

7 Comprender la religión

Vicente Durán Casas



Noventa **ideas**

7
—

Comprender la religión



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá



1930 - 2020

Comprender la religión

Vicente Durán Casas

Noventa **ideas**

Noventa **ideas**

El 1.º de octubre de 1930, 163 años después de que los jesuitas fueran desterrados de los dominios españoles de Carlos III, se firmó el acta de fundación de la Universidad Javeriana, honrada con el título de pontificia en 1938. En ese momento, se dio vida al impulso de la Universidad por hacer parte de una sociedad basada en el saber y el reconocimiento del otro. Con un espíritu pionero e innovador, esta etapa contemporánea construye un puente que se extiende hasta 1623, cuando se reconoció oficialmente y por primera vez la que se denominaría en los tiempos coloniales como universidad y academia de San Francisco Javier.

En 2020, cumplidos noventa años del restablecimiento de la Pontificia Universidad Javeriana, la Colección Noventa Ideas rinde homenaje al pensamiento crítico y al diálogo de saberes que han caracterizado a esta casa de estudios desde sus inicios. Los ensayos originales que el lector encontrará en esta colección son una invitación a seguir pensando y construyendo de forma continua el mundo en que vivimos. Así mismo, en las sobrecubiertas de los libros de la colección, el lector podrá apreciar algunas imágenes provenientes de libros antiguos, raros e incunables que hacen parte de la Biblioteca de Filosofía y Teología Mario Valenzuela, S. J., y que dan cuenta del rico patrimonio artístico y bibliográfico de la Universidad.

Contenido

Introducción	11
Religiones ancestrales	34
La religión: ¿tan antigua como el hombre?	38
Religiones uránicas y telúricas	49
Símbolos, ritos y mitos	52
Tiempo-eje y religiones universales	56
Religiones universales como religiones de salvación	62
Religión y mundo moderno	72
<i>Bibliografía</i>	84

Introducción

*D*ime en qué época vives y te diré qué te resulta difícil comprender. Con este aforismo, que bien podría ser utilizado para introducir un tratado general de hermenéutica, no pretendo justificar ninguna forma de relativismo. Intento, más bien, al comenzar este ensayo, llamar la atención de una manera muy general sobre la importancia de la dimensión histórica de todo comprender humano. El entorno social, económico, histórico, cultural y religioso en el que vives, a la vez que te familiariza con algunos conceptos y significados de un modo casi natural, también te puede enturbiar otros. Tu propia época puede iluminarte, pero asimismo puede ocultarte el significado más auténtico, interesante y profundo de muchas palabras y conceptos que sueles utilizar en la vida cotidiana. De eso pocos llegan a darse cuenta.

Aristóteles, por ejemplo, el filósofo más científico de Atenas, habría tenido enormes dificultades para comprender el título del libro *Philosophiæ naturalis principia mathematica* (*Principios matemáticos de la filosofía natural*), la principal obra de Isaac Newton, publicada en 1687, y no por ignorancia o incapacidad cognitiva, sino porque en su horizonte de comprensión la física y la matemática eran saberes completamente diferenciados que poco o nada tenían en común. Para él no resultaría comprensible que una

ciencia eminentemente descriptiva, como la física en su tiempo, pudiera expresarse en lenguaje matemático y así aspirar a formular leyes cuyo cumplimiento en el mundo natural pudiera ser calculado y anticipado.

Pienso que algo parecido a eso está ocurriendo con la religión en el siglo XXI. A la hora de intentar precisar algunos conceptos ligados a *lo religioso*, es posible que nos sintamos extraviados o atrapados en medio de una cantidad incoherente de ideas imprecisas pero firmes y prejuicios difusos que, en lugar de ayudarnos, nos confunden. Diríamos, por ejemplo, que *lo religioso* es lo que tiene que ver, ante todo, con Dios. Pero luego añadiríamos que la religión también tiene mucho que ver con el ser humano, que ella es algo que es creído, en contraste con algo que es sabido, como la ciencia, y que es algo en lo que hemos sido educados desde que éramos menores de edad, algo que se nos dio y que no tuvimos oportunidad de elegir o rechazar. La razón de ser de esa inseguridad conceptual parece clara: las religiones son tan antiguas como la misma humanidad, y por eso a nadie le puede extrañar que en las ideas y representaciones mentales que tenemos hoy sobre la religión se amontonen y entretujan desordenadamente palabras y referencias altamente diferenciadas entre sí, como *trascendencia, magia, milagros, creencias, credos, oración, rituales, moral, machismo, política, violencia, arte, meditación, culto a los muertos, profecía* o *mito*. Todos esos

conceptos —y muchos más— caben dentro de eso que viene a nuestra mente cuando pensamos en las religiones, y por eso resulta importante poder diferenciarlos e intentar ordenarlos y coordinarlos de forma tal que, en lugar de confundirnos, nos permitan comprender.

Y eso es, precisamente, lo que muchos no logran. La religión en el siglo XXI es para muchos algo así como un cabo suelto con el que no saben qué hacer, si funciona o no, si perjudica y hace daño o si podría ayudar a vivir mejor, a encontrar paz y a darle sentido a esa tarea cotidiana que no hemos elegido y que se llama vivir como seres humanos. No pocos se sienten atraídos por algunas de sus manifestaciones artísticas, su arquitectura, su arte o su música pero se acercan a ellas también con algo de recelo ante los dudosos contenidos metafísicos, morales o políticos que suelen acompañarlas. Por eso muchos optan por abandonar la religión o dejar que se extinga en sus atractivas pero cada vez más distantes oscuridades.

Las dificultades para comprender la religión, en general, y también las religiones particulares, son principalmente de dos tipos, cada uno con múltiples variantes y combinaciones. En primer lugar, tenemos la enorme diversidad religiosa, dentro de la cual hay que incluir la variedad de confesiones, tendencias o versiones en el interior de una misma religión, muchas de ellas enemistadas o aliadas entre sí a lo largo de la historia. Tal es el caso de las

llamadas *religiones monoteístas abrahámicas*, esto es, que proceden de Abraham (ca. siglo XIX a. C.), cuya extensión geográfica dominante comprende la mayoría del planeta, representadas por el judaísmo, el cristianismo y el islam. El cristianismo abarca diversas confesiones, como el catolicismo, el anglicanismo, el luteranismo, el calvinismo, el metodismo, el presbiterianismo y el episcopalismo, pentecostalismos y evangelicalismos, la ortodoxia (griega y rusa), el nestorianismo y muchas otras denominaciones religiosas que, en realidad, no constituyen religiones distintas, sino versiones diferentes de una misma religión histórica. Ese mismo fenómeno, aunque a menor escala, se da en el interior del judaísmo, en el que encontramos corrientes diferenciadas de una misma religión, como el judaísmo ultraortodoxo, el reformista, el ortodoxo, así como también en el islam, en el que es posible reconocer versiones diferentes e históricamente enemistadas, como el chiismo, el sunismo, el jariyismo y el sufismo.

—
14

Por el lado de las religiones no abrahámicas, tenemos las religiones dhármicas,¹ originadas en lo que hoy es la India, cuya diversidad probablemente es aún mayor y cuyo influjo se extiende por todo el oriente: el hinduismo, que para

1 Del sánscrito *dharma*, que puede significar “religión”, “ley” o “forma de vida religiosa” y que da origen a las diversas religiones que tienen sus orígenes remotos en lo que hoy es la India.

algunos es la religión politeísta organizada más antigua del mundo; el budismo, en el que, aunque es una práctica espiritual no teísta, sus enseñanzas son asimiladas hoy por muchos como doctrina auténticamente religiosa; el brahmanismo; la religión védica, etc. Asimismo, y quizás más desconocidas para nosotros, tenemos las religiones zoroástricas, como el mazdeísmo y el maniqueísmo, y las religiones antiguas del extremo oriente, como el taoísmo y el confucianismo, que, de acuerdo con nuestras categorías occidentales, tienden a confundirse entre cosmovisiones metafísicas, reflexiones éticas y ordenamientos políticos vinculados a concepciones naturalistas del mundo.

Es curioso que esa enorme y rica diversidad religiosa confunda al ser humano moderno más que a nuestros antepasados más antiguos. Pareciera impedirle comprender razonablemente el hecho religioso como un fenómeno que, si bien procede de nuestros ancestros más remotos, llega hasta nosotros mezclado y fusionado con distintas tradiciones; sin embargo, son estas tan diversas que carecemos de categorías que nos permitan una adecuada comprensión. Hoy subsumimos esa enorme y rica diversidad bajo un concepto normativo de *religión* —como si definir equivaliera a comprender—, y eso obliga a la mente a buscar, a veces de manera un tanto forzada, los elementos comunes a todos esos movimientos que, sin saber muy bien por qué, llamamos religiosos.

