de salvajes que desconozca, ya la actitud científica, ya la ciencia, a pesar de que tal falta les ha sido atribuida» (1974: 13). Partiendo de la magia, la distingue tanto de la religión, porque aquélla es una forma de manipulación, cuyo resultado es automático si se hace bien el rito, mientras que ésta es una forma de súplica y Dios puede responder o no a la súplica del creyente, como de la ciencia, porque ésta «nace de la experiencia, la magia está fabricada por la tradición». Y prosigue:

La ciencia se guía por la razón y se corrige por la observación; la magia, impermeable a ambas, vive en la atmósfera del misticismo. La ciencia está abierta a todos, es decir es un bien común de toda la sociedad; la magia se oculta, se enseña por medio de misteriosas iniciaciones y se continúa en una tradición hereditaria o, al menos, sumamente exclusiva (1974: 17).

Finalmente, sobre Lévy-Bruhl, Malinowski, aunque señala el mérito de estudiar el «conocimiento primitivo», tan descuidado por la antropología, critica, con pruebas empíricas de su trabajo de campo, su teoría de la «mentalidad prelógica» y de las «participaciones místicas» y su imagen del salvaje que «carece en absoluto de tal sobriedad mental y está, sin remisión y de un modo completo, inmerso en un marco espiritual de carácter místico», y que no tiene «ninguna idea clara de sustancia y atributo, de causa y efecto, de identidad y contradicción» (1974: 23-24), porque el primitivo, al explotar la naturaleza y al escapar del destino, «reconoce las fuerzas naturales y sobrenaturales, y trata de usar de ambas para su beneficio [...]. Sabe que una planta no crecerá por influjo mágico tan sólo, o que una piragua no podrá flotar o navegar sin haber sido adecuadamente construida o preparada» (1974: 33).

Pero Malinowski recoge en el libro citado (1948) un artículo sobre «El mito en la psicología primitiva» que es muy importante para la antropología religiosa. Frente a la interpretación en boga, debida sobre todo a Rivers, del mito como reposición verídica del pasado, que comunica una visión de los hechos, si no verdadera, por falta de pruebas empíricas, al menos verídica, Malinowski se pregunta qué función cumple el mito y responde que justifica los rasgos básicos de la cultura del grupo:

El mito tal como se da en las comunidades salvajes, es decir en su vívida forma primitiva, no es únicamente una narración que se cuente, sino una realidad que se vive. No es de la naturaleza de la ficción del modo como podemos leer hoy una novela, sino que es una realidad viva que se cree aconteció una vez en los tiempos más remotos y que desde entonces ha venido influyendo en el mundo y los destinos humanos. Así, el mito es para el salvaje lo que para un cristiano de fe ciega es el relato bíblico de la Creación, la Caída y la Redención de Cristo en la cruz. Del mismo modo que nuestra historia sagrada está viva en el ritual y en nuestra moral, gobierna nuestra fe y controla nuestra conducta, del mismo modo funciona para el salvaje su mito (1974: 122-123).

Malinowski añade que el mito no tiene un fin científico, sino que alude a «una realidad primordial, que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos». Así, cumple en la cultura una función indispensable: «expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad; responde de la eficacia del ritual y contiene reglas prácticas para la vida del hombre. De esta suerte el mito es un ingrediente vital de la civilización humana» (1974: 124). Más aún, subraya el carácter religioso del mito, a diferencia de otros relatos vigentes en Trobriand, como el cuento popular y la leyenda. Aquél, según la conceptualización nativa descubierta en el trabajo de campo, entretiene por ser «una celebración de temporada y un acto de sociabilidad», la leyenda satisface ambiciones sociales, porque «originada por el contacto con una realidad fuera de uso, abre la puerta a visiones históricas del pretérito» y el mito es no sólo verdadero, sino venerable y aparece cuando «el rito, la ceremonia o una regla social o moral demandan justificante, garantía de antigüedad, realidad y santidad» (1974: 131).

Pasando ya a Radcliffe-Brown (1952), éste tampoco hace ningún estudio de campo sobre religión, pero en una conferencia sobre el papel de ésta en la sociedad hace seis importantes sugerencias sobre el tema. La primera es que, para entender «una religión particular, tenemos que estudiar sus efectos. La religión, por tanto, ha de ser estudiada *en acción*», y así hay que abandonar la pregunta del origen o evolución de la religión, para estudiar su función o efectos en la sociedad. La segunda es, contra todo lo predecible por sus fríos análisis de los rituales, entrar en un camino no transitado por los antropólogos y estudiar empíricamente el sentimiento religioso de cada culto, que tiene rasgos generalizables, aunque tenga también rasgos propios de cada individuo (1972: 201). La tercera es que en la religión se debe examinar sobre todo «las acciones religiosas específicas, las ceremonias y los ritos colectivos e individuales» (1972: 201-202), pues, aunque la creencia sea lógicamente más importante, pues nadie realiza un rito sin tener la respectiva creencia, la visibilidad, la persistencia y la polivalencia semántica del rito han hecho muy provechosa su investigación. La cuarta es que el énfasis dado a la fe no es universal en todas las religiones, sino propio de la evolución religiosa de ciertas sociedades complejas, donde Radcliffe-Brown alude sin duda al cristianismo protestante (1972:

202). La quinta es que hay que estudiar la relación entre religión y estructura social, que es muy grande en las sociedades tradicionales, como lo muestra el culto a los antepasados y el totemismo australiano, y en las religiones nacionales de judíos y romanos, y en cambio mucho menor en las sociedades modernas seculares y pluralistas (1972: 202). Aquí Radcliffe-Brown retoma el tema de la función social de la religión que han tratado Robertson Smith, Fustel de Coulanges y Durkheim y guiado su propio estudio «durante cerca de cuarenta años» (1972: 201), critica la tesis de Tylor de que sólo «las religiones más elevadas están especialmente en la moralidad y que el elemento moral está escasamente representado en las religiones de las razas de más bajo nivel» (1972: 196) y añade que «lo que hace al hombre un animal social no es cierto instinto de grupo, sino el sentido de dependencia en sus innumerables formas», es decir la dependencia tanto ante poderes superiores como a las normas del propio grupo. La sexta es estudiar esta doble dependencia, que es la principal función social de la religión, porque lo que se «expresa en todas las religiones es lo que he llamado sentido de dependencia en su doble aspecto, y que las religiones cumplen su función social manteniendo constantemente este sentido de dependencia» (1972: 202).

Finalmente, Evans-Pritchard, quien no sólo hace la crítica definitiva del evolucionismo religioso (1965), sino que es el primero en estudiar sobre el terreno la magia (1937) y la religión (1956). En esta excelente etnografía, sólo igualada por la de G. Lienhardt (1961), presenta cuatro puntos básicos sobre la antropología religiosa en la introducción y en las conclusiones. En primer lugar, reivindica la especificidad de la religión, que, por prejuicios racionalistas, se ha confundido con los ritos o los valores, olvidando su finalidad de comunicación con Dios: «opino que la religión es un tema de estudio *sui generis*, algo así como lo que ocurre con el lenguaje o el derecho», y así no se siente obligado a describir los ritos de paso, «que no son propiamente fenómenos religiosos. Por el contrario, intentaré poner al descubierto cuál es el significado religioso, si es que hay alguno, que se esconde tras esas ceremonias», ni a presentar todos los juicios morales de los nuer, sino sólo «en cuanto hagan referencia directamente a su modo religioso de pensar y de actuar» (1982: 12). En segundo lugar, señala que en dicha disciplina debe prescindirse de las ideas del investigador, aunque piensa que la persona religiosa «siente y piensa —y escribe también— sobre la creencia de otros pueblos de manera muy diferente al

que no presta tal asentimiento», cosa que no ocurre cuando se estudian otros temas, por ejemplo el parentesco (1982: 11); pero no explica las razones de ello y aun parece contradecirse en la *Aquinas Lecture* de 1959, donde analizó la actitud de los antropólogos ante la religión, que había sido «hasta el momento en gran parte fríamente hostil», y sostuvo que «para el estudio de la antropología, la fe, en un sentido u otro, tiene poca importancia» (Evans-Pritchard 1974: 24).

En tercer lugar, dice que la etnografía religiosa, además de describir, debe contribuir a una «eventual clasificación de las filosofías africanas» (1972: 371), lo cual no significa abandonar la estructura empírica de la antropología social por estructuras profundas propias del estructuralismo francés, ni estudiar las filosofías de África en vez de sus religiones, sino clasificar éstas según patrones, al modo de las «configuraciones» de Benedict (1934): «Se descubrirá que una de estas creencias, o sistema de creencias, dominará sobre las demás, dándoles al mismo tiempo una forma, una configuración y un color característico» (1972: 371); así la configuración religiosa de la mayoría de los bantúes es el culto a los antepasados, la de muchos pueblos sudaneses, la brujería, la de los nuer, la idea de Espíritu, etc.; por esta preeminencia del Espíritu los nuer casi desconocen otros rasgos religiosos africanos y así dan poca importancia a almas de los muertos, no tienen ideas animistas y atribuyen un papel secundario a la brujería. Así Evans-Pritchard refuta a los estudiosos de religiones primitivas que, sin haber hecho trabajo de campo y con información poco fidedigna, suponían universales el animismo, la magia o los espectros. Luego refuta también a quienes sostienen que la religión primitiva es muy ritualista, poco ética y de escaso valor personal:

Otro rasgo negativo de la religión nuer es la completa ausencia de rituales, entendido esto en el sentido de ceremoniales, interdicciones, etc., de tanta importancia entre otros pueblos africanos. Las interdicciones nuer no son en absoluto de orden ritual, sino de orden moral, de modo que su infracción trae como consecuencia un estado de impureza moral o de pecado, cuyas manifestaciones lógicas suelen ser la enfermedad o cualquier otra desgracia. Por otro lado, lo que realmente cuenta a la hora del sacrificio no es tanto el estado externo o físico del sacrificante cuanto su disposición interna [...] Domina un fuerte sentimiento de dependencia respecto a Dios y de confianza en Él más que en cualquier otro poder o instancia de tipo humano

[...] estamos ante una relación íntima y personal del hombre con Dios (1982: 373-374).

Y en cuarto lugar Evans-Pritchard sostiene que la religión, aunque cumpla funciones sociales o culturales, es un estado interior o una «relación entre el hombre y Dios que trasciende todas las formas» (1982: 377), lo que le lleva a reemplazar el enfoque predominante de estudiar las funciones de la religión por el del estudio de la relación con Dios. Pero, como los nuer «pueden hablar de su experiencia del Espíritu, pero poco o nada del Espíritu propiamente dicho» por ser «un misterio que se esconde tras los nombres, las apariencias totémicas, etc., en que aparece representado», Evans-Pritchard duda que el antropólogo pueda decir mucho y piensa que «debe ceder el lugar al teólogo», frase final del libro. No es claro el sentido de esta frase. Sin duda la antropología es una ciencia que analiza el comportamiento religioso en distintas sociedades, en el cual la experiencia subjetiva tiene mucha importancia y Evans-Pritchard ha contribuido a subrayarla; pero, por su carácter empírico, la antropología sólo analiza y hace generalizaciones sobre lo que dice el creyente de su comunicación con Dios y de sus sentimientos en la celebración de los ritos, y no dice nada sobre la verdad de esa comunicación: para hacer esto no necesita del teólogo; en cambio, éste, que parte de la revelación de Dios en distintas tradiciones religiosas, puede manejar nuevos criterios para descubrir la verdad de la comunicación.

III. EL ENFOQUE SIMBÓLICO DE LA RELIGIÓN

La pregunta sobre el significado de la religión para el creyente puede responderse de varias maneras. Geertz, en su artículo sobre antropología de la religión publicado en el *Diccionario* de Sills (1974-1977) sostiene que en enfoque simbólico no hay «una tendencia analítica, una figura central en torno a la cual se pueda ordenar el debate, ni un sistema que relacione entre sí las diferentes corrientes» (IX: 224) e incluye en el mismo la fenomenología de Mircea Eliade, el pensamiento primitivo de Lévy-Bruhl y el estructuralismo de Lévi-Strauss, para añadir:

Como demuestran los recientes trabajos de Evans-Pritchard, R. G. Lienhardt, W. E. H. Stanner, Victor W. Turner, Germaine Dieterlen, Meyer Fortes, Edmund R. Leach, Charles O. Frake,

Rodney Needham y Susanne K. Langer, el análisis de las formas simbólicas está configurándose en una corriente importante en el estudio de la religión [...]. La obra de cada uno de estos investigadores responde a un enfoque distinto, pero todos parecen compartir la convicción de que es necesario interpretar las religiones como lo que son: sistemas de ideas relativas a la forma y esencia última de la realidad (IX: 226).

Sin embargo, me limito al enfoque de Geertz, quien estudia la religión como hecho subjetivo y tal como se da en el creyente, a diferencia del enfoque objetivo de Durkheim (1912). Para éste la religión es «un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas [...], que unen en una misma comunidad llamada iglesia a todos aquellos que adhieren a ellas» (1968: 49), mientras que para Geertz es:

[...] un sistema de símbolos, que actúa para establecer en el hombre estados de ánimo y motivaciones, que son fuertes, penetrantes y duraderos, por medio de concepciones globales del sentido de la vida, y que reviste dichas concepciones de una atmósfera tal de verdad, que los estados de ánimo y las motivaciones parecen efectivamente de acuerdo con la realidad (1965: 206).

O, dicho de otro modo, la religión es una perspectiva que se expresa en actitudes y motivaciones profundas, se legitima por la autoridad de la hierofanía y se conserva por la acción ritual, y sirve para dar un sentido trascendente a la vida. Amplíe estos cuatro puntos:

1) Una perspectiva es un modo de ver la vida y de construir el mundo. La perspectiva religiosa contrasta con otras tres que se usan a menudo: la del sentido común, la científica y la estética. La primera es «la simple aceptación de que el mundo, sus objetos y procesos son lo que parecen ser» y puede considerarse una forma de realismo ingenuo. La segunda no acepta el mundo sin más, sino que introduce «la duda deliberada [...] y el intento de analizar el mundo en términos de conceptos formales, cuya relación con los conceptos informales del sentido común es cada vez más problemática» y es una forma de realismo crítico. La tercera cuestiona también la experiencia diaria, pues la ignora, «se sitúa con vehemencia en lo aparente y se embelesa con lo externo» (1965: 212) y es una forma de idealismo ingenuo. Y la perspectiva religiosa se ubica en «lo realmente real» y es una

forma de idealismo crítico. En resumen, el hombre del sentido común acepta los hechos tal como aparecen, el científico profundiza en ellos para descubrir sus causas por las ciencias naturales y humanas, el artista prescinde adrede de los hechos y se ubica en un mundo ideal, y la persona religiosa busca la explicación última y se sitúa en lo realmente real. Estas perspectivas no son contradictorias, sino complementarias, y cualquier hecho, como un accidente de automóvil, puede explicarse por cada una de ellas.

2) La perspectiva religiosa opera por un conjunto de símbolos. Para Geertz, símbolo es no sólo el rito, sino todo «objeto, acto, suceso, cualidad o relación que sirve de vehículo de una concepción, donde la concepción es el significado del símbolo» (1965: 206), como la creencia, la organización, la ética y el sentimientos de cada sistema religioso, pues todos inducen en el creyente dicho sistema. Pero tales símbolos, a la par que inducen la perspectiva religiosa, condicionan al sujeto para ella, como ocurre con toda cultura. Esto explica dos hechos importantes. Uno es que la propia perspectiva religiosa genera una certeza subjetiva que no se cuestiona, lo que explica que, aun en épocas de gran movilidad religiosa como la actual, la mayoría de la gente muera en la religión en la que nació, aunque pueda cuestionarse desde la ciencia de la religión, la filosofía o la teología para llegar a una certeza más objetiva. Y el otro es que, cuando se da mucha importancia a la perspectiva religiosa, puede haber incapacidad para captar otras perspectivas; así las personas que tienen una visión sacralizada, en la que Dios o sus intermediarios actúan directamente en el mundo, pueden mezclar las perspectivas y dar a la injusticia social explicaciones religiosas. Para Geertz «las concepciones religiosas se extienden más allá de sus contextos metafísicos [...], de modo que un amplio campo de la experiencia intelectual, emocional y moral pueda ser conformado de forma significativa» y, por otra parte, «los estados de ánimo y las motivaciones, que la orientación religiosa produce, emiten una luz indirecta, lunar, sobre los sólidos trazos de la vida secular de la gente» (1965: 215). Así Geertz acepta el influjo de la perspectiva religiosa fuera de su campo específico y reconoce la utilidad del estudio de las correlaciones entre la religión y otros aspectos de la cultura, por ejemplo la creencia en Dios y el nivel educativo de un grupo social; pero, para él, importante es analizar cómo se da ese influjo de la religión sobre la vida secular y, por eso, juzga que las ciencias humanas deben desarrollar un análisis teórico de

la acción simbólica similar al que ya tienen para la acción social o psicológica (1965: 216).

3) La perspectiva religiosa se legitima por la autoridad de la hierofanía, que varía con el tipo de religión (tribal, carismática, escriturística, sacerdotal...) y que explica la aceptación de la fe por el creyente, quien no cree lo que conoce, sino más bien conoce lo que cree. Por otra parte, la perspectiva religiosa se mantiene por los ritos, pues en la celebración de éstos es cuando «los estados de ánimo y las motivaciones que los símbolos sagrados inducen en el hombre y las concepciones globales del sentido de la existencia humana se encuentran y refuerzan mutuamente». Al margen del papel que pueda jugar Dios en la fe, tema sobre el que el científico no puede «pronunciarse [...] a favor o en contra», la convicción religiosa se genera en la acción ritual (1965: 213), como ocurre con cualquier otra relación, y así la amistad entre dos personas no puede mantenerse si no se actualiza con actos o gestos de amistad. Por eso, los ritos son, no sólo «modelos de» lo que se cree, sino también «modelos para» crearlo, pues son «materializaciones o realizaciones de la religión [...] En esos dramas plásticos los hombres tocan su fe, en la medida en la que aquéllos la retratan» (1965: 214). Además no debe confundirse la vivencia de la fe, que sólo puede darse en los ritos, y en consecuencia con la fe, que se manifiesta sobre todo en seguir la conducta ética exigida por la fe.

4) La perspectiva religiosa sirve para resolver el problema del sentido de la vida. Aunque la religión suele cumplir ciertas funciones sociales, sirve también al individuo para explicarle su origen, su fin y su relación con las demás realidades. Geertz analiza cómo la religión sirve para convertir el *caos* que amenaza cada día, o sea lo que no se entiende, no se soporta o se cree injusto, en *cosmos*. Al analizar lo que no se entiende, recuerda el clásico estudio de Evans-Pritchard sobre la brujería entre los azande, donde éstos explican que un árbol se caiga sobre una persona y la mate por la brujería, sin negar por ello las causas «naturales», pues el árbol se había apollado y el hombre se había sentado debajo por estar cansado. Al analizar lo que no se soporta, sostiene que, para la mayoría de las religiones, la vida es dura y así el sufrimiento, como problema religioso, no es cómo evitarlo, sino cómo soportarlo. Finalmente, al analizar lo que se cree injusto, afirma que el problema en torno al mal es del mismo orden que «el problema de lo que no se entiende o no se soporta. La extraña opacidad de ciertos acontecimientos

[...] suscitan en nosotros la incómoda sospecha de que quizás el mundo y, por tanto, también la vida del hombre en el mundo carecen de verdadero orden». Sin embargo, la respuesta religiosa «a esta sospecha viene a ser siempre la misma: la formulación, mediante símbolos, de una imagen en la que el orden del mundo adquiere tal perfil de autenticidad, que es capaz de explicar [...] los enigmas y hasta las paradojas de la experiencia humana» (1965: 211). Aunque el hombre religioso explica el caos existencial por la perspectiva religiosa, es posible, sobre todo en sociedades tradicionales con escaso conocimiento científico, que se explique religiosamente también el caos social, que se debe no tanto a los límites de la condición humana como a la mala organización del sistema sociopolítico.

El enfoque simbólico de Geertz no sólo completa el evolucionista y el funcionalista, sino que responde a una pregunta más pertinente, pues sin duda es más importante el significado de los hechos culturales que su origen o su funcionalidad. Pero si Geertz subraya certeramente el sentido que la religión da al creyente por medio de su concepción global de la vida, la necesidad del rito para vivir la fe y la dimensión cultural de la religión, no expone operativamente los estados de ánimo y las motivaciones de la perspectiva religiosa, y así no hay o, al menos, no conozco estudios empíricos sobre tales estados de ánimo y motivaciones.

Termino con una referencia a temas actuales de la antropología religiosa. Desde luego sólo presento algunos y me remito a mi obra *Tierra encantada. Antropología y religión en América Latina* (2002). En general, puede decirse que la antropología religiosa tiene mucho trabajo por delante, porque la religión, contra las predicciones de ciertos teóricos sociales, no sólo no ha desaparecido en la sociedad actual, sino que se ha hecho más variada y compleja, y porque la sociedad, contra las predicciones de otros teóricos sociales, no sólo no se ha hecho uniforme por la modernización y la globalización, sino que ha mantenido y aun aumentado, bajo ciertas formas culturales globales, las diferencias étnicas. Por otra parte, hay preguntas que sin duda han desaparecido y así la antropología no está interesada en analizar el origen de la religión en la humanidad, a pesar de la creciente información que hay sobre la aparición del hombre sobre la tierra, y acepta que la religión apareció al mismo tiempo que el hombre, ni en descubrir leyes generales de la evolución de las formas religiosas; pero esta pregunta sobre el origen y evolución de religiones concretas sigue siendo necesaria para

entender el funcionamiento y el significado de esas religiones. Por eso, me limito a señalar algunos temas:

1) *Religión y magia*. Una vez que la antropología ha establecido la especificidad de estas dos formas del pensamiento y la acción humana, al margen de secuencias evolutivas de cualquier tipo, hay que seguir profundizando en las diferencias entre estas dos categorías, sobre todo desde que la crisis de la modernidad ha traído el retorno de los brujos y la de las Iglesias institucionales ha dejado un campo libre para respuestas religiosas que ofrecen seguridad a precios excesivos.

2) *Mito y rito*. Éstos han sido y seguirán siendo dos dimensiones importantes de la religión. La antropología ha hecho un gran esfuerzo en la reivindicación del mito como lenguaje y como fuente de sabiduría y hoy, de vuelta de las ideas claras y distintas de la Ilustración, el mito cobra nuevo interés. Por su parte los ritos, cuyo análisis en otras culturas es tarea esencial de la antropología para Radcliffe-Brown en su artículo «Tabú» (1972), pero que han sufrido cierta con la secularización, cobran creciente importancia porque no puede haber religión sin ritos.

3) *Experiencia y éxtasis*. La experiencia subjetiva religiosa, a pesar de su importancia en el sistema religioso, ha sido poco estudiada por la antropología de la religión y aun se ha dicho que es un tema más propio de la psicología; sin embargo, los sentimientos religiosos tienen una forma o un trasfondo cultural que debe investigar el antropólogo, sobre todo en nuevas formas religiosas, que están dominadas por el entusiasmo y que son una clara reacción contra la secularización dominante. Por su parte, el éxtasis, elemento decisivo en el análisis de viejas religiones chamánicas, se ha hecho más presente en ciertas formas de pentecostalismo y en otras formas religiosas postmodernas.

4) *Ética y política*. La ética fue siempre un ingrediente de la religión, aunque los sistemas religiosos den distinto énfasis a la dimensión ética; sin embargo, hay pocas investigaciones sistemáticas sobre esta dimensión. Desde que la Ilustración trajo, en amplios sectores de la sociedad moderna, una ética laica ha habido necesidad de hacer investigaciones comparativas entre ésta y la ética religiosa, investigaciones que deben extenderse con más razón a la ética posmoralista, que, según Lipovetsky, «no consiste sólo en afirmar la ética como esfera independiente de las religiones reveladas, sino en disolver socialmente su forma religiosa: el deber mismo» y, además, «corona los derechos individuales a la autonomía, al deseo, a la felicidad y sólo otorga

crédito a las normas indoloras de la vida ética» (1996: 12-13). Por su parte, la política ha estado bastante vinculada a la religión en distintas culturas, y el fenómeno de la separación de Iglesia y Estado es relativamente moderno. Sobre el influjo de la religión en la cultura política se ha reflexionado mucho siguiendo a Max Weber (1914), pero la aparición del fundamentalismo en distintas religiones y la perplejidad que sigue dominando a muchos, tras el atentado terrorista de las torres gemelas de Nueva York del 11 de septiembre de 2001, hacen que haya que investigar más las relaciones entre religión y política.

5) *Sincretismo y eclecticismo*. Aunque las formas religiosas sincréticas han sido un tema clásico de la antropología de la religión, y se han hecho buenas descripciones y clasificaciones, hay pocas teorías generales sobre el sincretismo, que sigue presente en muchas sociedades tradicionales. En cambio, en el mundo moderno está presente sobre todo el eclecticismo. Mientras que el sincretismo es un fenómeno colectivo, de gran duración, que se ha dado con ocasión de las conquistas imperiales para defender la propia verdad religiosa, el eclecticismo es un fenómeno individual, bastante precario, que se ha dado en las crisis civilizatorias y donde los individuos no están tan preocupados por la verdad como por la funcionalidad de los elementos religiosos que se asumen para construir su propia religión personal.

6) *Secularización y conversión religiosa*. Son dos hechos antagónicos, muy presentes en el mundo actual, que debe investigar la antropología de la religión. Por una parte, hay que conocer mejor las clases y tipos de secularización, porque, aunque ésta se dé en la sociedad, no es tan universal, como sucede en América Latina, ni tan unívoca como se afirmó y se puede convertir en profecía que se cumple por sí misma. Y, por otra, hay que estudiar la conversión a distintas iglesias y nuevos movimientos religiosos en este mundo tan móvil religiosamente y donde impera cierto nomadismo religioso; tal estudio exige conocer las razones del contacto y de la conversión, tanto explícitas como implícitas, así como las implicaciones culturales y políticas que ésta puede tener en la cultura de los conversos.

7) *Increencia y agnosticismo*. Es indudable que ambos fenómenos se dan también en el mundo tradicional. Aunque en general puede afirmarse que hay más agnósticos que incrédulos, hay que investigar las razones personales y los hechos culturales que llevan a determinadas personas a tomar una postura de increen-

cia o de agnosticismo. Y en este caso hay que examinar cómo dichas personas resuelven el problema del sentido de la vida y se dotan de un referente ético consistente, que son dos funciones que la mayoría de los pueblos atribuyen a su propia religión.

IV. LA ANTROPOLOGÍA RELIGIOSA EN LA CRÓNICA HISPANO-COLONIAL

Esta antropología tiene una temática diferente por el contexto cultural en que nace y los problemas que plantea; está preocupada no sólo con el origen, el funcionamiento y el significado de las religiones americanas, sino también con el de su verdad, dentro de la perspectiva cristiana de la revelación de Dios en Jesucristo; por eso, la teología imperante, a base de textos bíblicos como «los dioses de los paganos son demonios» (Sal 96, 5) consideraba demoníacas las religiones indígenas y justificaba su destrucción; esto desata la reflexión de muchos que, a pesar de abordar un problema teológico, manejan argumentos antropológicos. Por eso, sostengo que el estudio de las religiones americanas por muchos cronistas, tanto religiosos como laicos, hizo nacer la antropología religiosa en la América española. En un reciente artículo (2001) analicé cómo la evangelización andina influyó en el nacimiento y desarrollo de la antropología; ahora retomo el análisis, pero lo extiendo a toda evangelización hispano-americana y, en cambio, lo limito a la antropología religiosa. En ésta se abordan cuatro temas: descripción de las religiones indígenas, tradición oral y mitos, análisis de los rituales, y conversión cultural y resistencia indígena.

1. *Descripción de las religiones americanas*

La mayoría de los cronistas, que siguen el esquema de historia natural y moral, describen las religiones indias en la historia moral y señalan un fuerte contraste entre las altas culturas de México y Perú, que son las «más religiosas» del mundo, y ciertos pueblos amazónicos, que parecen «ateos». Pero son los cronistas religiosos quienes describen más las religiones indígenas. Acosta, en el *De procuranda indorum salute* (1588), que tiene mucho de antropología religiosa aplicada, aconseja al sacerdote: «es menester que haga refutación particular de los dioses y huacas y otras supersticiones particulares que son especiales de su pueblo. En su

investigación y estudio empleará un trabajo utilísimo y totalmente necesario» (1987: 269). Muchos jesuitas-cronistas de la América española que figuran en mi antología (Marzal, 1992 y 1994) hacen buenas etnografías religiosas. Pero la mejor es la del franciscano Sahagún (1956). Éste no sólo hizo una minuciosa descripción de las creencias, ritos, formas de organización y normas éticas de la religión azteca, transcribiendo extensas oraciones y discursos rituales, sino que inventó el método etnográfico mucho antes que la antropología anglosajona. En efecto, él hizo un largo trabajo de campo con buenos informantes, jóvenes auxiliares trilingües y viejos códices, buscó la lógica interna de los hechos, por ejemplo en los sacrificios humanos, sometió los datos recogidos a la criba de informantes de otros dos sitios donde estuvo trabajando y escribió su libro en náhuatl (caso único en la historia de la antropología), que era necesario para descubrir tanto «los vocablos de esta lengua con sus propias y metafóricas significaciones» (1956: I, 27) como la experiencia religiosa, que se expresa en lengua materna.

2. *Tradición oral y significado del mito*

Otro tema fue la tradición oral, que los misioneros recogieron e interpretaron. Destacan, en el mundo azteca, el mismo Sahagún, en el andino, Ávila (¿1598?), y en el maya, el anónimo quiché del *Popol Vuh*, transcrito por el dominico Jiménez (1722). Me limito a Ávila, quien recoge los ciclos de los personajes de los mitos quechuas y describe los ritos, destacando su legitimación por los mitos y su evolución como mecanismos de resistencia y de adaptación a las fiestas católicas; además, interpreta las costumbres y aun los conflictos de los mitos con un enfoque funcional. Otros cronistas consideran los mitos una reposición verídica del pasado, como ciertos antropólogos evolucionistas del XIX. Tal interpretación permitió resolver el problema de la demonización de las religiones indias. Todos partían de la gran similitud que había entre éstas, sobre todo las de las altas culturas, y el cristianismo, y la explican de tres modos. La similitud se debe, según Acosta, a una «parodia diabólica», por la que el demonio engañó a los indios, aunque Dios se desquitó, haciendo que éstos recibieran fácilmente el cristianismo, tan parecido a su religión. Se debe a que los indios conocen a Dios con la luz natural de la razón, explicación que se hace más general en el siglo XVIII, por ejemplo, en Clavijero, para quien las religiones indias no eran demoníacas,

sino naturales. O se debe a que dichas religiones nacen con la predicación apostólica («cristianización originaria»), aunque con el tiempo se fueron desfigurando. Así Valera atribuye ciertos rasgos cristianos de la religión incaica, como creer en Dios todopoderoso e invisible, en el demonio y en la resurrección de los muertos, a la predicación del apóstol Bartolomé, de quien decían que era una estatua del templo del Sol del Cuzco y en cuyo honor organizaron los mestizos una cofradía por representar sus dos tradiciones. Pero el gran defensor de la tesis era el agustino criollo Calancha (1639). Éste argumenta *a priori*, diciendo que quienes no la aceptan «van contra las leyes natural, divina y positiva y agravian a la misericordia y justicia de Dios», que no envió ningún apóstol al «otro medio mundo mayor», y *a posteriori*, recogiendo la extensa tradición oral sobre personajes que en distintos lugares predicaron verdades cristianas. Más aún, Calancha ve ciertos mitos como deformación de esa predicación; así, al presentar las religiones de la costa peruana, de la que es el mejor cronista, narra el mito de Vichama y lo compara con el del Génesis en pares de mitemas de sabor estructuralista, para concluir: «conjuntando trozos, como razones de carta rota» y «quitando cláusulas, añadiendo ficciones, asentaron deprabándolo su principio» (1639: 414).

3. Análisis de rituales

Un tercer tema es el análisis de los ritos. Algunos cronistas no sólo los describen en sus etnografías, sino que los analizan para conocer su significado profundo, como hace Calancha con los mitos. De este modo se libraba a los indios del estigma de la idolatría y se confirmaba la cristianización originaria. Así el Inca Garcilaso (1609) sostiene que el rito que hacían los indios al llegar con carga a las *apachetas*, depositando en la cumbre su ofrenda (un pelo, una ceja o la bola de coca), no era un rito idolátrico al monte, sino una acción de gracias a Dios. Se basa en su conocimiento del quechua, pues el término *apachec-ta* no es una palabra para designar al monte, al que se diviniza, sino el dativo del participio del verbo *apachec*, y significa «al que hace llevar» y es un gesto de gratitud a Dios por su ayuda: «entendían los indios, con la lumbre natural, que se debía dar gracias y hacer alguna ofrenda al Pachacamac [...], que ellos adoraban mentalmente por haberles ayudado en aquel trabajo» (1992: 78). Por su parte, Valera, en su *Relación*, cuenta que los incas tenían templos

artificiales y naturales y que ciertas realidades naturales, como montes, cuevas o ríos, eran templos de Dios, «no por entender que había allí alguna divinidad [...], sino porque creían que el gran Dios Illa Tecce había criado y puesto allí aquella tal cosa [...], para que sirviese como lugar sagrado y como santuario donde él y los otros dioses fuesen adorados» (1968: 157). Finalmente, Las Casas no sólo cristianiza los ritos indios, sino que también, como sostiene Gutiérrez (1992), defiende el valor subjetivo, base de la libertad religiosa, de las costumbres religiosas de los indios y «le permite —sin aprobar, lo hace notar en varios momentos, éticamente el hecho— discernir el sentido religioso de actos, como los sacrificios humanos, que provocaban repulsión a sus contemporáneos» (1992: 262).

4. *Conversión cultural y resistencia indígena*

Es un cuarto tema de la antropología religiosa colonial. Muchos misioneros sabían que no podía hacerse una evangelización que partiera de cero. Acosta (1588) formula el gran principio de la evangelización: «En los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión o a la justicia, no creo que se les deba cambiar así porque sí. Hay que conservar sus costumbres patrias y tradicionales que no vayan contra la justicia» (1984: 587). Pero hay reflexión etnológica no sólo al plantear la evangelización, como lo hace Acosta en muchas páginas, sino al analizar los éxitos y fracasos de la misma. Así el franciscano Mendieta (1604) hace un detenido análisis de la evangelización azteca, señalando los métodos y resultados con profundidad. Por su parte, el jesuita Arriaga (1621), que acompañó a los visitantes de la extirpación de la idolatría, hace un convincente análisis del fracaso de la primera evangelización andina, por el uso de métodos inadecuados y por la resistencia de los indios, que se escondían en formas sincréticas.

En síntesis, es indudable que las muchas etnografías sobre las religiones americanas de los cronistas y su reflexión sobre el complejo proceso de transformación religiosa de los indios facilitaron que se crearan conceptos y se formularan leyes que hicieron nacer una verdadera antropología religiosa.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, J. (1984 y 1987), *De procuranda indorum salute* [1588], Madrid: CSIC.
- Arriaga, P. J. (1968), *La extirpación de la idolatría en el Perú* [1621], en Esteve Barba, F., 1968.
- Ávila, F. (1966), *Dioses y hombres en Huarochirí*, Lima: Museo Nacional de Historia.
- Benedict, R. (1967), *El hombre y la cultura*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Calancha, A. (1639), *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú*, Barcelona: Pedro Lacavallería.
- Durkheim, E. (1968), *Las formas elementales de la vida religiosa* [1912], Buenos Aires: Schapire.
- Esteve Barba, F. (1968), *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid: BAE.
- Evans-Pritchard, E. E. (1973), *Las teorías de la religión primitiva* [1965], Madrid: Siglo XXI.
- Evans-Pritchard, E. E. (1974), «Los antropólogos y la religión», en *Ensayos de antropología social*, Madrid: Siglo XXI, pp. 24-43.
- Evans-Pritchard, E. E. (1976), *Brujería, magia y oráculos entre los azandes* [1937], Barcelona: Anagrama.
- Evans-Pritchard, E. E. (1980), *La religión nuer* [1956], Madrid: Taurus.
- Frazer, J. (1965), *La rama dorada* [1922], México: FCE.
- Garcilaso, Inca (1992), *Comentarios reales de los Incas* [1609], 2 vols., Lima: Fondo de Cultura.
- Geertz, C. (1965) «Religion as a Cultural System», en W. Lessa y E. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion*, New York: Harper and Row, pp. 204-216; v. e. en Geertz, 1987, cap. 4, pp. 87-116.
- Geertz, C. (1974-1977), «Religión: estudio antropológico», en D. Sills (ed.), *Diccionario Internacional de las ciencias sociales*, Madrid: Aguilar, vol. IX, pp. 220-226.
- Geertz, C. (1987), *La interpretación de las culturas*, México: Gedisa.
- Gutiérrez, G. (1992), *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Jiménez, F. (1929), *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala* [1722], Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.
- Lienhardt, G. (1985), *Divinidad y experiencia. La religión de los Dinkas* [1961], Madrid: Akal.
- Lipovetsky, G. (1994), *El crepúsculo del deber. La ética indolosa de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona: Anagrama.
- Lowie, R. (1976), *Religiones primitivas* [1924], Madrid: Alianza.
- Lubbock, J. (1987), *Los orígenes de la civilización* [1870], Barcelona: Alta Fulla.
- Malinowski, B. (1948), *Magia, ciencia y religión*, Barcelona: Ariel.

- Marzal, M. (1992 y 1994), *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial*, 2 vols., Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Marzal, M. (2001), «Antropología y evangelización andina», en M. León-Portilla (coord.), *Motivos de la antropología americanista. Investigaciones en la diferencia*, México: FCE, pp. 399-423.
- Marzal, M. (2002), *Tierra encantada. Antropología y religión en América Latina*, Madrid: Trotta.
- Mendieta, J. (1971), *Historia eclesiástica indiana [1604]*, México: Porrúa.
- Nadel, S. (1974), «Malinowski, sobre la magia y la religión», en R. Firth et al., *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Madrid: Siglo XXI, pp. 221-225.
- Radcliffe-Brown, R. (1972), «Tabú» y «Religión y sociedad», en *Estructura y función en la sociedad primitiva [1952]*, Barcelona: Península, pp. 153-173 y 175-202.
- Sahagún, B. de (1956) *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 vols., México: Porrúa.
- Tylor, E. (1980), *Cultura primitiva [1871]*, 2 vols., Madrid: Ayuso.
- Valera, B. (1968) *Relación de las antiguas costumbres de los naturales del Perú*, en Esteve Barba, F. (1968).
- Weber M. (1987), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo [1914]*, Barcelona: Península.

6. *Psicología y religión.*

Propósito: Analizar críticamente, desde la perspectiva de la psicología, la experiencia religiosa para comprender, criticar, valorar y respetar los elementos existenciales y vitales que engloban las religiones.

PSICOLOGIA DE LA RELIGION

Alfredo Fierro

De la religión se han ocupado algunos clásicos de la psicología a principios de siglo (Freud, James), pero apenas la teoría y la investigación psicológica recientes. La psicología experimental o, en general, empírica, dominante en ambientes académicos y de investigación, ha ignorado ampliamente el fenómeno religioso; no lo ha tomado como ámbito específico de análisis y estudio. Realmente, la única teoría psicológica de la religión con un desarrollo bastante completo ha sido la psicoanalítica o, mejor, la freudiana. Pero aún en esta teoría, e igualmente en los elementos aislados de teoría en otros estudiosos de la «psiqué» o de la conducta, la psicología de la religión suele estar muy dominada por premisas filosóficas o de metapsicología. En rigor, no hay una psicología de la religión; no la hay con desarrollo teórico contrastado y fundamento empírico suficiente como para poder hablar de una disciplina científica de tal nombre.

No hay, además, una psicología de la religión en otro sentido y por otra razón: porque no hay *una* sola psicología. La unidad de la psicología es más que dudosa, y no porque en ella hayan proliferado teorías psicológicas variadas, divergentes y rivales entre sí —lo que es habitual en cualquier ciencia—, sino porque en el ámbito de la psicología coexisten y compiten paradigmas varios, difícilmente reconciliables bajo la unidad de una sola disciplina, y que reclaman modos del todo diversos de estudiar el objeto de la psicología, un objeto que, encima, es diferente en cada paradigma. El psicoanálisis toma por objeto de estudio los procesos inconscientes, su apartamiento de la conciencia y la posibilidad de traerlos a ésta. La psicología fenomenológica se propone estudiar no lo inconsciente, sino precisamente la conciencia, la experiencia humana consciente. La psicología objetiva, la que en la actualidad mantiene los principios de la tradición conductista, investiga la conducta manifiesta y sólo indirectamente se interesa por procesos psicológicos

internos. Las discrepancias entre estos tres modos de entender y practicar la psicología tienen precisamente un reflejo esencial en el punto de vista desde el cual abordan el hecho religioso, respectivamente, como ilusión, como experiencia y como conducta; y, por eso, cualquier presentación de la psicología de la religión pasa necesariamente a través de las diferencias paradigmáticas entre esas concepciones de la psicología.

I. LA RELIGIÓN COMO ILUSIÓN EN EL PSICOANÁLISIS

No tanto hay una teoría psicoanalítica, cuanto una teoría freudiana de la religión. Freud se interesó por el hecho religioso como ningún otro de sus discípulos heterodoxos u ortodoxos; trató de desentrañar y valorar el significado de la conciencia religiosa; pero llegó a una valoración esencialmente negativa de la religión: como neurosis e ilusión, como supervivencia infantil e inmadura.

1. *Neurosis e ilusión en la conciencia religiosa*

Como psiquiatra, Freud (orig. 1930) pretendía aliviar los sufrimientos psíquicos de sus pacientes y, con ambición mayor, también los de la humanidad: el malestar de la cultura. Su enfoque acerca de los procesos psíquicos es esencialmente clínico: se acerca a ellos bajo el prisma de la salud y la enfermedad. En este acercamiento ha considerado a la neurosis como prototipo de la patología psíquica, al menos, como prototipo de las enfermedades psíquicas que el psicoanálisis estaba en grado de curar o aliviar, hasta el extremo de que alguna vez define al psicoanálisis como un modo de tratamiento de las neurosis.

La neurosis, que constituye una categoría central en la teoría y en la práctica terapéutica de Freud, va a ser también la categoría psicoanalítica principal para la religión. No es que Freud se complazca en destacar los modos neuróticos de religión: el componente de neurosis presente en muchos comportamientos religiosos. Es que, más de raíz, considera a la religión, a la conciencia religiosa, como neurosis. Aquello que para Freud representa el prototipo del «mal» —del sufrimiento— psicológico, la neurosis, es lo que para él también constituye la sustancia de la religión: «neurosis obsesiva de la colectividad humana». Los fenómenos religiosos —insiste— sólo pueden ser conceptualizados por el psicoanálisis de acuerdo con el patrón de los síntomas neuróticos. Sólo este análisis permite comprender el inmenso poderío de la religión sobre la vida de los seres humanos, un poderío comparable al de la obsesión neurótica.

Como un ejemplo más del paralelismo, frecuente en Freud, entre historia individual e historia humana, presenta la religión como neurosis social y la neurosis como religión privada del individuo. Por virtud

de ese paralelismo, de la equivalencia entre neurosis y religión —y como posible consecuencia en apariencia paradójica— Freud entiende que, al ofrecer soluciones —aunque ilusorias— a problemas que el incrédulo tiene que resolver por sí solo, la religión puede proporcionar una cierta protección frente a la neurosis individual.

Es una protección, desde luego, ilusoria. Para Freud, las representaciones religiosas entran en la categoría de ilusión y así ha calificado a la religión en el título de una de sus obras: *El porvenir de una ilusión* (1927). Porvenir, a la religión, no le ve ninguno. Freud está convencido de que el abandono de la religión se producirá en la sociedad con la inexorable fatalidad de un proceso de crecimiento, igual que el abandono de otras ilusiones. Por ilusión entiende toda representación que tiene por punto de partida el deseo. Por cierto, no toda representación que tiene por cómplice al deseo es necesariamente errónea: de suyo, ilusión no es lo mismo que error, ni tampoco lo mismo que idea delirante. Pero, respecto a la ilusión religiosa, Freud se muestra implacable y no deja un resquicio de duda sobre su carácter irreal. La religión es, para él, no sólo neurosis colectiva, sino también delirio colectivo, con las características y las funciones del pensamiento delirante, que trata de sustraerse al principio de realidad, al juicio basado en la objetividad, y de independizarse del mundo exterior como medio de evitar el sufrimiento de lo real.

El psicoanálisis no se limita a describir e interpretar los fenómenos psíquicos, y a tratar su patología; además de eso, aspira a explicarlos. La explicación psicoanalítica arranca de la génesis: consiste en mostrar cómo se originan las neurosis y, por tanto, también cómo nace la religión. Neurosis y religión resultan de la persistencia del pensamiento mágico, de sentimientos y representaciones infantiles en un sujeto que no ha accedido a la madurez postedípica y que no los ha contrastado con la realidad. A semejanza del neurótico, el sujeto religioso concede importancia exagerada a los actos psíquicos; cree en la omnipotencia de las ideas y permanece prisionero del narcisismo infantil. Freud no duda en aceptar cierta caracterización del sentimiento religioso y místico como «sentimiento oceánico»: sensación de totalidad y de eternidad, sin límites ni barreras. Pero precisamente en ese sentimiento ve el sello del psiquismo más primitivo, propio del lactante, incapaz aún de distinguir entre su yo y el mundo exterior, una distinción correlativa del principio de realidad.

No contento con esta explicación algo genérica, Freud (1913) la concreta acercando la figura de Dios a la del padre. Dios es la sublimación del padre, la resurrección del padre ideal. Lo es en el desarrollo de la religión del individuo y también de las religiones históricas. Con el aval —supuestamente científico, pero más bien endeble— de estudios de antropología cultural, Freud se cree en grado de conjeturar los orígenes del monoteísmo. En el principio, en una sociedad del todo dominada por el padre, poseedor de los bienes y de las mujeres de la tribu, se

habría producido el asesinato del padre a manos de los hijos, los hermanos. Estos se habrían conjuramentado para crear una sociedad igualitaria, fraterna, sin ningún otro padre posesivo y poderoso: nadie había de poseer en adelante a todas las mujeres. Con el paso del tiempo, la hostilidad hacia el padre asesinado habría cedido ante el recuerdo amoroso suyo y ante su idealización. Dios es el protopadre asesinado y recordado en el culto. En lo que respecta a la tradición bíblica, Freud (1937) asume que Moisés fue asesinado por los israelitas y que Yahvé no es otra cosa que el protopadre Moisés sublimado.

Neurótica desde una diagnosis clínica, ilusoria desde un punto de vista cognitivo e infantil en perspectiva ontogenética: así aparece, en Freud, la religión, un sentimiento del que hace falta curarse. En el polo opuesto a la actitud del creyente está la del científico, que Freud valora como correspondiente al estado de madurez humana, un estado en el que se renuncia al principio de placer o, mejor, se subordina éste al de realidad, buscando su satisfacción en el mundo exterior, real. El contraste entre religión y ciencia es paralelo al de infantilismo y madurez, en rigor, un componente suyo. Freud ve a la religión como algo de lo que el sujeto maduro llega a estar de vuelta, y ve al psicoanálisis como educador para esta madurez. Los dogmas religiosos responden a anhelos humanos, pero esta correspondencia no los hace verdaderos:

Sería muy bello que hubiera un Dios creador del mundo y providencia bondadosa, un orden moral universal y una vida de ultratumba, pero encontramos harto singular que todo suceda tan a medida de nuestros deseos.

El psicoanálisis, ante la religión, asume un papel terapéutico o, si se prefiere, educativo: actúa como conocimiento des-ilusionador; educa en la renuncia a las ilusiones del deseo contrarias a la realidad y enseña al ser humano la aceptación de su real destino.

2. *La religión y lo inconsciente*

No ha estado solo Freud en ver la religión, toda religión, como morbosa. La analogía psicopatológica vertebró igualmente el análisis de Janet (1926/1928): la creencia es un delirio religioso; al comportamiento religioso hay que aplicarle el modelo de los hechos psicopatológicos. Por otro lado, el psicoanálisis posterior a Freud no ha abordado la conciencia religiosa de manera formal y sistemática. Así que la teoría psicoanalítica de la religión se ha quedado en los términos en que su iniciador la dejó. Sólo es de señalar la excepción de Jung (1951), quien, sin embargo, desarrolló no tanto una psicología de la religión, cuanto una interpretación de símbolos y mitos religiosos —también símbolos cristianos, como el de la Trinidad— como arquetipos del inconsciente colectivo. Es dudoso, por otro lado, que la interpretación jungiana sea todavía psico-

logía o psicoanálisis, cuando netamente adopta el tono de una hermenéutica filosófica y de una metapsicología, en la que también se había aventurado el propio Freud en su análisis de la religión.

En un marco estrictamente psicoanalítico, el único apunte notable para una corrección significativa de la teoría freudiana de la religión lo ha aportado Winnicott (1972) a partir de un análisis de la fantasía y del juego. Las representaciones de fantasía y la actividad lúdica son, para Winnicott, de naturaleza «transicional»: son intermedias y medianeras entre el autoerotismo oral del bebé y la relación de objeto, de objetividad, propia del principio de realidad, del adulto. En esa posición transicional, cuestionan la drástica distinción entre principio de placer y de realidad. La religión, como el arte, constituye una realización cultural de un momento evolutivo transicional, pero, al propio tiempo, duradero. Pertenece al ámbito de la fantasía y de las fábulas dotadas de sentido, de las que el ser humano adulto no puede prescindir. En consecuencia, la religión no queda relegada ya al oscuro mundo de la neurosis y de la idea delirante, y encuentra su lugar, junto al juego y al arte, sin sumisión —ni oposición tampoco— al principio de realidad, entre las creaciones culturales —y adultas— de la fantasía.

Por lo demás, las escasas observaciones incidentales que sobre la religión se encuentran en autores recientes de orientación psicoanalítica la refieren al marco conceptual genérico del inconsciente y de la represión, con el único —aunque importante— matiz de que no otorgan, ni de lejos, a la religión la relevante cuota que Freud le asignó en la producción de infelicidad humana y de malestar en la cultura. El contexto cultural, además, parece reclamar no ya tanto el psicoanálisis de la vida religiosa, cuanto el de la muerte de Dios. Pero Deleuze y Guattari (1973) marginan el asunto hasta la irrelevancia: «Dios, muerto o no, el padre, muerto o no, todo viene a ser lo mismo, puesto que la misma represión prosigue». Por su parte, Lacan (1974) da otro giro al asunto: la verdadera fórmula del ateísmo no es que Dios ha muerto, sino que Dios es inconsciente.

No es muy original Lacan al colocar a Dios en lo inconsciente. Después de Freud, muchas tentativas de hallar raíz antropológica a la religión han ido a buscar esta raíz en lo inconsciente. Seguramente es el elemento más universalizable de la teoría psicoanalítica de la religión: identificar la sustancia y la génesis de la religión del lado de lo inconsciente. La teoría freudiana no sería entonces más que una versión —escorada hacia la religión neurótica— de una posible teoría psicoanalítica más general del inconsciente religioso, y cuya otra posible versión podría reconocer la realidad de una religión «sana». Pero esta última, de hecho, sólo se encuentra en autores que en rigor son ajenos a la concepción del psicoanálisis y que conciben la psicología como ciencia de la experiencia y no de lo inconsciente, autores, sin embargo, que no han tenido inconveniente en recurrir a la noción de inconsciente para analizar la religión.

II. LA RELIGION COMO EXPERIENCIA
EN LA PSICOLOGIA FENOMENOLOGICA

A diferencia del psicoanálisis que sólo se ocupa de la conciencia por su relación con lo inconsciente, cierta psicología, al contrario, toma como objeto principal de estudio la conciencia, la vivencia o experiencia humana consciente y significativa, y para ello procede con un método que, por atender a modos e intencionalidad de lo dado en la conciencia, puede caracterizarse como fenomenológico. Bajo esta rúbrica de psicología fenomenológica cabe agrupar orientaciones tan alejadas del psicoanálisis como de la psicología conductista, orientaciones que suelen recibir otros rótulos más específicos, pero también menos apropiados, como el de psicología existencial, humanista o personalista. Respecto a la religión coinciden en tomarla por su contenido de experiencia; y suelen, además, coincidir en una valoración de la religión mucho más positiva que la del psicoanálisis.

1. *Variedades de la experiencia religiosa*

En el origen de la consideración de la religión como experiencia está, sin embargo, un clásico, William James, a quien los manuales de historia de la psicología suelen presentar como pionero de otra tradición: de la psicología funcionalista, luego conductista, que ha dominado más de medio siglo los ambientes académicos. Invitado, el curso 1901/1902, a dictar en Edimburgo las conferencias Gifford sobre religión natural, James disertó acerca de «las variedades de la experiencia religiosa». La obra resultante de esas conferencias (James, orig. 1902) sigue siendo hoy, casi un siglo después, el tratado más completo de psicología de la religión y, además, la única obra clásica, junto con las de Freud, en la que se desarrolla propiamente una teoría de la religión.

La de James es, sin embargo, una teoría poco más que descriptiva, apenas explicativa. Por su carácter predominante de descripción de los fenómenos de la experiencia religiosa, es apropiadamente colocada en este apartado de una psicología fenomenológica. Aunque adhiere a una concepción funcionalista y pragmatista del conocimiento, la misma que iba a dar origen a una psicología positivista y experimental en el conductismo, James procede con un método psicobiográfico que luego iba a quedar desacreditado entre los psicólogos experimentales y sólo utilizado por los de orientación fenomenológica. Su material de estudio son documentos personales que testimonian acerca de la experiencia religiosa: diarios, confesiones, textos autobiográficos, respuestas confidenciales o públicas a cuestionarios sobre religión. A estos testimonios de mujeres y hombres religiosos los deja hablar por sí mismos, sin intrusiones propias; y el acopio que ha hecho de ellos nada tiene que envidiar a libros clásicos de la literatura teológica y mística.

El título del libro anuncia con propiedad el contenido. Se trata de estudiar la *experiencia* religiosa y no otros elementos de la religión: sociales, institucionales, éticos, ideológicos, rituales. No es una selección arbitraria del ámbito de estudio, ni tampoco está dictada tan sólo por la perspectiva de psicólogo con que James aborda el tema. Es fruto de una opción que corresponde a la idea que tiene de la religión: antes que nada, experiencia o —más concreto aún— sentimiento. Para James lo religioso constituye una categoría de la sensibilidad y la fuente de la religión es el sentimiento. Los demás elementos son derivados. En particular, las doctrinas religiosas surgen como construcciones producidas por el intelecto en direcciones originalmente sugeridas por el sentimiento.

No es una experiencia unitaria u homogénea. Hay, más bien, numerosas *variedades* de sentimiento religioso. En esto James se contrapone a Freud, que vio la religión como una unidad, susceptible de análisis y explicación unitarios. En James la experiencia religiosa es variada, plural, y «religión» vale sólo como nombre colectivo. Esto no le impide definir —o, mejor, acotar— la religión en algunas formulaciones unificadoras: religión es creer en lo invisible y ajustar a ello la propia felicidad; religión son los sentimientos, actos y experiencias del hombre en soledad en relación con la divinidad; la religión es una reacción total del hombre ante la vida, caracterizada por la ternura y, a la vez, por cierta seriedad solemne, una reacción que vuelve fácil y agradable lo necesario.

Relaciona James las variedades de la experiencia religiosa con una doble categoría de sujetos: los «nacidos de una vez», aquéllos que de manera espontánea concuerdan con las cosas y hallan felicidad en ellas; y los «nacidos dos veces», que necesitan alcanzar ese acuerdo y felicidad a través de un difícil proceso de conflicto y drama. Este segundo nacimiento, a su vez, lo relaciona con el de conversión religiosa, que presenta como el proceso repentino o gradual por el que un yo dividido, conscientemente equivocado o infeliz, se torna conscientemente feliz y correcto como consecuencia de sostenerse en realidades religiosas.

Hay en James no sólo descripción, sino también valoración de la experiencia religiosa, una valoración positiva, fundada en criterios pragmatistas, avalados por la cita evangélica de «por los frutos los conoceréis». La religión está al servicio de la vida y ha de ser juzgada por sus frutos. Es la vida, al final, la que decide. No ignora James que la sensibilidad religiosa se desarrolla también en formas enfermizas, pero no son éstas las que le ocupan; y cree firmemente en la existencia de una religiosidad sana, vinculada a la felicidad.

Hay en él también un bosquejo de explicación del origen de la experiencia religiosa, origen que sitúa en el yo inconsciente o subconsciente. Precisamente, esa radicación en el fondo no manifiesto de la persona permite a James entender cómo el objeto de la experiencia religiosa es real, aunque no objetivable, y es experimentado como entidad misteriosa y superior, pero no extraña o externa a uno mismo.

2. *Religión y personalidad sana*

La experiencia religiosa, cuyas variedades estudió James, no ha sido objeto de atención por parte de la psicología experimental y conductista. Algo la ha atendido, en cambio, otro género de psicología, aquí calificada de fenomenológica, que diverge mucho del psicoanálisis, aunque a éste le haya tomado en préstamo algunos conceptos. Es una psicología de corte clínico, y no académico, en cuyo centro está la identidad y totalidad singular de la persona, de su conciencia y experiencias subjetivas, de su disposición y ánimo al afrontar el mundo, y de su maduración a lo largo del curso de la vida. Teñida de connotaciones humanistas, personalistas o existenciales, trata siempre de ser una psicología comprensiva: aspira a comprender la acción y la vivencia humanas, a desvelar su significado. A menudo, también trata de trascender el enfoque meramente descriptivo —cómo es y cómo obra el ser humano— para adoptar un tono moral: cómo obrar para dar sentido a la vida, cómo llegar a ser persona, cómo alcanzar la madurez, quizá la felicidad.

La personalidad saludable sigue siendo, pues, aquí un tema predominante, como en el psicoanálisis. Pero el papel de la religión respecto a la salud y bienestar psíquicos suele aparecer de modo harto diferente. Jourard y Landsman (1987) recapitulan bien las posiciones del enfoque humanista al respecto, cuando —por cierto, citando a James— asumen que la experiencia religiosa es parte de la condición humana y, desde luego, un posible elemento integrante de la personalidad sana. Hay, por supuesto, religiones insanas, como la idolatría o el sentimiento de culpa. Pero la religión, cuando ella misma es sana, contribuye al desarrollo de la personalidad saludable.

En algunos autores se da una psicología no tanto explícita, cuanto implícita de la experiencia religiosa. Las «experiencias cumbre» que ocupan un lugar crucial en la psicología de la autorrealización, de Maslow (1976), están descritas de manera en todo afín a las experiencias religiosas, místicas o de lo sagrado: experiencias de conocimiento del Ser, de unidad dichosa con el mundo, de integración interior e identidad personal aguda. Verdad es que no tienen por qué ser formalmente experiencias religiosas, pero éstas, desde luego, constituyen una variedad posible de experiencia cumbre; y se comprende que, en la cura de almas, se haya recurrido ampliamente a esta psicología para ilustrar los benéficos efectos de la vida de fe.

La distinción pertinente y crucial en esta psicología es la de religión —o fe— sana frente a insana. En Fromm (orig. 1947) la línea divisoria la trazan la racionalidad y la autonomía: el ser humano no puede vivir sin una fe, que no necesariamente es fe en Dios, sino más bien fe racional, sea en Dios o en otros valores. Desde su planteamiento, una fe mística en Dios está más cerca de la fe en la humanidad —son ambas «sanas»— que la fe calvinista o luterana, que a Fromm le parece heterónoma y deshumanizadora.

Resulta del mayor interés el sentido que Erikson (1980) reconoce a la conciencia religiosa en una doble posición, en privilegiado nexo con los dos estadios extremos, el primero y el último, de desarrollo de la identidad personal. Por un lado, la raíz de la religión está en la primera construcción de identidad que realiza el lactante, a partir de la experiencia del reconocimiento mutuo, del recibir y ser aceptado por la madre. Entiende Erikson que la religión es la institución social que a través de la historia humana ha tratado de confirmar en el hombre esa confianza básica —en los demás, en uno mismo y en la vida— que ha de establecerse en la primera infancia. Al decirlo, oportunamente advierte que eso no convierte a la conciencia religiosa en regresiva; antes bien, «la gloria de la infancia» —en la conciencia religiosa como, en general, en la confianza básica— sobrevive en la edad adulta como elemento de la identidad de la persona madura. Por otro lado, la referencia religiosa aparece de nuevo en el último estadio de la madurez personal, estadio que Erikson caracteriza como de «integridad», de aceptación tanto del ciclo vital único y exclusivo de cada persona, cuanto del destino de mortalidad que nos aguarda. Es un estadio de sabiduría en el que, frente a la tentación de desesperación, la persona se vuelve hacia «preocupaciones últimas», guiadas por los sistemas filosóficos o religiosos, y desarrolla el sentido de la propia identidad en la dirección de algún género de trascendencia que se expresa en algo así como: «yo soy lo que sobrevive de mí».

La psicología existencial de Frankl (1948, 1987) está centrada en la cuestión del sentido: sentido de la vida, de la acción, del sufrimiento. Es una cuestión vinculada al *noûs* humano, al *logos*, superior a la *psyché*. Reprocha Frankl al psicoanálisis haberse limitado a la psicoterapia, cuando la mayoría de los males que aquejan a los hombres de hoy son del orden del sentido, no de la *psyché*, y necesitan de logoterapia, una terapia que no duda en asemejar a la cura de almas. Lo espiritual y religioso se encuentran a sus anchas en la psicología de Frankl, quien los asigna al orden del *logos*, del sentido, y localiza su origen en lo inconsciente, que, por tanto, incluye lo espiritual tanto como lo libidinal. El propio Dios puede resultarnos inconsciente para nosotros mismos, una sugerencia que Frankl relaciona con la tradición teológica del Dios escondido y del Dios desconocido. Es más, nuestra relación con él puede hallarse rechazada y reprimida, con lo cual se introduce la noción de una represión del inconsciente religioso. Pero la auténtica religiosidad, para Frankl, no es mera pulsión, procedente de lo inconsciente, sino decisión existencial libremente asumida.

De los psicólogos de orientación personalista, ninguno como Allport (orig. 1937) queda tan próximo de la psicología objetiva —en realidad, está dentro de ella, aunque por teoría y por método cabe incluirle en la tradición fenomenológica y humanista—, y ninguno tampoco ha valorado con tanta claridad como él la función saludable de la religión. Su teoría de la personalidad contiene, como elemento esencial, la descrip-

ción de la personalidad madura: sana, a la vez que adulta. A la personalidad madura le atribuye, entre otros rasgos, el de poseer una filosofía unificadora de la vida, filosofía que también puede ser de contenido laico, pero cuyo prototipo lo constituye precisamente la religión. Allport (1963) no omite mencionar que el sentimiento religioso puede ser inmaduro, actuar como mecanismo de defensa, pero básicamente ve a la religión como parte integrante de la personalidad madura.

3. *Psicología religiosa*

Con la línea fenomenológica, no suspicaz, sino valorizadora de la experiencia religiosa, enlaza la «psicología religiosa» —y no ya psicología de la religión— que suele desarrollarse en ámbitos confesionales. Es un género de psicología bien representado en la revista *Lumen vitae*, cuyas principales aportaciones han estado en investigar —por lo general, con técnicas y procedimientos propios del enfoque fenomenológico— las representaciones de Dios y las experiencias religiosas en cristianos. En la medida en que procede de acuerdo con el método científico y no introduce la confesionalidad en la investigación y teoría psicológica, esta psicología ha contribuido a generar conocimientos empíricos válidos sobre la religión, aunque, en gran medida, por otra parte, se cultiva para poner los conocimientos psicológicos al servicio de la catequesis, de la pastoral y de la evangelización.

Dentro del enfoque de psicología religiosa, está la obra de Vergote (1969), quien, a semejanza de James, se centra en la experiencia religiosa. La define como el movimiento involuntario, que sitúa al hombre delante del misterio de la totalidad en la cual está englobado, que le interpela y conduce a poner la cuestión del sentido de su existencia. Pero la experiencia religiosa —advierte Vergote en una puntualización teológica, que jamás se le ocurriría realizar a un psicólogo sin preocupaciones confesionales— es una experiencia no de Dios, sino de sus signos. Vergote estima que la teoría de Freud es la única que proporciona explicación psicológica de los fenómenos básicos de la religión, sobre todo, a través de la bipolaridad padre / madre. Así pues, a semejanza de otros psicólogos de la experiencia, toma en préstamo algunos conceptos psicoanalíticos y desarrolla la explicación que sigue. En el origen de la religión está Eros, el principio de felicidad y de unión, al que corresponde el sentimiento oceánico, vinculado todo ello con el símbolo materno. Pero este sentimiento no desemboca en una religión digna de tal nombre más que a través de una serie de trasmutaciones operadas bajo la exigencia del símbolo paterno. Son trasmutaciones asociadas a la madurez humana: Vergote llega a decir que el hombre no alcanza la verdadera fe religiosa antes de los 30 años. La religión recoge así deseos y valores que ligan al ser humano a sus orígenes. Pero, por otro lado, hay que desprenderse de las solidaridades primarias; y —en nuevo quiebro, donde tesis teológicas parecen irrumpir en el análisis psicológico—

Vergote afirma que Dios polariza los deseos humanos al propio tiempo que los niega.

Es una psicología religiosa, que irremediamente da la impresión de reproducir el esquema escolástico de *philosophia, ancilla theologiae*, ahora en versión de «psicología al servicio de la teología». Sólo que, a semejanza de la escolástica, que de todos modos llegó a desarrollar una filosofía, también aquí hay aportaciones científicas, no prisioneras de la confesionalidad, a una psicología de la religión. A los autores de *Lumen Vitae*, como a Vergote, hay que reconocerles, en cualquier caso, el mérito de haber llevado a cabo investigaciones empíricas para tratar de contrastar sus hipótesis sobre la experiencia religiosa. En particular, cabe destacar un estudio de Vergote y Tamayo (1980) sobre los componentes de elementos paternos y maternos en la representación de Dios: estudio transcultural (360 sujetos de seis países de distintos continentes) realizado bajo la hipótesis de la bipolaridad citada entre simbolismo del padre y de la madre en la génesis y madurez de la experiencia religiosa. Sus hallazgos básicamente confirmaron el modelo teórico de Vergote y han mostrado cómo el Dios cristiano —aunque habitualmente confesado como Dios Padre— reúne para los creyentes rasgos de la figura materna tanto como de la paterna.

III. LA RELIGIÓN COMO CONDUCTA EN LA PSICOLOGÍA OBJETIVA

La psicología dominante en los círculos académicos y científicos; en las universidades e institutos de investigación, no se ha interesado nada por lo inconsciente, ni tampoco apenas por la conciencia o por la experiencia, a las que ha tenido no ya sólo por dudosamente objetivables y, por tanto, difíciles de estudiar científicamente, sino también por fenómenos secundarios, derivados de los fenómenos —éstos, sí, básicos— de conducta. Esta psicología, en todo caso, ha investigado y teorizado sobre la conducta manifiesta y, en consecuencia, ha adoptado durante mucho tiempo el rótulo de conductismo para dejar claro que estudiaba y trataba de explicar no el psiquismo interior subjetivo, sino la conducta objetivada y observable. Cuando se han abandonado muchos de los principios teóricos y metodológicos del conductismo, como ocurre en la psicología cognitiva actual, y los psicólogos han empezado a investigar también procesos internos del sujeto —principalmente procesos cognitivos, pero ni siquiera entonces, necesariamente, procesos conscientes—, lo han hecho todavía atendiendo a principios de objetividad y asumiendo que tales procesos internos son investigables sólo en la medida en que quedan objetivados en comportamientos objetivos y observables. La insistencia en la objetivación, coherente con el propósito de tratar el comportamiento humano —y, si acaso, sus elementos psíquicos internos— como un objeto más entre los objetos del mundo, justifica hablar de esta psicología como «objetiva».

Es una psicología que apenas ha atendido a los fenómenos religiosos. De ella hay poco que decir para una psicología de la religión, aunque sí cabe notar que, por contraste con el psicoanálisis y con la psicología fenomenológica, su perspectiva específica para los hechos de religión está en abordarlos esencialmente como conducta, como comportamientos objetivados y observables. En cuanto a método, y para el caso de llegar a estudiar también la experiencia religiosa, las representaciones y sentimientos religiosos, lo suyo es investigarlos a partir del comportamiento observado mediante un método empírico y, en lo posible experimental. En cuanto a teoría, y de acuerdo con los esquemas teóricos que le son propios, una psicología objetiva de la religión habría de aplicarse a la explicación de la conducta religiosa y de sus connotaciones psíquicas de ideas y sentimientos. En esta explicación tendría que identificar cuáles son los antecedentes de la conducta religiosa, es decir, qué procesos de aprendizaje contribuyen a establecerla o mantenerla, y, más radicalmente aún, qué configuraciones de estímulos o acontecimientos en el entorno resultan cruciales para ese aprendizaje.

Todo el párrafo anterior va enunciado en condicional, porque ni el conductismo ni, en general, la psicología objetiva han mostrado interés por la religión. Queda bosquejado así no tanto cuál es, sino cuál podría llegar a ser el programa de investigación y construcción teórica de una psicología objetiva, ya conductista, ya cognitiva, de la religión: un programa que de hecho no ha sido desarrollado y sobre el que no pueden ofrecerse ni resultados de investigación, ni hipótesis sólidas de teoría. A diferencia de lo hallado en el psicoanálisis y en la psicología fenomenológica, aquí sólo cabe señalar una inmensa laguna. Es una laguna, sin embargo, seguramente no casual y que ha de llevar a plantear algunas cuestiones críticas acerca de la posibilidad y sentido de una ciencia empírica del hecho religioso.

1. *Investigación científica de la conducta religiosa*

Dentro del gran vacío de la inexistente psicología objetiva de la religión es posible, de todos modos, espigar un par de ejemplos que ilustran el modo de un posible desarrollo de esta disciplina. El primero de ellos está tomado de uno de los exponentes más representativos de la psicología conductista: Skinner. En la obra donde ha presentado de forma sistemática su concepción de la conducta humana, Skinner (1969) dedica un capítulo, de unas diez páginas, a la religión dentro de la sección titulada: «las instancias que ejercen control» [sobre la conducta], al lado de sendos capítulos dedicados al gobierno y la ley, a la psicoterapia y a la educación. En esas páginas, trata no de la conducta religiosa como fenómeno dependiente de otros —cómo surge, qué factores contribuyen a determinarla—, sino de la religión como instancia ya constituida e influyente en conductas. En su análisis de los mecanismos de esta

influencia o control sobre conductas, distingue tres tipos de instancias religiosas: *a*) las que creen manejar relaciones de contingencia con hechos sobrenaturales (magia); *b*) las que confiesan no manejar esas relaciones, pero proclaman que sí existe relación de los hechos sobrenaturales con las propias acciones de cada cual (salvación relacionada con las obras); *c*) las que ni siquiera postulan este segundo tipo de relación (asemejadas, estas últimas, por Skinner, a la ética). Es todo lo que el conductismo parece haber tenido que decir sobre la religión.

La mayoría de los aspectos psicológicos y comportamentales de la religión cae dentro de lo que suele considerarse campo propio de la psicología social: actitudes, creencias y valores; identidad personal; pautas de reconocimiento recíproco y grupo social de pertenencia o de referencia. Se comprende, pues, que, de las disciplinas de la psicología objetiva, haya sido ella la que más se ha adentrado en el terreno de la religión. La psicología social estudia las creencias y las acciones religiosas a igual título que cualesquiera otras creencias y actos sociales, sin atender a su específico contenido: religioso, moral, cívico o artístico. De hecho, además, hay escasa investigación en estos u otros aspectos psicosociales del comportamiento religioso. Pero cabe tomar uno de los estudios clásicos en psicología social como segundo ejemplo del modo en que la psicología objetiva considera la religión.

Es el estudio que Festinger y otros (1956) hicieron de la espera apocalíptica del fin del mundo por parte de un grupo de conversos que creían haber recibido una revelación acerca de ello. El nerviosismo del grupo crecía a medida que se acercaba la fecha y momento revelado: la madrugada del primer día de un invierno de los años 50. Ya en esa madrugada, y ante la asamblea de fieles que esperaban el acontecimiento final, una de las profetisas declaró haber recibido un nuevo mensaje, que anunciaba que el cataclismo no tendría lugar precisamente gracias a ellos, a los creyentes, que con su comportamiento habían salvado al mundo. Ahora se trataba de difundir por doquier este otro anuncio y de hacer nuevos conversos. El informe de este estudio lleva por título: «Cuando falla la profecía», y se aplica a analizar los procesos de disonancia cognitiva —en este caso, disonancia entre pensamiento y realidad— desencadenados por el acontecimiento, mejor dicho, por no haber acontecido lo esperado.

La investigación y análisis de Festinger dan pie a dos comentarios. El primero se refiere a la semejanza entre el grupo estudiado y la primera comunidad cristiana, también a la espera de un próximo final del mundo, que no llegó a tener lugar. El modelo de disonancia cognitiva contiene, por tanto, el germen —sin desarrollar— de una posible explicación teórica psicosocial de la génesis y difusión del cristianismo. El otro comentario, de mayor calado, es para resaltar que en el estudio de un fenómeno de religión —la espera del fin del mundo— la psicología objetiva ha hallado una secuencia de comportamientos sociales, secuencia que ha llegado a considerar significativa y típica porque pone de

manifiesto regularidades que con carácter más general parecen darse en el comportamiento humano; y que ha sido por eso, por la posibilidad de generar a partir de ese hallazgo un modelo de conducta social con amplio rango de validez —el modelo de disonancia cognitiva—, por lo que la investigación ha llegado a tener relevancia teórica o, aún más de raíz, la investigación llegó a ser emprendida.

2. *Las condiciones de una psicología de la religión*

Con el segundo comentario recogido, quizá se da en la clave de que la psicología objetiva se haya interesado tan poco por el hecho religioso, mucho menos que la sociología o la antropología cultural. Requisito indispensable para el desarrollo y relevancia disciplinar de una ciencia empírica de la religión es, desde luego, ante todo, que con instrumental y método científico propio de una disciplina —de historia, de sociología, de psicología u otra— se investiguen determinados fenómenos religiosos en su concreta naturaleza específica. Pero, más allá del cumplimiento de este requisito, la circunstancia decisiva yace en que el hecho religioso, en alguno de sus elementos y bajo la perspectiva en cada caso pertinente, proporcione a la ciencia en cuestión algunos conceptos que puedan resultar centrales en el ámbito general de la correspondiente descripción y explicación científica. Es así como el desarrollo de una sociología y de una antropología de la religión se ha debido no a la acumulación de estudios particulares, más o menos valiosos e interesantes, sino a la concepción y análisis de determinados fenómenos religiosos como fenómenos clave para la comprensión y explicación de la sociedad y de la cultura. Sólo en la medida en que el hecho religioso —o alguno de sus componentes— aparece crucial para entender una sociedad o una cultura llega a desarrollarse una sociología o una antropología de la religión.

A diferencia de sociólogos y antropólogos, los psicólogos, principalmente los de orientación objetiva, no han considerado a la religión —las creencias, las experiencias, las conductas religiosas— como elemento crucial en la explicación de otros procesos psíquicos, experiencias y comportamientos, y ni siquiera la han visto como fenómeno específico, lo bastante singular o interesante como para merecer estudio aparte. Conductas y experiencias religiosas no han tenido carácter específico para los psicólogos que —con las contadas excepciones de Freud y James— no han detectado en ellas nada especial que estudiar, nada distinto de lo que hay en otras experiencias y conductas; y, en consecuencia, mucho menos, les han concedido un significado clave en el análisis y explicación general de experiencias y conductas.

En una reseña semejante a ésta, Déconchy (1970) resaltaba la pobreza de la «psicología de los hechos religiosos», reducida a psicopatología o a psicosociología, y resaltaba que esa disciplina no había logrado aún establecer los indicadores y variables fundamentales del

hecho religioso. La cuestión de fondo estriba en si a la psicología científica le interesa llegar a establecerlos; o, más de raíz, en si, desde sus propios supuestos, tiene necesidad o posibilidad incluso de establecerlos. En caso de respuesta negativa, podrá haber investigación psicológica de los hechos religiosos, mas no, en rigor, una psicología de la religión. En todo caso, en los elementos de teoría psicológica de la religión aquí presentados hay suficientes sugerencias, liberables, además, del marco teórico donde inicialmente surgieron, que permitirían dar relevancia general, dentro de la psicología, a los fenómenos psíquicos y/o comportamentales de religión. Señalarlos es indicar el camino por el cual podría llegar a constituirse una psicología empírica de la religión. He ahí, pues, algunos de esos elementos: el lugar de la experiencia religiosa y de sus variedades respecto a la bipolaridad de salud / enfermedad; la correspondencia de los valores, creencias y sentimientos religiosos con un proceso de madurez humana a lo largo del curso de la vida; el valor de realidad / fantasía de las representaciones religiosas y sus funciones dentro de la función general del pensamiento humano; el modo en que se aprenden las creencias y experiencias religiosas y el modo en que influyen en comportamientos. Todo ello por no citar elementos de naturaleza psicosocial —de afiliación y pertenencia al grupo religioso, del papel de la iniciación grupal en la configuración de la propia identidad personal, de valor de los ritos, etc.— donde la psicología social y la sociología de la religión son fronterizas y se complementan.

En la medida en que la filosofía de la religión —e igualmente una teoría no teológica, sino científica, interdisciplinaria, de la religión— se nutre de los hallazgos, análisis y teorías de diferentes ciencias, se comprende que haya tratado de alimentarse, sobre todo, de las psicologías que tenían algo que ofrecerle: el psicoanálisis y, en medida menor, la rotulada aquí como fenomenológica; dos orientaciones, por lo demás, muy afines a la propia filosofía. Ha sido nutrición más sabrosa que sustanciosa. El carácter clínico de los procedimientos de observación que utilizan y la dificultad de generalizar sus hallazgos en proposiciones con forma de ley, como aspiran a ser los enunciados de la ciencia, hacen muy problemático el uso teórico y filosófico de psicoanálisis y psicología fenomenológica. Ambas orientaciones, además, son deudoras de tantos presupuestos filosóficos, que, cuando acude a ellas, la filosofía consigue poco más que recuperar lo que previamente les había transmitido, y realmente no obtiene un contraste o una información exteriores a ella misma, ese contraste que se espera de una ciencia menos comprometida con la filosofía. Para el filósofo de la religión resulta cómodo acudir a Freud —no digamos a Jung—; pero esa misma comodidad es síntoma de que en esas fuentes no tiene mucho con lo que enriquecerse. Son fuentes donde va a encontrar principalmente metafísica o, si se prefiere, metapsicología, más que psicología propiamente empírica. Con todo, Freud, James y otros autores ofrecen un rico repertorio de propo-

siones, de hipótesis, que pueden ser contrastadas por procedimientos objetivos, llegar a cuajar en una verdadera psicología científica de la religión y constituir entonces sustancia nutricia más sólida para la filosofía y para la teoría de la religión.

BIBLIOGRAFIA

- Allport, G. W.: *Pattern and growth in personality*, Rinehart and Winston, New York, 1963.
- Allport, G. W.: *Psicología de la personalidad* [1937], Paidós, Buenos Aires, 1974.
- Déconchy, J. P.: «La psychologie des faits religieux», en H. Desroche y J. Séguéy (eds.), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Cujas, Paris, 1970.
- Deleuze, G. y Guattari, F.: *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barral, Barcelona, 1973.
- Erikson, E. H.: *Identidad. Juventud y crisis*, Taurus, Madrid, 1980.
- Festinger, L., Riecken, H. W. y Schachter, S.: *When prophecy fails*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1956.
- Frankl, V. E.: *Psicoanálisis y existencialismo*, FCE, México, 1987.
- Frankl, V. E.: *Der unbewusste Gott*, Frankl, Wien, 1948.
- Freud, S.: *El malestar en la cultura* [1930], en *Obras completas III*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968.
- Freud, S.: *El porvenir de una ilusión* [1927], en *Obras completas II*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968.
- Freud, S.: *Moisés y la religión monoteísta* [1937], en *Obras completas III*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968.
- Freud, S.: *Totem y tabú* [1913], en *Obras completas II*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968.
- Fromm, E.: *Ética y psicoanálisis* [1947], FCE, México, 1957.
- James, W.: *Las variedades de la experiencia religiosa* [1902], Península, Barcelona, 1986.
- Janet, P.: *De l'angoisse à l'extase. Étude sur les croyances et les sentiments: I. Un délire religieux, la croyance; II. Les sentiments fondamentaux*, Alcan, Paris, 1926-1928.
- Jourard, S. M. y Landsman, T.: *La personalidad saludable*, Trillas, México, 1987.
- Jung, C. G.: *Simbología del espíritu* [1951], FCE, México, 1962.
- Lacan, J.: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barral, Barcelona, 1974.
- Maslow, A. H.: *El hombre autorrealizado*, Kairós, Barcelona, 1976.
- Skinner, B. F.: *Ciencia y conducta humana*, Fontanella, Barcelona, 1969.
- Vergote, A. y Tamayo, A.: *The parental figures and the representation of God: a psychological and cross-cultural study*, Leuven Univ. Press-Mouton, Louvain La Haye, 1980.
- Vergote, A.: *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid, 1969.
- Winnicott, D. W.: *Realidad y juego*, Gedisa, Barcelona, 1972.

PSICOLOGÍA Y RELIGIÓN

Carlos Gómez Sánchez

I. PROBLEMAS, MÉTODOS, CORRIENTES

A pesar del notable y creciente desarrollo de las ciencias de la religión, la psicología de la religión no se encuentra todavía hoy bien definida. Asociada en ocasiones a otras disciplinas, como la historia y la sociología, se carece aún, como alguna vez se ha hecho notar (Deconchy, 1970: 146, 169), de las variables fundamentales, de los indicadores y parámetros que nos permitan diferenciar, entre la diversidad de tipos de comportamiento humano, aquellos que vayamos a considerar religiosos. Tampoco se posee un método bien definido con el que estudiarlos, pese a la variedad de los utilizados (encuestas, tipologías de las actitudes, test proyectivos, estudios psicopatológicos), todo lo cual, a su vez, es debido a la pluralidad de estrategias de investigación en que la psicología general misma se encuentra dividida.

Desde comienzos del siglo xx, como herencia y contraposición a la psicología experimental desarrollada por W. Wundt a fines de la centuria anterior, tres grandes paradigmas parecían disputarse la primacía de la investigación psicológica: el conductismo, la teoría de la *Gestalt* y el psicoanálisis, a los que cabría añadir otras tendencias más o menos dependientes de determinadas concepciones filosóficas y a las que cabría agrupar bajo el rótulo de «psicología fenomenológica». Andando el tiempo, y asumidas las aportaciones más duraderas de la psicología de la percepción de la *Gestalt*, el psicoanálisis y el conductismo se repartirían el campo psicológico, sin llegar a puntos de encuen-

tro lo suficientemente estables como para facilitar una verdadera unificación. Matizadas las posiciones más radicales del conductismo inicial, gracias a la introducción de variables cada vez más complejas en el esquema del que se servían para estudiar la conducta humana (en cuanto respuestas públicamente observables a estímulos asimismo observables), variables que tendían a subrayar la importancia de la elaboración de esas *respuestas*, incluyendo ahí también las *propuestas* efectuadas por el individuo, el cognitivismo ha heredado, sofisticándolos, muchos de sus postulados. Y a los modelos anteriores deben agregarse los emparentados con la psicología genética de Piaget. Pero, de todas esas corrientes, la teoría psicoanalítica ha sido la única en generar una psicología de la religión suficientemente desarrollada, a pesar de la limitación de su enfoque y de los fenómenos que descuida, los cuales están esperando una teoría de más vasto alcance que permita integrar las diversas aportaciones. En estas circunstancias consideraremos en primer lugar algunos de los estudios más relevantes que desde esa pluralidad de paradigmas se han generado, para concentrarnos más tarde en las líneas básicas del estudio psicoanalítico de la religión.

1. *La psicología experimental*

Como recientemente indicaba A. Fierro, la psicología experimental es «una psicología que apenas ha atendido a los fenómenos religiosos» (Fierro, 2001: 128). Si los sociólogos —desde los grandes clásicos, Durkheim o Weber, hasta el presente— han encontrado en ellos un elemento fundamental del entramado social, y otro tanto podría decirse de los antropólogos, la psicología experimental no los ha considerado de suficiente relevancia como para consagrarles las investigaciones pertinentes y ni siquiera ha considerado su especificidad, sino que, en todo caso, ha estudiado, desde la perspectiva de la psicología social, las actitudes y creencias religiosas entre otras posibles. En buena medida, ello puede deberse a su metodología, pero, aun ateniéndose a la misma, serían posibles estudios empíricos referentes, entre otros aspectos, a la génesis, los procesos de aprendizaje y las pautas de la conducta religiosa. Mas cuando alguno de los grandes teóricos del conductismo, como Skinner, se ha ocupado del tema sólo le ha otorgado un breve capítulo, dedicado a las instancias que ejercen control, dentro de su concepción de conjunto de la conducta humana (Skinner, 1969).