Un ejemplo de esa dificultad nos lo ofrece el gran teólogo calvinista suizo Karl Barth, fallecido en 1968, de enorme influjo en la teología católica y protestante del siglo xx, para quien, propiamente hablando, el cristianismo no debería ser considerado como una religión, sino como una forma de vida que consiste en la adhesión a la palabra revelada de Dios. Uno cree entender eso, pero en realidad pienso que no es tan fácil: ¿acaso no todo lo que se refiere a Dios forma parte de una religión? Pues parece que no es así. Esa extraña idea de Barth, de profundo valor teológico, históricamente hablando, fue posible como resultado de las ambiguas andanzas de la religión en el mundo occidental moderno, más específicamente tras la feroz crítica de Nietzsche a las religiones, y en particular al cristianismo. Por fuera del mundo moderno y occidental, en el cual muchos aún nos movemos, la afirmación de Barth resulta absolutamente incomprensible.

—
16

La segunda dificultad para comprender la religión en el siglo xxi representa, en cierto sentido, una interesante paradoja: la religión no parece ser algo que deba, quiera o pueda ser comprendido. Muchas personas, tanto religiosas como no religiosas, no consideran que sea importante intentar comprender lo que creen. Para unos, comprender la religión no es interesante; para otros, no es posible.

Fue a mediados del siglo xix, con la obra del filósofo francés Augusto Comte, cuando terminó de cuajar esa

mentalidad moderna según la cual la religión era un asunto del pasado remoto y oscuro de la humanidad, asunto del cual, gracias a la ciencia moderna, hoy el ser humano puede sentirse liberado. Para Comte existe una única ley de evolución intelectual de la humanidad, desde sus remotos orígenes prehistóricos hasta hoy, y esa ley, precisamente por ser evolutiva, inevitablemente va conduciendo a la especie humana de un estado inferior a uno intermedio y de este a uno claramente superior, en el cual, se supone, felizmente nos encontramos hoy. El estado más antiguo, al que Comte llama *ficticio*, es el teológico y religioso. Allí, el ser humano crea una ficción, un Dios o varios dioses, para explicar lo que no logra comprender: cae un rayo o se provoca un incendio, y ese fenómeno, de por sí natural, es percibido como la acción de un ser superior al que hay que rendirle algún tipo de culto para que apacigüe su inexplicable cólera contra los humanos; lo mismo vale para el conjunto de situaciones humanas y naturales: el nacimiento y la muerte, las amenazantes sequías y las lluvias torrenciales, los terremotos, las enfermedades, las epidemias, los cultivos, los vientos, la embriaguez por el consumo de alcohol o los atractivos efectos del consumo de sustancias psicoactivas. Este primer estado fue superado por un segundo estado, al que Comte llama *metafísico* o *abstracto*, que, si bien representa un avance porque reemplaza las creencias religiosas por racionales abstracciones

metafísicas, no logra llevar a la humanidad a su estado más perfecto de evolución intelectual, el estado positivo, en el que las ciencias creadas por el ser humano sí están en capacidad de ofrecerle a este una clara, contundente y empíricamente demostrada verdad sobre el mundo y sobre sí mismo.

Para muchos pensadores contemporáneos, la teoría positivista de Comte resulta de gran interés porque permite comprender la mentalidad ilimitadamente optimista y progresista propia de una época caracterizada por grandes avances y desarrollos científicos y técnicos. Gracias a ella se extendió en la cultura occidental, durante los siglos XVIII y XIX, la idea de que respaldar la investigación científica y el desarrollo tecnológico de alguna forma implicaba un rechazo, o al menos una crítica o un distanciamiento, de las creencias religiosas (por eso pienso que quienes aún hoy defienden esas ideas se quedaron hermenéuticamente anclados en el siglo XIX). El hecho es que si, por un lado, las ideas de Comte reflejan una mentalidad de enorme influjo histórico-cultural, hay que afirmar, por otro lado, que, vista desde hoy, la ideología positivista está llena de insuficiencias teóricas, entre las cuales se encuentra esta, sobre la que aquí llamo la atención: proponer un único método (el de las ciencias positivas, cuyo modelo era por entonces la física) para comprender toda la realidad, método que desconoce la dinámica propia de la realidad social,

política, cultural y espiritual del ser humano. Comte creía en la dirección *científica* de la sociedad, y por eso mismo dejó de ver el significado y las dinámicas propias de autonomía relativa entre lo económico, lo político, lo social, lo cultural y lo espiritual en la sociedad, y en general en la vida humana. Para verlo todo bajo una sola lente, dejó de comprender mucho.

Pese a ello, puede decirse que la mentalidad de muchos hombres y mujeres hoy sigue estando muy influenciada por esa propuesta positivista: la religión es, para muchos, algo que remite esencialmente al pasado de la humanidad, un pasado religioso que, o bien ya ha sido superado, o está al menos en vías de superación. El papel que antiguamente ocupaba la religión en la vida humana —dicen— hoy lo cumplen las ciencias naturales y sociales, apoyadas por las *data sciences*, que, libres de contenidos míticos y metafísicos que puedan obstruir la comprensión, les ofrecen al ser humano y a la sociedad las verdades necesarias para su pleno desarrollo y felicidad.

Mientras que para algunos de nuestros contemporáneos comprender la religión resulta difícil porque carecen de las categorías y del horizonte hermenéutico para hacerlo, para otros esa comprensión es innecesaria o superflua. No comprender la religión sería, para muchos, algo parecido a lo que les ocurre a quienes no comprenden el fútbol americano: no creen que se estén perdiendo de nada

importante. A quienes ignoran por completo las reglas y objetivos que le dan sentido a ese deporte les suele parecer que es brutal, violento y monótono, pero quienes sí lo entienden y lo disfrutan (entre los que me encuentro) saben que no es así. Hay, sin embargo, una interesante e importante diferencia: a nivel de su propia autocomprensión, nadie se ve afectado si ignora y se desentiende por completo del deporte más popular de los Estados Unidos, pero con la religión pienso que no es así: ignorarla, o dejar de comprenderla, puede tener otro tipo de consecuencias.

Comprender la religión es un reto y un desafío tanto para creyentes como para no creyentes, agnósticos e incluso para los que se declaran o se comportan como enemigos de la religión. De alguna forma, comprender o dejar de comprender la religión sí tiene consecuencias en la autocomprensión del ser humano. No es extraño encontrar personas muy devotas, generosamente entregadas a sus convicciones religiosas, de las cuales se puede decir, sin embargo, que no comprenden la religión que profesan o que la comprenden desde un horizonte hermenéutico que corresponde a otras épocas de la historia. No digo ni sugiero con ello que esas personas estén equivocadas porque practican o aman algo que no comprenden del todo; lo que pienso es que esas personas asumen, de manera un tanto ingenua en el mundo moderno, que sus propias creencias y convicciones religiosas las dispensan de tener

que entender muchas cosas del mundo, de sí mismas, de la sociedad en la que viven y del sentido de sus vidas, como si se tuviera que elegir entre comprender y creer, en lugar de intentar asumir las dos actitudes dentro de un mismo y único horizonte hermenéutico.

Asimismo, hoy en día es completamente normal encontrar gente que rechaza, critica o ignora la religión sin comprenderla. De ellos tampoco afirmo que estén equivocados, que sus vidas carezcan de sentido o que por no ser religiosos lleven una vida con algún tipo de desventaja moral, pero sí pienso que, si bien la crítica y el distanciamiento de la religión siempre es comprensible y razonable, muchas de esas críticas son el resultado de prejuicios que se alimentan bajo la sombra de la ignorancia. Si creo tener que elegir entre la ciencia y la fe religiosa, es de esperarse que escoja la verdad de la ciencia, ¿pero quién dijo que había que elegir entre ambas?

La crítica inteligente, informada y razonable de la religión, como la de los llamados *maestros de la sospecha* (Marx, Nietzsche y Freud), en mi opinión siempre acaba favoreciendo a las religiones particulares, que, gracias a dicha crítica, logran depurar sus discursos, sus prácticas y la interpretación de sus símbolos, con lo que consiguen erradicar las desviaciones e incoherencias que como lastre se les van adhiriendo en el transcurso de la historia. Pero en realidad pienso que no son muchos los que abandonan

la religión por haber leído a filósofos tan ilustres; la mayoría lo hace, muy probablemente, porque simplemente ya no comprende qué es lo que hace cuando practica la religión de su infancia. Esta le dice poco o nada, ha perdido su sabor, y entonces la abandona, y para hacerlo busca los argumentos que sustenten eso que en realidad era puro agotamiento, o simplemente deja que se extinga, lentamente, como llama al viento.