2. La psicología de orientación fenomenológica

Ha sido, en cambio, en el seno de orientaciones «fenomenológicas» donde la psicología de la religión ha alcanzado un desarrollo, no sistemático, pero más notable. Frente a la insistencia psicoanalítica en los procesos inconscientes, la psicología fenomenológica trata de atender a las experiencias y vivencias conscientes y su intencionalidad, decantándose en ciertos casos hacia una psicología existencial (Frankl) o una psicología religiosa que, en ciertos autores (Vergote), no desdeña, sin embargo, las aportaciones psicoanalíticas.

El pionero de estos estudios fue William James con *Las variedades de la experiencia religiosa*. Fruto de las conferencias Gifford, celebradas en la Universidad de Edimburgo en 1901 y 1902, a James se le considera como el padre fundador de la psicología de la religión y es el único clásico, junto con Freud, que intenta diseñarla, si bien tiene una concepción de la religión mucho más positiva que la freudiana y no trata, desde luego, de reducirla a psicopatología. Su estudio de la religión trata de desmarcarse del de los teólogos, los historiadores de la religión, los antropólogos o los sociólogos, desinteresándose por los aspectos institucionales de la religión —y más aún por su concreción eclesial—, para concentrarse en los hechos de conciencia a los que el psicólogo debería poder acceder. De ahí que hable de la *experiencia* religiosa, tratando de describir «los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad» (James, 1986: 34). Sin embargo, este intento de destacar la «religión interior» a despecho de toda inserción cultural torna difícil su distinción de la conciencia y de la moralidad en general (*ibid.*: 33).

Descriptivo, más que explicativo, James considera que tales experiencias religiosas no pueden agruparse en un tipo único de entidad mental, sino que se presentan en numerosas *variedades*, a las que él trata de acercarse a través de una rica literatura religiosa autobiográfica —textos penitenciales, narraciones de vida, cartas, diarios— que presta al libro uno de sus mayores atractivos. Siguiendo a Francis W. Newman, James relaciona esas variedades de la experiencia religiosa con dos tipos diferentes de personalidades: los que «nacen de una vez» y los que «nacen dos veces» (1986: 70), aunque difícilmente se pueden encontrar los tipos puros y caben, además, gradaciones dentro de ellos. A los

primeros pertenecen quienes experimentan una agradecida admiración por la existencia y esa «emoción cósmica» adopta irresistiblemente las formas del entusiasmo y de la libertad, rechazando en la medida de lo posible la infelicidad como algo no sólo desagradable sino, además, malo y vil. «Encontramos personas así en todas las épocas, penetradas apasionadamente por el sentido de la bondad de la vida a pesar de las dificultades diarias y de las teologías siniestras que las rodean» (*ibid.*); entre ellas, James cita a Francisco de Asís, Rousseau en sus primeros años de escritor o Walt Withman. Son personas de «mentalidad sana» (conferencias IV y V), que, al modo de Spinoza, consideran la tristeza una desventaja y para las que el arrepentimiento será, a la manera católica, un escapar del pecado más que un torturarse por él (como en el luteranismo, el cual habrá de recurrir, para alcanzar la paz del alma, a la justificación por la sola fe).

La inclinación, en cambio, a subrayar la vanidad del mundo, el sentido del pecado y los aspectos desgraciados, malvados y lacerantes de la existencia es característica del «alma enferma» (conferencias VI y VII), una de cuyas más extremas manifestaciones es el sentimiento de pánico, a propósito del cual James refiere el testimonio autobiográfico de un autor, que no es sino él mismo. De todos modos, la vida normal contiene momentos tan penosos que el problema del mal, se aborde desde una u otra perspectiva, resulta inevitable y de lo que se trata es, como han intentado budismo o cristianismo, de administrar el elemento pesimista de la mejor manera posible.

Estos conflictos manifiestan el sentido de las personalidades que «nacen dos veces», para las que el estado de paz y de felicidad se logra a través de una tensa lucha en el seno del yo dividido (conferencia VIII), tal como pueden, entre otros, ejemplificarlo el *homo duplex*, *homo duplex* de Alphonse Daudet o, paradigmáticamente, Agustín en sus *Confesiones*. La lucha puede resolverse en un proceso de reunificación a través de la conversión religiosa, pero también es posible restañar la dispersión interior mediante la contraconversión al descreimiento o la conversión a la maldad.

Según James, el concepto «religión» designa una colectividad tan diversa como las experiencias que dan cuenta de él, por lo que no es posible llegar a definiciones precisas, aunque cabe indicar una serie de formulaciones unificadoras, un conjunto de creencias y actitudes características de la vida religiosa. Si en un principio se había referido a las experiencias en relación con lo

que se considera la divinidad, más tarde precisa que tal término, entendido simplemente como lo principal, lo envolvente o lo real, puede resultar demasiado amplio y propone hablar de experiencias religiosas en tanto que experiencias *solemnnes*: «La divinidad, para nosotros, significará aquella realidad primaria a la que el individuo se siente impulsado a responder solemne y gravemente, y no con un juramento o una broma» (James, 1986: 39). El mensaje universal de las religiones es que en este mundo, a pesar de lo que puedan sugerir las apariencias, no todo es vanidad y, por ello, atajan la insolencia o las agudezas mal intencionadas, si bien tanto como a la ironía ligera son hostiles a la protesta sin fin y a la queja incontinente, pues, pese a que muchas religiones contienen elementos trágicos, tales elementos se insertan en un proceso de purificación y de liberación. Así pues, si se resumen a grandes trazos las características de la vida religiosa, ésta incluiría las siguientes creencias:

1. Que el mundo visible constituye una parte de un universo más espiritual del que extrae su sentido esencial.

2. Que la unión o la relación armónica con este universo superior es nuestro verdadero objetivo.

3. Que la plegaria o la comunión íntima con el espíritu trascendental, ya sea «Dios» o «ley», constituye un proceso donde el fin se cumple realmente, y la energía espiritual emerge y produce resultados precisos, psicológicos o materiales en el mundo fenomenológico.

La religión incluye también las características psicológicas siguientes:

4. Un entusiasmo nuevo que se agrega a la vida en calidad de un don o presente, tomando la forma de encantamiento lírico o llamada a la honradez y al heroísmo.

5. Una seguridad y sensación de paz, y, en relación con los demás, una preponderancia de sentimientos amorosos (James, 1986: 363).

La filosofía no puede demostrar el posible contenido objetivo de estas creencias, pero puede transformarse en una ciencia de las religiones que formule una hipótesis de plausibilidad, concebida por James con criterios pragmatistas: la religiosidad, pese a sus formas enfermizas, se encuentra básicamente en una mentalidad sana en la que, desde nuestro yo *subconsciente*, mediando entre la naturaleza y el más allá, nos sentimos unidos con este más allá de nosotros mismos, que no se opone, sin embargo, a nosotros, sino únicamente a los aspectos inferiores de nuestro yo

dividido. Y la posible realidad de tal poder superior se muestra en los beneficiosos efectos que produce en el sujeto, propulsando una vida más rica y satisfactoria: «Una nueva vida se le presenta y le sugiere un lugar de encuentro donde confluyen las fuerzas de los dos universos» (*ibid.*: 379), lo que permite pensar en un contenido de experiencia «objetivamente verdadero» (*ibid.*: 383):

La región no visible en cuestión no es simplemente ideal, ya que produce efectos en este mundo. Cuando convergemos con ella, actúa sobre nuestra personalidad convirtiéndonos en hombres nuevos, siguiéndose importantes consecuencias para la conducta en el mundo natural como secuela de nuestro cambio regenerativo. Por consiguiente, lo que produce efectos en otra realidad debe ser denominado también realidad (*ibid.*: 383-384).

James ha destacado el valor positivo que la religión puede tener, oponiéndose a la frecuente crítica funcional de la misma. Con todo, una creencia puede ser eficaz pero ser ilusoria, por lo que la cuestión de la verdad de la religión debería permanecer abierta, con independencia de la actitud por la que cada cual se acabe decantando. Volveremos sobre ello al ocuparnos de la teoría psicoanalítica. Por otra parte, y sin merma de la riqueza de testimonios por él aportados, su énfasis en el sentimiento religioso y en la religión interior, individual, descuida su inserción en contextos socioculturales, por los que aquellos mismos sentimientos son mediados.

En cualquier caso, la obra de James se encuentra en el origen de una serie de estudios sobre la experiencia religiosa, que, en ocasiones, han integrado algunas de las aportaciones del psicoanálisis, aunque en conjunto se mantengan dentro de una línea humanista y existencial, tratando de comprender cómo la religión —a despecho de sus aberraciones y de sus desviaciones fanáticas— puede colaborar en el planteamiento y resolución de las cuestiones del sentido, de la moralidad y de la madurez personal. Así sucede en la consideración de las «experiencias cumbre» por parte de Abraham Maslow en *El hombre autorrealizado* (Maslow, 1976). También en los estudios sobre la identidad personal de Erik Erikson (1970 y 1980), quien, analizado por Ana Freud, se integrará posteriormente en la corriente estadounidense de la *Ego Psychology* y publicará notables psicobiografías sobre Gandhi y Lutero. La religión se enraiza, para Erikson, en la confianza básica aportada al niño por la madre, pero no se reduce a sus componentes regresivos, sino que, al contrario, contribu-

ye decisivamente a la integridad personal, a la aceptación de la finitud humana y a la esperanza de algo que nos trasciende y en lo que, de alguna forma, sobrevivimos.

De la cuestión del sentido, ante todo, se iba a ocupar el psicoanalista austríaco Victor Frankl (1978, 1994, 1995), emparentado con el psicoanálisis existencial de Ludwig Binswanger (el cual trataba de combinar freudismo y fenomenología heideggeriana) y el personalismo de la «psicología de las profundidades» de Igor Caruso. Superviviente de un campo de concentración, Frankl acepta de Freud las doctrinas del inconsciente y de la represión, pero se niega a la reducción de la sexualidad a los conflictos pulsionales (la sexualidad debe ser personalizada en el amor) y del inconsciente a lo libidinal. Lo inconsciente también incluye las dimensiones espirituales e incluso religiosas, lo que le permite hablar de *La presencia ignorada de Dios*, de la posibilidad de un Dios reprimido, que él relaciona con la tradición teológica del *Deus absconditus*. Los problemas psíquicos del hombre deben ser tratados en la *logoterapia*, en la que, además de conflictos pulsionales, afloran problemas existenciales y la necesidad de dar sentido a nuestra vida a través de las decisiones que en el curso de la misma se toman, constituyendo la renuncia a la libertad una de las principales expresiones de esos conflictos. Pero el analista no debe aprovechar su poder transferencial para inculcar su visión del mundo a los pacientes, sino que han de ser éstos los que asuman el riesgo de su libertad para hacer frente a la frustración generada por una existencia sin sentido.

3. *La orientación genético-estructuralista*

En relación con el estructuralismo genético de Piaget, Kohlberg o Selman, así como al interaccionismo simbólico de Mead, se sitúa la obra de Fritz Oser y Paul Gmünder *El hombre. Estadios de su desarrollo religioso. Una aproximación desde el estructuralismo genético* (Oser y Gmünder, 1980), que, centrada sobre la noción de juicio religioso, trata de descubrir diversos estadios de desarrollo religioso sin referencia a una religión concreta, sino entendida «como explicación del mundo por parte del hombre, desde la consideración a una Última Referencia trascendente al mismo», «como construcción de sentido “incondicional”» (*ibid.*: 21). Los autores iniciaron sus estudios sobre el juicio religioso a partir de 1979, desde el supuesto de que por medio de las exteriorizaciones o símbolos de los sujetos puede determinarse la

forma de organización o estructura que en ellos subyace. A pesar de ser una explicación de carácter psicológico, quieren sortear el reduccionismo de la idea de Dios o de lo divino a mera proyección de los deseos humanos, sin pronunciarse sobre el contenido de verdad de las religiones, mas subrayando que, en última instancia, los seres humanos se enfrentan, de un modo u otro, a las cuestiones del sentido, al «momento del Absoluto» y a la posibilidad del carácter trascendente del Referente, se entienda como Dios, lo divino, una fuerza impersonal, un difuso ser espiritual vinculado a la naturaleza u otras formas que testimonian el carácter universal de la estructura religiosa. Y aunque la resolución de tales cuestiones puede ser diversa —sin excluir la legítima posibilidad del agnóstico, la escéptica suspensión del juicio o el franco ateísmo—, tal diversidad de respuestas no anula el carácter último y básico de esos interrogantes ni la influencia que de ahí dimana para la autocomprensión y autodeterminación humanas. La estructura religiosa se desenvuelve según una dinámica propia, en estrecha relación con otros ámbitos, como el moral, a los que, sin embargo, no se reduce, lo que les lleva a defender la idea de patrones de significación religiosa de carácter universal, aproximándose a la tesis del último Kohlberg sobre la conexión entre la religiosidad y los estadios más elevados del desarrollo moral.

II. LA CRÍTICA PSICOANALÍTICA DE LA RELIGIÓN

En el apartado anterior hemos tenido ocasión de señalar la influencia de la teoría psicoanalítica en otras orientaciones. Dentro del psicoanálisis mismo, la pluralidad de corrientes en las que se ha diversificado a lo largo de su siglo de existencia exigiría una consideración más detallada de la que aquí podemos realizar. Uno de los primeros disidentes fue Carl Gustav Jung, muy interesado por las cuestiones culturales en general y por la religión, lo esotérico y el ocultismo en particular. Freud se opuso a sus teorías, a las que consideraba extrañamente opacas y confusas, y quizá, aun desde diversos presupuestos y visiones del mundo, se pueda estar de acuerdo con tal denunciada ambigüedad, sin negar por eso la riqueza de algunos análisis. Pero, mientras Freud pretendía iluminar el mito desde la clínica, Jung parece, al contrario, querer iluminar la clínica desde el estudio del mito, tal como se revelaba ya en su estudio de 1912 *Símbolos de transformación* (Jung, 1982).

En relación con la teoría crítica de la Escuela de Francfort, sobre todo en sus años iniciales, se desarrolló la obra de Erich Fromm, el cual trató de combinar el psicoanálisis freudiano con un socialismo humanista y un declarado interés por la religión, siempre que ésta fomente, como en muchos casos ha hecho, el desarrollo de la autonomía personal, una personalidad sana y fe en la humanidad (Fromm, 1987). No obstante, y a pesar de su interés por la mística, en la obra de Fromm la religión se difumina en, si es que no se reduce a, su dimensión ética.

Más adelante, la influencia de la relectura lacaniana de Freud se hizo sentir en diversos autores del ámbito francés o belga, como L. Beirnaert (1987), M. Bellet (1974), F. Dolto (1979), J. Pohier (1976), D. Vasse (1969) o A. Vergote (1969, 1978), creyentes que habían pasado por la experiencia del psicoanálisis —y, en algunos casos, eminentes analistas ellos mismos—, en los que se pueden encontrar valiosos análisis tanto desde la óptica psicoanalítica como desde la religiosa. Mas, sin poder dar cuenta de todos esos desarrollos, nos concentraremos en la teoría freudiana de la religión que se encuentra a su base y que ha sido, sin duda, la más influyente (Gómez, 1998: 2002).

1. *La neurosis y el sueño como modelos*

La crítica freudiana de la religión se inserta en su análisis general de la cultura, el cual, a su vez, constituye una de las perspectivas desde las que, como en diversas ocasiones indicó el propio Freud, el psicoanálisis podía entenderse, complementando su aspecto terapéutico y su teoría del psiquismo. Pero la crítica cultural no supone, para el psicoanálisis, un ornamento o una simple ilustración. Antes bien, en las manifestaciones de la cultura Freud buscó también vestigios de las teorías que trataba de fraguar, a las cuales aquellas mismas contribuyen. Entre otros ejemplos, la censura en el sueño o la instancia superyoica en la segunda tópica corresponden a la función social de interdicción o a los ideales que la cultura ostenta. Institución intrapsíquica e institución social se doblan así, mutuamente, de forma que las neurosis «se nos revelan como tentativas de resolver individualmente aquellos problemas de la compensación de los deseos que habrían de ser resueltos socialmente por las instituciones» (Freud, 1913b: 1864). Pero el análisis de la cultura no puede realizarse como el de los individuos, por lo que es preciso considerar su peculiaridad. Se podría decir que ese estudio se caracteriza por la *irrestricción del campo*

y la limitación de la perspectiva, que no tiene por qué negar otros acercamientos. Freud lo advirtió en muchos textos, aunque no pudo evitar, a veces, la tentación de convertir su enfoque en el privilegiado y central.

El riesgo se puede conjurar si el psicoanálisis se atiene al punto de vista que potencia su examen. Enlazando, una vez más, como en el estudio de la vida psíquica, normalidad y patología, esa perspectiva se caracteriza por el *valor ejemplar de las neurosis y el sueño*: «Las neurosis son formaciones asociales que intentan realizar con medios particulares lo que la sociedad realiza por medio del esfuerzo colectivo» (Freud, 1913a: 1794). Sobre todo, está el valor paradigmático del sueño. En analogía con lo descubierto en su interpretación, las instituciones culturales habrán de ser reconducidas a los deseos que operan latentemente tras sus manifestaciones, consideradas desde ese punto de vista como máscaras de los mismos. En la referencia expresa a sus propias obras, consolidadas en los documentos de la cultura, los individuos corren el riesgo de no moverse sino entre las ilusiones que ellos mismos han forjado, olvidando los resortes que les mueven. Es preciso, pues, desenredar esa madeja y *regresar* a las fuentes que la alimentan. Los deseos, escapando a la ruda disciplina de la realidad, buscan la satisfacción, sea en la alucinación onírica, sea en el delirio colectivo de la vigilia. De ahí el recelo frente a la ilusión, el contrapunto tenazmente sostenido frente a cualquier cómoda noción de progreso que, pese a todo, quizá Freud no quiera por completo arrumbar. *Analogía* con los procesos patológicos, *génesis y funciones* psíquicas de las instituciones culturales, tales son los grandes marcos de referencia de la crítica freudiana de la cultura y, en concreto, de la religión.

El judaísmo familiar y la temprana lectura de la Biblia no hicieron de Freud un hombre religioso, pero influyeron en su sostenido interés por la religión, la institución cultural por él más analizada y en la que veía el enemigo principal de la racionalidad. Los enfoques fueron diversos. Si en el artículo *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas* (1907) destaca una serie de analogías entre neurosis y religión, en *Tótem y tabú* (1913) atiende a la génesis de la religión, para en *El porvenir de una ilusión* (1927) y *El malestar en la cultura* (1930) considerarla sobre todo desde el punto de vista funcional. *Moisés y la religión monoteísta* (1939), en fin, aplicará los conceptos anteriormente adquiridos, particularmente los de *Tótem y tabú*, al origen del judeocristianismo. En otro giro podría decirse que Freud considera tanto las

prácticas (*Los actos obsesivos*) como las creencias (*El porvenir de una ilusión*), y ello desde una doble perspectiva, la genética, que se ocupa del origen de la religión, y la económica, que investiga la función de la religión en la economía psíquica individual y en los procesos culturales.

2. Los actos obsesivos y las prácticas religiosas (1907)

Lo que intenta Freud en este ensayo es enriquecer una similitud superficial, otras veces observada, entre las prácticas religiosas y las obsesiones, enraizando aquéllas en la génesis de la neurosis obsesiva. Los rituales religiosos ofrecen llamativas analogías con los ceremoniales neuróticos: la minuciosidad en la ejecución, la diligente atención para no olvidar nada, la tendencia a complicar profusamente el proceso... En una primera aproximación, la diferencia estriba en que los ceremoniales religiosos poseen una significación simbólica, mientras que los neuróticos parecen insensatos y absurdos. Pero el psicoanálisis ha descubierto que tales actos obsesivos entrañan, en sí y en todos sus detalles, un sentido, sirviendo de expresión a motivos y representaciones inconscientes. La influencia de lo reprimido es percibida como tentación, frente a la que se levantan las prohibiciones, y es la pugna de esas fuerzas en lucha la que da lugar a los ceremoniales obsesivos. Tales rituales se inician como actos de defensa, como medidas de protección y, aunque actúan sobre temas desplazados y de los que se ha perdido la clave, representan también las condiciones bajo las cuales puede de algún modo realizarse lo prohibido, trayendo siempre consigo algo de aquel placer que están destinados a evitar.

Desde que el psicoanálisis ha averiguado el sentido de los síntomas, la diferencia entre ceremoniales religiosos y neuróticos se difumina: también la religión comporta la renuncia a movimientos pulsionales, si bien, en ella, a los sexuales se agregan los egoístas y antisociales; también en los rituales religiosos se produce un desplazamiento del acento psíquico, que acaba por recaer en actos nimios y los hace degenerar en prescripciones insensatas, hasta el punto de que el ceremonial formal acaba por devorar el contenido ideológico; finalmente, los actos religiosos presentan asimismo un carácter transaccional, por el que, en nombre de la religión, se realizan con frecuencia los mismos actos que ella prohibía.

Al agregar así, a las similitudes externas, lazos inconscientes que emparejan neurosis y religión, Freud propone una de sus

fórmulas más conocidas, según la cual «podríamos arriesgarnos a considerar la neurosis obsesiva como la pareja patológica de la religiosidad; la neurosis, como una religiosidad individual, y la religión, como una neurosis obsesiva universal» (Freud, 1907: 1342). Pero, tras este brillante análisis, queda por saber si esa «pareja patológica» representa la intención profunda de la religión o simplemente su caricatura. Probablemente, el psicoanálisis, en cuanto tal, no pueda decidirlo. Pero Freud tratará de avanzar en su crítica al buscar los orígenes filogenéticos de la religión en un Edipo primordial que le permita convertir la analogía en filiación, si es que no en identidad de origen. Es el intento de *Tótem y tabú*.

3. *La explicación genética: Tótem y tabú (1913)*

a) El tabú y la ambivalencia afectiva

De los cuatro libros de que consta *Tótem y tabú*, los dos primeros se centran en el tabú y los dos últimos en el totemismo, sobre todo el cuarto, para el que los otros tres no son, en realidad, sino una preparación.

«Tabú» es un término polinesio que no significa simplemente «malo», como sucede en el actual lenguaje cotidiano, sino más bien algo así como «cuidado». Las realidades tabú se caracterizan por su ambivalencia, esto es, por ser, a la vez, fascinantes y aterradoras, lo que las emparenta con el ámbito de lo Sagrado, según la caracterización que de él iba a hacer R. Otto en *Das Heilige* (1917), caracterización de algún modo entrevista por Freud (Freud, 1913a: 1758). Y es esa ambivalencia, por la que algo tabú es rechazado, pero, a la vez, secretamente deseado (así en el caso eminente del incesto), la que permite ligar el tabú con la neurosis obsesiva y con la interdicción moral, según el cuadro de oposiciones entre deseo y prohibición que opera en todos ellos. Sería preciso preguntar, también aquí, qué es lo que esa analogía revela, es decir, qué es lo que cabe solapar entre los términos comparados y qué los distancia. Pero, por el momento, Freud rastreará otros conceptos, a fin de salir de la mera ambivalencia afectiva, pues, si nos remitiéramos únicamente a ésta, nos mantendríamos en un marco psicológico y se escaparía el origen social de las instituciones, que era el que se pretendía encontrar. Ésa es la tarea del libro IV, al que arribamos a través del tabú de matar al animal tótem.

b) El drama originario

Basándose en algunas hipótesis de Darwin y Atkinson, Freud postula para los orígenes de la humanidad un complejo de Edipo primordial y un crimen originario, como proceso que se habría repetido múltiples veces, pero que él condensa en un escenario único, al que nos hemos de asomar: el padre de la horda primitiva, celoso poseedor de todas las mujeres, impedía la unión sexual de los jóvenes con ellas y los expulsó del grupo. Pero los hermanos se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver. No obstante, como los sentimientos hacia él eran ambivalentes, después de haber satisfecho el odio se impusieron los sentimientos cariñosos. A ello contribuyó el que, tras el asesinato, ninguno pudo ocupar el lugar del padre. Y así al remordimiento se agregó la exaltación de la figura paterna, por la que el padre cobró mayor poder del que había tenido en vida y los hermanos se prohibieron a sí mismos lo que anteriormente él les había prohibido: con la interdicción de matar y comer la carne del tótem (del que los miembros del clan, que sustituye a la horda, se consideran descendientes) desautorizaron su acto, y la figura del tótem, que suplanta a la del padre muerto, da origen a las diversas formas de *religión*. También renunciaron a tratarse entre sí como habían tratado al padre, con lo que se originó el *contrato social*. Finalmente, renunciaron a recoger los frutos de su crimen y rehusaron el contacto sexual con las mujeres del grupo, con lo que se instituyó la prohibición del incesto. De este modo, aquel acto criminal «constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión» (Freud, 1913a: 1838), que son herencia, pues, del complejo de Edipo, organizado en torno a las prohibiciones de matar y del incesto.

El vínculo entre el animal tótem y el padre se lo proporcionó a Freud el análisis de las zoofobias infantiles, tal y como pudo considerarlas en el *Caso Juanito*. Mas, en todo caso, los dos tabúes no tienen el mismo valor: la prohibición del incesto es de gran importancia práctica para la organización social. El respeto al animal totémico enlaza, sin embargo, con el origen de la religión. Ésta encuentra sus fuentes en el intento de apaciguar el *sentimiento de culpa* por el crimen cometido y en el de obtener *protección y cariño*, según todo lo que la imaginación infantil puede esperar del padre. Tendencias que se condensan en la conmemoración ritual de aquel acontecimiento, en el banquete

totémico, durante el cual el animal tótem es sacrificado y comido —una repetición, pues, del crimen primitivo—, a fin de crear vínculos entre los fieles y su dios. La comida totémica convierte así en deber la reproducción del parricidio, enlazando el duelo y la fiesta.

A pesar de su diversidad, las religiones son «reacciones idénticamente orientadas al magno suceso con el que se inicia la civilización» (*ibid.*: 1840). Y aunque algunos aspectos sean difíciles de encajar en ese esquema —tal es el caso del papel otorgado a las divinidades femeninas, siempre oscuro en Freud—, el hilo fundamental, la tendencia del hijo a ocupar el lugar del padre, se exterioriza cada vez con mayor claridad, hasta llegar al cristianismo, en el que la culpabilidad por el crimen original sólo puede ser expiada por la muerte del hijo, el cual, sin embargo, se convierte en dios; la comida totémica se renueva en la eucaristía, en la que se comen la carne y la sangre del hijo con el que los fieles se identifican. Condenadas a repetir un destino trágico, el motor de las religiones es la nostalgia del padre, cuyo lugar vacío se trata de colmar, pues «como ninguno de los hijos podía ver cumplido su deseo primitivo de ocupar el lugar del padre» (*ibid.*: 1839), con su muerte amenaza morir el sueño de omnipotencia de la humanidad. Es cierto que la religión hace confesar a los creyentes su fragilidad, pero enseguida enmienda esa situación mediante un delirio colectivo por el que se proyectan en las figuras religiosas todos los atributos del anhelado poder. *Sueño de omnipotencia y sentimiento de culpabilidad*, la religión se encuentra así marcada por una temática arcaica, de la que sólo la actitud científica la podrá sacar, oponiendo a la astucia del deseo su fría lucidez. Será el tema de *El porvenir de una ilusión*.

c) Para una evaluación

Tótem y tabú provocó un gran revuelo. A las ya habituales reticencias del medio científico vienes se agregaron las críticas de la antropología estadounidense, que, al tratar de superar, con Franz Boas a la cabeza, los excesos del evolucionismo antropológico del siglo XIX, no pudo sino contemplar con pasmo la especulación de Freud. Un discípulo de F. Boas, Alfred Kroeber, publicó en 1920 una durísima recensión de *Tótem y tabú* en la que alegaba que, a ningún precio, se podía sustituir el paciente examen de los acontecimientos históricos reales por las fantasías de los neuróticos, ni el estudio de detalle por generalizaciones deli-

rantes (Kroeber, 1920). Sin embargo, la antropología necesitaba echar mano, para el desarrollo del movimiento de «Cultura y personalidad», que por entonces desarrollaban R. Benedict y M. Mead, de una teoría psicológica, y ésa no fue, como pudiera esperarse, el conductismo de J. B. Watson, sino el psicoanálisis de Freud. Y es que, por rechazables que muchos de sus aspectos resultasen, la denuncia freudiana de la restrictiva moral sexual de su época armonizaba bien con el programa boasiano de superación del etnocentrismo y así, con cautela, Freud podría llegar a convertirse en un aliado. Un aliado que acabó por resultar irresistible. El propio Kroeber es todo un símbolo: tras su dura recensión de *Tótem y tabú*, y sin renegar de ella, decidió someterse a un psicoanálisis. Estas contradicciones reflejan bien las dificultades de evaluación de una obra como *Tótem y tabú*.

Desde nuestra perspectiva, lo primero que hay que indicar es que, desde luego, la antropología cultural de Freud, en buena medida, no se mantiene, como tampoco lo hacen muchos de los supuestos del evolucionismo antropológico que él compartía. Por otra parte, resulta llamativa la selección un tanto arbitraria del material, que se descuida o se enfatiza, según las conveniencias de la hipótesis psicoanalítica. Esto es lo que sucede, por ejemplo, en un punto central de la argumentación freudiana: la comida totémica. Freud ofrece seis ejemplos, tomados de W. Robertson Smith y de J. Frazer. Pero se dan otros casos de totemismo donde tal banquete falta y hoy se piensa que lo que se consideraba la esencia del totemismo es más bien una excepción (Muensterberger, 1976). Desde otro punto de vista, P. Ricoeur ha subrayado que Freud no explica cómo de la prohibición del parricidio surge la del fratricidio, que es la que realmente nos interesa, por ser la institución verdaderamente social (Ricoeur, 1970).

Mayores dificultades encuentra su insistencia en la herencia de las disposiciones psíquicas, lo que le comprometía con una variante del desacreditado lamarckismo. Y no menos problemas ofrece la cuestión de la universalidad del Edipo. Desde el punto de vista antropológico, fueron los trabajos de B. Malinowski los que pusieron el dedo en la llaga al descubrir que los trobriandeses son, en su pauta de residencia postmarital, avunculocales, esto es, la pareja va a vivir con el hermano de la madre del marido, lo que parece dismantelar la estructura edípica. No obstante, el propio Malinowski acabó por pensar que, con algunos ajustes, podría mantenerse. E. Jones trató también de hacerlo ver así (Jones, 1964), como, por su parte, ha intentado la lectura

lacaniana, al insistir en la diferencia entre el padre biológico y la función paterna, desempeñada por alguien que ejerce el papel del *nombre del Padre*, es decir, de aquel que prohíbe el acceso a las mujeres del propio grupo, y por lo pronto a la madre, soldando el complejo de Edipo con la comprobada universalidad de la prohibición del incesto.

Pero quizá la cuestión más espinosa sea la insistencia freudiana en la «realidad» del crimen primitivo. Aunque Freud dudó entre otorgarle realidad o basarlo sólo en fantasías, al final —como hará asimismo en *Moisés y la religión monoteísta*— se inclinó por la pendiente probablemente menos adecuada y *Tótem y tabú*, con el *Fausto* de Goethe y en contraposición al evangelio de Juan, se cierra con las palabras «En el principio era la acción». Esta actitud le ha valido a Freud severas críticas. Al reificar la fantasía, se oponía a lo que él mismo había argumentado al abandonar la creencia en la seducción de la que le hablaban sus pacientes, sustituyendo la realidad del trauma por fantasías (no menos reales en su eficacia psíquica). Parece como si, incapaz de aceptar su propia teoría, buscara un punto de anclaje extramental, aunque fuese en la prehistoria, si bien autores posteriores han tratado de otorgar otro estatuto a las fantasías originarias (Laplanche y Pontalis, 1984).

Lo que hoy nos importa de una obra tan compleja no es la exactitud de la reconstrucción histórica, sino, como H. Marcuse señaló en su día, el valor interpretativo que pueda tener (Marcuse, 1970: 67). También Cl. Lévi-Strauss, sin dejar de llamar la atención sobre las numerosas hipótesis gratuitas del libro, se refirió al poder del mito que en él se alza (Lévi-Strauss, 1983: 569), y de «mito científico» lo calificaría el propio Freud años después (Freud, 1921: 2604). De lo que ese mito habla, y eso sí es relevante, es de *qué significa interiorizar al padre*. El padre primitivo, poseedor de todas las mujeres, quizá no haya existido en la realidad histórica, pero sí en la fantasía infantil (Domínguez, 1991). A diferencia de lo que sucede en el Edipo individual, en el que la renuncia a la madre posibilita el acceso a las demás mujeres, la alternativa en la que nos sitúa el mito prehistórico es la del «o todo o nada», puesto que el padre primitivo posee a *todas* las mujeres y ante él no parece haber otra salida que someterse a cambio de protección o rebelarse e intentar desbancarle. Pero, como Freud señaló, cuando los hermanos se dieron cuenta de que ninguno de ellos podía volver a ocupar el lugar del padre primitivo, comenzó el desarrollo social. En este sentido, «matar

al padre» no es sino matar la fantasía de totalidad, alzándose en su lugar, en la estructura psíquica, la prohibición y el límite (es decir, lo que permite al padre verse instaurado de verdad), como condición de acceso al deseo, al orden simbólico y al lenguaje —que implican distancia—, a la historia y a la cultura, y a una potencia limitada, pero real, por la que uno puede ser hijo, esposo y padre a su vez, en el curso de la historia humana de finitud.

¿Ha de suponer necesariamente la creencia en Dios la persistencia de tal fantasía? Por lo que se refiere a la imagen del propio Dios, habría que estudiar cómo se conjugan en determinadas religiones, y sin ir más lejos en el cristianismo, los predicados de omnipotencia y amor a él atribuidos en el discurso teológico. Y, en cuanto al propio hombre, es discutible que una experiencia religiosa depurada persista en el señuelo delirante de la propia totalidad. En las grandes figuras religiosas —en Jesús, por ejemplo— la creencia supuestamente delirante no ha ido acompañada de una fuga de la realidad, sino de una percepción crítica de esa misma realidad. La aspiración del hombre religioso no siempre apunta a la recuperación de una mítica totalidad originaria y excluyente, sino que, en muchos casos, se orienta a la consecución de una nueva realidad abierta a la pluralidad de los seres finitos. Y si se insiste en que, fueren sus manifestaciones las que fueren, tras ellas siempre han de anidar los impulsos indestructibles del inconsciente, ése ha de ser entonces siempre el caso, con independencia de la actitud que se mantenga: si en la creencia religiosa se agazapa la ambición de recuperar, a través de lo que se llama Dios, la supuesta omnipotencia arcaica, en el ateísmo ha de esconderse, pese a la aparente renuncia a ésta, el secreto deseo de ocupar el lugar del padre destronado. Mas, sin desechar la posibilidad de tales ardides, también cabe pensar en una mejor o peor asunción de la castración (de la renuncia a la imaginaria totalidad sin diferencia sexual), cuya problemática, en todo caso, no absorbe la que la religión canaliza, si es que los problemas filosóficos no se reducen, de manera arbitraria, a análisis psíquicos. Y aun cuando Freud cedió en ocasiones a esa tentación «totalizante», por la que el psicoanálisis vendría a sustituir a la antigua metafísica, no hay razones *psicoanalíticas* ni *filosóficas* para seguirle por esos derroteros, sino más bien para apartarse de ellos, se coincida o no con su actitud respecto a la religión.

4. *La religión en el conjunto de la cultura:*
El porvenir de una ilusión (1927)

Freud trata ahora de hacer el balance económico de la religión en el conjunto de la cultura. La misión de la cultura es doble: dominar la naturaleza y controlar las relaciones interhumanas. Ahora bien, como había expresado desde *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna* (1908), *cultura equivale a represión*. Ésta viene impuesta por la falta de amor de los individuos hacia el trabajo y por la necesidad de controlar las tendencias libidinales y agresivas, aunque Freud, en 1927, no se refiera a estas últimas. Las compensaciones ofrecidas, a cambio, derivan de la identificación narcisista con el grupo, de la gratificación artística —inasequible sin embargo, por lo general, a las masas— y de la protección frente a la naturaleza. Se trata, con todo ello, de aminorar el grado de sacrificio impuesto y de reconciliar a los individuos con las renunciaciones inevitables, a fin de paliar «la dureza del vivir», ya que el hombre, siempre frágil, «demanda consuelo, pide que el mundo y la vida queden libres de espantos» (Freud, 1927: 2968).

En respuesta a esas demandas se insertan las funciones de la religión, nutrida de la misma necesidad que otros aspectos de la cultura, a los que quiere reforzar con la santificación de la moral desde lo Sagrado y la erradicación del sinsentido y el caos, proporcionando un escudo protector frente a la crueldad del destino y de la muerte. La religión, pues, no es sólo moral y prohibición, sino también esperanza y consuelo. No nace ante todo del temor, sino antes que nada del deseo. De ahí el peligro de que no sea sino una ilusión. De este modo, *Freud engarza la descripción analógica y la explicación genética en una económica del deseo*. De lo que este análisis trata en última instancia *no es de la verdad o falsedad* de las representaciones religiosas, *sino de su función* desde el punto de vista de su coste afectivo en términos de placer y displacer, satisfacción y renuncia. Si en 1907 el modelo de análisis lo habían proporcionado las neurosis, ahora viene constituido por la *Wunscherfüllung*, por la realización alucinatória del deseo en la vida onírica: entre la fantasía, privada y nocturna, y las grandes ilusiones religiosas, públicas y delirantes, Freud quiere encontrar siempre el atajo del deseo, que, tratando de burlar las exigencias de la realidad, teje las concepciones religiosas como por las noches urde sus quimeras. La hermenéutica psicoanalítica de ese fabuloso despliegue remite siempre, como a su bajo continuo, al delirio de totalidad.

Delirio del que la cultura deberá acabar por desembarazarse cuando aprenda a aceptar los límites impuestos por la realidad y las prescripciones morales dependan sólo de su justificación social. La religión ha prestado grandes servicios a la civilización, contribuyendo a dominar los impulsos antisociales (Freud, 1927: 2981), pero la analogía —por otra parte discutible— entre individuo y civilización permite considerarla como esa fase neurótica por la que uno y otra han de pasar, sin tener que permanecer estancados en ella: «El abandono de la religión se cumplirá con la inexorable fatalidad de un proceso de crecimiento y en la actualidad nos encontramos ya dentro de esta fase de la evolución» (*ibid.*: 2985).

Las creencias religiosas no son sino ilusiones. Es cierto que «una ilusión no es lo mismo que un error ni es necesariamente un error [...]». Calificamos de ilusión a una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación *con* la realidad» (*ibid.*: 2977) y de su posibilidad de verificación. Por eso, aunque cae fuera de la investigación psicoanalítica «pronunciarse sobre la verdad de las doctrinas religiosas», el haberlas reconocido como ilusiones, desde el punto de vista psicológico, «influye considerablemente en nuestra actitud» (*ibid.*: 2978). Una actitud negativa que había sido anunciada en la Ilustración y radicalizada por Feuerbach: «La única novedad de mi exposición es haber agregado a la crítica de mis grandes predecesores cierta base psicológica» (*ibid.*: 2980). Y aunque Freud sabe del riesgo de privar a los preceptos morales de la solemnidad de la sanción religiosa, estima que las ganancias son mayores que las pérdidas. Por más que al hombre le cueste trabajo renunciar a la creencia de sentirse amorosamente guardado por la providencia, «no puede permanecer eternamente niño; tiene que salir algún día a la vida, a la dura “vida enemiga”. Ésta sería la “educación para la realidad”» (*ibid.*: 2988). La protección contra la neurosis con la que los creyentes creen contar, al englobarse en una neurosis general, no es sino a costa de un engaño, que no debe persistir. En un tono desusadamente optimista, Freud llega a afirmar que si el hombre concentra en este mundo todas sus energías, «conseguirá probablemente que la vida se haga más llevadera a todos y que *la civilización no abrume ya a ninguno*» (*ibid.*: 2988; cursiva mía). Afirmación contradicha en *El malestar en la cultura*, Freud no quiere ahora atender a los aspectos que, entonces —sin menospreciar los resultados de la ciencia y sin que su posición respecto a la religión

cambie—, llevará a primer plano. Nada dice, por el momento, de la esperanza en Eros ni de la necesidad de luchar frente a las tendencias tanáticas. La única vía posible de progreso es la de la ciencia, capaz de ofrecer no sólo eficacia técnica, sino también soluciones éticas, visión de conjunto y sentido. En oposición a lo que por esos años formulaba Wittgenstein, para quien «aunque un día se hubieran resuelto todas las *posibles* cuestiones científicas, nuestros problemas vitales no se habrían rozado en lo más mínimo», para el Freud positivista de este ensayo la ciencia no sólo permite «ampliar nuestro poder», sino que incluso posibilita «dar sentido y equilibrio a nuestra vida» (*ibid.*: 2991). Al parecer, no podía reconocer en ese momento la diferencia entre lenguaje científico, al servicio de la manipulación instrumental del mundo, y lenguaje religioso, guiado no por la intención de manejar el mundo, sino por la de otorgarle sentido; tampoco reparaba en la diferencia entre lenguaje descriptivo, que trata de describir cómo *es* el mundo, y lenguaje prescriptivo, que no se ocupa del *ser*, sino del *deber ser*. Y así, concluye, aunque «nuestro dios Logos» es un dios precario (quizá no tanto a la vista de las anteriores declaraciones), no descansa hasta hacerse oír, sin ponerse al servicio de inútiles quimeras: «Nuestra ciencia no es una ilusión» (*ibid.*: 2992)

5. *El sentimiento oceánico*

El malestar en la cultura, del que sólo examinaremos su primer capítulo, se abre con la respuesta a un amigo, Romain Rolland, que echaba de menos, en el estudio de 1927, lo que para él era la fuente última de la religiosidad, una especie de sentimiento de infinitud y de comunión con el Todo, un «sentimiento oceánico». Freud intenta una explicación psicoanalítica, genética, de dicho sentimiento, que, por su parte, indica, no había experimentado nunca. En todo caso, desde el psicoanálisis se le puede «reducir a una fase temprana del sentido yoico» (Freud, 1930: 3022; cursiva mía). Tal fase puede volver a surgir en circunstancias favorables —por ejemplo mediante una regresión de suficiente profundidad—, de manera similar a como somos capaces de desvelar, tras la Roma actual, las antiguas ciudades hasta llegar a la *Roma quadrata*, pues en la vida psíquica, como en los estratos arqueológicos, todo se conserva, aunque se encuentre encubierto y deformado. Esa hermosa explicación escamotea, sin embargo, la cuestión de si el sentido que el hombre religioso otorga a su experiencia de la realidad se *reduce* o no a su expli-

cación genética, pues el que ciertos sentimientos o conductas puedan haberse facilitado o incluso formado con ocasión de determinadas experiencias ni justifica ni refuta el valor y el sentido que les demos, como la racionalidad o irracionalidad de un principio moral no se ventila apelando a su génesis, a su «contexto de descubrimiento».

La ocasión era, por lo demás, muy apropiada para decir algo acerca de la fuente maternal de la religión, pero Freud pasa sobre ella como de puntillas. Tampoco quiere saber nada de la mística ni de las «fuentes profundas del sentido religioso», cosa lamentable, pues, en la mística, lo importante no es encontrar estos o aquellos fenómenos patológicos, sino pensar cómo, con ellos o a pesar de ellos, lo que en la histeria, en la obsesión o en el delirio es opacidad y apartamiento de la realidad, reclusión en un «lenguaje privado», se convierte en pública lucidez con la que el poeta enseña a *decir* la propia humanidad, independientemente de si se comparten o no sus creencias. Pero Freud prefiere alejarse de esos derroteros, para «volver al hombre común y su religión, la única que había de llevar este nombre» (Freud, 1930: 3023), no sabemos por qué, ni si, en el caso de la teoría psicoanalítica, hubiera estado dispuesto a conformarse, más allá de los finos matices pertinentes, con su trivialización, por él denunciada (Freud, 1933: 3179).

En cualquier caso, a partir de ahí el libro toma otro giro. No quiere plantearse la cuestión de si la vida humana tiene o no sentido, pues ello nos devolvería a la problemática religiosa: «La idea de adjudicar un objeto a la vida humana no puede existir sino en función de un sentido religioso». Sin embargo, tras esa aparente concesión de una *problemática* no reducible científicamente, Freud vuelve a intentar proscribirla, al observar que «su razón de ser probablemente emane de esa vanidad antropocéntrica, cuyas múltiples manifestaciones ya conocemos» (Freud, 1930: 3024). Como si le hubiese querido contestar anticipadamente, Kant advirtió, en la *Crítica de la razón pura*, que la razón avanza incontinentemente hacia ciertas cuestiones, «sin que sea sólo la vanidad de saber mucho quien la lleve a hacerlo». Y es que, filosóficamente, una cuestión no debe cancelarse porque no encontremos soluciones para ella, pues, probablemente, la filosofía consiste más en una serie de preguntas que en un muestrario de respuestas. Pero Freud prefiere concentrarse en el estudio de las posibles vías para la consecución de una aspiración común, como lo es la aspiración a la felicidad.

En ese estudio Freud señalará los límites de la ciencia para la consecución de la misma y para nuestra visión del mundo (*ibid.*: 3032), y tematizará el malestar cultural como la expresión del inevitable conflicto pulsional, de la lucha entre Eros y Tánatos entre los que se desenvuelve la existencia. De este modo, el hijo positivista de la Ilustración del ensayo de 1927 se convierte, sin por ello renunciar a la Ilustración misma, en uno de sus principales críticos, en el pensador romántico que quiere hacernos ver las sombras que arroja, ella también, la luminaria del progreso. Significativamente, la apelación final de la obra invoca no a Logos, sino a Eros. La mitología, la lucha de los titanes Eros y Tánatos, complementa así, si es que no alcanza la primacía, a la sobria y positivista razón científica, de la que él quiso siempre ser un defensor, sin lograr, pese a sus deliberados propósitos, mantenerse en el cuadro por ella ofrecido.

6. *Perspectivas críticas*

Por acendrada que la crítica psicoanalítica de la religión sea, el psicoanálisis no aspira a convertirse en una cosmovisión y por eso, «en sí, el psicoanálisis no es ni religioso ni lo contrario, sino un instrumento neutral» (Freud, 1933: 3191), que también puede aplicarse al ateísmo: «El deseo de la muerte del padre puede hacerse consciente como duda de la existencia de Dios» (Freud, 1928: 3002). Con todo, la crítica freudiana de la religión es resueltamente negativa y quizá podamos plantear un balance de la misma.

Lo primero que convendría indicar es que esa crítica es *genético-funcional*, no *sustantiva*. El psicoanálisis pregunta por el origen y el desarrollo, por *Las pulsiones y sus destinos*, así como por el papel de determinadas ideas en el psiquismo. Pero nunca interroga (ni está legitimado para ello) en el orden de la fundamentación. Explicar causalmente es distinto de justificar racionalmente, sin que quepa reducir esta última tarea a la primera, a no ser incurriendo en lo que se ha dado en llamar *falacia genética*, pues una cosa es cómo algo ha llegado a establecerse y otra qué razones exhibe ante el tribunal de la razón. Lo hemos apuntado a propósito del «sentimiento oceánico» y otro tanto cabría decir del símbolo «Dios Padre», por ejemplo, cuyo surgimiento Freud dilucida en el complejo paterno —muy explícitamente en *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci* (Freud, 1910: 1611-1612)—, sin que ello permita decidir si su sentido se agota o no

en su referencia arcaica. La cuestión a debatir es si los símbolos estéticos, morales o religiosos son simples repeticiones, desplazadas y distorsionadas, de un recuerdo traumático, o pueden recrear también ese pasado y orientarse en un sentido nuevo.

De ser así, como el propio Freud parece aceptar —más en el terreno estético que en el religioso—, entraríamos en una crítica sustantiva de la religión, que encuentra sus paradigmas ilustrados en Hume, Kant o Hegel. Sin poder detenernos aquí en ella, conviene llamar la atención sobre el hecho de que, antes de que Feuerbach, Marx, Nietzsche o Freud hablaran de la religión como *ilusión*, fue Kant quien advirtió que Dios aparece como *Schein* trascendental, puesto que la razón aboca al pensamiento de lo incondicionado (o, como ha parafraseado en nuestro días Adorno, «el pensamiento que no se decapita desemboca en la Trascendencia»), pero, por otra parte, no puede establecer la síntesis entre esa idea y la experiencia: Dios es necesariamente *pensado*, pero no *conocido*. Por eso aparece como una ilusión *necesaria*, lo cual no quiere decir necesariamente *ilusoria*. El entenderlo así llevaría a recaer en una de las figuras de la metafísica precrítica y, por tanto, dogmática: aquella que, sin atender a la crítica racional, da por cancelado (en un sentido u otro) lo que es controvertible. Más bien, es la imposibilidad de resolución empírica y especulativa lo que desplaza la cuestión al terreno de la razón *práctica*, aun cuando quepan diferentes opciones en las que entrarán en juego muy diversos elementos (argumentativos —no concluyentes, pero no por ello del todo desechables—, opcionales, narrativos, etc.).

Respecto al papel jugado por la religión en el psiquismo y en la sociedad, sería preciso subrayar su *ambivalencia funcional*. Desde diversas perspectivas, Marx y Freud insistieron en que esas funciones son alienantes, paralizan los esfuerzos de transformación del mundo, atan a la infancia e impiden la emancipación social y la madurez humana. Sin negar que así ha podido ser en muchos casos, las ciencias sociales de las más diversas orientaciones no han dejado de insistir en que la religión ha paralizado la lucha contra la injusticia, como ha alentado a ella, hasta constituir a veces, por decirlo con el marxista E. Bloch, «el espacio más engalanado del esfuerzo por un mundo mejor» (Bloch, 1980: III, 286). Ha amarrado al infantilismo, pero también ha potenciado la apertura crítica a la realidad (Kolakowski, 1985), esto es, una madurez que no persiste, ineducadamente, en los sueños infantiles, aunque tampoco los desprecia, sino que incita a su reelabora-

ción. El consuelo religioso no es sólo consuelo narcisista, replegado frente al mundo, sino también incitación a hacerse cargo de la realidad y, rompiendo la costra de apatía y conformismo, abrir la a perspectivas nuevas; no sólo es bálsamo *en* el sufrimiento, sino también protesta *contra* el sufrimiento y la indignidad, aguijón frente a todo presente no cumplido.

Claro que esa ambivalencia no prueba la verdad de las creencias religiosas, pero obliga a replantear la cuestión. A no ser que se parta del supuesto de que son un error, mostrándolo a través de sus unilateralmente consideradas funciones negativas, para después afirmar que, aunque sus funciones —según todos los criterios de que podamos disponer— sean también positivas, en realidad son siempre negativas porque se basan en un error. Planteamiento circular en el que se va de la función a la esencia y se acaba por decir —como Freud ironizó respecto a la educación— que «haga lo que haga, la religión siempre hace mal». Conclusión, o punto de partida, para la que toda controversia probablemente esté de más.

En la medida en que estimemos que no es así, la religión ha de dejarse interrogar por la crítica freudiana, pero ésta ha de dejarse cuestionar, a su vez, por los problemas que la filosofía, la teología y la experiencia religiosa canalizan, y preguntarse asimismo sobre sus supuestos y límites. Preguntarse, por ejemplo, si cabría hablar de un «más allá del principio de realidad», que permitiese articular —con todas las cautelas necesarias— la legitimidad de la esperanza, en la medida en que lo necesario del mundo es lo posible, pero no lo invariable. Es cierto que Freud no renunciaba a toda transformación del mundo y del hombre. Pero, en él, la «muerte de Dios» no iba acompañada de ningún sustituto inmanente, por lo que, desde su perspectiva, el ateísmo prometeico resultaba tan pueril como la quimera religiosa. Mientras que la simplista acomodación a «lo dado» no intentaría sino negar el deseo con el tramposo expediente de hacer de la necesidad virtud. Freud abocaba así a una posición, más que resignada, trágica.

Frente a este último modo de ver las cosas, la proclamación de muchos símbolos religiosos es que la realidad no está presidida en última instancia por la ciega necesidad, sino fundada en el Amor; que no es tanto *Ananké* cuanto *Eros*. En la medida en que, sin arbitrariedad, pero sin claudicaciones, se muestre su posible razonabilidad ellos podrían dibujar un *tercero* entre la inflación de la ilusión —que rebota desde la fantasía religiosa a la alucinación onírica— y la resignación desconsolada, entre el delirio y la tragedia.

BIBLIOGRAFÍA

- Beirnaert, L. (1987), *Aux frontières de l'acte analytique*, Paris: Seuil.
- Bellet, M. (1974), *Fe y psicoanálisis* (trad. de L. Morán y J. A. Pérez), Madrid: Sociedad de Educación Atenas.
- Belzen, J. A. (ed.) (1994), *Hermeneutical approaches in psychology of religion*, Amsterdam: Rodopi.
- Bloch, E. (1980), *El principio esperanza III* (trad. de F. González Vicén), Madrid: Aguilar; nueva ed.: Madrid, Trotta, próxima publicación.
- Deconchy, J. P. (1970), «La psychologie des faits religieux», en H. Desroche (ed.), *Introduction aux sciences des religions*, Paris: Cujas, pp. 145-174.
- Dolto, F. (1979), *El Evangelio ante el psicoanálisis* (trad. de E. de Merlo), Madrid: Cristiandad.
- Domínguez Morano, C. (1991), *El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico*, Madrid: Paulinas.
- Erikson, E. (1970), *Infancia y sociedad*, Buenos Aires: Hormé.
- Erikson, E. (1980), *Identidad, juventud y crisis*, Madrid: Taurus.
- Fierro, A. (2001), «Psicología de la religión», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid: Trotta, pp. 117-132.
- Frankl, V. (1978), *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*, México: FCE.
- Frankl, V. (1994), *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (1995), *El hombre en busca de sentido* (trad. de Diorki, prólogo de G. W. Allport), Barcelona: Herder.
- Freud, S. (1907), *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, en *Obras completas* (O. C.) I (trad. de L. López-Ballesteros), 3 vols., Madrid: Biblioteca Nueva, 31973.
- Freud, S. (1910), *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*, en O. C. II, cit.
- Freud, S. (1913a), *Tótem y tabú*, en O. C. II, cit.
- Freud, S. (1913b), *Múltiple interés del psicoanálisis*, en O. C. II, cit.
- Freud, S. (1921), *Psicología de las masas y análisis del yo*, en O. C. III, cit.
- Freud, S. (1927), *El porvenir de una ilusión*, en O. C. III, cit.
- Freud, S. (1928), *Una experiencia religiosa*, en O. C. III, cit.
- Freud, S. (1930), *El malestar en la cultura*, en O. C. III, cit.
- Freud, S. (1933), *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, en O. C. III, cit.
- Freud, S. (1939), *Moisés y la religión monoteísta*, en O. C. III, cit.
- Freud, S. (1997), *Correspondencia III* (ed. de N. Caparrós), 6 vols., Madrid: Biblioteca Nueva.
- Fromm, E. (1987), *Psicoanálisis y religión* (trad. de J. Martínez), Buenos Aires: Psiqué.
- Fuller, A. R. (1994), *Psychologie and religion. Eight points of View*, Lanham: Rowman Littelfield Publishers.
- Godin, A. (1981), *Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité*, Paris: Le Centurion.

- Gómez Sánchez, C. (1998), *Freud, crítico de la Ilustración. Ensayos sobre psicoanálisis, religión y ética*, Barcelona: Crítica.
- Gómez Sánchez, C. (2002), *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- James, W. (1986), *Las variedades de la experiencia religiosa* [1902] (trad. de J. F. Yvars, prólogo de J. L. L. Aranguren), Barcelona: Península.
- Jones, E. (1964), *Essays in Applied Psychoanalysis*, New York: International Universities Press.
- Jung, C. G. (1962), *Simbología del espíritu* (trad. de M. Rodríguez Cabo), México: FCE.
- Jung, C. G. (1981), *Psicología y religión* (ed. de E. Butelman), Buenos Aires: Paidós.
- Jung, C. G. (1982), *Símbolos de transformación* (ed. de E. Butelman), Buenos Aires: Paidós.
- Jung, C. G. (1999 ss.), *Obras completas* (ed. de la Fundación C. G. Jung), Madrid: Trotta.
- Kolakowski, L. (1985), *Si Dios no existe...* (trad. de M. Sansigre), Madrid: Tecnos.
- Kristeva, J. (1986), *Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y fe* (trad. de G. Klein), Barcelona: Gedisa.
- Kroeber, A. L. (1920), «Totem and taboo: an ethnologic Psychoanalysis»: *American Anthropologist*, XXII, pp. 48-55.
- Lévi-Strauss, Cl. (1983), *Las estructuras elementales del parentesco* (trad. de M. T. Cevasco), México: Paidós.
- Marcuse, H. (1970), *Eros y civilización* (trad. de J. García Ponce), Barcelona: Seix Barral.
- Maslow, A. (1976), *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del ser* (trad. de R. Plana), Barcelona: Kairós.
- Muensterberger, W. (1976), *L'anthropologie psychanalytique depuis «Totem et tabou»*, Paris: Payot.
- Oser, F. y Gmünder, P. (1998), *El hombre. Estadios de su desarrollo religioso. Una aproximación desde el estructuralismo genético* (trad. de M. Fleck), Barcelona: Ariel.
- Plé, A. (1969), *Freud y la religión* (trad. de J. L. Legaza), Madrid: BAC.
- Pohier, J. (1976), *En el nombre del Padre* (trad. de A. Ortiz), Salamanca: Sígueme.
- Ricoeur, P. (1970), *Freud. Una interpretación de la cultura* (trad. de A. Suárez), Madrid: Siglo XXI.
- Skinner, B. F. (1970), *Ciencia y conducta humana* (trad. de M.ª J. Gallofré), Barcelona: Fontanella.
- Vasse, D. (1969), *Le temps du désir*, Paris: Seuil.
- Vergote, A. (1969), *Psicología religiosa* (trad. de M. Herrero de Miñón), Madrid: Taurus.
- Vergote, A. (1978), *Dette et désir*, Paris: Seuil.
- White, V. (1955), *Dios y el inconsciente* (trad. de A. Fernández, prólogo de C. G. Jung), Madrid: Gredos.

7. *Religión y cerebro.*

Propósito: Conocer los fenómenos y procesos neurológicos que comprende la experiencia religiosa con la finalidad de percatarnos críticamente de la importancia de lo religioso en la psique humana.

RELIGIÓN Y CEREBRO

Francisco José Rubia Vila

«En el pasado, y aún hoy todavía, se encuentran sociedades humanas que no tienen ni ciencia, ni arte ni filosofía. Pero nunca ha habido sociedades sin religión.»

(Henri Bergson)

I. INTRODUCCIÓN: RELIGIÓN Y CEREBRO

A primera vista parece rebuscada esta relación que plantea este capítulo sobre religión y cerebro, sobre todo para aquellas personas para las que la religión es algo revelado por Dios y, por tanto, de carácter sobrenatural, espiritual, que no tiene nada que ver con la materia de nuestro cerebro.

Sin embargo, como neurofisiólogo, no puedo menos de afirmar que William James tenía toda la razón cuando dijo: «las teorías científicas están condicionadas orgánicamente tanto como lo están los sentimientos religiosos». Con otras palabras: cualquier experiencia humana, y la experiencia religiosa lo es, tiene que tener una base orgánica cerebral, independientemente de la creencia que cualquier persona pueda tener en la existencia o no de realidades no materiales. Para unos creyentes el alma actúa a través de la materia cerebral, aunque sea de naturaleza distinta (postura dualista); otros piensan que el alma es de la misma naturaleza que la divinidad; los incrédulos piensan que la función del cerebro es suficiente para explicar toda la conducta humana, incluida la conducta religiosa e igualmente los senti-

mientos religiosos, como los pensamientos religiosos o la propia noción de numinosidad o espiritualidad. El científico no debe entrar en el tema de las creencias religiosas por ser una opción personal e íntima, pero sí debería sentirse obligado a averiguar si estas experiencias religiosas tienen una base orgánica. Como luego veremos, el mismo hecho de que se confirme la existencia en el cerebro de estructuras, cuya activación produce la sensación de numinosidad o la experiencia de trascendencia o mística, no implica en absoluto decidirse por ninguna de las dos opciones. Si existe o no participación divina en estas experiencias es otra cuestión distinta a la que aquí se plantea.

A finales del siglo XIX E. D. Starbuck, por encargo de William James, comenzó un estudio que probablemente sea el primer trabajo científico en el estudio de las experiencias religiosas.

En 1901, William James, primer profesor de psicología de la Universidad de Harvard, viajó a Escocia para impartir una serie de conferencias (las célebres «Gifford Lectures») en la Universidad de Edimburgo. Estas conferencias se publicaron un año más tarde con el título *Las variedades de experiencias religiosas. Un estudio en la naturaleza humana*, que se convirtió en un clásico y que es uno de los primeros estudios de la religión desde el punto de vista científico-natural. Muchas de las experiencias estaban basadas en el trabajo de Starbuck.

William James pertenece al grupo de autores que podrían considerarse como partidarios de las teorías psicológicas de la religión, junto con muchos otros que están recogidos en la obra del antropólogo Evans-Pritchard *Las teorías de la religión primitiva*. A este grupo pertenece Edward Tylor, cuya explicación del origen de la religión se puede dividir en dos partes: la primera, que determinadas experiencias, como la muerte, la enfermedad, los trances, los sueños, sobre todo éstos, llevan al hombre primitivo a suponer la existencia de un alma que en determinadas situaciones puede abandonar el cuerpo; la segunda, que el hombre primitivo le atribuye este alma a toda clase de seres, incluso a objetos inanimados, lo que él mismo denominó animismo.

Una versión actualizada de la teoría de Tylor del animismo como origen de la religión es la que presenta Stewart Guthrie basándose en la humana tendencia a antropomorfizar todo lo que vemos, tendencia con un indiscutible valor de supervivencia, ya que si interpretamos sombras como si fuesen personas, si la interpretación es correcta y se trata de un amenazante enemigo, su valor resulta inapreciable, y si no lo es no tiene ninguna conse-

cuencia. Guthrie dice tener antecesores a esta opinión, comenzando por Jenófanes y continuando con Spinoza, Hume, Feuerbach, Tylor y Freud.

El animismo sería la consecuencia de esta tendencia innata (?) del ser humano a antropomorfizar lo que ve. Sin duda, Jean Piaget la observó en niños pequeños y también se ha observado en animales que interpretan, por ejemplo, objetos con forma parecida a los alimentos que consumen ordinariamente como los propios alimentos.

Es difícil negar estos datos. Demos por hecho que el ser humano antropomorfiza su entorno porque esto tiene un valor para la supervivencia de la especie, pero ¿significa esto que el origen de la religión está exclusivamente en el animismo, como consecuencia de esta tendencia a la antropomorfización?

Como fisiólogo supongo que las teorías que se basan en funciones cerebrales deberían ser las que tienen más probabilidades de ser ciertas. También habría que suponer que el origen de la religión no tiene por qué tener una sola causa, sino que bien podría deberse a un conjunto de factores, sobre todo si éstos no se excluyen entre sí. Así ocurriría con una función cerebral tan importante como el sueño, que ocupa aproximadamente un tercio de nuestras vidas y que da origen a los ensueños, donde tenemos la sensación de que algo se separa del cuerpo para recorrer largas distancias y visitar otros lugares mientras el cuerpo permanece inmóvil en el lecho. Si a este hecho le añadimos la probable facultad mental de dividir el mundo en conceptos contrapuestos atribuida a la corteza de la parte inferior del lóbulo parietal izquierdo del cerebro, entonces tendremos la división dualista cuerpo / alma característica de nuestra visión del mundo. Por tanto, los ensueños parece plausible que hayan dado lugar al origen del concepto de alma, pero también al de los espectros y figuras espirituales que nos aparecen durante el sueño.

Otro fenómeno considerado normal en más de un 10% de la población son las alucinaciones visuales o auditivas, así como la sensación de la presencia de personajes, sean religiosos o no, que se dan en determinadas personas consideradas normales. Este fenómeno contribuye, con los ensueños, a darle visos de realidad a lo que se vive en esas circunstancias.

No obstante, se puede considerar que para el origen del sentimiento religioso ha sido fundamental una experiencia humana que ha venido dándose en determinadas personas desde tiempos inmemoriales. Me refiero a la experiencia mística o

experiencia de trascendencia, producto de la actividad de determinadas estructuras cerebrales y con connotaciones afectivas tan profundas que lo que en ellas se vive es tenido por más real incluso que la realidad cotidiana. Su componente placentero (que no siempre está presente) es muy probable que haya hecho que el ser humano buscara siempre esta experiencia y que se haya sometido por ella a las mayores privaciones para obtenerla. Esta experiencia, que supone en términos conductuales una fantástica recompensa, ha sido posiblemente si no una causa única, sí una de las causas principales, a mi entender, del sentimiento religioso y, sin duda, uno de los principales motivos de la creencia humana en una vida espiritual independiente de la vida real y cotidiana, así como en un futuro premio o castigo por las obras realizadas en este mundo, dado que esta experiencia puede ser, como hemos dicho, enormemente placentera, pero también terrorífica en otras ocasiones. Como dice el monje católico y místico Wayne Teasdale en su libro *El corazón místico*:

Cada gran religión tiene un origen similar: el despertar espiritual de su fundador a Dios, lo Divino, lo Absoluto, el Espíritu, el Tao, la consciencia ilimitada. Lo encontramos en la experiencia de los rishis en la India; en Buda en su experiencia de iluminación; en Moisés, los patriarcas, los profetas y otras almas santas de la tradición bíblica. Tampoco está menos presente en la realización interna de Jesús de su relación con su padre [...] Y está claro en la experiencia de revelación de Mahoma de Alá por mediación del arcángel Gabriel.

Estoy convencido, como antes dije, de que aquellas teorías sobre el origen de la religión que tienen un fundamento fisiológico, neurofisiológico, tendrán obviamente mayor probabilidad de ser ciertas que las que no lo tienen.

La existencia de mecanismos fisiológicos cerebrales que dan lugar al sentimiento religioso explicaría su presencia en todas las culturas y épocas, corroborando la frase de Henri Bergson que encabeza este capítulo, pero, por otro lado, también explicaría por qué han sido inútiles los intentos que se han hecho en determinadas épocas históricas de erradicar estos sentimientos del ser humano.

La experiencia de trascendencia es la que buscan los chamanes en todas las culturas usando determinadas técnicas para conseguir el estado de éxtasis en el que entran en contacto con seres espirituales o personas ya fallecidas y son capaces de curar

enfermos (probablemente enfermos de origen psicosomático) o supuestamente predecir el futuro. Esta figura del chamán es muy probable que se remonte al Paleolítico Inferior si la interpretación que se les ha dado a pinturas rupestres de figuras medio humanas medio animales como chamanes es correcta. Si esto es así, entonces la búsqueda del éxtasis es prácticamente tan antigua como lo es nuestra especie. Muchos autores consideran estos estados de éxtasis como la expresión más intensa de la religión. O. Pfleiderer, por ejemplo, es de la opinión de que el misticismo es la sensación inmediata de la unidad del yo con Dios, lo que representa la sensación fundamental de la religión, la vida religiosa en su propio corazón y centro. Y E. Caird dijo que el misticismo es la religión en su forma más concentrada y exclusiva.

Ian Barbour postuló seis tipos distintos de experiencias religiosas: la experiencia numinosa de lo Sagrado, la experiencia transformadora de la reorientación, el coraje de enfrentarse a la muerte, la experiencia moral de la obligación, la experiencia del orden y la creatividad del mundo y, finalmente, la experiencia mística de la unidad. Estas experiencias son donde la mayoría de las teologías, especialmente la metateología, comienzan. Como antes hemos dicho, todas son experiencias que, como tales, se sustentan en la actividad de estructuras cerebrales.

II. LA EXPERIENCIA MÍSTICA

«La predisposición a las creencias religiosas es la fuerza más compleja y poderosa en la mente humana y con toda probabilidad una parte irradicable de la naturaleza humana.»

(E. O. Wilson)

El éxtasis, dice Erwin Rohde, es la liberación del alma del confinamiento obstaculizante del cuerpo, confiriéndole nuevos poderes de los que no sabía nada antes. Una vez alcanzado, el individuo puede percibir lo que sólo los ojos del espíritu pueden percibir: la realidad eterna más allá del tiempo y del espacio. «Entusiasmo», que etimológicamente significa Dios dentro de nosotros, estar poseído por Dios, es para Rohde la parte dada por Dios de la misma experiencia; tanto el éxtasis como el entusiasmo tienen que ser distinguidos claramente; ambas palabras

significan que en la visión mística el alma se transfigura y, en palabras de Pablo de Tarso, es elevada al tercer cielo.

Para nosotros todo esto son descripciones que lo que quieren dar a entender es que existe un estado que, una vez alcanzado, transforma la visión del que lo consigue, pero ese «entusiasmo» no es otra cosa que el despertar de partes del cerebro que normalmente están dormidas o inhibidas. El tercer cielo de Pablo de Tarso está dentro de nuestro propio cerebro. Recordemos las palabras de Agustín de Tagaste: «Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore hominis habitat veritas» (No busques fuera, entra dentro de ti mismo, porque en el interior del hombre habita la verdad). Plotino dice: «No podemos ver el sol si no hubiese algo de sol dentro de nosotros mismos». Y en la *Katha Upanisad* (I, 2, 20) se dice: «Más sutil que lo más sutil, más grande que lo más grande, el Ser está escondido en el corazón de cada criatura». Tertuliano decía que la mayoría de las personas aprehenden a Dios mediante visiones (es decir, cuando determinadas estructuras cerebrales se activan y se producen esas visiones que en estado normal no se dan).

Todas estas citas tienen un solo objetivo: dejar claro que la experiencia mística es una vivencia que pone de manifiesto una actividad de una parte de nuestro cerebro.

La experiencia mística, trascendente o numinosa que se consigue durante el éxtasis es una de las vivencias más interesantes de las que es capaz el ser humano. Por los informes de los que la han vivido o experimentado, por su intensidad, por su carga afectiva y por su capacidad de transformar incluso la conducta posterior de la persona implicada, se trata de algo verdaderamente extraordinario. Se trata, pues, de una experiencia fundamentalmente afectiva; y, aunque la religión no es sólo afecto, sí está considerado por algunos autores que juega un papel fundamental en la experiencia religiosa. Schleiermacher, que trató la religión desde el punto de vista fenomenológico, ya lo expresó así en el siglo XIX. Como dice G. Vattimo sobre él, «es quizás el primero que adopta una actitud auténticamente fenomenológica en lo referente al hecho religioso». Schleiermacher publicó sus discursos, titulados *Sobre la religión*, que representan, tras la Ilustración, una vuelta del pensamiento sobre este tema al componente religioso que pretendo subrayar aquí, a saber, la importancia del sentimiento y del afecto en el fenómeno religioso. En la introducción a esta obra de Schleiermacher, que se publicó en

castellano en 1990, su traductor, Arsenio Ginzo, nos dice: «La esencia de la religión no consiste para Schleiermacher ni en pensar ni en obrar, sino en la intuición y en el sentimiento».

La parte del cerebro que se encarga de los afectos y los sentimientos se denomina *sistema límbico*, compuesto por una serie de estructuras, la mayoría de ellas bajo la corteza cerebral, cuya estimulación o activación provoca sentimientos y afectos. ¿Es, por tanto, de extrañar que precisamente la activación experimental o espontánea de esas estructuras sea capaz de provocar éxtasis místicos, como luego veremos?

Conseguir llegar a estos estados de éxtasis ha sido siempre a lo largo de la historia un objetivo que se han propuesto muchas personas, generalmente en el marco de una religión determinada. Las técnicas para alcanzarlos son muy diversas, dependiendo de la cultura en la que se dan, y van desde la privación sensorial (huida al desierto de fundadores de religiones y monjes cristianos), privación de comida y bebida, mortificaciones corporales, sacrificios, penitencias, etc. También técnicas pasivas, como la meditación, la calma y la evitación de todo pensamiento, o activas como la música, los tambores, las danzas rítmicas o la repetición de frases religiosas y también la ingestión de drogas alucinógenas.

El objetivo principal de esta experiencia es la *unio mystica*, es decir, la unión con la divinidad, al menos entre los místicos de Occidente. Ahora bien, ¿es esto cierto?, ¿estamos ante un hecho sobrenatural, o simplemente se trata de otro de los engaños a los que el cerebro nos tiene acostumbrados?, ¿son vivencias con intervención divina, o figuraciones de mentes extraordinariamente sensibles que así lo han creído? Estos místicos, en suma, ¿son personas elegidas, o simplemente enfermos mentales? Estas preguntas no son nuevas; han sido formuladas una y otra vez a lo largo de la historia cada vez que se producían estos fenómenos. Y no sólo por científicos o personas interesadas en conocer la raíz de estos fenómenos, sino también, por ejemplo, por la Inquisición en la religión católica, o por la iglesia correspondiente en el caso de otras religiones, cuando se trataba de saber si había que elevar a estos místicos a los altares, o, por otra parte, llevarlos al patíbulo o a la hoguera por herejes o brujos, lo que desgraciadamente ocurrió en muchos casos.

III. UNIVERSALIDAD DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

«Los grandes hombres que han sido filósofos han sentido la necesidad tanto de la ciencia como del misticismo.»

(Bertrand Russell)

Cuando antes hablamos de los chamanes dijimos que las prácticas chamánicas se han desarrollado en todas las culturas, especialmente en las culturas de cazadores-recolectores, y en distintas épocas de la humanidad desde tiempos inmemoriales. Los chamanes, como decía Mircea Eliade, son especialistas en la práctica del éxtasis y el trance del chamán se asemeja a los trances referidos por los místicos de las principales religiones. Algunos autores consideran el chamanismo como probablemente la religión más primitiva. Otros autores han pensado que los chamanes eran psicópatas, ya que muchas veces eran elegidos por poseer alguna enfermedad, especialmente la epilepsia. Sin embargo, Eliade dice que precisamente los chamanes que estaban enfermos llegaron únicamente a ser chamanes por haber conseguido sanar; más bien, una persona se convierte en chamán o por vocación espontánea, por transmisión hereditaria, o por decisión personal. Lo que parece evidente es que estas personas son más sensibles que la media de la población y, al igual que los místicos en nuestras culturas occidentales, se caracterizan por una labilidad especial para asuntos espirituales. Entre los pueblos altaicos, dice Eliade, si alguna persona en la tribu sobresale en su infancia por ser frágil, por tener inclinaciones solitarias y contemplativas, pero, sobre todo, por padecer ataques epilépticos, los altaicos quedan convencidos de que entre sus antepasados tiene que haber habido algún chamán. Si no son psicópatas, lo que no creo, sí que tienen que ser personas especialmente sensibles y estar al borde de la enfermedad mental. En este caso es claro que determinado tipo, como la epilepsia del lóbulo temporal, presenta una hiperactividad en zonas del sistema límbico capaces, como antes mencionamos, de provocar un éxtasis místico. El chamanismo sigue practicándose en muchas regiones de la tierra, especialmente en el norte de Asia y en toda América, pero también en África y Australia.

Al igual que los místicos tradicionales, el chamán consigue llegar al éxtasis con danzas, privación de alimentos y bebidas, exposición a temperaturas extremas o mediante sustancias aluci-

nógenas. Existe, pues, un paralelismo entre las técnicas chamánicas y las utilizadas por los místicos de las diferentes religiones para conseguir alcanzar el éxtasis. Por eso es conveniente repasar las características de este estado alterado de consciencia, lo que nos permitirá encontrar denominadores comunes para este tipo de vivencias.

IV. CARACTERÍSTICAS DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

En la obra mencionada al comienzo de este capítulo, *Las variedades de la experiencia religiosa*, William James cita ciertas características comunes a los estados místicos, independientemente de donde se produjesen en el tiempo y en el espacio. Éstas son: 1) inefabilidad, es decir, la dificultad de expresar con palabras la experiencia; 2) cualidad noética o de conocimiento, o sea, llegar a conocimientos a los que no llega el intelecto discursivo; 3) transitoriedad, con una duración de media o, a lo sumo, una hora; 4) pasividad, como si la propia voluntad estuviese sometida.

El filósofo americano W. T. Stace también elaboró una serie de puntos comunes a todas las experiencias místicas. Y el psiquiatra americano W. N. Pahnke modificó ligeramente la lista de Stace. Con estas tres listas se puede elaborar otra que reúne las características más importantes de esta experiencia. Esta lista recogería las siguientes:

1. Sensación de unidad con la consecuente «pérdida» del yo.
2. Pérdida del sentido del tiempo y del espacio.
3. Sensación de entrar en contacto con lo Sagrado.
4. Sensación de objetividad y de realidad profundas.
5. Cualidad noética: sensación de tener intuiciones de verdades profundas al margen del intelecto discursivo.
6. Superación del dualismo y de las contradicciones.
7. Pérdida del sentido de causalidad.
8. Inefabilidad.
9. Sensación de bienestar, paz, alegría, felicidad.
10. Percepción de luz blanca, cegadora, brillante; o fuego, sensación de calor intenso.
11. Transitoriedad.
12. Cambios positivos en la conducta.

Muchos autores que han escrito sobre el tema de la experiencia mística insisten en el enorme parecido entre los fenómenos que se producen en este tipo de experiencias en las diversas

culturas, religiones y épocas de la humanidad. Aunque también existe diversidad de opiniones y otro grupo de autores no creen que todas las experiencias místicas tengan un común denominador. Evidentemente, si partimos de la base de que todas tienen un sustrato cerebral, lo lógico es asumir denominadores comunes que vendrían avalados por la similitud de las estructuras cerebrales que sustentan esta experiencia. También hay que pensar que la diferente formación cultural de los sujetos que las viven tiene que expresarse en la forma de vivirla y en la forma como esta experiencia es transmitida, aparte de que el objeto de la experiencia puede ser también diverso, como es el caso de un budista que entra en contacto con «la nada» en comparación con un místico cristiano, para el que el objetivo final es la unión con Cristo. Esto explica por qué un místico budista nunca ha tenido una experiencia en la que aparezcan figuras espirituales como santos cristianos o la Virgen María.

En experimentos con mamíferos más primitivos que el hombre el resultado de la estimulación eléctrica de estructuras cerebrales depende mucho del entorno en el que el animal se encuentre. Cuántas más influencias deben ejercer los contenidos de la memoria de un ser humano en experiencias como la mística o de trascendencia.

Hay que tener también en cuenta que esta experiencia es independiente de la religión, ya que ha tenido lugar en personas que son panteístas o ateos, lo que supone un argumento muy fuerte a favor de la independencia del fenómeno de cualquier religión concreta.

Respecto a las características de la experiencia mística, algunos autores como el propio Stace no quieren incluir las visiones y las voces, es decir, las alucinaciones de tipo visual o auditivo, como pertenecientes a la experiencia mística. El argumento que utiliza es que estas alucinaciones tienen el carácter de imaginaciones sensoriales, mientras que la experiencia mística no es sensorial. Contra esto se puede argüir que las alucinaciones se producen en el cerebro como consecuencia de una estimulación intensa de determinadas estructuras y su origen no procede de los sentidos, sino de los contenidos de la memoria; si siguiésemos el argumento de Stace acabaríamos con la mayoría de las experiencias de los místicos clásicos que siempre fueron acompañadas de visiones y audiciones. Bien es verdad que la propia Teresa de Ávila dudaba de la procedencia de sus visiones, especialmente cuando no sabía si atribuírselas a la divinidad o al demonio. Pero

la inmensa mayoría de los místicos no ha dudado sobre este tema, empezando por los personajes del Antiguo Testamento.

V. SIMILITUD DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA CON LA MENTALIDAD «ARCAICA»

Hemos enumerado una serie de características de la experiencia mística algunas de las cuales son comunes con otras experiencias. En realidad, la experiencia mística representa otra realidad que nuestra realidad cotidiana, pero que para el sujeto que la experimenta tiene un mayor valor de objetividad y profundidad que ésta. Tendremos, pues, que aceptar que el ser humano puede experimentar dos realidades distintas: la realidad consciente y cotidiana, en la que existe un pensamiento lógico-analítico, dualista, o sea, que divide el mundo en términos antinómicos, que ha sido atribuido a las funciones mentales del hemisferio izquierdo del cerebro; y otra realidad, que se siente como más profunda y significativa, con mayor carga afectiva, en la que los términos antitéticos pueden existir conjuntamente, en la que el yo lógico-analítico se disuelve en la divinidad, la naturaleza, el vacío o la nada. Muy probablemente esta otra realidad está más condicionada con la actividad del hemisferio derecho, que procesa la información de forma holística, global y que tiene mayores conexiones con el sistema límbico.

Los antropólogos franceses, y a su cabeza Lucien Lévy-Bruhl, estudiaron lo que llamaron «mentalidad primitiva» o «mentalidad arcaica», es decir, la forma de pensar de pueblos que no habían tenido ningún tipo de civilización, o pueblos ágrafos, como también se les ha llamado. Llamó la atención de estos antropólogos que el hombre «primitivo» participaba místicamente con la naturaleza, es decir, con animales, plantas e incluso objetos inanimados; con otras palabras, el pensamiento primitivo se rige por la llamada «ley de la participación», según la cual los seres y objetos pueden ser, en sus representaciones, a la vez ellos mismos y otra cosa. La identificación es tal que se puede hablar de *unio mystica* del primitivo con los animales, por ejemplo. Jean Cazeneuve, que escribió un libro sobre la mente arcaica, nos dice que en el pensamiento de estos «primitivos» coexiste la ley de la contradicción y la ley de la participación. No existe ninguna división absoluta entre lo individual y lo colectivo. Las contradicciones no despiertan el rechazo que conocemos de nuestro pensamiento occidental, los términos antitéticos conviven sin pro-

blemas en esta forma de pensar. La diferencia que para nosotros está clara entre el yo y el mundo o entre la propia persona y la de los demás, para este pensamiento «primitivo» no está tan clara, al igual que no lo está entre el ensueño y la realidad o entre el mito y la realidad.

Los antepasados, los muertos, los espíritus, la propia naturaleza, todo está impregnado de afectos profundos que nos recuerdan la experiencia mística. También en ésta desaparecen las contradicciones y la diferenciación entre el yo y el mundo o la divinidad, la energía cósmica o la nada.

Lévy-Bruhl pensó primero que el pensamiento del «primitivo» era un pensamiento «pre-lógico», pero esto fue muy criticado y él mismo en sus *Cuadernos* llegó a desdecirse, por lo que la palabra suponía de arrogancia occidental frente a un pensamiento evolutivamente inferior. Hoy se está de acuerdo en que tanto el pensamiento «primitivo» como el «desarrollado» conviven en la misma persona, habiéndose desarrollado más un pensamiento que otro de acuerdo con las circunstancias del entorno. El entorno del hombre «primitivo» no requería el desarrollo de ningún pensamiento lógico-analítico como tiene el hombre occidental, estando ocupado permanentemente con asuntos más vitales como la propia supervivencia.

No obstante, en muchas ideologías modernas se ha puesto de manifiesto un pensamiento que nos recuerda este pensamiento descrito por los antropólogos en culturas ágrafas. Y la descripción de la psicología de las masas de Gustav Le Bon nos recuerda también este tipo de pensamiento.

Existirían, pues, dos formas de enfrentarse al mundo: una forma en la que el mundo se intenta conocer, analizándolo con nuestra facultad lógico-analítica; y otra en la que no se trata tanto de «conocer» el mundo como de «aprehenderlo» emotivamente, unirse místicamente con él. En las culturas primitivas esta segunda forma sería más utilizada y desarrollada, con predominio de la actividad del hemisferio derecho y del sistema límbico, mientras que en nuestras culturas avanzadas predominaría la primera forma, el análisis más frío, pormenorizado y dualista de la realidad, con predominio del hemisferio izquierdo. La primera forma es más parecida a la consciencia que tenemos durante el ensueño, en el que las contradicciones no despiertan ningún rechazo; de ahí que el hombre primitivo no sepa distinguir entre el ensueño y la realidad, ya que probablemente son productos de las mismas estructuras cerebrales.

Ya Sigmund Freud en su *Interpretación de los sueños* dividió el pensamiento humano en dos procesos psíquicos completamente diferentes: el proceso primario, caracterizado porque los pensamientos contradictorios no tienden a sustituirse, sino que permanecen yuxtapuestos, como ocurre en los ensueños; y el pensamiento secundario o pensamiento analítico-racional al que estamos acostumbrados cuando nos encontramos conscientes y alertas.