Por otra parte, pienso que nadie pierde interés o abandona la religión *en cuanto tal*, y eso porque algo así como una religión *noumenal* —en sí misma— no existe. Lo que existen son religiones concretas, en lugares concretos y en periodos concretos de la historia. Detrás de toda crítica a la religión, y también de la indiferencia religiosa, lo que suele haber son malas experiencias con alguna religión particular. El mismo Nietzsche era consciente de que su feroz crítica de la religión en realidad era una crítica del cristianismo, y eso no podía ser del todo indiferente al hecho de que su padre había sido un acucioso pastor protestante, de modo que su crítica de la religión era, ante todo, la crítica al modelo histórico de cristianismo del protestantismo luterano del siglo XIX, demasiado moralista y poco jovial, y por eso llegó a decir, en *Así habló Zaratustra*: “Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstünde” (“Yo no creería más que en un dios que supiera

bailar”).² Difícilmente podría haber imaginado Nietzsche que, poco menos de un siglo después de su fallecimiento, los bailes llegarían a constituir el elemento litúrgico sobresaliente en diversos ritos del pujante cristianismo africano.

El caso de Nietzsche es interesante, entre otras cosas, porque pone de manifiesto un hecho ante el cual es imposible pasar de largo: tanto la cercanía y familiaridad con una religión concreta, sea la que sea, como la lejanía, indiferencia o rechazo a cualquier forma de expresión religiosa pueden llegar a convertirse en una dificultad adicional para comprender el hecho religioso, que, por ser profundamente humano, merece ser tomado en serio.

Hay personas y comunidades que, de un modo casi natural, llegan a pensar que la suya es La Religión —con mayúscula y en singular—, la única, la mejor, la más perfecta, la más bella, y en la vida cotidiana asumen que solo en su religión, solo con sus oraciones y rituales o solo con la imagen de Dios que subyace a sus convicciones más profundas los seres humanos viven la auténtica y verdadera religión. Esas personas, al igual que otras personas y grupos antirreligiosos que por principio declaran falsas, alienantes, superfluas o insustanciales todas las experiencias religiosas, tienen serias dificultades para comprender

2 Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza Editorial, 1980), 70.

el hecho religioso. Tanto *mi* religión como *mi* ateísmo pueden encarnar esas dificultades, porque engrandecen tanto el propio yo que pocos espacios dejan a una reflexión más libre y autocrítica.

El fanatismo religioso y el desprecio por las manifestaciones religiosas han llegado a parecerse mucho; se han convertido en obstáculos que dificultan una comprensión razonablemente crítica y equilibrada del hecho religioso. Hoy en día parece imposible comprender la religión desde orillas ideológicas en disputa, unas a favor y otras en contra de la religión. El sano equilibrio para lograr esa comprensión razonable lo ofrece, a nuestro juicio, una perspectiva reflexiva que sea crítica tanto de los presupuestos de una posición como de los de su contraria.

Comprender la religión supone o demanda, por tanto, asumir frente a lo religioso en general una cierta actitud de distanciamiento sin rechazo, un peculiar interés reflexivo que puede darse a partir de la propia experiencia religiosa, pero con la condición de querer ir un poco más allá de lo meramente emocional; es un interés, pues, que procede de un deseo inteligente de comprender y que trasciende, por tanto, los límites propios de cualquier religión particular. Considerar que la religión propia es la única verdadera no ayuda a comprender el valor y la importancia, no solo histórica, cultural o artística, sino religiosa, de otras religiones. Comprender la religión es algo que solo se

logra una vez que alguien, creyente o no, deja de pensar en la *religión verdadera* y comienza a interesarse por la *verdadera religión*, y por eso quien comprende la religión ha comprendido que en toda verdadera religión hay mucho de verdad.

Las dificultades para una adecuada comprensión de lo religioso en la vida humana proceden, en buena parte, de los procesos educativos que forman —o atrofian— la mente, los conocimientos y las actitudes críticas y emocionales. Si algo cabe esperar de la educación en todos sus niveles es que niños y niñas, adolescentes y jóvenes progresivamente puedan hacerse a una adecuada comprensión del mundo en el que viven. Hoy en día, sin embargo, abundan las críticas al sistema educativo precisamente en el sentido de que muy pocos logran esa comprensión del mundo. Es un hecho preocupante que muchos jóvenes culminan “exitosamente” los ciclos educativos básico, medio, secundario y superior, pero no solo carecen de competencias adecuadas para leer y escribir correctamente, sino que, y esto es más grave, tienen serias dificultades para hacerse a una adecuada comprensión, diferenciación y valoración de los saberes propios de las ciencias naturales, sociales y humanas. Quizás bajo el influjo de un Nietzsche superflua pero entusiásticamente asimilado, muchos de quienes han pasado por todo el ciclo educativo —incluso con título de doctores bajo el brazo— no están en

capacidad de diferenciar entre hechos e interpretaciones, entre el rigor, los límites y las diferencias entre las mal llamadas *ciencias duras* y *blandas*, entre conocer, creer y opinar, entre creer reflexivamente y dejarse llevar por el fanatismo o entre rituales profundamente simbólicos y vulgares supersticiones.

Por eso, frente a la comprensión de lo religioso en la vida humana, tanto las actitudes conscientes como la facultad de la voluntad resultan ser verdaderamente decisivas. Cómo no pensar aquí en Descartes (1596-1650), para muchos el primer gran filósofo verdaderamente moderno, quien en sus famosas *Meditaciones metafísicas* se propuso dudar de todo lo que hasta entonces había dado por verdadero para construir luego, y a partir de esa *duda metódica*, un nuevo sistema, una nueva manera de concebir la verdad sobre sí mismo, sobre Dios y sobre el mundo exterior. Pero el contraste es claro: mientras que Descartes dudaba de todo para encontrar una verdad fundamental de la cual ya no cupiera dudar más, en el mundo actual muchos dudan porque suponen, dan por hecho o simplemente desean que no haya verdades confiables o definitivas. No es lo mismo dudar para encontrar la verdad que dudar porque se piensa que esta no existe.

Más allá de los usuales condicionamientos ideológicos que a todos nos acompañan —seamos o no conscientes de ellos—, tanto nuestras actitudes conscientes como su

trasfondo inconsciente frente a la religión varían considerablemente en cada uno. Retomando el muy acertado título del excelente libro del filósofo y psicólogo estadounidense William James, cada vez será más importante hacer énfasis en *Las variedades de la experiencia religiosa*. Hablar de la experiencia religiosa —en singular— bien parecerá un sinsentido o exigirá esfuerzos quizás inútiles por definir, ya sea descriptiva o normativamente, en qué consiste esa experiencia religiosa.

Sin negar que las experiencias religiosas han sido a lo largo de la historia esencialmente comunitarias, en el mundo en que vivimos hoy es evidente que cada historia personal es una historia personal y, quizás, irreplicable con la religión o contra ella, y por eso esa historia puede ser sanadora y reconfortante, o también opresiva y asfixiante. Como bellamente lo dijo el poeta español León Felipe (1884-1968):

Nadie fue ayer,
ni va hoy,
ni irá mañana
hacia Dios
por este mismo camino
que yo voy.
Para cada hombre guarda
un rayo nuevo de luz el sol...

y un camino virgen

Dios.³

Ocurre en nuestras sociedades del siglo XXI exactamente lo contrario de lo que ocurría en la mal llamada Edad Media: mientras que a nosotros la diversidad nos dificulta sentirnos y pensarnos como uno, los medievales asumían la diversidad desde una profunda consciencia de unidad. El individualismo occidental moderno valora y juzga la unidad desde el primado absolutista de la diferencia, lo cual añade una dificultad adicional para la adecuada comprensión de la religión en el mundo de hoy: mientras que en todas las religiones subyace algún tipo de idea o tendencia hacia la unidad, sea metafísica, natural, moral o de cualquier otro tipo, muchos hombres y mujeres en el mundo de hoy no quieren saber nada de unidad porque quieren ser, antes que cualquier cosa, ellos y ellas mismas, y perciben la unidad como amenaza. Los conceptos universales abstractos no son los más apreciados hoy en día, y ser-humano, o formar parte de la especie humana, para muchos tiene un significado menor que ser-mujer, ser-europeo, ser-musulmán, ser-gay o ser-afrodescendiente.

3 León Felipe, *Obras completas* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1963), 35.

Comprender la religión debería ser algo más sencillo y menos intrincado de lo que en realidad es. Recuerdo haber leído en algún periódico de España, no hace mucho, que en una escuela pública de ese país ordenaron retirar de la sala de exposiciones, donde los alumnos exponían sus trabajos de arte, un Cristo crucificado bellamente hecho en cerámica por uno de los jóvenes del colegio, y todo porque un padre de familia se quejó ante las autoridades escolares de que a su hijo lo obligasen a ver una imagen tan horrenda y repugnante como la de un ser humano clavado en una cruz. Los seres humanos hemos producido, sobre todo en el entorno cultural del occidente cristiano, diversos tipos de contenidos culturales, ideas, símbolos, prejuicios, normas, objeciones y enemistades que nos dificultan comprender lo que en realidad deberíamos estar en capacidad de comprender y asumir con mayor naturalidad. Eso ha llevado a que hoy muchos, en diversas partes del mundo, no solo en Castilla, como diría don Antonio Machado, *envueltos en harapos, desprecien cuanto ignoran*. Sin negar el pasado dogmático y autoritario de algunas religiones y movimientos religiosos, sobre todo en el entorno cultural hispánico, llama mucho la atención que tantos parezcan empeñarse en no querer comprender la religión —de nuevo, la voluntad como motor o como freno del pensar—. Quizás ello se deba a que, si lo hicieran, tendrían que desmontar una

serie de prejuicios ideológicos cuya revisión resultaría culturalmente incómoda.

Es verdad, por otro lado, que la historia, tarde o temprano, acaba pasándoles incómodas cuentas de cobro a quienes han ejercido el poder político, religioso, cultural o económico. Por eso no resulta difícil entender, precisamente en estos días de autocomplacientes y confusas posmodernidades, las comúnmente aceptadas enemistades o incompatibilidades entre religión y ciencia o entre religión y libertad. Países, culturas o regiones que arrastran un pasado saturado de abusos de poder político o religioso pagan muy caro esas cuentas, y en donde esos abusos han sido levantados sobre una siniestra alianza entre poderes se suele pagar un precio todavía más alto: en ellos, la política tiene un sabor religiosamente dogmático, y la religión, un insoportable olor a dominación, control, machismo, intolerancia y exclusión de las minorías.

—
30

A nadie ha de extrañar, por tanto, que en el mundo de hoy tienda a prevalecer una cierta enemistad, o al menos una desconfianza mutua, entre religión, por un lado, y élites culturales, investigación científica, arte de vanguardia y progreso tecnológico, por el otro. Lo religioso ha buscado afanosamente una especie de resguardo, no en el Romanticismo, como sucedió a comienzos del siglo XIX, sino en el ámbito de lo cultural popular, más conservador y cauteloso frente a los constantes cambios y

transformaciones culturales, y ahí parece haberse instalado cómodamente, lo cual, sin duda, ha profundizado aún más la tensión y el distanciamiento entre élites culturales y religiosidad.

No pocos psicólogos han hablado de lo importante y pertinente que es reconocer, valorar y reivindicar diferentes formas de inteligencia, como las inteligencias emocional, artística y social. En esa línea, pienso que es necesario comenzar a hablar también de una auténtica inteligencia religiosa, cercana pero diferente también en muchos aspectos de la llamada inteligencia espiritual, y darle a aquella toda la importancia que tiene y que no ha tenido. Hay que reconocerlo: en muchos de los países herederos del universo cultural hispánico ha habido mucha religiosidad, pero poca inteligencia religiosa. Evidentemente, eso también está en estrecha relación con la debilidad de los procesos educativos, lo que comenzó a cambiar, a decir verdad muy tarde y muy lentamente en la segunda mitad del siglo xx, cuando el mundo católico, pero especialmente el hispano y latinoamericano, adormecido en esa complaciente modorra que procede de saberse dominador en un mundo sin rivales peligrosos, se vio casi obligado a repensarse, movido por los vientos renovadores del Concilio Vaticano II (1962-1965). Bajo ese impulso inspirador, los obispos católicos latinoamericanos dieron un gran paso, en medio de polémicas que aún no terminan, en la llamada reunión de

Medellín de 1968, donde se destacaron personajes como el brasileño Hélder Câmara y el argentino Eduardo Pironio. Allí se sembró lo que yo llamaría las semillas de una inteligencia religiosa latinoamericana, enfocada inicialmente en la pobreza y la desigualdad social, leídas a la luz de la fe cristiana, pero que luego habría de extenderse a lo cultural, político, ambiental y de género.

Este ensayo quiere aplaudir y recoger esa tradición crítico-reflexiva y también, muy modestamente, impulsarla, pero yendo algo más allá de las fronteras de una religión particular y de un entorno cultural concreto. Nuestro objeto de reflexión es la religión en cuanto tal, eso que los filósofos tienen en mente cuando hablan de *filosofía de la religión*, que a mi juicio es lo que más auténticamente puede desarrollar esa inteligencia religiosa.

En lo que sigue, por tanto, trataré de desmontar algunos de los numerosos obstáculos que a muchos les impiden comprender la religión como fenómeno humano que deba ser tomado en serio. Pero también me mueve la intención de poner a pensar a aquellas personas religiosas que no creen que comprender la religión, en abstracto, pueda ser importante para su propia fe religiosa. Cuando Kant, hacia 1770, se dio a la tarea de escribir la *Crítica de la razón pura*, era muy consciente de que se enfrentaba a dos posiciones filosóficas contrarias: el dogmatismo y el escepticismo, y más que tratar de conciliarlas a la fuerza, lo que se propuso

fue construir un nuevo punto de vista, un método distinto para preguntar “¿qué puedo saber?”. Muy lejos de pretender comparar este modesto ensayo con la monumental obra del prusiano, sí puedo decir, o mejor, confesar, que quisiera ofrecer aquí una vía de comprensión de la religión que ofrezca un punto de vista que pueda evitar, por un lado, el escepticismo de quienes creen que es imposible conciliar la razón y las necesidades humanas con la religión, y, por el otro, el dogmatismo de quienes piensan que eso es innecesario porque ya se tiene o se practica una religión.

Religiones ancestrales

Si queremos comprender la religión, no podemos dejar de preguntar por sus orígenes en la historia de la especie humana. Algunos han respondido a esa pregunta de una manera fácil y superficial, acudiendo a sus propias convicciones antirreligiosas o a sus credos religiosos. Unos afirman que la religión surgió debido a la radical ignorancia de nuestros ancestros más remotos; dicen que ellos, en medio de su atraso e ignorancia salvaje, no tuvieron otra posibilidad que inventarse uno o varios dioses. Otros, por el contrario, creen que la religión surgió por el deseo humano de conocer y adorar al único Dios verdadero, deseo que solo fue cumplido cuando ese Dios decidió revelarse en la historia. Mientras que para los primeros todas las religiones proceden de una equivocación, y por eso todas son falsas, para los segundos solo una de ellas —la suya, por supuesto— es la religión verdadera. Esos dos bandos, que a lo largo de la historia se han enfrentado de diversas formas en la cultura humana, comparten, sin embargo, una misma actitud: evaden enfrentar la pregunta por el origen de las religiones desde un horizonte a la vez histórico, crítico y hermenéutico.

—
34

Aquí no seguiremos ninguno de esos caminos, ni el del ateísmo militante que *a priori* toma partido por una concepción adversa a cualquier religión ni el de una teología

particular, elaborada a partir de la revelación de Dios, ya sea en el interior del islam, del judaísmo o del cristianismo. La buena noticia es que existe una tercera vía, conocida como *fenomenología de la religión*, que, inspirada en el proyecto de la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl (1859-1938), ofrece diversas y fecundas posibilidades de éxito para intentar comprender las religiones desde dentro de ellas mismas, es decir, tal como las han vivido quienes las han vivido.

Y es que, curiosamente, con las religiones sucede algo similar a lo que ocurre con las ciencias y las artes: no se las comprende realmente sino desde dentro de sí mismas, ya sea porque se comparten las pretensiones que las acompañan o porque al menos se hace un esfuerzo por comprenderlas. Comprender ciencias naturales o sociales —como la física o la sociología— desde fuera de sus propósitos, métodos y posibilidades no es muy promisorio, y quienes han tratado de hacerlo, sean escépticos posmodernos o dogmáticos metafísicos, por lo general acaban imponiéndoles a esas ciencias prejuicios y criterios que a ellas les resultan completamente extraños. Y con la religión ocurre algo similar: tratar de entenderla desde un modelo de racionalidad intencionalmente excluyente, como el que progresivamente fue imponiéndose durante el siglo XIX bajo los presupuestos y propósitos del positivismo científico, equivale a renunciar por completo a dicha comprensión.

En términos generales, puede decirse que la fenomenología de la religión trata de comprender la religión desde la experiencia religiosa misma y que trata de hacerlo, según la acertada expresión con la que Danilo Cruz Vélez sintetiza la fenomenología, *sin supuestos*. La religión, diríamos, no existe por fuera del hecho religioso, que de múltiples formas ha tenido y tiene lugar en la historia humana. Más que una idea abstracta, la religión es el hecho religioso mismo, y lo que hace la fenomenología de la religión es tratar de comprenderla en medio de sus determinaciones culturales, sus símbolos, sus rituales, sus mitos y sus lenguajes propios. La fenomenología de la religión no parte de un concepto normativo de *religión* —como lo hacen Kant y Hegel—; en lugar de eso, se dispone a “escuchar” lo que las diversas religiones expresan del hecho religioso como acontecimiento humano.

—
36

Un acercamiento fenomenológico a la religión no puede estar a favor o en contra de ninguna religión; por el contrario, acontece como un respetuoso y curioso acercamiento a todas las religiones porque quiere comprender cada hecho religioso poniéndose en el corazón y en la inteligencia de quienes auténticamente lo viven. Este enfoque filosófico no se propone establecer cuál es la mejor religión, la más completa, la más bella o la más verdadera, entre otras cosas porque está convencido de que tal cosa no existe. Se interesa, más bien, en poder desentrañar y comprender lo

que hay de verdad en cada auténtica manifestación religiosa, y eso es lo que le permite llegar a distinguir entre una verdadera religión y una vulgar instrumentalización política o comercial de esta, así esa instrumentalización tenga lugar en el interior mismo de instituciones religiosas históricas muy respetables.