Y Carl Gustav Jung también hizo esta separación entre lo que él llamó «pensamiento directo» y los ensueños o «pensamiento fantástico». El primero estaría ligado al lenguaje y la comunicación exigiría un esfuerzo, mientras que el segundo no requeriría ningún esfuerzo, sería espontáneo y estaría guiado por motivos inconscientes. Esta falta de esfuerzo explicaría, al menos en parte, la primacía del pensamiento fantástico en culturas ágrafas.

VI. EXPERIENCIAS CERCANAS A LA MUERTE

Otra de las experiencias que tiene algún parecido con la experiencia mística es la experiencia de aquellos que han estado cerca de la muerte y volvieron a la vida gracias a una mejora en su enfermedad, o por haber sido resucitados con ayuda médica. Lo que estos «resucitados» informan de lo que han vivido en esos momentos trágicos se asemeja en cierta manera a las experiencias de trascendencia o experiencias místicas.

Esto nos hace suponer que la anoxia que se produce en determinadas estructuras antes de morir, neurotransmisores cerebrales que se liberan, desequilibrio de electrolitos, etc., las estimula, de forma que esa actividad es responsable de los síntomas tan parecidos a la experiencia mística.

Por ejemplo, estos sujetos han informado de inefabilidad, de sensaciones de inmensa paz y tranquilidad, de la visión de luces cegadoras, brillantes, del encuentro con personajes religiosos, antepasados o familiares y amigos ya fallecidos, de distorsiones en la percepción del espacio y del tiempo, de sensación de estar fuera del cuerpo flotando en el espacio, de viajar por un túnel hacia una luz cegadora al fondo y de revisar en un momento toda la vida pasada. Menos frecuentes son las experiencias desagradables; también lo son en la mística, pero ocurren.

El psicólogo suizo Carl Gustav Jung tuvo una experiencia de éstas cuando se encontraba muy enfermo debido a un ataque al

corazón: relató visiones en las que observaba la tierra desde una gran altura, viendo la isla de Ceilán y el subcontinente indio, entre otras cosas. Jung dijo que era imposible transmitir la belleza y la intensidad de las emociones que experimentó acompañando a estas visiones, de una realidad tan intensa que no permitía que hubiese nada subjetivo en ellas.

Se han postulado varias causas para estos hechos que apuntamos antes: la anoxia cerebral, antes mencionada, la producción de endorfinas (sustancias parecidas a la morfina y producidas por el propio cerebro), la liberación de sustancias excitadoras de las células nerviosas, la actividad convulsiva del lóbulo temporal o la hiperactividad general del sistema límbico.

VII. BASE NEUROBIOLÓGICA DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

Partimos de la base de que todas las experiencias humanas tienen un sustrato neurobiológico, cerebral; por tanto, la experiencia religiosa o la experiencia mística también. En el caso de la experiencia religiosa es muy difícil su localización en el cerebro por estar implicadas muchas funciones. Pero en la experiencia mística resulta más fácil, dado que es una experiencia con una gran carga emocional que puede, además, provocarse por determinados métodos o usando ciertas drogas.

Habría que preguntarse si estas experiencias son hechos sobrenaturales o simplemente fruto de la actividad cerebral. O también si los místicos son personas elegidas o simplemente personas con una determinada tendencia a estas experiencias basada en una especial labilidad de las estructuras límbicas que las producen. Estas cuestiones son importantes y han atormentado a muchas personas a lo largo de la historia cada vez que estos fenómenos se producían. Y no sólo en nuestra era científica, en la que es lógico que se planteen estos temas, sino también en el seno de las iglesias a las que estos místicos pertenecían, para saber si había que considerar a estas personas santas, elegidas, o, por el contrario, poseídas por demonios, herejes o brujos. De las conclusiones a las que se llegase dependía en muchos casos si eran elevadas a los altares o condenadas a la hoguera o a prisión. En la historia de la mística se ha dado el caso incluso de llegar a ambas conclusiones, naturalmente con un lapso de tiempo entre las dos, como, por ejemplo, el de Juana de Arco, que fue condenada a la hoguera por sus visiones y quinientos años más tarde elevada a los altares.

Hemos visto que el chamán es capaz de alcanzar el éxtasis con determinadas técnicas que implican la danza, el aislamiento, la exposición a fríos o calores extremos, la mortificación corporal, el sonido rítmico de los tambores, las canciones y la música. Todos estos estímulos lo que hacen es excitar el sistema nervioso autónomo, especialmente aquella parte que se denomina sistema nervioso simpático y que es el sistema que prepara el cuerpo para la lucha o la huida, movilizandando la energía que se necesita para estas funciones; por estas razones se le ha llamado «sistema ergotrópico». Produce adrenalina, que se traduce en un aumento de la frecuencia cardiaca, la presión arterial, la respiración y el tono muscular. Es el sistema de alerta del organismo.

Ahora bien, algunos místicos suelen utilizar otro camino que lleva, sin embargo, al mismo lugar, es decir, al éxtasis. Es el camino inverso, de la meditación, la tranquilidad, el ayuno, el aislamiento, la penitencia, etc., es decir, la excitación del sistema nervioso parasimpático, sistema que se caracteriza por el almacenamiento y la preservación de la energía, por lo que se le ha llamado «sistema trofotrópico». Regula el sueño, promueve la digestión, distribuye nutrientes vitales por todo el organismo y controla el crecimiento celular. Es el sistema de reposo del organismo.

Al parecer, cuando cada uno de estos sistemas se excita intensamente, se llega a una especie de desbordamiento, quedando el otro sistema también excitado. De ahí que tanto por un sistema como por el otro se consiga alcanzar el éxtasis. Así nos explicamos por qué con una meditación profunda se puede alcanzar el éxtasis, pero también por qué los derviches giróvagos en Turquía lo alcanzan mediante la actividad muscular y girando sobre sí mismos.

VIII. LA HIPÓTESIS DEL LÓBULO TEMPORAL

De todos los lóbulos cerebrales, el temporal es el que probablemente posea mejores conexiones con el sistema límbico o sistema de emociones y afectos del cerebro. El cirujano Wilder Penfield lo estimuló eléctricamente en operaciones quirúrgicas de enfermos, en los que no se necesita anestesia general, ya que el cerebro es indoloro y no posee receptores para el dolor. Sólo la estimulación de este lóbulo producía alteraciones de la percepción de una experiencia en curso o inducía la vivencia de experiencias que no eran reales.

Otro dato a tener en cuenta es el de la epilepsia del lóbulo temporal o epilepsia psicomotora, que, si no afecta a la corteza, no va acompañada de pérdida de la consciencia y que produce un tipo muy característico de personalidad, denominada «personalidad del lóbulo temporal» o «síndrome de Gastaut-Geschwind». Este síndrome se caracteriza por los siguientes síntomas: conversiones religiosas súbitas, hiperreligiosidad, hipermoralismo, hiposexualidad, hipergrafía (tendencia compulsiva a escribir abundantemente), preocupaciones filosóficas exageradas, viscosidad social (incapacidad, por ejemplo, de terminar una conversación), circunstancialidad en el pensamiento (moverse de un pensamiento a otro) y cambios fáciles de humor.

Es conocida la enfermedad en algunos casos históricos de místicos como Pablo de Tarso, Teresa de Ávila, Mahoma, Juana de Arco, Catalina de Génova, Emanuel Swedenborg, Joseph Smith (fundador de los mormones), Fiodor Mijalovich Dostoievski, Teresa de Lisieux, etc. Esto no significa, naturalmente, que todas las experiencias místicas tengan como base la epilepsia, sino solamente que existen estructuras en el lóbulo temporal cuya estimulación, en este caso patológica, por enfermedad convulsiva, es capaz de producir estas vivencias.

Desde luego, muchos síntomas que acompañan la estimulación del lóbulo temporal se dan también en las experiencias místicas, como las vivencias de estar fuera del cuerpo, las sensaciones vestibulares (como viajar a través del tiempo y del espacio), las alucinaciones auditivas, oír voces de Dios, los ángeles o cualquier otra figura espiritual que aconseja al sujeto, las alteraciones de la percepción, como luces brillantes, y también las sensaciones de paz, tranquilidad, alegría y bienaventuranza que están ligadas a la producción endógena de endorfinas.

Por estas razones, el psicólogo canadiense Michael Persinger ha planteado la hipótesis de que las experiencias religiosas y místicas son consecuencia de la estimulación espontánea (no patológica, aunque también) de estructuras del lóbulo temporal. En la profundidad de este lóbulo se encuentran estructuras pertenecientes al sistema límbico, como la amígdala y el hipocampo, estructuras que están asociadas con la asignación de significación biológica a estímulos externos, en el caso de la amígdala, y con la memoria episódica en el caso del hipocampo. Para Persinger estarían también asociadas con el sentido del yo en relación con el tiempo y el espacio y la concepción de sus límites dependiendo de la memoria (hipocampo) y los componentes afectivos prima-

rios, especialmente los aversivos (amígdala). Si se estimula la amígdala experimentalmente se provoca miedo y ansiedad, pero si la estimulación es más suave se pueden provocar experiencias límite y estados de profunda significación.

La diferente labilidad de estas estructuras del lóbulo temporal en las distintas personas haría que unas fuesen más proclives a este tipo de experiencias que otras, de la misma manera que hay personas más musicales que otras. La producción de endorfinas hace que estas experiencias representen una gratificación especial, lo que explica que sea una experiencia que, una vez vivida, se busque siempre de nuevo.

Para comprobar esta hipótesis Michael Persinger ha provocado estas experiencias con estimulación electromagnética transcraneal (colocando un casco con bobinas en la cabeza de un individuo para estimular el cerebro a través del cráneo). En más de 1.000 sujetos pudo provocar la experiencia de la presencia de seres espirituales, como Elías, Jesús, la Virgen María, Mahoma o el Espíritu del Cielo, dependiendo del trasfondo cultural de los sujetos de experimentación. En algunos agnósticos se generaron historias de abducción por alienígenas.

La estimulación empleada por Persinger podía focalizarse hacia determinadas estructuras; si lo hacía hacia la amígdala, obtenía sensaciones sexuales en el sujeto, si lo hacía hacia el lóbulo temporal derecho, la experiencia era de una presencia negativa, como el diablo o un alienígena; si lo hacía hacia el lóbulo temporal izquierdo, provocaba una presencia positiva, un ángel o Dios. De estos experimentos Persinger concluyó que la experiencia de Dios es un producto del cerebro humano, modulada por la historia personal y la cultura de cada individuo.

Otro investigador, Arnold Mandell, llegó también a la misma conclusión, es decir, que el lóbulo temporal estaba implicado en estas experiencias místicas. Para este investigador las drogas psicoactivas que producen este tipo de experiencias actúan bloqueando el efecto inhibitorio de un neurotransmisor cerebral, la serotonina, aumentando de esta manera la labilidad del lóbulo temporal.

IX. LAS HIPÓTESIS DE D'AQUILI Y NEWBERG

En 1975 un psiquiatra de Pensilvania en Estados Unidos, Eugene D'Aquili, recientemente fallecido, se ocupó del tema de las bases

neurobiológicas de las experiencias religiosas; publicó un artículo en la revista de ciencia y religión *Zygon* con el título: *The Biopsychological Determinants of Religious Ritual Behavior (Los determinantes biopsicológicos de la conducta ritual religiosa)*, comenzando así una línea de investigación que iba a producir varios artículos y libros dedicados al estudio de las bases orgánicas, cerebrales, del comportamiento religioso, incluyendo temas como el éxtasis místico, el ritual, la meditación, la liturgia, las experiencias cercanas a la muerte, etc., y siempre en relación con esas bases orgánicas en el cerebro humano. Recientemente, junto con un colaborador, Andrew Newberg, publicaron un libro titulado *The mystical mind (La mente mística)* en el que plantean también hipótesis sobre las bases neurobiológicas de las experiencias místicas.

De acuerdo con estos autores, existen cuatro estados alterados de consciencia que serían:

1) Un estado de hipertranquilidad, en el que la relajación es profunda, que suele ocurrir tras horas de meditación periódica; en algunos casos extremos se experimenta una sensación «oceánica» de tranquilidad y bienestar en la que no existen pensamientos ni sensaciones que perturben la consciencia. En la psicología budista este estado se denomina *Upacara samadhi*.

2) Un estado de hiperalerta, en donde reina una excitación máxima, que suele ocurrir tras conductas motoras y rituales rápidas, como danzas, pero también puede darse en corredores de largas distancias o en natación; su característica es la atención y concentración extremas.

3) Un estado de hipertranquilidad con irrupción del sistema de alerta. Puede ocurrir que cuando la tranquilidad alcanza un nivel máximo se produzca un desbordamiento que active el sistema de alerta. Al meditar puede ocurrir, por ejemplo, que el sujeto entre en un estado «oceánico» mediante la concentración intensa en un objeto, experimentando entonces una absorción por el objeto. En psicología budista se denomina *Appana samadhi*.

4) Un estado de hiperalerta con irrupción del sistema de tranquilidad o reposo. Al igual que en el estado anterior, puede ocurrir que desde el estado de hiperalerta se produzca un desbordamiento con activación del estado de tranquilidad; es lo que ocurre en las danzas sufíes de los derviches giróvagos en Turquía o en las carreras de maratón, y también tras el orgasmo sexual.

En otras palabras, aunque los sistemas simpático y parasimpático del sistema nervioso autónomo o vegetativo tienen efectos

contrarios (alerta o relajación), si se alcanza una excitación extrema de un sistema se produce la excitación del sistema contrario. Ésta es la razón por la cual se puede llegar al éxtasis tanto a través de la relajación y el reposo profundo como por la excitación y la alerta máxima.

X. CONCLUSIONES

Hemos abordado este tema de la religión y el cerebro partiendo de una hipótesis que hemos planteado sobre el posible origen de la religión en la experiencia mística. Desde el punto de vista de la fisiología o psicofisiología, y basándonos en la experiencia que da la experimentación animal, hemos postulado que las gratificaciones son más importantes para los seres vivos que los castigos, deduciendo de aquí que la experiencia mística representa una enorme gratificación para el individuo que la experimenta, mientras que las hipótesis del miedo a la muerte, la indefensión ante fenómenos naturales y otras causas negativas que han sido postuladas como origen de la religión serían menos importantes.

A favor de nuestra hipótesis estaría el hecho de que la experiencia mística posiblemente se remonte a los inicios de nuestra andadura como especie por este planeta, y ya se ve reflejada en pinturas del Paleolítico en la figura del chamán, especialista en las técnicas de éxtasis que lo transportan a esa segunda realidad que permanece oculta para la mayoría de las personas.

Hemos visto que se puede interpretar esta experiencia como proveniente de la excitación de estructuras del sistema límbico del cerebro y que esta interpretación, que viene avalada por experimentos en humanos, puede ser perfectamente asumida por creyentes y por incrédulos; para los primeros las estructuras en cuestión son necesarias para la comunicación con la divinidad, ya que si no existieran esta comunicación sería imposible; para los segundos estas estructuras explicarían la presencia de la religión en todas las culturas y en todas las épocas de la humanidad, dando origen a la proyección de los dioses desde el interior de nuestra mente al mundo externo. En cualquiera de los casos explicaría la presencia de una espiritualidad en el ser humano que sería innata en él y que haría imposible su erradicación, como en algunas ocasiones se ha pretendido. Para aquellos creyentes que consideran que en el curso de estas experiencias se ha producido una revelación por parte de la divinidad quedaría por

aclarar si este fenómeno se produce en todas las experiencias místicas o sólo en algunas de ellas y en cuáles.

Se ha comparado la experiencia mística, por sus características, con la mentalidad «arcaica» y con las experiencias cercanas a la muerte, por considerar que en ambas se estimulan las mismas estructuras del sistema límbico que se encuentran en la profundidad del lóbulo temporal. Asimismo ocurriría con la epilepsia del lóbulo temporal, que también estimularía, de forma patológica, estas estructuras. Es posible que exista en determinadas personas una cierta labilidad para la producción de excitaciones extraordinarias de estas estructuras que, sin llegar a ninguna situación patológica, produzca estas experiencias. Sin duda, como con las demás funciones cerebrales, habrá individuos más proclives a estas experiencias que otros, como los hay con una capacidad mayor o menor para la música o la poesía.

Todos los datos que hoy tenemos sobre estas experiencias apuntan a un sustrato cerebral, pudiendo ser provocadas no sólo como hasta ahora con técnicas excitantes o tranquilizantes hasta llegar al éxtasis, sino también con medios artificiales, como la estimulación eléctrica o electromagnética, así como por drogas llamadas alucinógenas o enteógenas (Dios dentro de nosotros). Estas drogas afectarían también a estas estructuras produciendo su excitación o desinhibición, lo que daría lugar a las experiencias de trascendencia o místicas que hemos descrito.

Quisiera resaltar que ahora se entiende mejor que la negación de la espiritualidad del ser humano ha sido una grave equivocación; pero no para volver a resucitar el dualismo cartesiano de cuerpo / espíritu, sino para fundir ambos conceptos en uno solo: nuestro cerebro.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, San (1948), *Obras de san Agustín en edición bilingüe*, Madrid: BAC.
- Andresen, J. (ed.) (2001), *Religion in mind*, Cambridge: CUP.
- Barbour, I. (1990), *Religion in a Age of Science. The Gifford Lectures 1989-1991 I*, San Francisco: Harper & Row.
- Bergson, H. (1980), *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* [1932], Olten und Freiburg i. B.: Walter; v. e., *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Madrid: Tecnos, 1996.
- Caird, E. (1904), *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, Glasgow.
- Cazeneuve, J. (1967), *La mentalidad arcaica*, Buenos Aires: Siglo Veinte.

- D'Aquili, E. G. (1975), «The Biopsychological Determinants of Religious Ritual Behavior»: *Zygon* 18, pp. 247-269.
- D'Aquili, E. y Newberg, A. (1999) *The Mystical Mind*, Minneapolis: Fortress Press.
- Eliade, M. (1975), *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik* [1951], Frankfurt a. M.: Suhrkamp; v. e., *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México: FCE, 2001.
- Evans-Pritchard, E. E. (1991), *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid: Siglo XXI.
- Freud, S. (1948 ss.) *Obras completas*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Guthrie, S. (2001), «Why Gods? A cognitive theory», en *Religion in Mind*, Cambridge: CUP.
- James, W. (1988), *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona: Orbis.
- Jung, C. G. (1999 ss.), *Obras completas*, Madrid: Trotta.
- Katha Upanishad* (2000), en *La ciencia del brahman. Once Upanishad antiguas* (trad. y ed. de A. Agud y F. Rubio), Madrid: Trotta, pp. 139-167.
- Le Bon, G. (1900) *Psychologie des foules*, Paris: Félix Alcan.
- Lévy-Bruhl, L. (1945) *La mentalidad primitiva*, Buenos Aires: Lautaro.
- Mandell, A. J. (1980), «Toward a Psychobiology of Transcendence: God in the Brain», en J. M. Davidson y R. J. Davidson (eds.), *The Psychobiology of Consciousness*, New York: Plenum Press.
- Moody, R. A. (1997) *Vida después de la vida*, Madrid: Edaf.
- Newberg, A., D'Aquili, E. y Rause, V. (2001), *Why God won't go away*, New York: Ballantine Books.
- Pahnke, W. N. (1963), *Drugs and Mysticism: An Analysis of the Relationship between Psychedelic Drugs and the Mystical Consciousness*, Unpublished Doctoral Dissertation, HUP.
- Penfield, W. (1977), *El misterio de la mente*, Madrid: Pirámide.
- Persinger, M. (1983), «Religious and mystical experiences as artifacts of temporal lobe function: A general hypothesis»: *Perceptual and Motor Skills* 57, pp. 1255-1262.
- Persinger, M. (1987) *Neuropsychological Bases of God Beliefs*, New York: Praeger Publ.
- Pfleiderer, O. (1906), *Vorbereitungen des Christentums in der griechischen Philosophie*, Tübingen.
- Piaget, J. (1996) *Gesammelte Werke, Studienausgabe*, Heilbronn: Klett-Cotta.
- Plotino (1992), *Enéadas*, Madrid: Gredos.
- Rohde, E. (1948), *Psique*, México: FCE.
- Rubia, F. J. (2000), *El cerebro nos engaña*, Madrid: Temas de Hoy.
- Russell, B. (1973), *Obras completas*, Madrid: Aguilar.
- Schleiermacher, F. D. E. (1990), *Sobre la religión*, Madrid: Tecnos.
- Stace, W. T. (1960), *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia: J. B. Lippincott.
- Starbuck, E. D. (1899), *The Psychology of Religion: An Empirical Study*

- of the Growth of Religion Consciousness*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Teasdale, W. (1999), *The Mystic Heart: Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions*, Novato, CA: New World Library.
- Teresa de Ávila (1966), *Obras completas*, Madrid: Aguilar.
- Tertuliano (1947), *Apología de Tertuliano*, Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Tylor, E. B. (1871), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, London: J. Murray; v. e., *Cultura primitiva*, Madrid: Ayuso, 1980.
- Vattimo, G. (1968), *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano: U. Mursia.
- Wilson, E. O. (1979), *On human nature*, Cambridge, HUP.

8. Religión y filosofía.

Propósito: Conocer y analizar el contenido material y formal del estudio de la religión desde una perspectiva filosófica con la finalidad de comprender la dimensión racional del hecho religioso.

RELIGIÓN Y FILOSOFÍA

Ricardo Ferrara

La presente «aproximación» al estudio de la religión desde su relación con la filosofía empleará simultáneamente dos enfoques complementarios. El de tipo «diacrónico» despliega en el tiempo figuras relevantes de esta relación para apreciar su génesis esencial, no para ofuscarse con variantes accidentales. El de tipo «sincrónico» se propone anudar las etapas de esta relación en un hilo conductor. Por un lado, busca mantener la «diferencia fenomenológica» entre religión y filosofía (Welte, 1982: 76; Brito, 2001), entre el Misterio religioso y el Principio metafísico o, si se prefiere, entre el «Dios divino» y el «Dios de la filosofía» (Heidegger, ID 64); pero, por otro lado, quiere conjugar su relación (expresada por la conjunción «y») con el signo de la *correspondencia analógica* que preserva su diferencia sin congelarla en fría coexistencia, ni exasperarla en antítesis hostil, ni reducirla a la identidad o a una mutua absorción de un término por el otro mediante la adjetivación de una religión *filosófica* o de una filosofía *religiosa*.

En su tenor literal, el binomio *religión y filosofía* adquirió relevancia filosófica en los dos últimos siglos, aun cuando el *asunto* mentado por él y por otras expresiones equivalentes (*fe y saber, fe y razón*) sea tan antiguo como la filosofía misma y las religiones relacionadas con ella o tan antiguo como el «período axial» (Jaspers) o como el tiempo en el que brotan «las preguntas de fondo... *¿quién soy?, ¿de dónde vengo y a dónde voy?, ¿por qué existe el mal?, ¿qué hay después de esta vida?...* Son preguntas que tienen su origen común en la necesidad de sentido que *desde siempre* acucia el corazón del hombre» (FR 1).

Desde siempre el hombre arcaico experimentó esa necesidad de sentido y respondió a ella con su *sabiduría religiosa* aun cuando todavía no con una *filosofía* sistemática (Radin). Con esa sabiduría abordó aquel misterio de su origen y destino empleando las formas expresivas del *mito cosmogónico* —el relato del Comienzo fundador— y del *rito* o de la plegaria que implora el evento salvador que responde al nombre de Dios o Dioses. El relato del *retiro* de lo Sagrado a su descanso originario y la celebración cultural de su *advenimiento* —esta *paradoja de distancia y cercanía*— configuran la esencia del fenómeno religioso como *mysterium tremendum et fascinans*.

El *pensar filosófico* (y teológico) emerge cuando esa unidad compacta de sabiduría-mito-culto comienza a agrietarse hasta experimentar una doble fractura entre *culto y mito* y entre *mito y saber*. La *hermenéutica religiosa* del mito (I) se gestó desde su distanciarse de un ciego ritual, mientras que la *teología filosófica* (II) se configuró en el espacio abierto por un *lógos* emancipado del *mythos* pero a la vez apegado a él (Aristóteles, *Metafísica* 982b 18), por un *filó-sofo* amante de la sabiduría, pero a respetuosa distancia de ella (Platón, *República* 475b y 376c). Dos milenios más tarde, en los sucesivos espacios abiertos en la razón por las crisis de la Modernidad, una *filosofía de la religión* (III) pasó a coexistir con aquella teología filosófica, agregándole otras analíticas cuando no reemplazándola (IV).

I. LA HERMENÉUTICA RELIGIOSA

La disociación entre *ritual y relato* del Comienzo presentó rasgos diversos en el pensamiento hindú y en el judeocristiano. En el primero las *Upanishad*, superando el ritualismo de las *Brâhmana*, cultivaron una hermenéutica *sincrónica* del simbolismo cósmico presente en los viejos mitos védicos, como aquel que preguntaba por «eso Uno», a saber, el deseo del que derivan tanto la conciencia espiritual como el universo material (*Rg Veda* X 129; Eliade, 1976, §§ 80 s. y 75). En contraste con esa gnosis de tendencia monista, pero también a distancia del ritualismo sacerdotal, el mensaje bíblico profético y evangélico practicó una hermenéutica *diacrónica* de los símbolos del Reino escatológico anticipado en la historia, articulada en torno del *triple sentido «espiritual»* que revisten sus actores y acontecimientos, en cuanto que anuncian la escatología (el sentido *anagógico* del culto de la nueva Jerusalén:

Ap 21, 22 ss.) o la soteriología (el sentido *alegórico* de las figuras mesiánicas: Hch 2, 29-36) o la conversión moral (el sentido *tro-pológico* de la conducta de los antepasados (1 Cor 10, 6-11). Esta poética del sentido espiritual, corriente en la teología patristica, monástica y escolástica (Tomás de Aquino, *ST I* q. 1 a. 10), eclipsada con la prosa de la Ilustración, conocerá un renacimiento en la actual filosofía hermenéutica (Ricoeur, 1975: 27 s.).

II. LA TEOLOGÍA FILOSÓFICA

En el alba de la filosofía griega, cuando la cosmogonía —el relato ritual de los orígenes del cosmos— ya había sido reemplazada por teogonías o «historias» sobre primacías de Dioses, es cuando el mito, degradado a fábula, es relevado por un discurso (*lógos*) acerca del Principio (*arkhē*) de todo, configurado como una ciencia teórica de cuño metafísico (Eliade, 1963: 138 s.). La historia de la teología filosófica comienza cuando este Principio metafísico recibe el nombre religioso de *Dios*. Desde entonces data la «relación» de identidad y diferencia entre *religión* y *filosofía* o, si se prefiere, la «*venida* del Dios a la filosofía» (Heidegger, ID 47, 64). Los avatares de la teología filosófica desde sus orígenes hasta su transformación en la moderna filosofía de la religión (o su coexistencia con ésta) evidenciarán el frágil equilibrio entre los extremos de la separación y de la confusión, en búsqueda de una equivalencia que preserve la «diferencia fenomenológica» en una correspondencia analógica entre el *Principio* y *Dios*.

1. Este proceso se inicia ya cuando Anaximandro dijo del Principio inmortal e indestructible: «esto es lo divino (*tó theïon*)» (*Testimonio* 15: Diels-Kranz 1,85)¹. Y ya Heráclito denunciaba la ambigua identificación del principio impersonal con el dios personal de la religión cuando decía: «El *Uno*, el único sabio, *quiere* y *no quiere* ser llamado *Zeus*» (*Fragmento* 32; Diels-Kranz 1, 159). En cambio Aristóteles, habiendo concluido en un Principio personal viviente, eterno y bienaventurado, pensar excelente y providente, se creyó autorizado para afirmar: «esto es *el* dios (*hó theós*)» (*Metafísica* XII, 7, 1072b 20 ss. y 9, 1074b 15 ss.). Con esta identificación no sólo oponía *el* Dios de su filosofía a los Dioses de la religión popular griega sino que ponía las bases

1. El testimonio proviene del relato de Aristóteles, *Física* 4, 203b 6-14.

de la «ciencia buscada» por su metafísica: la «filosofía teológica» (*Metafísica* VI, 1, 1026a 18 s.). Pero pronto esta teología metafísica y personalista fue degradada por los estoicos a «teología natural», física y panteísta. Mientras en el foro la teología *política* decretaba cuáles Dioses merecían el culto público y en el teatro la teología *mítica* desnudaba sus debilidades, la teología *física* los reducía, en el discreto recinto del aula, a los elementos materiales de un cosmos cuya alma no los trascendía (Agustín, *De civitate Dei*, VI, 1 s.; VIII, 1). Así esta triple teología ponía al descubierto, como diseccionado en una autopsia, el cadáver de la estructura *culto-mito-logos* que articulaba y animaba originariamente a la religión. Por cierto, desde los atomistas hasta Lucrecio hubo quienes impugnaron a los Dioses de la tradición religiosa. Pero, desde Heráclito hasta Proclo, ésa no fue la nota dominante en la tradición de los filósofos griegos². En suma, la paradoja de la filosofía antigua residió en lo siguiente:

Destruir el mito en el nivel del pensar pero legitimándolo, a la par, en el nivel religioso, lo cual quiere decir que, en el nivel religioso, la filosofía no era revolucionaria sino, a lo sumo, reformista, porque *para ella la religión no era una cuestión de verdad sino de estilo de vida* (Ratzinger, 1969: 109 s.).

2. En cuanto a los cristianos la pregunta de Tertuliano: «¿Qué tienen en común Atenas y Jerusalén?» (*De praescriptione haereticorum*, VII, 9), ponía ciertamente de relieve su conciencia de la «diferencia fenomenológica» de la fe cristiana y la filosofía griega. Pero justamente el encuentro de Pablo «con algunos filósofos epicúreos y estoicos» (Hch 17, 18) en el Areópago de Atenas fue el paradigma de un diálogo en el que las correspondencias analógicas no ocultaban las diferencias de la fe cristiana respecto de la filosofía griega así como de su religiosidad. Frente a la ambivalente religiosidad de los atenienses Pablo se «indigna» por su idolatría (*ibid.*: 16) pero aplaude su dedicatoria *Al Dios desconocido* (*ibid.*: 23) como válido intento de un depurado conocimiento del Dios creador y providente (*ibid.*: 24-27) y a la vez inmanente («en Él vivimos, nos movemos y existimos») y elogia

2. «Los nombres de los dioses fueron conservados junto a los nombres sapienciales. No fueron borrados ni devaluados [...] La reforma no fue iconoclasta ni radical» (C. Ramnoux, *Héraclite, ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, 1968, p. 408).

el decir de sus «poetas» acerca del linaje divino del *hombre* (*ibid.*: 28-29). Esta estrategia paulina diferenciará a la filosofía cristiana de la filosofía griega: a diferencia de ésta, aquélla combatió el politeísmo de la *religión* griega buscando un encuentro con lo «divino» de los *filósofos* pero no en desmedro del «Dios viviente y verdadero»³. En este contexto la diferente relación entre *religión* y *filosofía* pasará por la oposición *fe* y *saber*: «Y mi palabra [...] fue una demostración del Espíritu y del poder para que vuestra *fe* (*pístis*) se fundase, no en *sabiduría* (*sophía*) de *hombres*, sino en el poder de Dios» (1 Cor 2, 4-6). Cuando en nombre de la fe Pablo reprobó la «sabiduría de este mundo» no se refería a la filosofía griega clásica, ocupada en un conocimiento racional carente de pretensiones salvíficas⁴, sino a una herética *crístología de la Sofía*, reducida al Cristo glorioso, con desmedro del crucificado (Wilckens 1957: 84 s.). Tampoco quiso erigir una teología de la cruz en oposición a una teología de la creación (Rom 1, 19-21) como lo hizo Heidegger desde su curso sobre *Agustín y el neoplatonismo* (1921) apoyado en las tesis del joven Lutero (Pöggeler 1990: 40 s.) y reprochándole su posterior retorno a la tradición católica⁵.

Justamente había sido Agustín quien, desde cada una de las tres partes (física, lógica y moral) en las que los estoicos articulaban la filosofía, construía una argumentación que se elevaba a Dios como causa del existir, como fundamento de la verdad y como meta de la felicidad (*De civitate Dei* VIII, 5), adjudicando a la teología natural decidir el culto del verdadero Dios (*ibid.*: 12). Y también mediante una *razón* dialéctica [agustiniana] que parte de los grados de bondad en las cosas y de una analogía con la mente humana Anselmo se elevó, en el siglo xi, a una Esencia única y suprema que es *espíritu*, *verbo* y *amor* trinitarios (*Mono-*

3. Aun cuando Atenágoras se excedió al comparar el monoteísmo cristiano con el «monoteísmo» de la filosofía griega, con todo diferenció claramente al Dios único y personal (*tón theón*) de lo Divino impersonal (*tó theíon*) de los filósofos griegos (Atenágoras, *Legación por los cristianos* n.º 7, PG 6, 904).

4. «Es en el plano religioso en donde la filosofía ha fracasado [...] Un juicio sobre su valor simplemente humano queda fuera del horizonte de san Pablo» (L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris, 1951, p. 200; cf. pp. 191-201).

5. «La *luz natural de la razón* llega a Dios como alguien bondadoso, *donador de gracia*, *misericordioso*, manso» (M. Lutero, WA, t. 19, pp. 205 s.). Acerca del «conflicto de las interpretaciones» sobre el Lutero maduro, ver M. Flick y Z. Alszeghy, *Il Mistero della Croce*, Brescia, 1978, pp. 158-162.

logion I-IV, LXVI). Pero cuando en el siglo XIII la *razón* [aristotélica] dejó de ser mero instrumental argumentativo y se presentó como visión cabal del mundo, del hombre y de la moral, escolásticos como Tomás de Aquino distinguieron entre razones demostrativas y razones probables o «congruentes»:

Se puede probar *demostrativamente* la existencia de Dios, su unidad, y otras verdades por el estilo, pero los argumentos aducidos para manifestar o exponer la Trinidad no pueden revestir esta modalidad sino que, presupuesta la Trinidad, les compete ser *congruentes*; pero no hasta el punto de *demostrar* por ellos la Trinidad de las personas (ST I q. 32, a. 1 ad 2).

Luego los *límites de la razón* y su distinción de la *fe* se determinan no sólo por el hecho de que aquélla prescinde de la luz de la revelación sino también porque ella sólo alcanza una *parte* del contenido de ésta. Bajo este aspecto Scheler estuvo acertado al calificar al tomismo como sistema de «identidad parcial» entre *religión y filosofía* (EM 126 ss.). Así la distinción *fe-razón* queda más acentuada en el sistema tomista que en el anselmiano. Esta delimitación gnoseológica fue llevada por Tomás a su expresión más sistemática en la articulación misma de la *Suma contra los gentiles*. En efecto, sus tres primeros libros tratan de aquello que la razón [aristotélica] permitía *demostrar* acerca de Dios en sí mismo, Origen del mundo y Fin al que hombre se ordena, no sin su auxilio (*ibid.*: III 89), reservándose el libro IV para mostrar la *congruencia* de los contenidos que excedían aquella razón aristotélica: la Trinidad, la Encarnación y la Resurrección (Gauthier, 1961: 100-120). Pero Tomás jamás pensó en una filosofía de la religión autónoma, separada de esta teología, así como jamás desarrolló una teología filosófica separada de la metafísica: ambas disciplinas quedaban subsumidas dentro del sistema de su teología especulativa y eran ordenadas por ésta a la comprensión del Dios revelado en la Biblia. Leído en este contexto el final de cada una de las célebres «cinco vías» (ST I q. 2 a. 3 c) se descompone en dos proposiciones de distinto alcance: mientras la primera formula una conclusión metafísica, referida al *ser* («luego existe...»), la segunda expresa una identificación fenomenológica, referida al *decir* («y a esto llaman todos» o «llamamos nosotros»)⁶. Esta identificación debe entenderse como corresponden-

6. Si prescindimos de sus conotaciones *formales* (cf. *infra*, nota 20) y atendemos a sus *contenidos específicos*, entonces el «llaman todos» que cierra la

cia analógica y no como unívoca reducción del misterio divino al primer Principio metafísico; esta correspondencia no es conclusión metafísica sino percepción histórica, fenomenológica o religiosa.

Por cierto, la razón tomasiana, en cuanto razón *filosófica* que prescinde de la revelación divina, no posee la ilimitación objetiva de la razón hegeliana, pero en cuanto razón *teológica* que argumenta de modo congruente, no demostrativo, ella goza de una ilimitación análoga, aunque más bien cercana al modelo anselmiano. Con razón Gilson ha criticado el supuesto corriente, hasta en los mismos neotomistas, de que *la noción de teología excluiría la de filosofía*⁷. La exclusión, legítima para una filosofía que se pone límites o que los encuentra ya dados, no es válida desde la perspectiva de una teología que no se especifica por la «no-filosofía» sino por lo *revelable* (Gilson, 1947: 17-41), por todo aquello que, sin dejar de ser demostrable por la razón, es digno de ser revelado por su conexión con fin de la revelación: la *salvación* del hombre. En virtud de esto «la teología, o la sagrada doctrina, siendo una, puede considerar la diversidad de las ciencias *filosóficas* bajo una sola razón formal, en cuanto divinamente *revelables*, como reflejo de la ciencia de Dios que se refiere a todo con *un saber unitario y simple*» (ST I q. 1 a. 3).

Al respecto es ilustrativa la argumentación desarrollada en el inicio mismo de la *Suma teológica* (ST I, q. 1, a. 1). Esa argumentación inspirada en Maimónides en cuanto a dos de sus tópicos (*pocos/todos, lentamente/prontamente*) y completada por Tomás en cuanto al tercero (*con errores/sin errores*), contradecía su conclusión habiéndolo ya hecho en una de sus premisas. En efecto,

conclusión de las vías primera (Motor no movido) y segunda (Causa incausada) puede referirse a todos los aristotélicos, también los paganos, mientras que el «llamamos *nosotros*» de las vías cuarta (Máxima causa del *ser*, etc.) y quinta (Inteligencia ordenadora) puede referirse solamente a los creacionistas. En este supuesto es llamativo que en el final de la tercera vía (Necesario absoluto, Causa del *ser* condicionado) —elaborada con el concurso de filósofos creacionistas árabes, judíos y cristianos— sólo tres códigos agreguen el «*todos llaman*» y lo omitan los veintidós restantes.

7. «La principal razón que hace que tantos [...] eviten llamar teología lo que prefieren llamar filosofía consiste en *que para ellos la noción de teología excluye la de filosofía*. Si hubiera que creerles, las verdades propiamente filosóficas, que dependen de la sola razón, no tendrían lugar en la teología, en la cual todas las conclusiones dependen de la fe. Es verdad que todas las conclusiones del teólogo *dependen* de la fe, pero no es cierto que todas *se deduzcan* de la fe» (Gilson, 1960: 106 s.).

para Maimónides la teología metafísica *nada tiene que ver con la salvación* y es ciencia esotérica (*latens*), reservada a una elite y prohibida para el pueblo (Synave, 1930: 327 ss.), mientras que para Tomás «*del conocimiento de esa verdad depende toda la salvación del hombre la cual reside en Dios*» (ST I q. 1 a. 1 c). Luego, para que esa verdad (la existencia de un Dios personal, trascendente al mundo y presente en él por su providencia) llegue fácilmente, prontamente y sin mezcla de errores *a todo el pueblo fiel*, es necesario que éste disponga de ella *al menos* en la forma de la revelación bíblica.

En suma, el desarrollo de una teología filosófica autónoma no fue previsto por Tomás de Aquino, ni siquiera en la *Summa contra gentiles*, aun cuando en ésta puede haberse inspirado, a través de Raimundo Lulio, su primer modelo moderno, a saber, la *Theologia naturalis sive liber creaturarum* (Deventer, 1485) del catalán Raimundo de Sabunde (Feieris, 1965: 5 s.).

3. La «teología natural» llegó a su apogeo y al comienzo de su declinación en el Siglo de las Luces, cuando la *Ilustración* la convirtió en fundamento de una *religión* natural, «tan antigua como la misma creación» y tan inmutable que la revelación evangélica se habría limitado a promulgarla (Tindal). Todavía para Leibniz la «religión natural» configuraba tan sólo una etapa hacia la religión revelada. En cambio para Cristian Wolff ella es ya una magnitud absoluta, al margen de la revelación. En su sistema la teología natural coronaba las disciplinas metafísicas, asumidas como premisas de las pruebas de la existencia de Dios: la *cosmología* para las pruebas que parten de la contingencia y del orden del mundo y la *ontología* para la prueba desde el concepto de ente perfectísimo⁸. A su vez, la teología natural tenía la pretensión de fundamentar una *religión* natural independizada de toda revelación positiva y confinada al ámbito de la ética:

Se denomina religión al modo de dar culto a Dios. Ella se llama *religión* natural si se define desde los principios de la razón, desde lo enseñado en la *teología* natural; se llama religión revelada si se define desde los principios de la revelación (Wolf, TN II: 512).

8. Wolff anunciaba esta estructura ya en los subtítulos de los dos tomos de su *Theologia naturalis. Pars prior* [...] *qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur* [...]. *Pars posterior, qua existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et ex natura animae demonstrantur* (TN I y II).

En esta sistematización de la *teología* natural y, sobre todo, en esta «*religión* natural» construida desde la filosofía reside la principal innovación de su racionalismo. De esta «religión» y este «Dios de los filósofos» Pascal supo diferenciar al «Dios viviente» en su célebre *Memorial*. Muchos escolásticos compartieron aspectos de esta *teología* natural aunque se cuidaron de *deducir* de ella una *religión* natural. En 1752 un tratado de apologética católica enumeraba, como principios de la religión natural, «la *teología* natural, la filosofía moral y los elementos del derecho natural» (Hooke). A una análoga amalgama de *teología* natural y de *teología* fundamental pertenecía una obra anterior, del jesuita S. von Storchenau (†1749), la primera en llevar como título *Philosophie der Religion* (Jaeschke, 1992: 748). Es hora de considerar esta nueva figura de las relaciones entre religión y filosofía.

III. LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Con la crisis de la razón ilustrada se produjo, hacia fines del siglo XVIII, el ocaso de la *teología* natural y su reemplazo por la filosofía de la religión. El cambio fue facilitado no sólo por la *crítica* kantiana a la *teología* natural y trascendental sino también por el fracaso que experimentó la *teología* ética kantiana en la última década de ese siglo (Jaeschke, 1986: 18-133).

1. Kant no empleó el binomio «religión y filosofía» sino el tradicional «*fe* y *saber*», con la originalidad de asignar a ambos una coexistencia dentro del espacio reducido de una razón finita: «Yo tuve que superar el *saber* para conseguir un *lugar* para la *fe*» (Kant *KrV* B, xxxi). Kant llevó a cabo este programa en tres pasos, correlativos con las tres preguntas que delimitan la esencia del hombre —qué podemos conocer (*erkennen*), qué debemos hacer (*tun*), qué se nos permite esperar (*hoffen*) (*KrV* B 834)—, preguntas resueltas, respectivamente, en la metafísica, en la moral y en la religión (carta a C. F. Stäudlin del 4 de mayo de 1793).

a) En su *Crítica de la razón pura* Kant redujo el ámbito del conocer (*Erkennen*) al modelo cognoscitivo de la ciencia físico-matemática, negando un uso metafísico de la causalidad (*KrV* B 664). A su vez redujo toda *teología* racional a la *teología trascendental* y a su «argumento ontológico», que prueba la *existencia* de Dios a partir del *concepto* de ente omnirrealísimo (*ibid.*: 659 s.). Del paralogismo implicado en ese argumento dedujo que

toda metafísica especulativa adolecía de una «ilusión trascendental», dado que operaba un pasaje ilegítimo del concepto a la realidad (*ibid.*: 628). Dios como ente omnirrealísimo era mantenido dentro del *pensar* (*Denken*) como su «Ideal» (*ibid.*: 596), como «concepto de un ser singular» (*ibid.*: 604) o como «objeto en la Idea» (*ibid.*: 606, 698) pero, en cuanto ente de razón (Caimi, 1995: 540 s.), quedaba marginado del *conocer* (*Erkennen*).

b) En su *Crítica de la razón práctica* Kant procuró *abrir un espacio* para una «fe de la razón» (*Vernunftglaube*; KpV A 228), encogida en *teología ética*. Desplazado del ámbito del *conocer* teórico Dios pasaba al dominio de la razón práctica: para poder obrar moralmente debo postularlo como Sumo Bien o como la «causa adecuada» de la síntesis entre virtud y felicidad, una «causa de toda la naturaleza, diferente de ella» (*ibid.*: 223-225). Este dispar uso de la causalidad configuraba «el enigma de la Crítica, a saber, cómo se rehúsa realidad objetiva al uso suprasensible de las categorías en la *especulación* mientras que se admite esta realidad respecto de los objetos de la razón pura *práctica*» (*ibid.*: 8).

Pero la ley moral es autónoma: no se funda en la religión aunque conduce a ella como «*conocimiento* de todos los deberes como *mandamientos* [...] porque no *podemos esperar* el sumo bien [...] más que de una voluntad moralmente perfecta (santa y buena) y también todopoderosa» (*ibid.*: 233).

c) En *La religión en los límites de la mera razón* Kant justificó la *esperanza* de superar el «mal radical» o la propensión arbitraria al mal (RGbV 20 s.), configurando un «*corpus mysticum* de seres racionales cuyo arbitrio esté sometido a las leyes morales» (KrV B 837). Es en este contexto en donde el binomio «religión y filosofía» queda subsumido dentro de la *religión* misma, la cual, en cuanto *revelada*, reconoce el deber como mandamiento divino (la Biblia) y, en cuanto *natural*, reconoce el mandamiento como deber (RGbV 230). Dado que, en cuanto «teísta», Kant supone que Dios es persona, él no niega que sea *posible* una religión revelada (un Dios personal puede revelarse), pero, en cuanto «racionalista puro», no considera moralmente *necesaria* sino la religión natural o racional (*ibid.*: 230 ss.; Gómez Caffarena, 1994). No cabe *separar* la religión revelada de la racional, dado que «puedo considerar a la primera como la *esfera más amplia* de la fe que encierra en sí a la otra como a una esfera *más estrecha* (no como dos círculos concéntricos, no exteriores uno a otro)...» (*ibid.*: xxii). Luego no es exacto ver en Kant un «tipo *dualista* de fe y saber» (EM 138 s.):

[...] entre *la razón y la Escritura* no sólo se encuentra compatibilidad, sino también *armonía* [...] Si no ocurriese así, entonces o bien se tendrían *dos religiones* en una persona, lo cual es absurdo, o una *religión* y un *culto*, en cuyo caso [...] ambos tendrían que ser agitados juntos [...] para ligarse por un corto tiempo y luego separarse como aceite y agua, dejando flotar el elemento moral puro (la religión racional) (R**GBV** xxiii).

En toda religión histórica, también en una eventual religión revelada, ese elemento moral puro o religión racional debe configurar el núcleo interior y «el gran requisito de la verdadera iglesia, a saber: la calificación para la universalidad entendida como válida para todo el mundo (*omnitud distributiva*)» (*ibid.*: 237 s.). Claro que, para constituir una iglesia como *unión* universal (*omnitud colectiva*) no basta la religión racional de cada particular sino que «hacen falta maestros, pero no superiores» (*ibid.*). En un pasaje entretejido con frases condicionales y oraciones indirectas, evitando todo juicio histórico y categórico, Kant preguntaba si la religión cristiana llenaba esos requisitos, al menos en su maestro y fundador (*ibid.*: 238 s.).

2. Esta teología ética kantiana que fundamenta los postulados de la existencia de Dios y de la inmortalidad del hombre fue prontamente acogida por el jesuita C. L. Reinhold como «filosofía sistemática de la religión» (Jaeschke, 1992: 748). Desde entonces hasta nuestros días una buena cantidad de ensayos de filosofía de la religión se instaló en el espacio abierto por Kant pero reacondicionándolo con variados sustitutos de la *fe moral* kantiana, desde el *sentimiento de dependencia* de Schleiermacher hasta la *fe filosófica* de Jaspers. Pero, desde que perdió crédito la teología ética kantiana en cuanto postulado de un Dios personal y éste fue reducido por Fichte al viviente pero *impersonal* orden *moral* [$>$ natural] del mundo⁹, se llegó inevitablemente a plantear el dilema fundamental: o eliminar toda teología (también la teología ética) y reducirla a la antropología o recobrar la teología filosófica, haciendo la crítica de la crítica kantiana (Jaeschke, 1986: 13 s.).

9. «Dios es el mismo orden *moral* viviente y operante; no *conocemos* otro Dios *ni lo necesitamos*» (G. Fichte, *Über den Grund unsres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*; cf. Jaeschke, 1986: 116).

Antes de que estos dos extremos se desarrollaran, respectivamente, en la antropología especulativa de Feuerbach y en la lógica especulativa de Hegel, D. F. Schleiermacher había intentado evitar, tanto esta nueva alternativa como la anterior, configurada por la metafísica spinoziana y la ética kantiana. En la medida en que se opuso a los reduccionismos metafísicos y éticos anticipó las tesis de la fenomenología de la religión, a saber, la autonomía de la religión y su autofundamentación, independiente de la metafísica y de la moral. Pero en la medida en que redujo la religión a la intuición y al sentimiento, acabó confundiendo a Dios con el Universo:

Ambas [metafísica y moral] tienen en común con la religión el mismo objeto, el *Universo* y la relación del hombre con éste (*Reden* 4).

En su esencia ella [la religión] no es pensamiento ni acción sino *intuición* y *sentimiento*. Ella quiere intuir el *Universo* (*ibid.*: 50).

Así favoreció, en mayor medida que Hegel, las tesis de los «jóvenes hegelianos» (D. Strauss). En su *Dogmática* de 1821 Schleiermacher buscó disipar esa ambigüedad afirmando que «lo común a todas las emociones piadosas [...] consiste en la conciencia de ser dependientes absolutamente, es decir, de sentirse dependientes *de Dios*» (*Glaube* 33). El irónico comentario de Hegel «así el perro sería el mejor cristiano» (*WSM* 11, 42 ss.) fue una injusta caricatura¹⁰ que, confundiendo dependencia absoluta con dependencia relativa¹¹, reducía a sensación canina una experiencia metafísica.

3. Ante la inminente publicación de la *Glaubenslehre* de Schleiermacher G. W. F. Hegel buscó adelantársele oralmente, siendo el primero en dictar en una universidad lecciones sobre filosofía de la religión (*Rel* I, ix). Para justificar la novedad Hegel se cuidó de presentar esta disciplina como continuadora de la teología natural en su finalidad de conocer a *Dios* y de comprender la esencia de la *religión* por medio de la razón (*ibid.*: I, 3). Pero tomó distancia tanto de la *theologia naturalis* de Wolff

10. Para una crítica a esta crítica de Hegel, cf. Brito, 1992: 201 s.

11. Ya un oyente de sus lecciones, J. Correvon, denunciaba esta confusión. Cf. Jaeschke, 1984: 57.

como de la «fe» de Kant y de Schleiermacher. Estos últimos dejaban un espacio demasiado estrecho, tanto para el conocimiento —reducido al ámbito físico-matemático— como para la fe —*encogida* en un sentimiento sin contenido (*ibid.*: I, 21)— mientras que Wolff reducía al objeto religioso a mera doctrina sobre Dios y la moral, separada del sujeto: la comunidad creyente (*ibid.*: I, 32). Para Hegel sólo un concepto «*especulativo*», reconciliador de contrarios, podría reunir la universalidad absoluta del pensar puro con la singularidad absoluta de la sensación (*ibid.*: I, 108); sólo el concepto especulativo de Dios como *Espíritu*, objetivado en su *representación* e interiorizado en su *culto*, podría reconciliar la objetividad y subjetividad supremas, a «Dios y la comunidad», en el concepto de «Dios en su comunidad» (*ibid.*: I, 90 ss., 214 ss. y 223 ss.). *Concepto, representación y culto* serán en adelante los tres momentos estructurales según los cuales la filosofía hegeliana analice cada grupo de religiones (*Rel* II, 4 ss., 25 ss., etc.) hasta llegar a la religión cristiana a la que inicialmente aplica este esquema (*Rel* III, 5 ss., 104 s.) para subsumirlo, sucesivamente, dentro de un ternario de «elementos» del espíritu (*ibid.*: 191 s.) o de momentos del Logos (concepto, juicio, silogismo, *Enc* § 567 ss.) o de «reinos» (del Padre, del Hijo, del Espíritu, *Rel* III, 262 ss.)¹².

En la *religión cristiana* aquella objetivación del Logos y realización del Espíritu configuraba un cabal «pasaje del concepto a la realidad» que no es producto de una subjetividad finita (Kant) ni proyección antropológica (Feuerbach) sino movimiento «ontoteológico» que desborda al sujeto humano y cuya clave de lectura es el idealismo absoluto de la Lógica hegeliana, una lógica que es, a la vez, ontología y teología natural (Hogemann y Jaeschke, 1986: XXX). Se trata del proceso de la Idea absoluta, «un infinito que se apodera (*hinübergreift*) de lo finito, un pensar que abarca al ser, una subjetividad que excede a la objetividad [...] una subjetividad desbordante (*übergreifende*)» (*Enc* § 215, N). Este pasaje de la subjetividad a la objetividad, anticipado en la Lógica del concepto (*Log* 622 ss.), esbozado imperfectamente en las religiones no cristianas, se ha manifestado adecuadamente en la religión cristiana, tanto en la trinidad eterna como en la encarnación temporal del Logos y en la reconciliación del Espíritu. Por eso el cristianismo es la consumación del *concepto* de reli-

12. Para más detalles ver nuestra introducción a *Rel* III: iii-viii.

gión y la filosofía de la religión es la «última ciencia» del sistema (*Rel I*, 249) porque en la forma lógica de exposición de la «religión revelada» (*Enc* §§ 566-571)¹³, el sistema «ha retornado a su comienzo», a la «primera ciencia», al Concepto de la Lógica (*ibid.*: § 574)¹⁴. Pero así tanto la religión como la filosofía quedan transformadas en una filosofía de la religión (genitivo objetivo) que ha superado la *positividad* de la fe y de la revelación, pretendiendo llegar a la transparencia del concepto (*ibid.*: § 573).

En este punto decisivo de su sistema Hegel propone «discutir con detalle la *relación de la filosofía con la religión*», asentando la tesis de que «el contenido de la filosofía y de la religión es el mismo, si se prescindie del contenido restante de la naturaleza exterior y del espíritu finito que no cae dentro del ámbito de la religión» (nota a *Enc* § 573). Esto quiere decir, en términos de la *Enciclopedia*, que esa *identidad de contenido* se da sólo en sus dos extremos en la Idea absoluta de la Lógica y en el Espíritu absoluto del arte clásico, de la religión revelada y de la filosofía especulativa hegeliana —no en el resto del sistema—. Bajo este aspecto se trata sólo de una *identidad* parcial, en cuanto a los contenidos. Pero aun cuando esa identidad no implique el contenido de la *filosofía entera* ella afecta al contenido de la *religión entera*, como veremos. Pero antes hay que puntualizar que *esta identidad no es total porque no cancela la «diferencia fenomenológica» entre el Dios de la religión y lo Absoluto de la filosofía*. Esta diferencia es fundamentada por Hegel en su teoría del doble «significado del significar», el referido a la *idea lógica* de la cosa y a su *representación* (*Rel I*, 34-37)¹⁵.

a) Un primer preguntar por el significado de la palabra «Dios» supone la representación poseída por la conciencia religiosa y busca su correspondiente *grado lógico-metafísico*. Por cierto, no es una forma habitual de preguntar, pero es normal en el idealis-

13. Allí los momentos lógicos del *concepto*, del *juicio* y del *silogismo* (cf. §§ 163 ss., 166 ss., 181 ss.) exponen, respectivamente la Trinidad inmanente (§ 567), la creación y caída (§ 568) y la reconciliación operada: 1) en Cristo (§ 569), 2) en el cristiano y 3) en el Espíritu (§ 570).

14. En el manuscrito de 1821 las religiones no cristianas representan las tres secciones de la Lógica (*Enc* § 83 s.), a saber, lo indeterminado (y desmesurado) del *ser*, la necesidad de la *esencia* y la libertad del *concepto* (*Rel II*, 4). Pero en la lección de 1824 estas religiones dejaron de articularse por el *lógos* y se convirtieron en «estaciones del *espíritu*», «grados de la *conciencia*» (*Rel I* 53).

15. He desarrollado este punto en «Dios en la conciencia y en el saber», en Berti *et al.*, 1992: 181 ss.

mo hegeliano. En este nivel «Dios» significa «lo Absoluto o la Idea» (*ibid.*: 34) o «la Esencia comprendida en el Concepto» (*ibid.*: 35). Pese a su abstracción esta fórmula implica la superación de la Esencia espinozista «en donde a la substancia le falta el principio de la personalidad» (*Log* 474), y el pasaje al nivel del Concepto, «que no es sólo alma sino [...] personalidad» (*Log* 725) y a la Idea absoluta, que es «personalidad pura» (*Log* 739). Es aquí donde se cumple el significado lógico-metafísico de la palabra «Dios»¹⁶. Pero con esto no ha quedado cancelada la «diferencia fenomenológica», porque «aquello que nosotros denominamos lo Absoluto o la Idea todavía no equivale a lo que llamamos Dios» (*Rel* I, 34), dado que lo que nosotros llamamos «Dios» no es la Idea absoluta de la *Lógica* sino el Espíritu absoluto de la *Filosofía de la religión*.

b) El camino inverso se da cuando partimos de una determinación de Dios tan pura pero tan alejada de la conciencia que, cuando ésta pregunta por su significado, está buscando *un ejemplo, una representación* (*Rel* I, 34). La filosofía de la religión incluye esta segunda manera de preguntar que empalma el puro saber de la *Lógica* con el lenguaje concreto de la *conciencia religiosa*. Pero en filosofía de la religión no se trata de regresar a la representación (*Enc* § 451 s.) para abandonar el cielo de la *Lógica* y confinarse en la intimidad del sujeto sino de desplegar en lo Absoluto el momento de la revelación y manifestación:

Él es no sólo la esencia mantenida en el pensar sino también la que aparece, la que se revela... Así en filosofía de la religión tenemos como objeto lo Absoluto, pero no meramente en la forma del pensamiento sino también en la forma de su manifestación (*Rel* I, 35 s.).

En síntesis. En *parcial identidad* con *La ciencia de la Lógica*, la *Filosofía de la religión* se ocupa de lo Absoluto consumado en la Idea o Pensar puro (Aristóteles, *Metafísica* XII, 9, 1074b 34). En *cuanto Lógica*, ella desempeña la función de la teología natural, pero *en cuanto filosofía de la religión* a ella le incumbe la tarea más vasta de la teología de la revelación, no sólo histórica

16. Esa «pura personalidad que retiene y mantiene todo en sí» es lo que justifica hablar de Dios como *sujeto* de las proposiciones de la filosofía de la religión. Cf. R. Heede, *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel*, Phil. Diss., Münster, 1972, pp. 267 ss.

sino también supra-histórica, inmanente al pensar trinitario, «aparición infinita, como Espíritu» (*Rel I*, 37). Luego la filosofía hegeliana de la religión, en la medida en que nombra a *Dios*, se conecta con la representación de la *conciencia* religiosa; en tanto habla de lo *Absoluto* se distancia de ésta y se resuelve en el *saber* de la Idea absoluta; pero, en la medida en que despliega en la Idea la manifestación del *Espíritu absoluto*, ella desempeña el papel de una *teología especulativa* que oficia de mediadora entre la conciencia religiosa y el saber puro de la Lógica. En oposición a la Ilustración su finalidad es mostrar «la razón en la religión cristiana [...] la razón de la religión [...] reconciliar la razón con la religión en sus variadas configuraciones» (*Rel III*, 167). Pero la relación entre religión y filosofía no se agota en la fusión idílica ni en la coexistencia pacífica. Ella puede llegar al choque o al enfrentamiento, como repetidamente advirtió, con todo realismo:

Si el espíritu cede a esa *reflexión finita* que se llamó a sí misma «razón» y «filosofía» [...] entonces finitiza el contenido religioso y de hecho lo aniquila. La *religión* tiene perfecto derecho a guardarse de esa «razón» y «filosofía» y declararse *enemiga de ella*. Pero es algo muy distinto si se pone en contra de la razón *conceptual* y, en general, contra [...] una filosofía cuyo *contenido es especulativo y por ende religioso* (*Enc* § 573 N)¹⁷.

Así, por un lado, la relación varía según lo que se entienda por *filosofía*: caben hostilidades con la filosofía de la finitud, no con la filosofía especulativa. Ésta debe considerarse *religiosa* tanto por el contenido Dios como por la forma de «culto», es decir, por la entrega a lo universal y por el abandono de lo particular que implica el pensar especulativo:

El objeto de la religión, así como el de la filosofía, es la verdad eterna, Dios, y nada más que Dios y la explicación de Dios [...] Así, *religión y filosofía coinciden en una misma cosa*. De hecho, *la filosofía es ella misma un culto divino, como la religión* (*Rel I*, 60).

Pero, además, la relación varía según lo que se entienda por *religión*. *Hegel exagera la identidad* cuando emplea la palabra

17. Ya en la lección de 1824 Hegel declaraba: «Es falso que la *fe* [...] y la libre investigación *filosófica* puedan permanecer *yuxtapuestas* pacíficamente. Es infundado que todavía pueda mantenerse la *fe* en el contenido o doctrina de la religión positiva, cuando la *razón* se ha convencido de lo contrario; y la *Iglesia* ha procedido coherente y correctamente, al no tolerar este compromiso» (*Rel I* 46).

«religión» en sentido «genérico», aplicada a «toda la esfera suprema» del Espíritu (*Enc* § 554): así «religión» es tanto el arte clásico (griego), como la religión revelada (cristiana) y la filosofía especulativa (hegeliana). Pero Hegel reconoce la diferencia cuando emplea la palabra en sentido *específico*, tanto en *Enc* § 573 como en el final de la última *Lección sobre filosofía de la religión*:

La *filosofía* ha recibido el reproche de colocarse por encima de la *religión*; pero esto es falso ya en cuanto al hecho, porque ella no tiene sino este contenido [...] pero lo entrega en la forma del pensar: así ella *sólo se coloca por encima de la forma de la fe: el contenido es el mismo* [...] La filosofía *piensa* lo que *siente* el sujeto como tal y deja que éste se las arregle con su sentimiento acerca del contenido. Así el sentimiento no es rechazado por la filosofía pero, mediante ella, recibe el *verdadero contenido* (*Rel* III, 252 nota).

Pero con esto la moderna filosofía de la religión desemboca en el siguiente dilema: mientras en las filosofías de la subjetividad la religión se convierte en una «fe» difusa, *sin contenido*, en la filosofía especulativa hegeliana aquélla se reduce a mero contenido filosófico que ha *cancelado la forma originaria de la fe y de la revelación*. Nuevos movimientos operados en la filosofía del siglo xx permiten una salida del dilema. Nos referimos tanto a una fenomenología y hermenéutica de la religión como a una teología filosófica arraigada en una metafísica realista.

IV. FENOMENOLOGÍA, HERMENÉUTICA Y METAFÍSICA

1. Si Hegel fue el primero en desarrollar el binomio «religión y filosofía», a Max Scheler le corresponde el mérito de haber propuesto, en la parte central de su libro *De lo eterno en el hombre* (EM), el primer cuadro sistemático de sus variantes y una nueva base en la *fenomenología de la religión*. En el primer estudio sobre «Problemas de la religión» (EM 101-354), titulado «Religión y filosofía» (*ibid.*: 124-157), ordenaba aquellas variantes en una «tipología» que ha marcado época¹⁸. Como alternativa a los «tipos de identidad», parcial (tomismo) o total (racionalismo

18. Con retoques interesantes esta tipología ha sido acogida, entre otros, por G. Hubbeling, *Principles of the philosophy of religion*, Assen/Maastricht, Van Gorcum, 1987, pp. 5 s.

gnóstico y tradicionalismo), y a los «tipos de dualidad de fe y saber» (agnosticismo trascendental y positivista) Scheler propone su «sistema de conformidad» en el que establecía el carácter originario y autónomo tanto de la filosofía (metafísica) como de la religión. Con su singular tesis acerca de una «revelación *natural*» ponía el fundamento de una «fenomenología *esencial* de la religión», es decir, de su objeto y su acto esenciales (EM 157-328).

a) En la crítica a los sistemas de identidad y de dualidad Scheler dejó entrever fragmentos de su compleja concepción de la metafísica. Sus dos primeras tesis, acerca de la *diferencia* esencial y la *identidad* real entre religión y filosofía, respondían a las dos figuras del sistema de «identidad *total*». Al «racionalismo gnóstico» que reduce la religión a filosofía («la religión sería una metafísica de segunda clase, en imágenes y símbolos», EM 127 s.) Scheler opone su tesis sobre la *distinción esencial* entre los objetos intencionales de la religión y de la filosofía, entre «el Dios de la religión y el Fundamento del mundo de la metafísica» (EM 130). Al «tradicionalismo» que opera la reducción inversa, de la metafísica a la religión revelada (133), Scheler opone su tesis sobre el arraigo *autónomo* de la *metafísica* en el espíritu humano a través de la pregunta metafísica por antonomasia: «asombrarse del hecho de que simplemente hay algo en lugar de nada». Ahora acentúa la *conexión real* de aquellos objetos intencionales y un «intercambio de propiedades»: «la propiedad de lo *absolutamente real* es decidir acerca de la *salvación* o perdición [...] lo *absolutamente santo* y divino [...] tiene la *capacidad real* de hacerlo» (134 s.). Por esta identidad las distintas propiedades del Dios de la religión y de la metafísica se equilibran: los «antropopatismos» del Dios religioso apuntan a algo *esencial* en él aunque son *analogías* inadecuadas, pero «también lo eterno incluye los *contenidos* de toda posible mutación, sin la *forma* de la mutación» (137). Luego «el *verdadero* Dios no es tan vacío y rígido como el Dios de la *metafísica* [...] ni tan estrecho y «viviente» como el Dios de la *mera fe*» (138).

b) Unidos en el rechazo de la metafísica teórica los «tipos de dualidad de fe y saber» se separan en dos versiones extremas: la de tipo «trascendental» (Kant, Schleiermacher) (EM 139) y la de tipo «positivista» (140). A ambos extremos Scheler opone una *metafísica capaz de comprobar filosóficamente muchos asertos de la religión*. Pero tomando distancias del sistema de «identidad parcial» considera *absolutamente* evidente (146) tan sólo la afir-

mación del *Ens a se* (Absoluto) en cuanto que «existe por su misma esencia» y es «causa primera de todo ente contingente» (141), mientras que los asertos relativos a «la espiritualidad y racionalidad de este *Ens a se* y su naturaleza de *summum bonum* y meta final de toda actividad mundana» (141) son reducidos a hipótesis metafísicas sólo *verosímiles* porque «deben apoyarse también en los juicios reales inductivos de las ciencias reales positivas» (147). Bajo este aspecto Scheler reduce la autonomía de la metafísica, transformada en «metaciencia» y «metapsicología» (20, 291). Careciendo en este punto de evidencias propias ella transpone el vitalismo de las ciencias naturales y los actos del espíritu en un Absoluto que es impulso vital y no sólo espíritu. Sin llegar todavía a la tesis de la «impotencia del espíritu», aquí comienza a gestarse el dualismo del último Scheler¹⁹: Dios es espíritu pero también impulso vital aunque *no* un ser corporal:

Este saber religioso [...] que aquello que en este mundo se revela y manifiesta de Dios en cuanto Fundamento suyo, sea *espíritu* —no sólo una ciega fuerza universal, no sólo una potencia impulsiva, ni sólo un alma universal ni sólo una vida universal, finalmente *no* un ser corporal o material [...] (EM 178 s.).

c) Con su «sistema de conformidad» Scheler pretende preservar no sólo la autonomía de la metafísica (con los límites que acabamos de señalar) sino también de la religión. Esta autonomía se caracteriza no sólo por «la tesis de lo originario de la experiencia religiosa», «primera verdad segura de toda fenomenología de la religión» (170) sino, además y sobre todo, por su «autofundamentación» en una «revelación» objetiva: «La religión en cualquiera de sus formas (revelada o natural) fluye siempre de una fuente: objetivamente de la «revelación» de Dios, subjetivamente de la fe» (143). Esta «revelación natural» es independiente tanto de las evidencias empíricas como de las conclusiones de la metafísica y de la teología filosófica; no deriva de la espontaneidad del sujeto sino del personal «donarse» del objeto religioso. «La revelación como tal (en sentido amplio) es el único modo como es *dado algo real de esencia divina*, en estricta correlación con la esencia del acto religioso» (249). Este darse y mostrarse (*Auf-*

19. Cf. «Die Stellung des Menschen im Kosmos», en *Max Scheler Gesammelte Werke* IX, Bern, 1976, y «Erkenntnislehre und Metaphysik», en *ibid.* X, Bern, 1979.

weis) no es una prueba (*Beweis*) perteneciente al círculo de evidencias prescritas por el empirismo, el positivismo y el kantismo. Invocando una amplia tradición de la teología patristica y escolástica Scheler fundamentará en la *intuición religiosa* la evidencia originaria de lo divino (278-282). Éste es percibido *directamente*, no sólo por un *sentimiento* de «realidad» (como en R. Otto) sino también por una «razón que *intuye inmediatamente* lo esencial sin deducirlo en forma mediata» (282). Así Scheler supera el subjetivismo, pero apuntando a una forma de ontologismo: «Dios en su esencia *natural* [...] es el objeto *primero* [...] nuestra relación con él [...] es lo segundo» (285). Sólo que ahora no se trata de intuir a Dios en una Idea (como la de «Infinito») sino, más bien, de «co-intuirlo» en el mundo como *lo Santo y sumamente Valioso* que mide todo valor relativo (165), como *lo divino*, Absoluto y Omniactivo, experimentado en «la vivencia de la parcial *nulidad* de todo ser relativo y en la vivencia de su *creaturidad*» (163). Estas tres son las notas más formales de lo divino, implicadas en los objetos intencionales de *cualquier* religión (169)²⁰. De aquí partirá el desarrollo de una fenomenología *esencial* de la religión la cual «no es metafísica ni teología natural [...] ni *concreta* fenomenología de la religión sino último fundamento filosófico para todo estudio de la religión» (156). Esta vivencia, mediada por el lenguaje filosófico, es independiente de la prueba de la existencia de Dios: no es ni su dato ni su conclusión.

El legado de Scheler puede resumirse en estos puntos: 1) su fenomenología esencial del objeto y del acto religioso ofrece una nueva base para desarrollar la relación entre *la religión y la filosofía*; 2) en su «sistema de conformidad» éstas son preservadas de los extremos de la confusión y la separación; 3) sus dos figuras principales, *la revelación y la metafísica*, siguen siendo hasta nuestros días las que suscitan los mayores interrogantes, a saber: *a) ¿sobre qué evidencias o analogías debería apoyarse la filosofía para poder pensar una «revelación», por más «natural» que se la califique? y b) ¿qué metafísica debe adoptar la filosofía —si es que debe asumir alguna— para una fundamentación última del objeto y del acto religioso?* Por cierto, las respuestas

20. Con estas tres notas de lo Divino de Scheler (*Valor Sumo, Omniactivo y Absoluto*) se corresponden las tres notas *formales* del nombre Dios, usado «para significar algo que existe *por encima* de todo, es *principio* de todo y está *separado* de todo. Esto quieren decir *todos* los que nombran a Dios» (Tomás de Aquino, *ST I q. 13, a. 8, 2m*).

dadas a ambos interrogantes en la filosofía contemporánea distan de obtener consenso. Pero los interrogantes mismos evidencian la necesidad de trascender los límites de la fenomenología— necesidad que, por cierto, no escapaba a Scheler.

2. Aquella «donación» que Husserl reducía a la «intuición donadora» de lo que *se muestra* por sí mismo (1967, § 24)²¹, que el joven Heidegger manejaba cautelosamente respecto de todo uso «mágico» y «místico» (GA 58, 5), fue cobrando una creciente importancia en el movimiento fenomenológico (Merleau-Ponty, Lévinas) hasta lograr un desarrollo inesperado en autores recientes. Claude Bruaire la había abordado en clave ontológica, como *onto-do-logía* del ser del espíritu (finito) fundado en la donación, donado a su libertad, no deducido ni auto-creado (1983: 51 ss., 129 ss.). Jean-Luc Marion ha sostenido en clave fenomenológica la prioridad de la donación sobre la intuición: «reducir la donación significa liberarla de los límites de toda otra instancia, comprendidos los de la intuición» (Marion, 1997: 28). La gradación en la donación de los fenómenos y en su mismo grado máximo, el fenómeno «saturado» —imprevisible en el acontecer, insoponible y ofuscante en el ídolo, irreductible en su carnalidad, indomable en el mirarme del icono (Marion, 1997: 280-325)— culmina en el *id quo maius donari potest*, a saber, en el «fenómeno de la revelación», encarado por el fenomenólogo no en su efectividad sino como la posibilidad de lo imposible. Así se presenta el «fenómeno de Cristo», donado y abandonado: imprevisible en su acontecer, deslumbrante en su aparecer, irreductible a todo horizonte y con un mirar que atrapa mi mirar constituyéndose en su testigo (Marion, 1997: 325-335)²².

3. Dando al ser una dimensión de palabra la filosofía hermenéutica reconoce una precedencia del lenguaje sobre la conciencia, de modo tal que «su tarea primaria no consiste en comenzar sino en *recordar desde el seno de la palabra*» (Ricoeur, 1969: 283). Desde aquí Paul Ricoeur ajustó sus cuentas con la fenomenología en dos tesis: 1) con ésta comparte el presupuesto de la primacía del sentido sobre el lenguaje, de modo que *el análisis noemático precede al análisis lingüístico* (Ricoeur, 1976: 52-60);

21. Para el tema «fenomenología y religión» remitimos al artículo de I. Cabrera en el presente volumen.

22. Para una ulterior discusión, cf. J. Greisch, «Index sui et non dati»: *Transversalités, Revue de l'Institut Catholique de Paris* 70 (1999), pp. 27-54.

2) la hermenéutica no invalida la fenomenología sino sólo *la versión idealista de Husserl*. Si es verdad que la fuente de todo sentido no es el *ego monádico*, sino que se debe pasar por el *alter ego* (Ricoeur, 1976: 61-75) entonces la intuición debe dar paso a la mediación de la interpretación por la que la conciencia es trascendida por los sentidos del símbolo, por el mundo del texto, por la interpelación del testigo.

Del símbolo al texto: entre estas dos coordenadas de su hermenéutica Ricoeur recupera *dos analogados no teológicos de la fe y de la revelación*. 1) Mientras la fenomenología mira al sentido *manifiesto* a la conciencia del *Cogito* la hermenéutica hurga en los sentidos *ocultos* evocados por el símbolo. La dinámica de interiorización de los símbolos del mal (mancha, pecado, culpa) desata un «conflicto de hermenéuticas» que supera la neutralidad fenomenológica y exige *una fe hermenéutica* entendida como «apuesta por el sentido»: «este *creer interpretando* [...] es uno de los recursos por los cuales la modernidad se supera en tanto olvido de lo Sagrado» (Ricoeur, 1969: 706, 710). 2) Alejándose del sentido oculto del símbolo y aproximándose al sentido expresado en el texto (Ricoeur, 1986: 11-35), la segunda etapa de la filosofía hermenéutica de Ricoeur presenta planteamientos parecidos a los de la filosofía analítica, a saber, «*¿cómo funciona el lenguaje religioso?*» (Ricoeur, 1975). Pero de ésta se diferencia principalmente en cuanto al problema de la *verdad* planteado desde el *carácter revelador* de los textos, tanto religiosos como no religiosos. En el discurso poético y religioso la función *metafórica* del lenguaje (*v.gr.* «El reino de Dios *es como*») suspende la función descriptiva del simple *es*, pero, mostrando *como qué son* las cosas, a qué se asemejan, escapa al criterio positivista de verificación y remite a una verdad que es *manifestación*, como lo es la revelación para el creyente (Ricoeur, 1977). Con ello se vuelve posible la autofundamentación de la religión en una revelación ante la cual la conciencia del sujeto se despoja de su arrogancia y autonomía, una autofundamentación independiente de la teología natural elaborada por la metafísica. Si a la hermenéutica del símbolo y del texto sumamos la hermenéutica del testimonio en el que el itinerario de la conciencia depende de la interpelación del *otro* (*ibid.*: 43 s.), entonces la pretensión de la conciencia idealista, de constituirse a sí misma, es humillada con este triple desmentido hermenéutico (*ibid.*: 46).

4. Por estas experiencias de dependencia y de alteridad el filosofar de Ricoeur desemboca en la ontología (Ricoeur, 1990: 35) y, por la vivencia de la acción, se abre a la metafísica del acto (*ibid.*: 351-367). Pero evita desarrollar una «teología racional» (Ricoeur, 1977: 35) y prefiere mantener la «cuestión de Dios» en un suspenso «agnóstico» que omite nombrar a Dios (Ricoeur, 1990: 36). Esta abstención se justifica, primeramente, por el cuestionamiento de toda analogía entre las experiencias metafísicas y el lenguaje religioso:

La palabra «Dios» [...] pertenece *ante todo* a las expresiones *pre-teológicas de la fe* [...]. Las experiencias de manifestación y de dependencia *no necesitan* referirse a Dios —todavía menos probarlo— para mantenerse en *resonancia* con los *únicos modos de experiencia y de expresión que significan a Dios de modo originario* (Ricoeur, 1977: 35).

Sin duda la fundamentación metafísica no es *necesaria* para esa «resonancia» analógica, pero ella es *posible*, si es que cabe un discurso acerca del *Principio* último y una analogía entre éste y el *Dios* nombrado en la religión. Parece que Ricoeur se abstiene de pronunciarse sobre aquel discurso porque cuestiona esta analogía. Por cierto, la palabra «Dios» pertenece originariamente al registro de la religión y no de la metafísica. Pero este hecho lingüístico impide que el creyente o que el mismo fenomenólogo de la religión encuentren una *correspondencia analógica* (una consonancia y resonancia) entre ambos términos? Y si Ricoeur no había vacilado en usar las *palabras «fe» y «revelación»* en un sentido que mantiene sólo una lejana analogía con su significado teológico, ¿por qué no procede del mismo modo en el caso de la *palabra «Dios»*? Este proceder enigmático nos hace presumir que su abstención de la teología racional debe obedecer a razones más profundas. Ante todo, su arraigo en la tradición kantiana: Ricoeur se inhibe de todo uso metafísico de la causalidad y cede a las críticas de la física (Galileo) y del empirismo (Hume) justamente cuando acaba de reconocer la necesidad de pensar la causalidad en sentido *análogo* (Ricoeur, 1975: 352 s.). Pero para entender, no sólo aquella abstención de la teología filosófica, sino también su reserva frente al levinasiano reconocimiento de Dios en el otro (Ricoeur, 1990: 409)²³

23. «Quizá el filósofo en cuanto filósofo debe reconocer que no sabe y que no puede decir si este Otro, fuente de la intimación, es otro... o Dios —Dios viviente, Dios ausente— o *en lugar* vacío».

debe tenerse en cuenta, además, su propuesta de una «filosofía sin absoluto, sin Dios filosófico» hecha desde una teología de la cruz de raíz protestante (Ricoeur, 1994: 247).

Por cierto, es dudoso que una *mera* antropología, desprovista de matriz *metafísica*, pueda eliminar radicalmente la crítica de la teoría inmanentista de la conciencia que se remonta a Feuerbach (Wagner, 1986: 522). Lo mismo cabe decir de una fenomenología de corte idealista: «El idealismo trascendental de un Husserl contiene en potencia las mismas consecuencias ateístas que el idealismo de la conciencia de un Feuerbach» (Ricoeur, 1977: 46). Por esto tampoco basta *cualquier* metafísica porque, para prevenir una reducción a la metafísica *idealista*, la argumentación debe integrarse en el conjunto de los variados *signos de la dependencia metafísica* que afecta a *toda realidad finita* (Pannenberg, 1988: 46) y *no sólo a la conciencia* como parece que ocurre con Ricoeur. Para establecer aquella dependencia debe mostrarse que la crítica de Kant a la teología *natural y trascendental* no alcanza a toda teología filosófica. Corresponde a una teología filosófica de cuño metafísico determinar un analogado del *contenido religioso* (Dios), estableciendo su existencia, su diferencia de todo ente mundano y, por vía de eminencia, su ser personal y espiritual. Cuenta menos que en este cometido ella se integre *dentro* de la filosofía de la religión o se conecte *con* ella, como su coronación²⁴. Pero no puede ser reemplazada por la fenomenología hermenéutica aun cuando ésta sea intermediaria entre el mundo de la religión y la metafísica.

V. RELIGIÓN (Y FE), FILOSOFÍA (Y RAZÓN)

Al cabo de este recorrido por diversas figuras de la «diferencia fenomenológica» entre *religión* y *filosofía* cabe extraer, del seno de ambas, dos ulteriores diferencias: entre *religión* y *fe* y entre «*filo-sofía*» y *razón*. Una delimitación conceptual de estas diferencias nos permitirá profundizar aquella relación de unidad y oposición entre religión y filosofía.

1. Con Dominique Dubarle (1979: 280 s.) entendemos la diferencia entre *religión* y *fe* como aquella que media «entre la

24. «El discurso explícito sobre Dios [...] pertenece a la filosofía de la religión [...] salvo que la metafísica del absoluto se haya conectado [...] con la filosofía de la religión» (Pannenberg, 1988: 19).

generalidad de la religión y la *especificidad* espiritual de la fe religiosa», en correspondencia con los momentos de la conciencia y la autoconciencia de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. La religión es compacta e indiferenciada en cuanto que busca integrar al hombre entero y queda menoscabada cuando deja de incluir todas sus dimensiones —vimos en una religión agrietada y fracturada el origen de la diferencia de filosofía y religión—; en cambio la fe pone diferencias, se «pone en *posición resistente* [...] ante otras disposiciones humanas que ella juzga que no son la propia» (*ibid.*: 280) —vimos nacer en el seno de la *fe cristiana* la oposición entre *fe* y *saber*, desconocida por la religiosidad griega, indiferente a la pregunta filosófica por la verdad²⁵—. Justamente fue esta autointerpretación «simultáneamente enérgica y específica» de la fe la que dio origen, en la modernidad, a las guerras de religión y, luego, a la reacción de una razón configurada como autoconciencia autónoma que acabó por dejar a un lado a la fe (*ibid.*: 292). Por cierto, cabe iluminar este proceso desde las figuras iniciales de la autoconciencia (la lucha a muerte, el amo y el esclavo), pero ahora se impone superarlas por una nueva figura de la razón, la del «*respeto razonado* de las diversas formas de convicción del espíritu», deponiendo la pretensión de dominación total y admitiendo una *autolimitación de la razón* (*ibid.*: 196). A una religión y fe reducidas por Hegel a su «contenido» hay que responder que, por la fe, la religión no es mera «representación» ni mero *contenido* mental sino un *juicio* acerca de este contenido, capaz de declarar verdadero lo que sólo estaba enunciado y de interpretar la mera vivencia religiosa con ojos propios que no son los de la sola razón (*ibid.*: 297 s.).

2. En este punto del discurso de Dubarle nos atrevemos a introducir la segunda diferencia, la que media entre la *universalidad* abstracta de la *filo-sofía* como deseo de saber y la *particularidad* de la misma como conocimiento de un estamento o comunidad²⁶. Para exponer este proceso nos servimos de una fenomenología dialéctica que ordena figuras de la conciencia,

25. Con Dubarle, H.-G. Gadamer ve en este rasgo la diferencia de la fe cristiana respecto de las *observancias* de la religiosidad griega y de la *obediencia* religiosa del Antiguo Testamento (*ibid.*: 301).