La religión: ¿tan antigua como el hombre?

En cualquier intento por comprender las religiones de nuestros antepasados más remotos, hay que tener mucha precaución y jamás abandonar el buen sentido histórico. Lo primero ha de ser ubicarnos en una línea de tiempo que nos conecte con nuestros más lejanos ancestros. Respecto de los orígenes históricamente comprobables del ser humano, hoy en día no hay duda de que el *Homo sapiens* es la única especie del género *Homo* que aún subsiste, y los restos arqueológicos más antiguos del *Homo sapiens* hasta hoy conocidos datan de alrededor de 350 000 años. Mientras que el *Homo neanderthalensis*, que habitó Europa, Oriente Medio y Asia Central, se extinguió hace aproximadamente 28 000 años, y el *Homo floresiensis* lo hizo hace 12 000 años en Indonesia, lo que somos como subespecie hoy en día, *Homo sapiens sapiens*, o ser humano anatómicamente moderno, parece haber surgido en África hace cerca de 130 000 años, y unos 30 000 años después, esto es, hace unos 100 000 años, comenzó a dispersarse hacia Europa y Asia, para llegar luego a Oceanía y América.

Eso ofrece una perspectiva amplia, y hasta cierto punto desconcertante, sobre todo si se tiene en cuenta que la primera forma de escritura humana, la cuneiforme, surgió hace apenas 5000 años en Mesopotamia, bajo el dominio de los sumerios, y muy poco después como escritura

jeroglífica, no muy lejos de ahí, en Egipto. Si se acepta que el surgimiento de algún tipo de escritura establece una frontera siempre borrosa entre historia y prehistoria, tenemos que nuestra especie humana cuenta con cerca de 125 000 años de prehistoria y tan solo con 5000 años de historia documentada con escritos.

Reconstruir el origen de las religiones desde un horizonte de tiempo tan extenso e inabarcable es a todas luces pretencioso y manifiestamente complejo, mas no del todo imposible. Contamos con pinturas rupestres y diversos tipos de objetos que la arqueología y la paleontología están en capacidad de reconstruir e interpretar. La pintura rupestre más antigua, en Célebes, Indonesia, data de 45 000 años; la de Lascaux, en Francia, tiene 18 000 años, mientras que la de la cueva de Chauvet-Pont-d'Arc, también en Francia, explorada por primera vez en 1994, tiene entre 30 000 y 32 000 años de antigüedad, y la célebre cueva de Altamira, en España, tiene pinturas con cerca de 15 000 años.

Por su parte, en la Amazonía colombiana contamos con recientes y asombrosos descubrimientos de arte rupestre y petroglifos en Chiribiquete y La Lindosa, actualmente en investigación, que dan testimonio de que esas zonas estuvieron habitadas por seres humanos desde mucho antes de lo que hasta entonces se había creído: en Chiribiquete, desde hace 24 000 años, y en La Lindosa, hace 12 000 años.

Lo interesante es descubrir que, en forma paralela a la evolución biológica de la especie humana, puede hablarse también —analogicamente, por supuesto— de una cierta evolución de lo religioso en la existencia humana. Al hecho religioso ancestral, que comprende las primeras experiencias religiosas del ser humano de las que tenemos noticias, vamos a denominarlo *religiones ancestrales*. Estas han sido caracterizadas como *hierofanías* o *experiencias hierofánicas*.⁴ Mircea Eliade (1907-1986), el gran historiador rumano de las religiones universales, fue quien mejor precisó lo que es propiamente una hierofanía al caracterizarla como aquella experiencia en la que se nos muestra algo sagrado, algo completamente diferente a lo que somos y conocemos en nuestra cotidianidad, algo que nos desborda con un poder manifiesto, ya sea en la sublimidad atemorizante de una tormenta, en la serena belleza del arcoíris o en el rayo amenazante que, junto con el trueno que lo acompaña, pone en marcha no solo diversos mecanismos

—
40

4 *Hierofanía* procede de dos palabras griegas: *ιερός* (*hierós*: “sagrado”) y *φάνεια* (*pháneia*: “manifestación”), de modo que puede entenderse como la experiencia de la manifestación de un poder sagrado. Decir que eso sagrado es lo que hoy llamamos propiamente *experiencia de Dios* sería impreciso y confuso; por eso resulta conveniente distinguir entre *hierofanía*, como manifestación de lo sagrado, y *teofanía*, como manifestación de Dios. Lo sagrado, en una hierofanía, es más general e impreciso que una teofanía.

de protección, sino también múltiples sentimientos y representaciones mentales sobre el origen de tales poderes. En no pocas culturas, y eso se manifiesta en los nombres propios de personas, lugares, ciudades y regiones, como por ejemplo el Valle Sagrado de los Incas, en Perú, se reconoce al árbol sagrado, la piedra sagrada o el río sagrado, no porque estos entes particulares por sí mismos posean poderes sagrados, como si fuesen dioses, sino porque en ellos se manifiesta o se ha manifestado lo sagrado, lo completamente diferente, que nos desborda. Eliade insiste en *la paradoja que constituye toda hierofanía*: una piedra o un árbol sagrado no dejan de ser una piedra o un árbol, iguales en muchos aspectos a las otras piedras o los demás árboles, pero, a los ojos de quienes ante esos objetos han vivido una experiencia de manifestación de lo sagrado, la realidad natural de esa piedra o de ese árbol se transfigura y adquiere, de suyo, una dimensión y un significado diferentes, que algunos, en el transcurso de los años, han dado en llamar *realidad sobrenatural*.

En esa misma dirección apunta la muy reconocida y comentada obra *Lo santo* (publicada originalmente en 1917), del alemán Rudolf Otto, un verdadero clásico en los estudios de fenomenología religiosa. Para Otto, la nota característica de cualquier experiencia religiosa está dada en lo que él llama *lo numinoso*. *Santo* (*heilig*) es un término que contiene un excedente de significación. Decía Otto que lo

santo es bueno, pero es también aquello que es más que bueno, y ese “más” es precisamente lo numinoso. Así como *luminoso* proviene de *lumen* (luz), *numinoso* proviene de *numen*, que en latín significa “fuerza”, “potestad”, “autoridad poderosa de los dioses”, de modo que la experiencia con eso *numinoso* llegará a significar, para Otto, lo que está a la base de y sirve de fundamento a toda experiencia religiosa.⁵

—
42

— Pero lo numinoso puede ser una expresión aún demasiado abstracta. Así como, a pesar de estar ahí, nadie ve la luz, sino que ella se hace presente en la medida en que nos permite ver otros objetos, nadie se encuentra de frente o de manera directa o inmediata con lo numinoso. Para Otto, la experiencia con eso numinoso es vivida como experiencia de un *mysterium* que es a la vez *fascinans* y *tremendum*: misterio que atrae y a la vez atemoriza, que fascina y seduce, pero a la vez se aleja y se esconde. Sabemos que está ahí, pero no lo comprendemos, no lo controlamos; nos espera y no podemos evadirlo. Lo numinoso representa, así, la manifestación (*φάνεια*) de un poder oculto pero manifiesto que no controlamos, que nos sobrepasa y nos excede, que es misterio y que, quizás precisamente por eso, atrae y

5 Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 2001).

fascina. Es como una puerta, como una invitación a pasar a un más allá de la realidad que tenemos ante nuestros ojos.

Si pudiéramos ponernos en los zapatos de quienes vivieron esas remotas y ancestrales experiencias religiosas, ¿qué encontraríamos? De acuerdo con José Gómez Caffarena en su libro *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, lo que distingue a las religiones ancestrales son cuatro tipos de preocupaciones o actitudes.

En primer lugar, *una preocupación por los difuntos*. Mientras que, como persona individual, el ser humano siempre ha sabido que la suerte de sus congéneres que fallecen no es diferente de la suya propia, y que la muerte representa la realidad de la inminente descomposición, destrucción y desaparición definitiva, los hallazgos arqueológicos más antiguos de enterramientos dan testimonio de complejos rituales funerarios en los que es evidente una actitud compartida por tribus, clanes y familias, y en dicha actitud aparece, de muy diferentes formas, la preocupación por la suerte, el futuro, la realidad última de los difuntos. La muerte siempre ha sido frontera misteriosa que nos preocupa y sobrecoge, desde nuestros más remotos orígenes hasta hoy, y muy especialmente la muerte de aquellos con quienes compartimos vínculos de sangre, amistad, afecto o admiración (la muerte del enemigo caído en combate, así como la de los animales que nos alimentan, aunque no se ignora que también son muertes, parecen

tener otro significado). Los sentimientos de tristeza, ruptura y separación que suelen acompañar la realidad de la muerte, así como el soñar con quienes han fallecido, que parecen querer seguir hablándonos desde un más allá igualmente misterioso, pueden ser entendidos como una predisposición natural del ser humano que conduce a distintas formas de querer invocar y comunicarse con quienes, aunque ya hayan muerto, de alguna forma siguen estando presentes. Los muertos nunca desaparecen del todo y por eso nos vinculan con el misterio que es la vida: la muerte hace que la vida sea experimentada como misterio.