26. «Pero [la] filosofía [es] *parcial* —un estamento sacerdotal aislado—, un santuario» (Hegel, *Rel III* 94); ella no es «ningún conocimiento *universal* sino el conocimiento de *una comunidad*» (*ibid.*: 167).

individual o histórica, para sugerir, en lo «sido» (*das Gewesene*) del pasado, no una sucesión cronológica de eventos de los que se ocupa el historiador, sino una génesis de esencias (*das Wesen*) y una generación de figuras que se suceden por inversión e irradiación de una en la otra, como el cuerpo reflejado en el espejo o como la esencia que brilla y se degrada en su apariencia. Justamente una degradación, tanto de la filosofía (en cuanto *deseo* de saber) como de la fe (en cuanto *audacia* de creer), desencadena, respectivamente, un inquieto oscilar de figuras en la universalidad abstracta de la *dialéctica del deseo* y una tenaz oposición en la particularidad de la *dialéctica de la fe* que sólo un cambio de horizonte (Lonergan, 1994: 229 s.) permitirá superar, reconociendo la mutua implicación de ambas en la singularidad del *diá-logo sapiencial*, es decir, en la universalidad concreta de una fe que sabe entender y de una inteligencia que sabe crear²⁷.

a) En la *dialéctica del deseo* se despliegan las dos potencias que la tradición clásica reconoció en el apetito ordenado por la razón y la virtud: el deseo pasional (*concupiscibile*) que, moderado por la templanza, arraiga lo humano en las profundidades de la psique; y el coraje audaz (*irascibile*) que, sostenido por la fortaleza, puede exaltar al hombre hasta los confines del espíritu (Platón, *República* 439d-441a; Aristóteles, *Del alma* 423 a 23 ss.). La *dialéctica* comienza cuando el natural «deseo de saber» (*Metafísica* 980a 20), elevado al noble deseo de no conocer sino «a Dios y al alma» (Agustín, *Soliloquios* I, 2, 7), es degradado al deseo infantil de saber que pregunta por cualquier cosa, ignorando todo límite. Es entonces cuando esa universalidad abstracta es reducida por la «ciencia del deseo» a deseo *particular*, a máscara de la «libido», único deseo natural del hombre. Agrandada como voluntad de poder para la cual el conocimiento mismo se reduce a controlar al sujeto de la *libido*, esta ciencia se eleva a la audacia de saber (*Sapere aude!*). Pero aquello que la ciencia del deseo sugiere en clave terapéutica (¡atrévete a reconocer tu pasado!), y la Ilustración enseña en clave metódica («¡intenta servirte de tu propio intelecto!»), Kant, *BFWA*, 401), es proclamado finalmente en clave polémica por el ateísmo postulatorio: ¡atrévete matar a Dios y ocupar su lugar!, ¡aniquila al hombrecillo de la moral y

27. La obligada brevedad de los párrafos siguientes tiene un desarrollo en Ferrara, 1998: 109 ss.

darás vida al hombre del futuro, al superhombre, que no podrá amenazar tu libertad porque será su producto! Ahora esta audacia se transforma en *fe* porque, lejos de mirar lo que se ve, apunta hacia lo que no se ve, aunque deba existir en el futuro. Transgresora de toda regla, aun de la propia, esta audacia de creer acaba desplazándose hacia un mundo invisible en donde se eclipsa el deseo sensible.

b) La fe auténtica no es mera referencia a la universalidad abstracta del deber o del valer sino entrega por la que confío mi persona singular a la singularidad de la persona divina, verdadero universal concreto, raíz de toda perfección, de verdad e inteligencia, de bondad y amor subsistentes. En cambio la *dialéctica de la fe* comienza cuando ésta, recluida en su particularidad, rechaza todo sentido universal y se constituye en parcialidad sectaria que subsume bajo lo particular no sólo al prójimo sino a Dios, reducido a Dios del individuo, de la tribu o de la nación, en lugar de ser el único Dios de todos. Divorciada de la sabiduría y separada de la razón (*Logos*), esta fe perdió capacidad de diálogo y no tuvo otra salida que la *guerra*, guerra contra los falsos dioses o contra los pactos y componendas de los «sabios», reducidos también a secta o partido de la oposición. Así se abrió la puerta a la inquisición y a las guerras de religión. Por reacción contra la secta de la «fe» el partido de la razón «ilustrada» acabó declarando una guerra que, presentada inicialmente como lucha por la independencia, pronto se tornó expansión imperialista que asigna a la fe el papel de lo particular, lo «privado» o lo «positivo», sometiéndolo al dominio universal de la «Razón». En cuanto «despotismo ilustrado» practicó la tolerancia de la religión pero acabó por invertirse en intolerancia, paralizando, enmudeciendo y encogeciendo al «oscurantismo» con un terrorismo intelectual que acabó en guillotina. Y cuando las hostilidades contra la fe se debilitaron, entonces estalló la «guerra de todos contra todos», un espectáculo hobbesiano parangonable con una Babel en donde la palabra filosófica ha perdido la virtud comunicativa del *lógos*, quedando reservada a un círculo de iniciados. Es entonces cuando se torna difícil un diálogo entre fe y razón, entre religión y filosofía. Sus discursos se han vuelto lenguajes inconmensurables y carece de interés determinar quién ha vencido «a lo Pirro» en esta batalla en donde ambos bandos han perdido lo más importante, el *lógos* y la sabiduría.

c) Sólo un *diá-logo sapiencial* permitirá transformar la experiencia de la guerra y del terror en una conversión a la sabiduría

si ponemos, en la raíz y en la cima de aquella conversión, el amor de la Sabiduría cuyo «principio más firme es el amor y el *deseo* de ser sus discípulos» (Sab 6, 17). Se trata de recuperar la verdad especulativa perdida en las figuras dialécticas de la guerra entre fe y razón y recuperada en las figuras «especulativas» de «una fe que *busca* entender y que *sabe* comprender», de «una inteligencia que *busca* un mayor sentido y que *sabe* creer». Deponiendo la desconfianza y la indiferencia ambas deben abrirse al diálogo en la búsqueda compartida (*quaerere*) y en la afinidad del saber (*sapere*). Para entrar en «analéctica» con-sonancia con la fe, sin absorción dialéctica, la filosofía debe recuperar su dimensión *sapiencial* de búsqueda del sentido último de la vida y de apertura al misterio, abriendo un espacio para una metafísica capaz de alcanzar el fundamento último y trascendente de los fenómenos.

En la sabiduría y en la verdad «la fe y la filosofía deben recuperar la *unidad profunda* que las hace capaces de ser coherentes con su naturaleza en el respeto de la *recíproca autonomía*» y, en lugar de una *oposición* que afirma a una de ellas con menoscabo de la otra (una razón «débil» o una «fe» fanática o supersticiosa), cabe abogar por una *correspondencia analógica* entre ambas, en cuanto a la franqueza y audacia de no limitarse en su respectiva autonomía de modo que valga la máxima: «A la *parresía* de la fe debe *corresponder* la audacia de la razón» (FR 48).

BIBLIOGRAFÍA

- Berti, E. (1992), «La teologia di Aristotele», en M. Sanchez Sorondo (ed.), *Teologia razionale, filosofia della religione, linguaggio su Dio*, Roma: Herder/Universita Lateranense, pp. 37-53.
- Brito, E. (1992), «Le sentiment religieux selon Schleiermacher»: *Nouvelle Revue Théologique*, 114, pp. 201 ss.
- Brito, E. (2001), «La différence phénoméno-logique du Mystère absolu et du Dieu divin»: *Revue Théologique de Louvain*, 32, pp. 353-373.
- Bruaire, C. (1983), *L'être et l'esprit*, Paris: PUF.
- Caimi, M. (1995), «On a non-Regulative Function of the Ideal of Pure Reason», en *Proceedings of the Eight International Kant Congress I*, Memphis.
- Dubarle, D. (1979), «Raison et religion, raison et foi», en Th. Geraets (ed.) *et al.*, *Rationality today. La rationalité aujourd'hui*, Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa, pp. 280-306.
- Eliade, M. (1963), *Aspects du mythe*, Paris: Plon; v. e., *Mito y realidad*, Madrid, 1981; *Aspectos del mito*, Barcelona: Kairós, 2000.

- Eliade, M. (1976), *Histoire des croyances et des idées religieuses* I, Paris: Payot 1976, t.1; v. e., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* I, Madrid: Cristiandad, 1978.
- Feieris, K. (1965), *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig: St Benno.
- Ferrara, R. (1978-1979), «Max Scheler y la filosofía de la religión»: *Ethos*. 6/7, pp. 173-190.
- Ferrara, R. (1992), «Dios en la conciencia y en el saber. Dios en el umbral de la filosofía hegeliana de la religión», en E. Berti *et al.*, 1992: 279-202.
- Ferrara, R. (1998), «¿Qué filosofía? ¿qué fe? ¿qué diálogo?», en *Fe y ciencias*. Jornada del 8 de octubre de 1997, Buenos Aires: EDUCA.
- Gauthier, A. (1961), *Saint Thomas d'Aquin: Contra Gentiles. Livre premier*, Paris: Vrin.
- Gilson, E. (1947), *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin.
- Gilson, E. (1960), *Le philosophe et la théologie*. Paris: Fayard.
- Gómez Caffarena, J. (2001), «La filosofía de la religión en I. Kant», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid: Trotta.
- Hogemann, F. y Jaeschke, W. (1986), en G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Erstes Buch. Das Sein* (1812), Hamburg: Meiner, pp. XXX ss.
- Jaeschke, W. (1984), «Extraits d'un cours de philosophie de la religion par Hegel en 1824»: *Hegel Studien*, 19.
- Jaeschke, W. (1986), *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Jaeschke, W. (1992), «Religionsphilosophie», en *HWPPh* t. 8, cols. 748 ss.
- Lonergan, B. (1994), *Método en teología*, Salamanca: Sígueme.
- Marion, J.-L. (1989), *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF.
- Marion, J.-L. (1997), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF.
- Pannenberg, W. (1988), *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pöggeler, O. (1990), *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen: Neske; v. e., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza: Madrid, 1993.
- Radin, P. (1960), *El hombre primitivo como filósofo*, Buenos Aires: Eudeba.
- Ratzinger, J. (1969), *Introducción al cristianismo*, Salamanca: Sígueme.
- Ricoeur, P. (1960), *Finitude et culpabilité*, Paris: Mouton; v. e., *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Trotta, próxima publicación.
- Ricoeur, P. (1969), *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil; v. e., *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires, 1975.

- Ricoeur, P. (1976), *Introducción a la simbólica del mal* [1969], Buenos Aires: Megápolis.
- Ricoeur, P. (1975), *La métaphore vive*. Paris: Seuil; v. e., *La metáfora viva*, Madrid: Trotta/Cristiandad, 2001.
- Ricoeur, P. (1975), «La philosophie et la spécificité du langage religieux»: *RevHistPhilRel* 55, pp. 13-26.
- Ricoeur, P. (1976), «Phénoménologie et herméneutique», en *Phänomenologische Forschungen I. Phänomenologie heute*, Freiburg/München.
- Ricoeur, P. (1977), «Herméneutique de l'idée de révélation», en P. Ricoeur et al., *La révélation*, Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis.
- Ricoeur, P. (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1994), «Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz», en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris: Seuil.
- Synave, P. (1930), «La révélation des vérités divines naturelles d'après Saint Thomas d'Aquin», en *Mélanges Mandonnet I*, Paris: Vrin, pp. 327-370.
- Wagner, F. (1986), *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh: Mohn.
- Welte, B. (1978), *Religionsphilosophie*, Freiburg Br./Basel/Wien: Herder; v. e., *Filosofía de la religión*, Barcelona: Herder, 1982.
- Wilckens, U. (1957), «Kreuz und Weisheit»: *Kerygma und Dogma*, 3, pp. 77-108.

SIGLAS

- | | |
|-------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Aristóteles | Citado según página y columna de la edición de Bekker (Berlín, 1831-1836); v. e., <i>Aristóteles Obras</i> (trad. de P. Samaranch), Madrid: Gredos, 1964. |
| Diels-Kranz | H. Diels y W. Kranz, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker Griechisch und Deutsch</i> , Berlín: Weidmann, 1956. |
| FR | Juan Pablo II, <i>Carta encíclica sobre las relaciones entre fe y razón</i> , Ciudad del Vaticano: Libreria editrice Vaticana, 1998 (citado según número de párrafo). |
| Hegel <i>Enc.</i> | G. W. F. Hegel, <i>Enciclopedia de las ciencias filosóficas</i> (trad. cast. de R. Valls Plana), Madrid: Alianza, 1997. |
| Hegel <i>Log</i> | G. W. F. Hegel, <i>Ciencia de la Lógica</i> (trad. cast. de A. y R. Mondolfo), Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968. |

- Hegel *Rel* G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión* (trad. cast. de R. Ferrara), 3 vols., Madrid: Alianza, 1984-1987.
- Hegel *WSu* G. W. F. Hegel, *Werke im zwanzig Bänden*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971-1979.
- Heidegger *GA* M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger *ID* M. Heidegger, «Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik», en *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske, 1957.
- Hooke L. J. Hooke, *Religionis naturalis et revelatae principia*, Paris, 1752; reimp. en Migne, *Theologiae cursus completus*, t. 2, Paris, 1852.
- Husserl *IdeenI* E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, en *Husserliana III-V*, Den Haag, 1967.
- HWPb* *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, 1971-1992.
- Kant Citamos con las siglas *BFWA*, *KrV B*, *KpV* y *RGvV* según la paginación de la edición original reproducida por W. Weischedel (ed.), *Immanuel Kant Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1968.
- Kant *BFWA* I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*
- Kant *KpV* I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga, 1788 (ed. Weischedel t. VII); v. e., *Crítica de la razón práctica*, Salamanca: Sígueme, 1997.
- Kant *KrV B* I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, 1787 (ed. Weischedel, t. III-IV); v. e., *Crítica de la razón pura* (trad. de M. García Morente), Madrid: Espasa-Calpe, 1960.
- Kant *RGbV* I. Kant *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Königsberg, 1793 (ed. Weischedel, t. VIII); v. e., *La religión dentro de los límites de la mera razón* (trad. de F. Martínez Marzoa), Madrid: Alianza, 1969.
- Leibniz G. W. Leibniz *Essais de Théodicée*, Amsterdam, 1734, viii.
- Platón Citado según la paginación de la edición de Stephanus (Paris, 1578); v. e., Platón, *Obras completas* (trad. de M. Araujo et al.), Madrid: Gredos, 1969.
- Scheler *EM* M. Scheler, *Vom Ewigen in Menschen*, en *Max Scheler Gesammelte Werke V*, Bern: Francke, 1954.
- Schleiermacher *Reden* D. F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin,

- 1799; v. e., *Sobre la religión*; Madrid: Tecnos, 1990.
- Schleiermacher *Glaube* D. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* I, Berlin, 1821.
- Tindal M. Tindal, *Cristianity as old as the Creation*, London, 1730.
- Tomás de Aquino, *ST* Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Madrid: BAC, 1947 ss.
- Wolff *TN* Chr. Wolfius, *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars prior, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur*, Francofurti & Lipsiae, 1739. *Pars posterior, qua existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et ex natura animae demonstrantur*, Francofurti & Lipsiae, 1741.

9. Religión y teología.

Propósito: Conocer críticamente la distinción entre religión y teología, con la finalidad de analizar el procedimiento (método) del estudio de la religión desde la reflexión teológica.

RELIGIÓN Y TEOLOGÍA

José Pablo Martín

I. LA TEOLOGÍA, DISCURSO SOBRE LO DIVINO

1. *Discurso primario sobre lo divino*

La religión, en cuanto forma social que hace referencia a una esfera divina, se presenta en las culturas de diversas maneras, y entre ellas, principalmente, como discurso religioso. Este discurso, en cuanto *sermo de divinitate*, puede considerarse una manifestación de *theo-logia*, en el sentido amplio del término, que incluye las mitologías, las narraciones prodigiosas de los orígenes, los anales y las legislaciones fundacionales, los poemas cosmogónicos, las plegarias y alabanzas, las revelaciones sobre el futuro, las simbologías sobre un futuro transhumano. Estos discursos pueden contener dos direcciones: la de hombres que nombrar lo divino y la de una comunicación que el hombre siente haber recibido de una fuente divina; dos especies que llamamos inspiración y revelación. A partir de esta experiencia cultural básica aparecen otras formas más específicas de teología, en consonancia con la capacidad reflexiva del lenguaje humano y en tensión con la dificultad del objeto. La evidencia etnográfica del componente religioso en los discursos de las culturas hace pensar que, al querer interpretar ellas la realidad, sienten el impulso de referirse a un poder y dimensión ausentes respecto de las experiencias ordinarias del hombre, ausencia que se hace presente de manera especial en la palabra histórica de las religiones, además de otras formas que aquí no se consideran, como el rito, las artes,

las instituciones, las tradiciones funerarias y otras. Las cuestiones de la ausencia rondan el sentido de la vida, el origen del todo, el fundamento de la sociedad, el motivo del mal, el destino en el futuro, el nombre del ausente. Las respuestas dadas a estas cuestiones han sido diversas en la historia (Eliade, 1980), y tal diversidad condiciona los sentidos más específicos que puede adquirir el concepto de teología y los diversos términos que lo designan (Dal Covolo y otros, 1995). Las condiciones generales de la *teología* como discurso sobre lo divino son, pues: la tensión propia de su objeto como referencia a algún fundamento aunque ausente; la tensión propia del sujeto, sobre si el discurso se dice desde el hombre o desde el fundamento; como consecuencia de las dos características anteriores, la indefinición interna del discurso que usa símbolos, enigmas y metáforas; la apertura constante a segundos discursos que interpreten el primero; el interés o la intervención de la sociedad respecto de un discurso que tiene la capacidad de tocar su a misma constitución.

2. *Discurso secundario sobre lo divino*

El decir sobre lo divino o el relatar revelaciones divinas se ha manifestado en las culturas generalmente como tradición oral, conservada por ellas como la comprensión de sí mismas y del mundo. Este flujo de lenguaje religioso, que a veces contenía todas las otras formas de lenguaje público de una tradición, se ha movido hacia formas más específicas, como la interpretación del discurso religioso primario¹, la transposición de las tradiciones orales a la escritura², la selección de formas orales o escritas como auténticas, la traducción de los escritos sagrados a otras lenguas³, la constitución de la función social de especialistas en la interpretación, la constitución de instancias sociales para juzgar la autenticidad de las tradiciones o su pertenencia a una determi-

1. Por ejemplo, los intérpretes de los oráculos de los dioses al servicio de los gobernantes: cf. Heródoto, *Historia* 9, 33. Sobre Delífo, cf. Roux, 1976.

2. Aunque en algunos casos el discurso primario alude a una forma de escritura, como las Tablas de la Ley dadas a Moisés (Éx 24, 12), o alguna concepción del Corán como Escritura precósmica.

3. La *Septuaginta* (Setenta) fue la primera traducción de un libro sagrado para una comunidad que habla otra lengua, y necesitó de una leyenda justificadora para asegurar su carácter sacro integral (Cousin, 1992: 10-14, y Raurell, 2001: 1-51).

nada identidad religiosa, la creación universitaria de una «facultad de teología»⁴, y otras.

La pluralidad de respuestas a las cuestiones fundamentales que se establecen en el lenguaje religioso ha sido siempre una dificultad mayor para toda sensibilidad religiosa, de lo que se da cuenta en la narración sobre la torre de Babel, y también en la tesis de una única revelación original para la humanidad posteriormente recibida con alteraciones por los diversos pueblos⁵.

En el seno de algunas tradiciones culturales se ha llamado «teología» a este lenguaje secundario, en oposición al primario, que es atribuido a una fuente divina. Esta relación se ha podido comprender como servicio de lo menor hacia lo mayor⁶, como momento necesario de una revelación, o como instancia innecesaria, degradada o nociva⁷. La fuerza expansiva y reflexiva del lenguaje religioso, aun el lenguaje canonizado en un texto permanente y normativo, produce lecturas y relecturas incesantes que le dan vida y no le permiten abstraerse de la inestable condición humana que busca decir sus fundamentos.

3. *La constitución de textos sagrados*

En este camino de complejidades, un momento importante es la composición del texto sagrado, en cuanto factor cultural que crea una circulación de ediciones autorizadas, de lecturas y relecturas, que puede considerarse una forma más compleja de teología, a través del tiempo y con expansiones hacia otras culturas⁸. La historia de las religiones del Oriente está marcada, entre otros factores, por la historia de sus textos; aunque en este ámbito no se suele usar ni el término ni el concepto de «teología», a no ser desde una perspectiva exterior. El antiguo Israel reconstituye su identidad histórica en la época de Esdras y Nehemías por la reposición de la Torá como centro de la religión. Los romanos antiguos disponían de sacerdotes para cuidar de los *Annales* don-

4. En París, en el siglo XII, se le llama por primera vez a una academia científica «Facultad de Teología».

5. Sobre las ideas de René Guénon al respecto, cf. García Barón, 1990.

6. La idea de que, como Agar sirve a Sara (Gn 16, 3) así la ciencia (humana) es la sierva de la sabiduría (divina), se desarrolla al menos desde Filón de Alejandría (cf. *De congressu* 79) y tiene amplia fortuna en el cristianismo.

7. Véase el caso del *haram* islámico (González Montes, 1994: 27-33).

8. «Le premier objet que la religion consacre et conserve c'est un texte» (Jacques, 1991: 383).

de constaba su relación pública con los ancestros divinos. La disputa con Marción sobre la determinación del texto sagrado del cristianismo es uno de los factores poderosos de la formación de la teología cristiana primitiva y de su canon escriturístico.

Los textos sagrados ya canonizados, a su vez, tienden a constituirse en el lenguaje primario por excelencia, sobre el cual trabaja el lenguaje de la teología como interpretación según reglas. Sin embargo, algunos investigadores modernos han considerado que, al menos los textos judíos y cristianos, son ya una *teología* de la historia de un pueblo o comunidad, es decir, son una interpretación de la memoria y la esperanza de una tradición humana desde la perspectiva de la fe en Dios. Así para Israel (especialmente Von Rad, 1972) como para el cristianismo (Schnackenburg, 1966).

II. LA TEOLOGÍA COMO CIENCIA DE LO DIVINO

1. *La teología después de la mitología*

Los griegos introdujeron una especialización del lenguaje llamada *ciencia* que opusieron al lenguaje *mitológico*; la ciencia busca el conocimiento de los principios por el análisis y la dialéctica del discurso asertivo, la mitología busca la interpretación de la realidad mediante narraciones simbólicas sobre las acciones de los dioses. En el medio de ambas quedó el término *teología*, que también inventaron los griegos, aplicado en primera instancia para referirse a la mitología⁹. Aristóteles usa frecuentemente el término en este sentido, pero además le da uno nuevo y opuesto, que modificaría la historia del concepto: llama a la ciencia primera «filosofía teológica» (*Metafísica* VI 1, 1026a 18-19)¹⁰, la parte superior de los órdenes científicos en cuanto discurso sobre los primeros principios, especialmente sobre el primer motor e inteligencia pura, denominado «Dios» (*ibid.* XII 7, 1072b 19-30). Esta *theo-logia* es un acto humano participativo respecto de la perfecta intelección que corresponde sin alteración sólo a Dios, y en algún sentido, que Dios es. Por análisis y razonamiento la ciencia llega a este núcleo superior de lo inteligible, que es jerár-

9. El primer testimonio se encuentra en Platón, *República* II 379a 5-6.

10. De aquí en adelante me hago responsable de las traducciones al castellano de fuentes citadas en otros idiomas.

quicamento superior a los modos narrativos de teologizar, pero que coincide de alguna manera con el núcleo de la mitología en cuanto ésta concibe a los dioses como principios (*ibid.* XII 8, 1074b 5-13). Más allá de este núcleo, la mitología, según Aristóteles, desarrolla narrativas que tienen como funciones la persuasión ética de las gentes, el sostén de las leyes y la consolidación del bien común (*ibid.* XII 8, 1074b 3-5.0).

A partir del helenismo el término *teología* mantiene estos dos significados contrapuestos: *ciencia y mitología*.

2. La alegoría como método de la teología

En la época de la *ecumene* helenista se diluye la separación entre ciencia dialéctica de lo divino y recepción de mitologías y revelaciones, buscándose puentes que lleven desde el discurso narrativo hacia un conocimiento fundado (Pépin, 1958). Uno de ellos es el método de la *alegoría*, que más allá de pertenecer a los tropos de la retórica, se constituye en órgano de organización del conocimiento sobre dioses, hombres y mundo. El proyecto de la Biblioteca de Alejandría, por otra parte, extiende a todas las culturas el ámbito de la *traducción* de sus lenguajes simbólicos. En este contexto, el judío Aristóbulo escribe, según Eusebio, una *Interpretación de las sagradas Leyes* (Martín, 1982: 65-95). La idea de la alegoría es desarrollada por Filón de Alejandría, para quien ciencia es equivalente a interpretación de las Escrituras (*De vita contemplativa* 64; cf. 78). Pero le surge una dificultad: la Biblia contiene *mitos*, es decir, narraciones, que no manifiestan inmediatamente la verdad encerrada, y hasta expresiones que literalmente son indignas de Dios. Filón estima que es el texto el que obliga a buscar soluciones. Los relatos bíblicos «no son plasmaciones de mitos, que complacen al género de poetas y sofistas, sino indicaciones de signos, que nos invitan a la alegoría según las demostraciones de las nociones implícitas» (*De opificio* 175). Estas demostraciones, a su vez, se organizan en un cuerpo que contiene partes, definidas por el mismo texto: física, historia, moral (*De praemiis* 1-3). En Filón se mantiene la distinción griega de dos niveles de lenguaje en relación a la verdad, uno narrativo religioso y otro filosófico, pero invierte la relación de ambos: la narración bíblica es superior e irreformable, el discurso interpretativo de la misma es una tarea subordinada y dinámica. Ésta es la *verdadera filosofía*, la de Moisés. *Teología* parece ser una denominación con ella relacionada pero en un nivel supe-

rior, restringida a Moisés, que es «teólogo» en sentido pleno (*De vita Moysis* 2, 115), en cuanto «filósofo, intérprete de Dios» (*Heres* 301¹¹). Entonces, el lenguaje narrativo ya no está por debajo de la ciencia para ser entendido, sino por arriba de ella, para que ella entienda. Este lenguaje narrativo primario, sometido a la alegoría, es (casi) exclusivamente la Biblia de Moisés.

3. *La tipología, matriz teológica cristiana*

«La teología no comienza cuando la Revelación es explicada y sistematizada con la ayuda de la filosofía griega; se encuentra ya en la misma Biblia» (Schnackenburg, 1966: 14). El pensamiento cristiano acopia en gran medida la técnica alegórica, aplicada también a un lenguaje narrativo primario. Pero la alegoría se ve fuertemente determinada por otro procedimiento llamado tipología, y que consiste en ordenar según un principio interno toda la interpretación del lenguaje primario y secundario de la religión. Este procedimiento se manifiesta tempranamente en san Pablo, cuando afirma «Adán es figura (*typos*) del que habría de venir (Jesucristo)» (Rom 5, 14). Una de las ideas más poderosas del cristianismo primitivo consiste en haber dado este instrumento interpretativo a vastas comunidades de la *ecumene* imperial que, habitando la casa simbólica de la Biblia judía, volvieron a interpretarla desde la perspectiva del cumplimiento, por la fe en la venida del Hijo de Dios ya ocurrida una vez y para siempre (Heb 1, 1). Otra característica de este procedimiento de interpretación consiste en que no va de un texto a otro, sino desde la mención de un acto histórico, que además engloba la experiencia vital del interpretante, incluida su lectura de los textos bíblicos. La unidad del procedimiento está dada por la referencia direccional a un haz de hechos acaecidos y creídos respecto de Jesús, pero admite pluralidad de visiones; de hecho, los cuatro evangelios canónicos son cuatro teologías¹², no incompatibles entre sí pero tampoco idénticas.

El judaísmo no busca un criterio organizador de la exégesis. En este sentido, la inmensa producción judía de lecturas y aplica-

11. En este mismo lugar advierte que Moisés conoce de las Escrituras la «secuencialidad, concatenación e implicación de las causas» lo que asemeja el trabajo de la exégesis al trabajo técnico del filósofo.

12. Lo mismo podríamos decir de las decenas de evangelios no canónicos que se escribieron en los tres primeros siglos del cristianismo, con diversos grados de cercanía o distancia de la ortodoxia fijada en los siglos siguientes.

ciones a la vida y a la comunidad del texto bíblico, desde la *Misná* y el *Talmud* en adelante, no constituye una teología, porque no construye un cuerpo de verdades concatenadas al modo del discurso de la ciencia. El gran documento de la disputa sobre la tipología en el siglo II es el *Diálogo con el judío Trifón*, escrito por el teólogo Justino (Martín, 1977: 327-344). Ante las objeciones invariables del interlocutor, Justino desarrolla numerosas lecturas de las Escrituras y menciona la posibilidad de «recorrer todas las demás disposiciones de Moisés para demostrar que son tipos, símbolos y preanuncios de lo que habrá de suceder a Cristo» (Justino, *Diálogo* 42, 4). Esta correlación tipológica, según expresión de Ireneo de Lyon, muestra las cosas celestes, prefigura las cosas de la Iglesia y contiene la profecía de las futuras (*Adv. haereses* IV 32, 2). Esta visión principal de los teólogos cristianos choca, entre otras, con una de las corrientes cristianas del siglo II, la de Marción, que lee el Nuevo Testamento en contra del Antiguo, al que somete al concepto de abolición, con un fondo metafísico dualista y con una formulación radical de libertad frente a las ataduras de la Ley, libertad proclamada por Pablo (Harnack, 1960). En el siglo XX todavía A. von Harnack se pregunta si la teología luterana no debería revisar esta cuestión acercándose a la posición de Marción (*ibid.*: 217-223).

4. *La gnosis, autoconocimiento y conocimiento de lo divino*

El nacimiento del cristianismo se vio acompañado por la conformación de una corriente cristiana esotérica que denominamos gnosticismo y que tuvo una influencia intensa, por acción o reacción, en la historia de la teología el devenir de la cultura europea. Su idea general es la de una realidad quebrada por la distancia entre el mundo sin sustento propio y un principio inefable y generador del todo, siendo el hombre espiritual y sólo él un sujeto extranjero en este mundo que tiene la libre posibilidad de conocer la verdad, es decir, conocerse como hijo o irradiación de Dios y salvarse por vía del autoconocimiento (Piñero, Montserrat Torrents y García Bazán, 1997: 19-117). La idea específica del gnosticismo cristiano consiste en adoptar la idea que se acaba de exponer, como principio de exégesis de los libros sagrados judíos y cristianos (Orbe, 1988). Este movimiento debió ocurrir muy tempranamente y es probable que recoja tradiciones esotéricas de los mismos grupos judíos que se acercaron a Jesús (García Bazán, 2000: 148). Los gnósticos cristianos tomaron tópicos cen-

trales de la predicación y escritura cristianas, especialmente los simbolismos de la acción salvadora de Jesús que viene a este mundo y regresa a los cielos. La ruptura con los cristianos se explica por las diferencias respecto de algunos tópicos integrantes de la concepción de la Iglesia: la identidad del Dios de ambos Testamentos, la bondad substancial de este mundo creado, la universalidad de la salvación para todos los hombres que ingresen en la fe, la realidad histórica de la encarnación del Hijo de Dios, la resurrección de la carne en el siglo futuro.

5. *La apologética, proposición teológica*

Si frente a la tradición judía los cristianos presentan el instrumento de la tipología, frente a los grecorromanos cristianos como Justino acuden al lenguaje de la ciencia griega para afirmar que su lectura de Moisés pensado desde la fe en Jesús es la *verdadera filosofía* o, en otra expresión equivalente, es el *discurso verdadero*. Celso, crítico platónico del cristianismo, responde con un polémico libro de título *Discurso verdadero*, donde, entre muchas objeciones, critica a los cristianos por algo que todavía hoy es una cuestión abierta en el diálogo entre religiones: se pregunta Celso por qué causa algunos cristianos hacen alegoría de las narraciones de la Biblia pero impugnan o ignoran la aplicación de la alegoría a las mitologías de los demás pueblos, mientras alaba a otros cristianos que saben aplicarla¹³. Los cristianos distinguen entonces entre las *historias* de Moisés y las *fábulas* de los poetas, como ya vimos que hiciera Filón y veremos en Clemente, y reconocen en la *filosofía* un lugar defensivo, que se convierte progresivamente en constructivo.

III. LA TEOLOGÍA COMO CIENCIA DE LA FE

La teología, como ciencia de lo creído, es un tipo de discurso exclusivo del cristianismo, en sus vertientes católica y reformada y, en forma diferente, en la ortodoxa oriental. Pudo ejercer alguna influencia acotada en pensadores medievales islámicos y judíos¹⁴, y también en pensadores modernos no cristianos. Encontramos así el concepto de *teología* en sentido restringido.

13. Cf. la relación de Orígenes, *Contra Celso* I, 27.

14. Maimónides, en su *Guía de perplejos* (2002) es quizás el escritor judío medieval que más se acerca al mundo de la teología bíblica conformada con

1. *La teología cristiana como ciencia*

Antes de considerar al fundador de la nueva etapa, Orígenes, conviene recordar algunos conceptos preparatorios de Clemente de Alejandría. Éste nos dice: «Tanto la filosofía bárbara como la griega constituyen un fragmento de la verdad eterna, no la del mito de Dionisio, sino la de la teología del eterno Logos» (*Stromata* I 75, 4-6). Aquí la tipología escriturística se eleva un peldaño más en su universalidad, al incorporar el horizonte *teológico* del Logos, es decir, el de la tradición platónica y judeoalejandrina que veía en el Logos el mediador de la producción de cuanto existe, o el de la tradición estoica, para la que el Logos y el *Pneúma* son principios divinos activos e immanentes, que sostienen toda la realidad. No pierde por ello Clemente el anclaje en la *historia* de Jesús y en sus textos. Por otra parte, transforma el viejo ideal de la Biblioteca, es decir, el de conducir (reducir) a unidad por el *lenguaje* todo lo humano. Tras las huellas de Filón, Clemente define cuatro partes de «la filosofía según Moisés», que son «sobre lo histórico; sobre lo nomotético [...]; en tercer lugar sobre lo hierúrgico [...]; y cuarta y última especie, sobre lo teológico» (*ibid.* I 176, 1). En las tres primeras partes se deja ver la estructura del Pentateuco, y en la cuarta, la clave de bóveda de la ciencia griega, determinada ahora por el trasfondo de Éx 3, 14, leído como Filón en griego «Yo soy el Existente», es decir, el único que posee su propio fundamento.

Orígenes es el arquitecto que perfecciona el modelo alejandrino de teología; así lo encontramos en el prefacio del primer libro *De principiis*. La teología es «inquisición de la ciencia divina» que no todos los creyentes ejercen, y que está ordenada a «recibir la sabiduría» (*De principiis* I Praef. 3). Esta ciencia debe ante todo *regulam ponere* (*ibid.* I Praef. 2), es decir, exponer la regla de fe tripartita o trinitaria de la Iglesia; es por tanto una ciencia de la fe, en cuanto creída en comunión. En cuanto ciencia de principios (*archôn*) se otorga la forma de la ontología griega, pero su contenido es histórico-teológico: se trata de la indagación sobre las tres personas divinas en cuanto se han manifestado

categorías griegas, tanto en la deducción de atributos divinos (cf. Primera Parte, caps. 51 s.), como en las demostraciones teológico-cosmológicas (cf. Segunda Parte, caps. 1-11), pero la intención de conformar un sistema de proposiciones científicas sobre Dios no es la característica dominante. Ella es más bien la de orientar los caminos prácticos del lector *judío* que transita un mundo intercultural.

en la creación, en la encarnación y en la inspiración (*ibid.* I Praef. 4). El Padre, el Hijo y el Espíritu tienen una actividad diferenciada, mancomunada y correlativa como principios del mundo y de la historia, y sostienen la circularidad de la teología en cuanto sabiduría del principio incognoscible, manifestado en la encarnación del Verbo y sostenida por la acción del Espíritu en el creyente. Que la fe sea condición para el conocimiento no libera al teólogo de las más rigurosas fatigas científicas, como la biblioteología, la filología, la cronología, la cosmología, la antropología, la etnografía y otras. Por otra parte, todo conocimiento humano debe ser atendido y cribado en el trabajo de la teología, que a su vez exige la conservación erudita de ambos Testamentos como documentos de la revelación (*ibid.* I Praef. 10). Existe, pues, aquí una organización mayor de lo que hemos encontrado en la primera tipología, en cuanto Orígenes propone una jerarquía de verdades que se iluminan las unas a las otras en esta dirección: conocimientos generales → científicos → Antiguo Testamento → Nuevo Testamento → Evangelios → Evangelio de Juan → Juan 1, 14: «el Verbo se hizo carne» (Harl, 1958). Resulta así una organización metodológica que coloca a la teología en el terreno de la principalidad del *lógos* de la filosofía griega, referida a la historia de la fe cristiana.

Discípulo de Orígenes, Eusebio de Cesarea, el teólogo de Constantino, escribe *Praeparatio euangelica*, donde se realiza una extensa compulsa de todas las culturas conocidas, a las que se les da el nombre de *teologías*. Todas ellas están ordenadas al cristianismo, «única y verdadera *teología*» (*Praep. euangelica* 3, 6, 1). El instrumento alejandrino de la traducción (*harméneia*), heredado por el ecumenismo romano, ahora en la época cristiana expresa su versión más radical, en cuanto fundada en el Logos precósmico. El ideal ecuménico del Imperio es pensado entonces como *economía* divina, que es la manifestación en la historia de una *teología* anterior y fundamento de la historia y de la ciudad.

2. El platonismo como teología

Contemporánea de la formación del cristianismo se desarrolla la escuela del platonismo medio (Dillon, 1977; Runia, 1986), que puede considerarse una teología que organiza la enseñanza de Platón como una cosmovisión religiosa que tiene dos principios opuestos, Dios y la materia, y normalmente un tercero que hace referencia a las ideas o al Logos. Esta teologización del platonis-

mo adquiere además, en el siglo IV, el carácter de competencia diferencial frente al cristianismo. Así Proclo compone una *Elementatio theologica* como deducción dialéctica de toda la realidad a partir del principio del Uno incognoscible e imparticipado. Propone además una *Theologia platónica* que lleva el impulso cultural de armonizar toda la cultura helenista y la tradición clásica desde la perspectiva de la *unidad* asegurada por la reflexión sobre el tratado platónico *Parménides*, organizando los momentos negativos, afirmativos y productivos de la doctrina sobre dioses según los demás textos platónicos. Proclo estudia los grados de la «jerarquía divina» y la relación de procesión entre las divinidades cósmicas y supracósmicas con un método ternario de principio, medio y fin para cada uno de los niveles¹⁵. Pueden notarse semejanzas con las propuestas cristianas y especialmente con la de Dionisio Areopagita, que le sigue (Bernard, 1978: 36-69). La base común del neoplatonismo cristiano y del griego puede cifrarse en la tríada de conceptos unidad, inteligencia, vida. En este sentido el neoplatonismo ocupa la topología de la religión, en cuanto quiere mediar con el discurso inteligible los polos de la ausencia (el Uno indisponible y pre-original) y de la presencia (la vida humana cósmica que se salva por el retorno a la unidad en ella reflejada). Sin embargo debe también mencionarse la gran diferencia con la teología cristiana: en Proclo y en el neoplatonismo no cristiano se mantiene con rigor la distinción platónica entre lo inteligible y lo sensible, por lo que no cabe voluntad creadora en Dios ni novedad histórica para el hombre, excluyéndose así tanto la posibilidad de una encarnación del Logos como el drama entre el pecado, la libertad y la gracia.

3. San Agustín, teólogo

Agustín es el heredero mayor de la concepción de Orígenes sobre la teología, es un conocedor profesional de la cultura antigua, participa críticamente de la tradición neoplatónica y es un convertido que unifica su itinerario intelectual con su experiencia religiosa (Vilanova, 1987: 220-249). Visto en sus consecuencias, es el maestro de la cultura medieval y no es olvidado en la modernidad ni siquiera en el dudar de Descartes (*De civitate Dei* II, 26: *si fallor, sum*). En su tratado *De doctrina chris-*

15. Proclo, *Teología platónica* I 2: expone el plan de la obra, donde analiza y reordena las menciones sobre la divinidad en casi el *entero corpus platonicum*.

tiana traza las orientaciones de método para la educación de los clérigos en varios siglos, que incluye el estudio de la gramática, la retórica y la dialéctica como peldaños hacia la ciencia sagrada. Esta ciencia debe progresar hacia la sabiduría, como en el modelo griego, aunque es una sabiduría con dialécticas extendidas a las dimensiones trinitarias, por las que el objeto de la ciencia abraza también el trabajo del científico. Así el existir mismo del teólogo está atravesado por el concepto de creaturidad, que implica un tránsito hacia su origen, su conocer enfrentado a la condición de creer durante su condición de transitoriedad y de necesidad de la iluminación divina, y su vida orientada a la recepción del don del amor que salve la existencia sapiente. Esta imbricación de los objetos estudiados y de la condición misma del científico está desarrollada intensamente en su tratado *De Trinitate*. El teólogo debe tener la fe de la Iglesia, fundar su certeza en la autoridad de las Escrituras, y por último responder a los que objetan su fe o sus conclusiones (*De Trinitate* 1 4, 7 y 12). El teólogo, como el creyente, están sometidos a la dialéctica de «entender para creer y creer para entender», en cuanto que para creer hay que saber que no se sabe, y para saber hay que creer que la ciencia nos ha sido donada y que la visión nos será entregada. La razón puede saber a quién hay que creer (*De vera religione* 24, 45). De este modo la teología de Agustín rompe la dirección única del acto del conocimiento: en la constitución de nuestra inteligencia que debe tener memoria de que no se sustenta en sí sino que proviene de una fuente divina; en el acto del conocimiento, que no puede darse si el objeto mismo no se entrega en la palabra recibida con fe; en la perfección misma del conocimiento, que es amar lo conocido. Por ello hacia el final del tratado dice respecto de la tarea del teólogo, reflejando su doctrina trinitaria y hablándole a Dios: «Haz que me acuerde de ti, que te comprenda y te ame» (*De Trinitate* XV 28, 51). A su vez la circularidad trinitaria abraza la relación del teólogo con su comunidad, pues debe saber interpretar lo ya revelado en sus documentos, entender lo que es creído por ella, y en ella ejercer la caridad que sostiene la inteligencia de la fe.

Esta teología que forja tanto el interior del alma como el exterior de la comunidad, cual reflejo del misterio trinitario, no actuó solamente como método para el teólogo, sino también como modelo simbólico de la cultura medieval cristiana. Éste fue un momento en el que la teología comenzó a ejercer una función determinante respecto de la religión, y ésta de la organización

social y cultural. Encontró sus límites históricos cuando al mismo tiempo crecía la heterogeneidad cultural en la cristiandad medieval y ésta endurecía la administración de la cosa pública. Sin embargo, el agustinismo proyectó de diversas maneras la fuerza ideal de su configuración teológica y simbólica en la teología cristiana y en el pensamiento europeo moderno: «en tu interior está la verdad».