En segundo lugar, tenemos la preocupación ética o normativa que bien podríamos intentar describir tomando prestado el título del famoso libro de Sigmund Freud *Tótem y tabú*, publicado en 1913. Uno de los primeros avances —¿Nietzsche diría retrocesos?— de la religión ancestral es haber percibido que la conexión humana con lo numinoso tiene consecuencias en el comportamiento humano. No todo vale, dirían nuestros ancestros, sobre todo —o mejor, principalmente— en el ámbito de los vínculos y las relaciones con los más cercanos, como el grupo familiar y la tribu. Así, desde el dinamismo de la vida surgió —como bien lo vio Freud— la prohibición del incesto y del asesinato, cuya finalidad no es otra que la preservación del grupo y el fortalecimiento de los vínculos entre sus miembros. No hay grupo humano estable sin normas, porque,

sin códigos normativos, los grupos familiares y de parentesco se desintegran en medio de confrontaciones infinitas. Desde un punto de vista histórico, creo que no hay duda de que es en el regazo ancestral de las religiones donde encontramos los primeros códigos éticos de la humanidad, y todo parece indicar que, tal como nuestros antepasados más lejanos lo vivieron, el ámbito ético y el religioso eran inseparables incluso mucho antes de la invención de la escritura y de la aparición de religiones reveladas como el judaísmo, el cristianismo y el islam. El *Libro de los muertos*, por ejemplo, del Antiguo Egipto, recoge una serie de textos funerarios, algunos de ellos muy antiguos (2400 a. C.), en los que precisamente se deja constancia de una verdadera revolución en el ámbito de las religiones: el faraón, siendo de origen divino, es mortal, pero está llamado a la inmortalidad si ha gobernado con verdad y justicia a su pueblo. Pero lo más importante es esto: también los súbditos del faraón pueden aspirar a la misma inmortalidad si viven su vida honesta y justamente, porque todos han de rendir cuentas a la divinidad suprema, representada por el sol, que recibe varios nombres: Ra, Atum, Amón, etc. Egipto parece ser, entonces, el primer pueblo en intentar vincular, de una manera ordenada y coherente, la inmortalidad con la ética, y lo hizo al hacer depender la inmortalidad humana de la forma como se vive. Como dice Gómez Caffarena, la importancia del original *Libro de los muertos* es que fue,

a la vez, pauta de oración personal y guía de conducta ética, es decir, intentó enlazar la inmortalidad con el comportamiento humano.

Un tercer elemento que aparece en las primeras manifestaciones religiosas de la humanidad es que en ellas tienen lugar los primeros rituales de súplica y agradecimiento, los conjuros y la magia. La impotencia —más que la ignorancia— frente a las fuerzas arrasadoras de la naturaleza juega un papel decisivo en el origen de estas manifestaciones. No es difícil comprender que oraciones, conjuros y magia emergieran como recursos defensivos ante dichas fuerzas. Lo interesante, sin embargo, es constatar que, si bien la magia es la más arcaica de estas manifestaciones, a medida que esta fracasa la experiencia de lo numinoso va tomando un camino distinto y progresivamente va abandonando los conjuros y las prácticas mágicas. La magia surge del deseo de dominar y poner a nuestro servicio los poderes ocultos de la naturaleza. Pero la magia, así concebida, obviamente está destinada al fracaso: la naturaleza, lo sabemos hoy, no traslada sus poderes a los humanos en virtud de conjuros o de pócimas extrañas, pero la consciencia de ese fracaso sí produjo que muchos pueblos antiguos, en lugar de intentar dominar el misterio de la naturaleza, buscaran, más bien, aceptarlo y someterse devotamente a él. Eso establece, a nuestro juicio, la gran diferencia que hoy es comúnmente aceptada entre

magia y religión, y que acertadamente fue formulada por el antropólogo británico James George Frazer en su libro *The Golden Bough (La rama dorada)*⁶ de 1890: mientras que la primera pretende dominar el misterio y apropiárselo, la segunda se somete a él, y en ese sentido la religión se distancia de la magia al superarla.

Finalmente, las religiones de nuestros ancestros introdujeron en la vida humana un elemento o componente celebrativo que desde entonces siempre ha acompañado prácticamente todas las esferas de la vida humana y se ha constituido, así, en parte fundamental de cada cultura. Las celebraciones rituales presentes en todas las culturas tienen su origen en lo religioso ancestral. Todo lo que ofrece satisfacción a las expectativas más hondas, lo que pacifica el espíritu y produce alegría, lo que instaaura confianza y une a los miembros de una tribu va a estar acompañado de diversos rituales celebrativos con música, danza, poesía, bebidas y comidas que estimulan, embriagan y transportan a realidades más allá de lo cotidiano. Desde las prácticas de silenciosas meditaciones personales hasta rituales

6 Sobre ese libro escribió Ludwig Wittgenstein sus muy interesantes *Observaciones a La rama dorada de Frazer* (Madrid: Tecnos, 2008), donde pone a prueba su teoría de que la religión, lo mismo que la ética y la estética, son juegos lingüísticos claramente diferenciados, tanto en propósitos como en reglas, de la ciencia y la filosofía.

orgiásticos y ditirámicos, la celebración ritual, como interiorización y arrebatamiento, va a acompañar lo religioso y desde allí va a empapar todas las actividades humanas de hondo significado. Rituales funerarios y esponsales, de iniciación y de cortejo, para la guerra y para la paz implican elementos religiosos que atraviesan, enriquecen y llenan de significado la vida compartida. En las religiones ancestrales comienza a evidenciarse, a través de rituales de muy diverso tipo, que la religión tiene que ver con todo y que todo cabe dentro del ámbito religioso: el cultivo de la tierra, la sexualidad y la reproducción, la guerra y la paz, la salud y la preocupación por los seres queridos.

Religiones uránicas y telúricas

Los historiadores de las religiones ancestrales suelen coincidir en identificar dos líneas de evolución de lo religioso a partir de sus lejanas primeras manifestaciones: las religiones *uránicas* (Urano, dios que personifica el cielo en la mitología griega), en las que el cielo y los movimientos de los cuerpos celestes representan el ámbito de lo sagrado, propias de los pueblos nómadas, con predominio de deidades representadas por símbolos y figuras masculinas que ponen orden desde lo más alto del cielo, y religiones *ctónicas* o *telúricas*,⁷ en las que, por contraste, es la tierra —el suelo fértil— la que representa lo sacro, vinculado directamente con la reproducción y el origen de la vida, propias de los pueblos sedentarios, cultivadores y cazadores, en las que la simbólica predominante es femenina, como la Pachamama o Madre Tierra en el mundo religioso andino prehispánico, una deidad más cuidadora desde abajo que ordenadora desde lo alto del cielo.

Lo que articula y envuelve estas dos líneas evolutivas y sus muchas variantes y combinaciones es que todas ellas representan una aproximación humana al misterio, entendido no como algo que pueda llegar a ser completamente

7 *Ctónica*, del griego *κθών* (*khthón*), que significa “suelo”, y *telúrica*, del latín *tellus* (*ūris*), que significa “tierra”.

explicado mediante la razón científica, como los rayos y los truenos que aterrorizaban a nuestros ancestros pero que hoy pueden ser explicados mediante las ciencias naturales, sino como eso misterioso que se halla detrás de la vida y la muerte, del orden y el desorden, de la guerra y la paz, del amor y el odio, en fin, de todo lo que el ser humano experimenta en sí mismo, en los demás y en la naturaleza, y que no logra comprender ni dominar del todo, si acaso apenas alcanza a vislumbrarlo, desde lejos, con temor y reverencia.

La aceptación de un misterio de este tipo indica una actitud espiritual profunda, exclusivamente humana, hacia eso que llamamos la realidad. Todo misterio tiene una faz negativa, de privación, de límite que esconde, oculta o encubre algo que no se agota en aquello que tarde o temprano logramos develar mediante la indagación científica. Las religiones revelan una actitud frente al misterio escondido tras el hecho de que cada ser humano exista sin que se haya dado a sí mismo la existencia. Es el misterio oculto tras la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion, pero también el misterio de la pregunta “¿por qué existe algo y no más bien nada?”, de Leibniz. La realidad, en toda experiencia religiosa, se manifiesta como la presencia de algo oculto y, en ese sentido, contiene siempre una negación.