4. *La Summa theologiae de Tomás de Aquino*

La propuesta del servicio que las artes y las ciencias tenían que prestar a la teología experimentó una sistematización creciente en las universidades y centros de estudio de los siglos XII y XIII. El género del comentario a la Biblia y a los Padres, y el género de la exposición agustiniana que se dirigía a Dios para hablar de Dios, fueron dejando cada vez más el lugar a la dialéctica de la *quaestio*. Este método escogía un camino analítico del lenguaje, tomaba una sola proposición cada vez, hacía el inventario de las razones a favor y en contra, y discutía sobre la verdad o falsedad de la misma. La ciencia teológica resultaba de la armonía y concatenación de proposiciones probadas como verdaderas según este método del *sic et non*. Este proceso cultural estuvo potenciado por el conocimiento creciente de las obras de Aristóteles y de los árabes. Del modelo de Orígenes y de Agustín permanecían los puntos de partida, es decir, la regla de fe de la Iglesia, *articuli fidei*, y la autoridad de las Escrituras, que en la versión latina (*Vulgata*) era incorporada a la *quaestio* también en forma analítica según proposiciones.

En este mundo intelectual florecieron numerosos maestros y sus obras, entre las que se escoge aquí la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino para presentar su estructura como caso modélico de la teología medieval. Comienza la *Summa* proponiendo la cuestión de la naturaleza y del alcance de la *sacra doctrina*, es decir, de la *teología*. La cuestión se divide en diez artículos, cada uno presidido por una proposición a resolver. Según la epistemología de Aristóteles, hay ciencias como la geometría que reciben sus principios de la aritmética y no puede aquella ni discutirlos ni demostrarlos; así la teología es ciencia porque tiene sus principios recibidos de la ciencia de Dios y de quienes lo contemplan¹⁶.

16. *ST I q. 1, a. 2, resp.*: «quia procedit ex principis notis lumine superiore scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum».

Es, pues, una ciencia en sentido propio, subalterna como la geometría, que extrae conclusiones de proposiciones evidentes para Dios. Esta ciencia es, entonces, posible; cabe preguntarse si es necesaria. Frente a esta cuestión Tomás responde afirmativamente con la adaptación de un argumento aristotélico. El hombre, arguye, no conoce enteramente el fin *sobrenatural* al que está ordenada su vida, que es Dios, y el fin debe ser conocido previamente para darle sentido humano a la acción¹⁷. Se pone también Tomás una cuestión aristotélica: ¿es la teología sabiduría (el paso superior a la ciencia), si no tiene ella dominio sobre sus principios? La respuesta es que también es sabiduría, porque no recibe sus principios de otra «ciencia humana» y trata sobre la causa suprema (*ibid.* 1 q. 1, a. 6). Se distancia entonces de la concepción agustiniana que considera que la teología es sabiduría suprema por la iluminación divina en la experiencia religiosa. No por eso se desdén la experiencia religiosa subjetiva, pues la fe es condición para la teología sagrada, y no se pueden demostrar los «artículos de la fe» ante quien los niegue, sino únicamente refutar sus objeciones con la recta razón, que en ningún caso puede estar en contra de la ciencia divina (*ibid.* 1 q. 1, a. 8, resp.). La teología es entonces «argumentativa» en dos sentidos: porque es una ciencia de conclusiones de los principios de la ciencia divina, y porque es una ciencia capaz de refutar objeciones desde la lógica natural.

Reaparece en el fondo de la cuestión la vieja oposición entre mitología y teología filosófica en la pregunta si, siendo la Escritura autoridad para la sagrada doctrina, es aceptable que use metáforas, lo que la haría inhábil para fundar la univocidad necesaria de la ciencia. La respuesta es importante: las Escrituras abrazan los diversos modos del discurso humano, y lo que se dice figuradamente en algún lugar se lo expresa más propiamente en otro; el teólogo no debe permanecer en las comparaciones sensibles, sino elevarlas al grado de conocimiento inteligible (*ibid.* 1 q. 1, a. 9, resp.). Y para responder a la primera objeción del artículo noveno, reproduce sin citar el primer renglón de la *Metafísica* de Aristóteles: «*repraesentatio enim naturaliter homi-*

17. *Ibid.* 1 q. 1, a. 1 ad 2 divide dos especies de teologías: una que pertenece a la *sacra doctrina* y que tiene sus principios en la ciencia de Dios y en su revelación, y la otra, que es la teología parte de la filosofía (natural) que también puede demostrar en general el fin del obrar humano, pero no puede conocer el fin específico que el Creador ha manifestado.

ni delectabilis est»¹⁸ (*ibid.* I q. 1, a. 9 ad 1). Así como el primer capítulo de la *Metafísica* sigue el itinerario de la *repraesentatio* (*eidénai*, en griego) desde la sensación hasta la sabiduría, con las dos estaciones previas del arte y la ciencia, así las Escrituras abrazan todo el ámbito de la representación, y es la teología la que lleva los niveles inferiores hacia la ciencia y la sabiduría. Tomás atiende a otra objeción dialéctica que bien la podría hacer un aristotélico: se ha dicho tradicionalmente que la Escritura tiene muchos sentidos, y que por lo tanto no puede fundar una ciencia por faltarle univocidad. La respuesta está llena de consecuencias, pues dice que Dios tiene la potestad de dar significados a las palabras, como hacen los hombres, pero además tiene la potestad de hacer significar a las cosas que las palabras significan (*ibid.* I q. 1 a. 10, resp.). (Al fin y al cabo Dios es el *poiētēs* de todas las cosas.) De esta manera la pluralidad de significados de las Escrituras no equivaldría a la equivocidad que destruye la ciencia, sino a una arquitectura de sentidos que recoge los valores que ya hemos encontrado en la interpretación del lenguaje religioso desde Filón, griegos y cristianos, y que se comprende en un sentido analógico, cuya unidad proviene de la perspectiva *teológica*. Tomás distingue primero un sentido literal al que llama también histórico, y un sentido espiritual, o aquel que surge de la significación de las cosas narradas en el primer sentido. En el espiritual caben, a su vez, las distinciones de tres sentidos: el alegórico, que relaciona los dos Testamentos de las Escrituras, el moral, que nos enseña lo que debemos hacer tras las huellas de Cristo, y el anagógico, que nos anuncia lo que vendrá en la bienaventuranza eterna. De esta manera articula Tomás la tradición aristotélica que distingue la ciencia teórica y la práctica, más la concepción bíblica de la promesa, la salvación y el cumplimiento. La ciencia sagrada, aunque no de cualquier manera, puede tratar todos los argumentos, sin perder, por ello, su unidad. La unidad de la teología se funda en el principio de que todo lo considera desde el punto de vista de Dios (*ibid.* I q. 1, a. 3), y nada cae fuera de este punto de vista en cuanto se trata del principio primero y del fin de todas las cosas. Tenemos, pues, organizada la ciencia suprema en el campo de lo que el hombre histórico es capaz, y es la más simple y unitaria, como una *impressio divinae scientiae*¹⁹ (*ibid.* I q. 1a. 3 ad 2).

18. «Poe naturaleza le agrada al hombre la imagen (el saber)».

19. «Impresión de la ciencia divina».

Y así como Aristóteles relaciona la articulación de las ciencias con el concepto del mando y la obediencia (*Metafísica*, I 2, 982a 18-19) y también relaciona la unicidad de Dios con la dimensión política (*Metafísica* XII 10), así la concepción de la teología sagrada que presenta Tomás incluye una visión del saber que se relaciona con toda la composición de la sociedad medieval. Se da entonces una síntesis cultural donde el concepto de teología científica adquirió estrecha relación tanto con la religión como con la sociedad.

IV. CRISIS DE LA TEOLOGÍA COMO CIENCIA Y NUEVAS PROPUESTAS

Como toda realidad histórica, la unidad simbólica dominante en el siglo XIII sufre transformaciones. Entre algunas causas de la crisis se encuentran la revisión teórica del concepto de ciencia, la instancia del humanismo que sin apartarse de la fe invierte perspectivas, el desarrollo autónomo de las ciencias incluidas las ciencias incorporadas a la teología, la crisis política eclesial del conciliarismo, las consecuencias para la experiencia religiosa del dominio administrativista de la clerecía, las nuevas ideas sobre los dos reinos, espiritual y temporal, y finalmente la presión de sucesivos innovadores, especialmente de Lutero, que modifica de raíz la relación entre ciencia y fe con la expresión «Teólogo, es decir, Dios hablando»²⁰.

1. *La Escolástica tardía y el Renacimiento*

En el siglo XIV la escuela franciscana, especialmente Duns Scoto y Guillermo de Ockham, impugnan el modelo aristotélico de una teología como ciencia de conclusiones, en cuanto, argumentan, los artículos de la fe pertenecen todavía a la ciencia del mortal itinerante y no pueden equipararse con la evidencia de la ciencia de Dios y de los bienaventurados. No existe ya, pues, una auténtica *scientia subalternata* sino un saber religioso práctico y problemático. Éste adquiere evidencia en algunas proposiciones por la fe en la revelación, pero no alcanza para constituir una lógica científica unitaria, cuando por efecto de la teoría nominalista

20. «Theologus, id est Deus loquens» (ed. de Weimar, I, 305).

hasta el mismo término *deus* puede tener acepciones variables cultural y subjetivamente. La unidad de la teología es desmontada y referida a una suma de creencias garantizadas por la fe, que cada vez se ve más netamente distinta de la ciencia. Por otra parte, se discute en general el derecho de la autoridad eclesiástica para ejercer regulaciones de los saberes científicos, como también en jurisdicciones generales de lo político.

Si la teología ha sido definida como discurso sobre lo divino, y la construcción progresiva de una ciencia de los principios de la fe había sido lograda en el siglo XIII mediante sucesivas determinaciones arquitectónicas del punto de vista desde donde se organiza todo el resto, es comprensible entonces que todas las transformaciones que tengan que ver con el lenguaje y su relación con la sociedad produzcan modificaciones profundas en la relación de teología y religión. A partir del siglo XIV no se produce en Europa una reacción contraria a la religión cristiana dominante, sino una movilidad de los factores profundos que relacionan la cultura y la religión por el lenguaje, y dentro de los límites del mismo cristianismo. Entre esos factores se pueden enumerar algunos. La iniciativa de los universitarios para investigar ramas científicas aparentemente alejadas del control de la teología. El ingreso de la cultura profana clásica griega, cuya mitología pasa por el cedazo de la alegoría y de la simbología y se convierte en poemas a Cristo-Adonis o en figuraciones pictóricas en los palacios eclesiásticos. Las teorías políticas de los griegos, por otra parte, levantan discusiones hasta entonces minoritarias. La invención de la imprenta, que diluye las jerarquías de los especializados en interpretación y ciencia y acelera los procesos de comunicación. El humanismo, escéptico o cristiano, que modifica los acentos agustinianos puestos en la infinita diferencia entre creatura y creador, exalta ahora la elevación y belleza de la mejor de las obras que el creador tuvo el gozo de producir, el varón y la mujer. Pero los factores de modificación decisivos estaban en el seno mismo de la teología: las áreas materiales de lenguaje cristiano que se había ordenado según la forma epistémica de la teología tomarían movimientos propios, como la nueva lectura de la Biblia, nuevos conocimientos de la historia cristiana, edición de olvidados textos heterodoxos antiguos, revisión de la constitución del discurso teológico, revisión del derecho de la autoridad social sobre el discurso religioso.

2. *Martín Lutero y la Reforma*

La reacción reformadora de Martín Lutero se expresa, entre otros tópicos, mediante una formulación definida del concepto de «teología» (Ebeling, 1960: 68-69; Vilanova, 1989). El discurso sobre Dios es primariamente el discurso *de Dios* expresado en la Escritura, y su lectura es referida a una *práctica* religiosa, antes que a un sistema de proposiciones para una ciencia sobre un objeto llamado Dios. El hombre teólogo no es el filósofo dedicado a los primeros principios, sino el pecador que ha recibido una revelación contingente realizada en una historia sagrada cuyo documento es la Biblia. No abandona Lutero por ello el auxilio de las artes y ciencias de la Escolástica, pero modifica su relación con la teología, a la que importa más la gramática para desentrañar los textos que la dialéctica para distinguir conceptos. En este punto decisivo Lutero es continuador del espíritu de los últimos teólogos medievales. La contribución de la teología para acercar los hombres al Dios ausente no consistirá ya en una ciencia *especulativa* que ponga en relación la mente humana con la ciencia de Dios y de los bienaventurados, sino en una *teología de la cruz* que ayude a los hombres a encontrar la voluntad salvífica de Dios, a encontrar la *justificación* que no se obtiene por ritos o por méritos sino por la fe (Rom 3, 21-26). El teólogo se hace viviendo, no entendiendo²¹. La teología debe ser catequética, debe acercar al hombre creyente al texto mismo, por ello es necesario traducir e interpretar. De este modo pierden importancia las *conclusiones* que los científicos eclesiásticos han encontrado en la Escritura para entregar al pueblo, porque se trata de poner en contacto el oído de cada creyente con la voz de Dios.

Vuelven a escucharse los acentos agustinianos de la infinita distancia entre el Dios salvador y el hombre para salvar, aunque en otro contexto histórico donde ya no es posible una relación dialéctica entre la cultura profana y la religiosa, sino donde predomina más bien una distinción de ambas, paralela a la separación entre política secular y comunidad religiosa.

3. *La cultura moderna europea y la teología*

Descartes puede entenderse en la continuidad de Lutero, con resultados opuestos aunque complementarios. Vive culturalmen-

21. Ed. de Weimar 5, 163.

te la separación entre discurso de la ciencia y discurso de la fe, al mismo tiempo que experimenta la escisión de la cristiandad como soldado de una guerra de *religión*. La nueva búsqueda de certeza lo lleva a un Dios independiente de la historia y de cualquier texto, pero necesario para la razón; por otra parte, toda certeza sensible y toda relación con el mundo pasa a depender de atributos de Dios, que la razón también encuentra necesarios. Frente a Lutero, que remite al hombre directamente al *texto*, y frente a Descartes, que lo remite desnudamente a la *razón*, la teología católica se abroqueló en la ciudadela defensiva, donde razón y texto puedan permanecer articulados según el modelo de la teología medieval y bajo la custodia de la institución.

En este nuevo contexto, y fuera de la ciudadela católica, las dos corrientes contrapuestas que vienen después de Descartes, el racionalismo y el empirismo (y las mediaciones entre ambos), quitán el espacio para una teología como «ciencia de la fe» manteniendo el aprecio por las necesarias Escrituras judeocristianas, pero vistas desde el ordenamiento político-social, por los empiristas, o desde la fundamentación de la ética por los racionalistas. Por otra parte, reaparece en escena una *teología natural* que se siente capaz de comprender un Dios racional como fundamento del mundo y de la moral.

4. *La teología en la cultura de la crisis de la metafísica*

Una teología como ciencia en sentido estricto no es posible para I. Kant, en cuanto su teoría del conocimiento no permite un discurso categorial sobre un objeto transmundano, pero la idea regulativa de Dios es necesaria para la razón práctica, es decir, para construir la posibilidad del obrar ético del hombre (Menéndez Ureña, 1979; Küng, 1979: 731-747). Para Hegel, en cambio, la tradición religiosa es manifestación del Espíritu en la historia; el cristianismo ofrece el valor especulativo más alto con su doctrina de la Trinidad, que podemos considerar coextensiva al desarrollo enciclopédico de la filosofía. En los tiempos filosóficos posteriores a Hegel, cuya obra fue interpretada ya como sublimación, ya como disolución de la teología cristiana, el pensamiento de la época cierra por una parte el espacio epistémico para la teología, al mismo tiempo que lo impulsa a recorrer nuevos caminos (Vilanova, 1992: 403-461; Küng, 1979). Así L. Feuerbach afirma que una crítica interna de las fuentes cristianas debe llevar a la idea de que «Dios» es una proyección antro-

pológica. A. Comte propone una *ciencia* positiva que deje atrás como escalones superados precisamente los dos pilares de la teología clásica cristiana, la *religión* y la *metafísica*. K. Marx considera la religión como una superestructura ideológica que impide la autoconciencia de las fuerzas reales que organizan la sociedad y sus formas de producción, y se aparta polémicamente de un socialismo basado en relecturas bíblicas, como el de W. Weitling, por ejemplo. F. Nietzsche denuncia al platonismo y al cristianismo, es decir, a la *teología*, por habernos incautado la realidad del único mundo disponible, al proponer la ilusión de otro mundo superior, inteligible, eterno. Desde el punto de vista del análisis médico de la psique, poco después S. Freud clasifica también a las religiones como productoras de ilusión cultural, pero al mismo tiempo inaugura nuevos caminos para considerar la hermenéutica de sus textos.

Interesante para nuestro punto de vista es el pensamiento tardío de F. Schelling, quien piensa nuevamente el orden de la *mitología*, la *filosofía* y la *revelación*. La filosofía está en el medio y es una ciencia, en sí misma, racional negativa, es decir, formalidad sin contenido. En este contexto propone contenidos reales (histórico-mundanos) del pensar, primero en una *Filosofía de la mitología*, donde estudia particularmente la cultura grecorromana, y finalmente en una *Filosofía de la revelación*, donde estudia en especial la Biblia cristiana como expresión revelada de la razón y contenido real superior de toda filosofía posible. Allí propone que la *ciencia filosófica* sea la conductora en el camino entre la *mitología* y la *revelación* (Schelling, 1974: I, 4), y afirma que el cristianismo es la cifra ideal-histórica desde los orígenes del mundo²². Este proyecto filosófico como mimesis de la exégesis teológica cristiana no tuvo continuidad; manifiesta sin embargo una cuestión no resuelta en el seno de la cultura europea, en cuanto fuera pensado como superación histórico-racional de la oposición entre catolicismo y luteranismo (*ibid.*: II, 313), que recuerda la otra oposición entre ciencia y texto.

5. *La teología en el siglo xx*

Durante la primera parte del siglo xx las teologías eclesásticas y universitarias estuvieron ocupadas principalmente en elucidacio-

22. Considera que con el cristianismo se da: «die Ausführung des schon in der Verhältnissen der Weltprinzipien selbst liegenden Gedankens» (*ibid.*: II, 332).

nes de corrientes internas del protestantismo y del catolicismo (Gibellini, 1992; Klüng, 1979) y en sus disputas con la cultura desacralizada o antirreligiosa; hacia fines del siglo se encontraron con dos fenómenos relacionados con el proceso de mundialización, es decir, la nueva instancia del ecumenismo y la aparición de teologías que aquí se denominan de perspectivas.

La teología protestante inicia el siglo con el optimismo liberal de A. von Harnack, que toma el instrumento de la crítica histórica para encontrar la predicación de Jesús despojada del sistema teológico helenista y centrada en una ética de la confianza filial en el Dios Padre, independiente de las instancias comunitarias. Diversamente, y después del desastre de la gran guerra, K. Barth sostiene la eclesialidad y el contenido dogmático trinitario de la fe. Refunda el luteranismo con un comentario a la *Epístola a los Romanos* y posteriormente con una imponente *Dogmática* en la que vuelve a oponer fe y filosofía, dándole un sentido nuevo a la palabra «dialéctica», en cuanto confrontación entre la incapacidad extrema del hombre pecador y la afirmación salvífica de la justificación dada en Cristo. Diferente es la posición de R. Bultmann, que toma el eje de la mitología como lenguaje en el texto bíblico y propone una lectura que despoje el lenguaje del mito y haga llegar al creyente moderno el núcleo del anuncio: el que lleva al hombre a encontrar una existencia libre de las ataduras del mundo y abierta a la salvación como obra de Dios, pero sin permitirse tematizar artículos conceptuales sobre la naturaleza de Dios o del mundo. Hasta aquí parece que la atención estuvo orientada hacia el acto de fe interior. Otras importantes corrientes del protestantismo tratan de conectar el acto religioso interior, o el drama de la cruz y de la gracia, o la hermenéutica de la *ek-sistencia*, con la vertiente comunitaria y social de la fe bíblica, ya sea en la teología de la historia de O. Cullmann, o en la referencia al hecho de la cultura, de P. Tillich, o como hermenéutica problemática en la época del secularismo y ateísmo, de G. Ebeling.

La teología católica comenzó el siglo conmovida por la crisis modernista, que consistía, desde algún punto de vista, en una discusión sobre el lenguaje. Los avances de los estudios históricos y de los métodos críticos modificaron en el interior del catolicismo la seguridad de la enseñanza de la teología. A Loisy le siguen otros que aplican a los textos bíblicos los métodos críticos más desarrollados entre protestantes y sostienen que se debe comprender el texto en su propio contexto literario e histórico antes

que analizarlo como laboratorio de pruebas para proposiciones hechas en otro sistema lingüístico. Contra ellos, entonces llamados «modernistas», aparece en 1907 la encíclica *Pascendi*, que afirma, entre otras cosas, que el sentido de las formulaciones del dogma permaneció y permanecerá invariable con independencia de los contextos históricos, pero no impide, en principio, la aplicación a las Escrituras de las modernas técnicas de la ciencia de la literatura. Mientras tanto, y a pesar de la crisis, el catolicismo realiza en la primera parte del siglo una inmensa tarea de edición y estudio de sus fuentes históricas. Sin embargo, uno de los centros más activos, Le Saulchoir, en Bélgica, donde investigaban teólogos como Chenu y Congar, es puesto en la mira de la sospecha por su *nouvelle théologie*. A ponerle límites viene la encíclica *Humani generis* de 1950, que invalida la distinción entre historia de un concepto y su intencionalidad referida a una formulación dogmática. De este modo se intenta salvar la integridad de un método teológico que, en litigio con la Modernidad, afirmaba la adecuada conexión entre los textos históricos de la religión con las formulaciones filosóficas, teológicas y dogmáticas. J. Ratzinger, refiriéndose a la encíclica, expresa con nitidez la idea: «Así como se da sólo *una* naturaleza humana, así en último término también sólo *una* filosofía y *una* teología»²³ (Ratzinger, 1962: col. 778).

Esta etapa de la teología católica tiene su inflexión en noviembre de 1962 cuando los padres conciliares del Vaticano II deciden redactar otro documento de base sobre *las fuentes de la revelación*, diverso del presentado por las comisiones preparatorias. El resultado, en el punto de la disputa, fue el reconocimiento del valor de los métodos histórico-críticos para interpretar la Escritura, que, por otra parte, es considerada íntegramente inspirada por Dios. Afirma la constitución conciliar *Dei Verbum* 12:

Para descubrir la intención de los hagiógrafos, entre otras cosas hay que atender a «los géneros literarios», puesto que la verdad se propone y se expresa ya de maneras diversas en los textos de diverso género históricos, proféticos, poéticos o en otras formas de hablar. Conviene, además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia, según la condición de su tiempo y de su cultura, según los géneros literarios usados en su época.

23. «Wie es nur *eine* menschliche Natur gebe, so letztlich auch nur *eine* Philosophie und *eine* Theologie».

Por lo demás, en el mismo lugar se expresa la concepción tradicional de la teología católica, donde la tipología está presente en la expresión «unidad de toda la Sagrada Escritura», con el agregado tampoco del todo novedoso de preferir la expresión barthiana *analogia fidei* a la más escolástica *analogia entis*.

En *Dei Verbum* 24 se habla de la teología como una tarea distinta de la exégesis, fundada en los cimientos de la Escritura y de la tradición, que «se rejuvenece de continuo, investigando a la luz de la fe toda la verdad contenida en el misterio de Cristo». De este modo el concepto de teología está referido a un crecimiento en la interpretación de textos iluminada por la fe y en la comunión con la Iglesia, sin que por eso se haya abandonado la definición de teología como ciencia. Con esto el concepto de teología de católicos y protestantes se acerca notablemente a una armonía en la segunda mitad del siglo, pero es la evolución de las cosas en el mundo la que abre la cuestión teológica desde afuera y desde ángulos fuertemente diferenciados. Esta nueva apertura problemática se relaciona íntimamente con una nueva confrontación con la realidad del discurso sobre lo divino en general y en la multiplicidad de los discursos religiosos de las culturas en interacción, que es el *sentido amplio* de teología con que comenzamos nuestro análisis.

6. La teología desde perspectivas

De hecho, en el mundo que asoma al siglo XXI está en curso un proceso de unificación de símbolos y lenguajes comparable con el que presidió la Iglesia cristiana en la formación de la Europa medieval; pero ya no es la Iglesia ni su fe ni su teología las que orientan principalmente el curso. Por otra parte, el mismo proceso de unificación destraba las relaciones que los individuos y comunidades tenían con sus tradiciones, lo que produce también un proceso de dispersión dentro del proceso de unificación. Éste es el contexto de las teologías pensadas desde perspectivas particulares, cada una de las cuales apela a alguna de las ausencias que han sido mencionadas al principio, en las fronteras de las capacidades humanas.

Una de las primeras en presentarse fue la *teología política*, ya en 1922, con el libro *Politische Theologie*, de C. Schmitt. Critica el resultado del liberalismo moderno, que significa la separación de la religión y de lo público. En realidad, el cristianismo fue una de las primeras instancias que asignó la religión a la conciencia

individual para enfrentar precisamente la religión política del Imperio romano; pero en un segundo momento el cristianismo recompuso la función política, ya sea en una manera casi unívoca por el ya mencionado Eusebio de Cesarea, y de una manera dialéctica y diferenciada por Agustín. La idea de que el cristianismo no puede convertirse en secta aunque sea minoría, sino que debe ser Iglesia porque propone una religión que dice lo suyo sobre la cosa pública, pertenece a J. B. Metz y a otros teólogos europeos de mediados de los años sesenta. Poco después se hace presente la *teología de la liberación* en América ibérica, señalando cuestiones no resueltas; se trata de la correlación teórico-práctica que se deba establecer entre ortodoxia y práctica de la religión, en un continente que contiene la primera mayoría de la Iglesia católica y ve implicadas en sus desequilibrios sociales, políticos y económicos las ideas y las conductas de creyentes cristianos de adentro y de afuera. Está cuestionada la realidad de aquella circularidad, al estilo agustiniano, entre la comunidad, su fe, su esperanza, su caridad y su teología (Richard, 1981). En este campo no se debe descuidar que, aunque limitadamente por ahora, a la teología de la liberación se le ha enfrentado una *teología de la libertad*, en defensa del capitalismo, que intenta mostrar que al crear Dios al hombre libre ha puesto la base teológica para la estructura de la libertad de empresa como motor de la organización social y política²⁴. Y sin salir de este campo, recordamos las connotaciones teológico-culturales que reciben las guerras recientes, en Bosnia, en Afganistán, en Israel y en otros lugares. Siendo la guerra un lugar de límite para la experiencia humana, la teología es llamada a tomar partido. En relación a las posibles respuestas pueden intervenir otras especies de teologías en perspectiva, como la teología del pueblo, la teología de la revolución, la teología de la esperanza, la teología de la historia, la teología de la cultura. En particular crecen hoy aquellas teologías que revisan el vector cultural cristiano con que Europa llegó a otras regiones como problema teológico (Duquoc, 1996: cols. 1086-1095; Gibellini, 1992: 411-445; 481-522); teología negra en los Estados Unidos, teología desde África, teología desde Asia. Todas ellas podrán trabajar para comprender la relación entre el sustantivo *teo-logía* y los adjetivos que la especifican. En el caso de la *teología feminista* (Duquoc, 1996: cols. 1095-1099), ade-

24. Cf. el informe de Hinkelammert (1990: 180).

más de la cuestión social, de la relación entre personas y de las funciones en las iglesias, aparece la cuestión del discurso, porque, en la ortodoxia cristiana, al pasar el lenguaje de las narraciones mitológicas a la «ciencia», se purificaron muchos elementos, pero los idiomas mediterráneos impusieron mantener la atribución de algún género (masculino) a los nombres divinos o a las potencias divinas (ocasionalmente femeninas); pero no se agotó la reflexión sobre dichos procedimientos y sobre la naturaleza de las conclusiones que de ellos se sacan.

V. LA TEOLOGÍA Y LA REFLEXIÓN SOBRE LAS RELIGIONES

1. *Reflexión teológica sobre las religiones*

Una teología de las religiones se hace desde la perspectiva de una de ellas, porque de no ser así tendríamos una fenomenología o una filosofía. Sin embargo se hace difícil el primer paso, el de la comprensión de una fe, si no se la comprende desde sus supuestos y desde su lenguaje. Más fácil es el ecumenismo del diálogo, en el que cada uno expresa su propio punto de vista. En el caso de la teología cristiana ya incorporó la ciencia griega a su estructura y limitadamente la alegoría sobre mitologías culturalmente distantes; hoy se enfrenta a una pregunta más compleja: ¿ha revelado algo Dios en las otras culturas? Y, al parecer, esta cuestión ha sido apenas planteada y hay cristianos que estiman será posible darle una respuesta (Morales, 2001).

2. *Reflexiones científicas sobre teología y religión*

Un abordaje posible sobre la relación de teología y religión puede hacerse desde métodos limitados a los supuestos de alguna ciencia, sin poner en juego expresamente las condiciones de la fe. Tenemos la memoria, especialmente desde el siglo XIX, de abordajes frontalmente polémicos en los que se quería *demostrar la religión* o demostrar su inconsistencia o su imposibilidad. En esta época en que los procedimientos de las ciencias renuncian cada vez más a demostrar lo que excede a sus límites, encuentran frecuentemente la religión como uno de sus objetos y la teología de la religión como un reflejo del discurso que explora sus posibilidades; así la historia, la sociología, la psicología, las ciencias del lenguaje tan cercanas a la teología por linaje, la ciencia de la

cultura, la politología, la cosmología, la medicina, la física, y tantas otras. En estos casos el razonamiento científico sobre un objeto que a su vez es razonamiento, o que no se manifiesta sin él, y que además es un razonamiento en las fronteras de las ausencias, puede enriquecerse a sí mismo y potenciar las precauciones de quienes persisten en invadir los límites del lenguaje desde la fe. Por este camino se podrá dilucidar progresivamente una de las constantes del pensamiento europeo y de sus actuales extensiones planetarias, es decir, el haber guardado en su seno sin definir la ambivalencia del término *teo-logía*, entre mitología y metafísica. Esta ambivalencia toca también a la filosofía, como ya lo vieran Horkheimer (2000) y otros, y recientemente J. Habermas (2001). Desde el punto de vista histórico, no se puede comprender lo ocurrido con la filosofía o con la religión, separadamente.

3. *Religión, teología y ciencia en épocas de crisis del discurso*

La teología en sentido estricto, es decir, la ciencia de la fe, muestra su vitalidad en la medida en que acepta desafíos sin ignorar tradiciones. A partir de los límites que puso Kant al conocimiento y del vuelo siempre inaferrable que le propuso a la razón, K. Rahner concibe nuevamente la teología de la regla de fe trinitaria, como Orígenes y Agustín. Lo hace desde y hacia el horizonte trascendental de la condición humana, para comprender al Padre Dios como el hacia dónde de la trascendencia humana, para comprender al Hijo encarnado como lugar de la participación radical entre los hombres de la humanidad —divina— común, y para comprender al Espíritu de Dios futuro absoluto frente al hombre, puerta hacia la libertad, la novedad, el amor (Rahner, 1984: 121-127). Éste es un caso de apropiación de una tradición teológica clásica desde la filosofía trascendental. Otra apropiación de la misma tradición desde una mirada más histórico-dialéctica la tiene B. Forte (1990), cuyo título citado manifiesta expresamente la tradición agustiniana de implicar el origen, la palabra y la comunión como vectores de la reflexión teológica. Quiere expresamente acopiar la historia de la teología cristiana en etapas que llama fontal, de la Escritura, simbólica por la época patristica, dialéctica por la época medieval e histórica por la etapa moderna. En su exposición principal realiza una circunvalación de tres instancias, *docta caritas*, *docta fides*, *docta spes*, que le permiten pensar los problemas de las ausencias que el

discurso religioso hace comparecer, en una dinámica que no tiende a la pronunciación de un discurso cognoscitivo, sino a la participación del conocimiento como servicio a la comunidad que cree porque espera, y espera porque ama. Las dos propuestas de teología aquí mencionadas, como otras que no se han mencionado, deberán defender sus derechos ante su propia religión. Vistas desde otra religión o desde las varias ciencias que de religión se ocupan, sentirán el llamado a responder desde sus propias posibilidades las preguntas fundamentales sobre qué es el hombre, qué puede saber, qué debe hacer, hacia dónde va. O también refractar estas preguntas fundamentales en los innumerables problemas teológicos que ponen las que aquí se han denominado teologías desde perspectivas.

BIBLIOGRAFÍA

- Bernard, C. (1978), «Les formes de la théologie d'après le pseudo-Denys l'Aréopagite»: *Gregorianum* 58, pp. 39-69.
- Biblia de Jerusalén* (1987), Bilbao: Desclée.
- Celso: v. Orígenes.
- Clemente de Alejandría (1996), *Stromata* 1. *Cultura y Religión*, ed. de M. Merino, Madrid: Ciudad Nueva.
- Concilio Vaticano II (1965), *Constituciones. Decretos. Declaraciones. Documentos pontificios complementarios*, Madrid: BAC.
- Congar, Y. (1946), «Théologie», en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV: cols. 341-502.
- Cousin, H. (1992), *La Biblia griega. Los Setenta*, Estella: Verbo Divino.
- Covolo, E. dal et al. (1995), *Storia della teologia I. Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Bologna: Dehoniane.
- Dillon, J. (1977), *The Middle Platonists*, London: Duckworth.
- Daquoc, Ch. (1996), «Théologie», en *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain* XVI: cols. 1009-1099.
- Ebeling, G. (1960), *Wort und Glaube*, Tübingen: Mohr.
- Eliade, M. (1980), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas IV. Las religiones en sus textos*, Madrid: Cristiandad.
- Eusebio de Cesarea (1954-1956), *Eusebii Werke VIII/1-2. Praeparatio evangelica* I-II, ed. de K. Mraz, Berlin.
- Filón de Alejandría (1962), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, I-VI, ed. de L. Coln, P. Wendland y S. Reiter, Berlin.
- Fisichella, R. et al. (1996), *Storia della teologia III. Da Vitus Pichtler a Henri de Lubac*, Bologna: Dehoniane.
- Forre, B. (1990) *La teología como compañía, memoria y profecía*, Salamanca: Sígueme.
- García Bazán, F. (1990), *René Guénon y el ocaso de la metafísica*, Barcelona: Obelisco.

- García Bazán, F. (2000), *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid: Trotta.
- Gibellini, R. (1992), *La teología del xx secolo*, Brescia: Queriniana; v. e., *La teología del siglo xx*, Sal Terrae, Santander, 1998.
- González Montes, A. (1994), *Fundamentación de la fe*, Salamanca: Sígueme.
- Habermas, J. (2001), *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, ed. de E. Mendieta, Madrid: Trotta.
- Harl, M. (1958), *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, Paris: Seuil.
- Harnack, A. von (1960), *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* [1924], Darmstad: Buchgesellschaft.
- Hérodote (1954), *Histoires*, ed. de Ph. LeGrand, Paris: Belles Lettres.
- Hinkelammert, F. (1990), *Democracia y totalitarismo*, San José: DEL.
- Horkheimer, M. (2000), *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, ed. de J. J. Sánchez, Madrid: Trotta.
- Irénée de Lyon (1965), *Contre les hérésies. Livre IV, 1-2, A*, ed. de Rousseau et al., Paris: Cerf.
- Jacques, F. (1991), «La condition de textualité. Le texte religieux comme lievre», en J. Greisch (ed.), *Penser la Religion*, Paris: Beauchesne, pp. 381-428.
- Justino: v. Ruiz Bueno.
- Küng, H. (1978), *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid: Cristiandad.
- Maimónides (2002), *Guía de perplejos*, ed. de D. Gonzalo Mateso, Madrid: Trotta.
- Martín, J. P. (1977), «Hermenéutica en el cristianismo y en el judaísmo según el Diálogo de Justino mártir»: *Revista Bíblica* 39, pp. 327-344.
- Martín, J. P. (1982), «Fragmentos de Aristóbulo. El primer filósofo del judaísmo», en *Oriente-Occidente* 3/1, pp. 65-95.
- Menéndez Ureña, E. (1979), *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Madrid: Tecnos.
- Morales, J. (2000), *Teología de las religiones*, Madrid: Rialp.
- Orbe, A. (1988), *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma/Salamanca: Sígueme.
- Orígenes (1967), *Contra Celso* (trad. de D. Ruiz Bueno), Madrid: BAC.
- Orígenes (1978), *Traité des Principes I*, ed. de H. Crouzel y M. Simonetti, Paris: Cerf.
- Pépin, J. (1958), *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris: Beauchesne.
- Piñero, A., Monserrat Torrents, J. y García Bazán, F. (1997), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, Madrid: Trotta.
- Rad, G. von (1972), *Teología del Antiguo Testamento I-II*, Salamanca: Sígueme.
- Rahner, K. (1984), *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona: Herder.

- Ratzinger, J. (1972), «Katholische Theologie», en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* VI, Tübingen: cols. 775-779.
- Raurell F. (2001), «La recerca sobre els LXX»: *Estudios Franciscanos*, 102, pp. 1-52.
- Richard, P. (ed.) (1981), *Materiales para una historia de la teología en América Latina*, San José: DEI.
- Ruiz Bueno, D. (ed.) (1954), *Padres Apologistas griegos (siglo II)*, Madrid: BAC.
- Roux, G. (1976), *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris: Belles Lettres.
- Runia, D. (1986), *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden: Brill.
- Schelling, F. (1974), *Philosophie der Offenbarung I-II*, Darmstadt: Buchgesellschaft.
- Schnackenburg, R. (1966), *La teología del Nuevo Testamento. Estado de la cuestión*, Bilbao: Desclée.
- Thomae Aquinatis, Sancti (1951), *Summa Theologiae. Prima Pars*, Cura Fratrum eiusdem Ordinis (Praedicatorum), Madrid: BAC.
- Vilanova, E. (1987), *Historia de la teología cristiana I. De los orígenes al siglo XV*, Barcelona: Herder.
- Vilanova, E. (1989), *Historia de la teología cristiana II. Prerreforma, Reforma, Contrarreforma*, Barcelona: Herder.
- Vilanova, E. (1992), *Historia de la teología cristiana III. Siglos XVIII, XIX, XX*, Barcelona: Herder.

Bibliografía:

Básica:

- Albertz, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, Trotta, Madrid, 1999.
- Arias, M., *Y el Verbo de Dios se hizo indio*, Dabar, México, 2001.
- Boff, L., *Teología desde el lugar del pobre*, Sal Térrea, Santander, 1986.
- Boff, L. – Betto, F., *Mística y espiritualidad*, Trotta, Madrid, 2002.
- Cid, C. – Riu, M., *Historia de las religiones*, Óptima, Barcelona, 2000.
- Combi, J., *Para leer la historia de la Iglesia*, EVD, Navarra, 1991.
- Diez, F. – García, F., *El estudio de la religión*, Trotta, Madrid, 2002.
- Durán, V. – Scannone, J., *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina*, Siglo del Hombre Editores, Colombia, 2003.
- Dussel, E., *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres*, CRT, México, 1979.

- Ellacuría, I. – Jon, S., *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid, 1990.
- Flood, G., *El hinduismo*, Cambridge, Madrid, 1998.
- Fraijó, M., *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 1994.
- Habermas, J., *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Trotta, Madrid, 2001.
- Hattstein, M., *Religiones del mundo*, Könnemann, Colonia, 1997.
- Hertling, L., *Historia de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 2003.
- Shmith, H., *Las religiones del mundo*, Kairós, Barcelona, 2000.
- Vilanova, E., *Para comprender la teología*, EVD, Navarra, 1992.
- Waines, D., *El islam*, Cambridge, Madrid, 1997.

Complementaria:

- Berger, P. L., *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós Barcelona, 1971.
- Durkheim, É., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1982.
- Fierro, A., *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Taurus, Madrid, 1979.
- Gómez, J. (ed.), *Religión* (Enciclopedia de Filosofía Iberoamericana, vol. 3), Trotta, Madrid, 1993.

Juan Manuel Contreras Colín

Es licenciado y maestro en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido profesor de ética y Filosofía política en la UNAM y en la Extensión de la Universidad Iberoamericana (CET-UIA). Actualmente es profesor investigador de tiempo completo en la Academia de Filosofía e Historia de las Ideas de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

El lema de la Universidad “Nada humano me es ajeno” es parte de la expresión “Soy humano y nada humano me es ajeno” de Publio Terencio, dramaturgo latino del siglo II antes de nuestra era. Uno de los valores de la frase es que incluye el concepto de “la humanidad”, esto es, un conjunto de seres que desde hace milenios nos alternamos en habitar este mundo, que tenemos muchos elementos que nos identifican, lo mismo que un origen.

La Universidad Autónoma de la Ciudad de México, fiel a la vocación crítica, científica y humanista que corresponde a toda universidad, se propone que el estudiante sea un sujeto libre, conciente, activo y responsable de su propia educación. La UACM se esfuerza por dar a los estudiantes lo necesario para el logro de este propósito, y apoyar a quien más lo necesite.



Coordinación técnica:
Mtro. Héctor Castañeda Ibarra
Aarón E. Aguilar Almanza
Sergio Javier Cortés Becerril

Biblioteca
BE
del
Estudiante

Reproducción autorizada en los términos de la ley federal de los derechos de autor, bajo licencia No. CP 09/05 del CEMPRO (Centro Mexicano de Protección y Fomento de los Derechos de Autor.)

Esta obra se terminó de imprimir en el mes de mayo de 2005
en el taller de impresión de la
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
con un tiraje de 200 ejemplares.

Historia de las Ideas Religiosas

El fenómeno religioso ha estado presente a lo largo de la historia de la humanidad. Se ha manifestado por medio de un rico pluralismo de creencias, ritos, relatos, cánones, jerarquías, doctrinas, artes, instituciones y cosmovisiones que ligan, religan y constituyen no sólo a comunidades locales sino a sociedades mundiales.

Toda experiencia religiosa se expresa mediante un código cultural, es parte de la cultura; viene influida por la cultura-ambiente e influye a la cultura. Ya Durkheim mostró cómo la religión no se agota en la expresión del rito, del culto y de la doctrina, sino que produce también una cosmología, es decir, un discurso sobre el mundo.

No se trata de hacer ciencia, porque éste no es el sentido de la religión, sino de proyectar una imagen global del mundo que muestre su religación con la divinidad. Cada religión representa a su modo a Dios y el sentido globalizador, integrador y sacramental del mundo.

En el presente curso haremos un abordaje interdisciplinario de algunas de las principales ideas religiosas que han constituido y siguen constituyendo a las sociedades contemporáneas en general y a las latinoamericanas en particular. Las ideas religiosas no son ajenas a ninguna comunidad humana, al contrario, no ha existido sociedad humana sin religión.

Biblioteca

BE

del
Estudiante