Pero todo misterio tiene a su vez una cara positiva que se muestra como apertura, invitación y posibilidad. Su aspecto más importante es que, siendo positiva, nunca elimina la cara negativa del misterio; por el contrario, asume el ocultamiento transformándolo en invitación. Eso positivo fue lo que permitió que, progresivamente, las religiones se distanciaran y diferenciaran de la magia, una práctica que queda atrapada en la confrontación radicalmente negativa con el misterio. Mientras que en la magia hay una lucha por apropiarse de los poderes ocultos del misterio, en las religiones hay una aceptación del misterio como algo que, si bien desborda las limitadas capacidades del ser humano, invita a mirar la realidad en proceso constante de transfiguración. Las religiones, desde nuestros ancestros hasta hoy, representan la valoración positiva del misterio. Gómez Caffarena sugiere que las religiones en el mundo antiguo —y quizás también en el moderno— representan un cambio sustancial, un paso de la hierofanía a la *hierofilia*, es decir, un cambio de actitud fundamental ante lo sagrado: no solo se lo reconoce como tal, sino que también el ser humano lo reverencia e incluso puede llegar a amarlo y entregarse a él.

Símbolos, ritos y mitos

El mismo Gómez Caffarena esclarece las dinámicas expresivas de lo religioso ancestral. Desde sus orígenes más arcaicos, las distintas prácticas religiosas encontraron formas de expresión propias que, si bien inicialmente compartieron con la magia, progresivamente se fueron distanciando de esta hasta alcanzar esa autonomía que hoy nos hace posible distinguir entre una plegaria y un conjuro. Si estaba llamada a expresar la relación con el misterio y, por qué no, a decir lo indecible —como muchos años después diría Wittgenstein en el *Tractatus*—, la experiencia religiosa no podía valerse del uso meramente descriptivo del lenguaje. Precisamente por aferrarse a querer decir lo indecible, a comunicar lo que no puede ser descrito sino apenas expresado, todas las religiones ancestrales fueron encontrando en el *símbolo*, el *rito* y el *mito* las formas de expresión que más se ajustaban al tipo de experiencias de las cuales procedían.

—
52

El símbolo es quizás la forma de expresión más elemental y también más radicalmente humana. Lo simbólico no existe solo en el ámbito religioso, pero es quizás en las religiones donde concentra mejor toda su fuerza comunicativa. El símbolo religioso, en palabras de Gómez Caffarena, “desde un significado primario, remite a significados ulteriores de modo impreciso pero evocador, suscitador de la

emoción al tiempo que portador de fuerza cognitiva, que resulta decisiva para la cohesión social".⁸ En efecto: evidentes testimonios de lo simbólico religioso encontramos en cerámicas, pinturas rupestres y enterramientos, en los que las referencias al cielo y la tierra, el agua, el fuego, el viento indican hacia dónde se dirigían los sentimientos y pensamientos de quienes nos dejaron esos impresionantes testimonios. Esos símbolos expresan algo que difícilmente podría ser expresado mediante los conceptos discursivos del entendimiento, tan propios de la ciencia moderna.

Las acciones o actos rituales representan formas más complejas de expresión que, además de símbolos, incluyen también cantos, gestos, palabras, músicas, danzas y hasta arrebatos orgiásticos producidos por comidas y bebidas que no solo expresan, sino que realizan o actualizan la presencia de las fuerzas sagradas en la vida de las comunidades ancestrales. Hay ritos religiosos para la guerra y la paz, para el amor y la fertilidad, para la siembra y la cosecha, para pedir y agradecer las lluvias y el cese de las lluvias, para bendecir y maldecir, y en no pocos casos incluyen acciones sacrificiales de animales o de vidas humanas que expresan sumisión y liberalidad frente a la presencia del misterio.

8 José Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión* (Madrid: Editorial Trotta, 2007), 50.

Los mitos, por su parte, han sido —y son aún— la forma más elaborada y compleja como la experiencia humana con el misterio ha podido llegar a expresarse. Están presentes en todas las culturas y religiones, y, allí donde las religiones son perseguidas y reprimidas, nuevos mitos de carácter étnico, político o ideológico entran a reemplazarlos (pocos caen en cuenta del inmenso y perverso significado que tiene y el peligro que representa para la dignidad humana reemplazar ancestrales mitos religiosos por nuevos mitos de contenido político, como sucedió con la creación del mito de la raza en la Alemania nazi). *Mythos*, en griego, significa “relato”, “cuento”, “fábula” o “narración” detrás de la cual suele esconderse una experiencia original con algún misterio en la que el ser humano ha sentido alguna forma de presencia de la divinidad. Muchos de ellos son considerados mitos fundacionales porque, proviniendo de antiquísimas tradiciones orales, sirven de puente entre lo más arcaico de las religiones y la posterior organización de las religiones históricas que hoy desembocan en Iglesias, comunidades e instituciones religiosas.

Conocemos mitos creacionales y heroicos, mitos asociados a eventos naturales, mitos de sagas de familias y mitos de carácter salvífico, mitos antiguos y modernos, mitos urbanos y del campo, mitos sobre la reproducción humana, sobre las vacunas, sobre la felicidad humana y sobre la vida humana más allá de la muerte. Y, como ya lo

indicamos, sin que estemos o queramos estar en posesión de criterios definitivos para distinguir entre mitos positivos y negativos para el ser humano, hoy en día sí podemos establecer, gracias al espejo retrovisor de la historia reciente, que ha habido y hay todavía mitos destructores de la paz y la fraternidad humana, mitos sexistas y mitos racistas, mitos que fomentan la violencia, así como mitos que alientan a personas y pueblos en la búsqueda del diálogo y la paz universal. Pareciera ser que el humano no puede vivir sin mitos, y de ahí procede la necesidad de discernirlos.

Tiempo-eje y religiones universales

Las religiones suelen ser percibidas como algo estático, como si poco o nada cambiara en ellas. Eso se debe a que nuestra perspectiva histórica es estrecha y de corto plazo. Pero la verdad es que, desde sus más remotas manifestaciones hasta hoy, la experiencia religiosa del ser humano no ha cesado de estar sometida a múltiples cambios y transformaciones, y en ellos es posible detectar relaciones y simbiosis que sugieren interesantes líneas evolutivas. A lo largo de una historia asaz larga y compleja, podemos encontrar, sin embargo, periodos históricos particularmente densos en los que parece que se consolidan transformaciones religiosas que recogen y vinculan diversas tradiciones para dar cauce y origen a nuevas síntesis e imbricaciones que llegan hasta nuestros días. Así surgieron las llamadas *religiones históricas o universales*, que configuran hoy el gran mapa de las principales religiones del mundo (no podemos aquí dar cuenta de todas las religiones que merecen tal nombre, y por eso hemos de limitarnos a algunas de ellas).

La evolución de las religiones ancestrales indica que, inicialmente, estas se organizan en torno a grupos humanos muy limitados, como familias, clanes y tribus. Como es apenas natural, las divinidades y los símbolos, ritos y mitos de unos colectivos inicialmente difieren de los de otros, pero es claro que en tales circunstancias no existen

prácticas religiosas totalmente aisladas unas de otras. Las movilizaciones humanas motivadas por la satisfacción de las elementales necesidades materiales, las guerras y las relaciones comerciales de todo tipo hacen que esas prácticas, que aún no han sido institucionalizadas, entren en contacto entre sí, que unos pueblos dominen a otros y que todos los pueblos, lenta pero progresivamente, acaben por introducir en sus prácticas ritos, símbolos, oraciones y códigos normativos que provienen de otros. De ello se ocupa la llamada *historia o ciencia de las religiones*, que estudia la evolución religiosa humana, por supuesto desde un punto de vista no confesional.⁹

Un concepto que ayuda a comprender dicha evolución es el que propone el filósofo Karl Jaspers en su libro *Origen y meta de la historia* (publicado originalmente en 1949), donde expone la idea de un tiempo-eje, o era axial —*Achsenzeit*—, en el cual se configuran los grandes rasgos espirituales y religiosos del mundo tal como los conocemos hoy. Se trata de un periodo de aproximadamente 600

9 La expresión *ciencias de las religiones* (*Religionwissenschaften*) procede de Max Müller en su *Introducción a la ciencia comparada de la religión* (*Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, 1874). Otros clásicos de la historia de las religiones son *The Golden Bough*, de James George Frazer (1890); *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, de Émile Durkheim (1912), y el *Traité d'histoire des religions*, de Mircea Eliade (1949).

años, centrado alrededor del año 500 antes de Cristo, esto es, entre los años 800 y 200. *Allí está el corte más profundo de la historia*, dice Jaspers. ¿Pero por qué?

Veamos: en China viven en ese periodo Confucio y Lao-Tsé, que impulsan el desarrollo espiritual de los pueblos chinos; en India aparecen los Upanishad, vive Buda —el Iluminado— y se desarrollan las tendencias de todo el pensamiento filosófico y religioso de esa gran nación; en lo que hoy es Irán tenemos a Zaratustra (o Zoroastro) y su doctrina de la constante lucha entre el bien y el mal, que termina asumiendo las tradiciones de las religiones mazdeístas; en Palestina aparecen los profetas Isaías, Jeremías y el Deuteroisaias, bajo cuyas orientaciones los judíos logran consolidarse, tras el exilio babilónico, como un pueblo definitivamente monoteísta desde cuyas entrañas habrán de surgir, años después, primero el cristianismo y luego el islam; en Grecia, por su parte, aparecerán poetas como Homero, filósofos como Parménides, Heráclito, Sócrates, Platón y Aristóteles, historiadores como Tucídides, científicos como Arquímedes, y también las religiones místicas o los misterios órficos, eleusinos, dionisiacos y pitagóricos. Dice Jaspers:

En esta época se constituyen las categorías fundamentales con las cuales todavía pensamos, y se inician las religiones mundiales de las cuales todavía viven los hombres. [...].

Por primera vez hay filósofos [...], pensadores trashuman-tes en China, ascetas en India, filósofos en Grecia, profetas en Israel, [y] de lo que en el tiempo-eje aconteció y fue creado y pensado ha vivido la humanidad hasta hoy.¹⁰

Sin necesidad de asumir totalmente las tesis filosófi-co-históricas de Jaspers, es posible aceptar que en la idea del tiempo-eje hay verdades históricas para nada despreciables. Desde una perspectiva contemporánea y feminis-ta, Karen Armstrong, en su libro *La gran transformación. El mundo en la época de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías* (publicado originalmente en 2006), intenta redescubrir el *ethos* de la era axial. La era axial, dice,

no era perfecta. Un grave defecto era su indiferencia hacia las mujeres; [sin embargo], en tiempos de crisis espiritual y social, hombres y mujeres han vuelto la vista constante-mente hacia ese periodo en busca de guía. Quizás hayan interpretado los descubrimientos de la era axial de forma diferente, pero nunca han conseguido ir más allá de ellos.¹¹

10 Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia* (Barcelona: Acanalado, 2017), 18, 19 y 25.

11 Karen Armstrong, *La gran transformación. El mundo en la época de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías* (Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2007), 20 y 15.

En esas palabras de Armstrong hay algo que me atrevo a calificar como humildad histórica que cuestiona la ingenua creencia de algunos que se creen muy modernos: no nos hemos reinventado completamente; lo que sucedió en la era axial tuvo y quizás tiene aún un valor y una vigencia verdaderamente universales. Religiones que ancestralmente comenzaron a existir en reducidos grupos de familias, clanes y tribus se desarrollaron de tal modo, en el transcurso de los siglos y gracias a múltiples formas de interacción simbiótica, que llegaron ofrecer al ser humano en general algo que podía llegar a ser de interés espiritual más allá de cualquier vínculo de pertenencia familiar, tribal, nacional o cultural.

Pienso exactamente en lo que algunos autores han llamado *religiones universales*, *religiones históricas* o *religiones de salvación* —expresiones que tienen mucho que decir—. Esa es una hipótesis arriesgada, para algunos incluso temeraria, precisamente en un mundo en el que, influenciados por un historicismo cultural radical, muchos niegan de entrada que haya algo nacido del seno de una cultura que pueda llegar a tener valor universal. Creo, sin embargo, que vale la pena tomar en serio esa hipótesis y preguntar, por ejemplo, si el interés que tienen los jóvenes ejecutivos de empresas digitales de vanguardia en los países del primer mundo por las prácticas de meditación del budismo zen, o el provecho espiritual que muchos obtienen en todo

el mundo de la práctica consciente del yoga, no serían signos precisamente de esa oferta universal de salvación de la que son portadoras las religiones históricas surgidas bajo el impulso espiritual de la era axial. Todo parece indicar que las llamadas *religiones históricas* (budismo, hinduismo, confucianismo y taoísmo, judaísmo, cristianismo, islam, mazdeísmo) llegan a consolidarse en el tiempo porque ofrecen algún tipo de experiencia de salvación que en principio podría ser atractiva para cualquier ser humano más allá de las fronteras familiares, culturales o nacionales (*atractiva* significa aquí que llena de sentido la complejidad de la existencia). De hecho, muchas religiones “nacionales”, aquellas que limitan sus prácticas al espacio en el que han surgido, han desaparecido o se han debilitado al máximo precisamente porque acaban siendo funcionales a estructuras políticas que se oponen al universalismo implícito en sus contenidos. Lo que importa es esto: toda religión que religa al ser humano con los orígenes del cosmos y con el sentido de la existencia es, de hecho, una religión con pretensión de universalidad.

Religiones universales como religiones de salvación

Cada vez somos más los que pensamos que la desaparición de cualquier religión representa una pérdida lamentable y triste para toda la humanidad. En toda auténtica *re-ligio*, al igual que en toda cultura, hay experiencia humana acumulada desde siglos, quizás milenios, que debiera preservarse como un tesoro vivo —no como un tesoro de museo—. El hecho es, sin embargo, que muchas religiones han dejado de existir y por muy diversas causas; por ejemplo, por agotamiento interno, cuando su mensaje y sus prácticas dicen ya muy poco *propiamente religioso* que sea significativo para la búsqueda espiritual del ser humano. Eso ocurre cuando se hace más o menos evidente que los símbolos y las prácticas religiosas en realidad están al servicio de proyectos políticos, sean nacionalistas, conservadores o revolucionarios. En tales casos, las religiones terminan siendo absorbidas y controladas por estructuras de dominación política que deterioran la calidad y autenticidad de sus contenidos religiosos.¹²

—
62

12 Es el caso del sintoísmo japonés, o mejor, del Koshitsu Shinto, en el que el emperador está vinculado con deidades ancestrales japonesas, hecho que puso en crisis la religiosidad sintoísta tras la rendición japonesa con la cual se dio fin a la Segunda Guerra Mundial: ¿habían sido derrotadas las deidades del Japón por las fuerzas aliadas?

No hay que ser ingenuos. También ha habido religiones que desaparecieron por razones objetivas directas que tienen que ver con la violencia con la que unos pueblos han sometido, extinguido o reducido a otros. En la historia de la humanidad, son innumerables las guerras propiamente religiosas y también aquellas que, causadas por conflictos económicos y políticos, han buscado en las religiones motivos para hacerlas más crueles y devastadoras. Es cierto que las religiones han sido portadoras de paz, pero también es cierto que en muchísimas ocasiones han motivado, impulsado o convivido con diversas formas de violencia, guerra y dominio de unos seres humanos sobre otros, guerras contra paganos e ídólatras por el hecho de adorar dioses falsos.¹³ De esos conflictos debe dar cuenta la historia de las religiones, como ciencia social que reconstruye e interpreta datos y documentos históricos.

Aquí nos vamos a detener, sin embargo, no en la expansión histórica de las religiones, sino en esa *oferta* religiosa que hace que unas religiones hayan llegado a ser auténticamente universales porque ofrecen algo que atrae a personas y comunidades más allá de las fronteras nacionales

13 Al respecto, véase el libro de Moshe Halbertal y Avishai Margalit, *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario* (Barcelona: Gedisa, 2003). Como dice una reseña de este libro en *The New York Review of Books*, este es un libro acerca de por qué las religiones se odian entre sí.

o culturales. Desde ese punto de vista, la universalidad de las religiones depende de lo que estas predicán y ofrecen, y así como unas religiones han desaparecido porque se agotan, otras se han expandido porque han aprendido unas de otras y, en ese intercambio enriquecedor —en ocasiones purificador—, han logrado universalizarse como religiones de salvación.

No todas las religiones universales son expansivas o misioneras. Ni el budismo ni el judaísmo son expansivos; el cristianismo y el islam sí lo son, aunque en sentidos muy diferentes. ¿Por qué, entonces, unas religiones llegaron a ser universales y otras no? Mi respuesta es clara: porque son portadoras de algo muy general y abstracto, que, apoyándonos en Gómez Caffarena, llamaremos *salvación*.

No usamos aquí esta palabra en un sentido teológico, es decir, no le damos un significado que proceda de alguna religión particular. Nos atenemos a su etimología: *salus* en latín significa “salud”, “sanidad”. De allí que saludar signifique desear salud, bienestar, a alguien; por eso la acción que salva y la que cura pueden ser la misma. Sabemos que se salva y se cura lo que está mal (en alemán, con orígenes etimológicos diferentes, *heilen* y *Heil* significaban también, antes de que el nazismo las pervirtiera, respectivamente, “curar” o “salvar” y “saludo”). Así, usaremos la palabra *salvación* para referirnos a la necesidad humana de curar y sanar lo que anda mal, lo que podría ir mejor, lo que duele,

frustra, amenaza o pone en riesgo al ser humano, venga de donde viniere. Salvación es lo que buscan las personas y las comunidades humanas en cualquier religión auténtica y que no es reducible a funcionalidades económicas, políticas, culturales o filosóficas.

No hay duda de que la violencia política expansionista impulsó y aceleró procesos de expansión religiosa a lo largo de la historia humana. La conquista española de América es un claro ejemplo de cómo la espada y la cruz pueden llegar a ser aliadas efectivas y cómplices expansionistas. Sin embargo, no podemos olvidar que el cristianismo, durante los primeros siglos de su larga y compleja historia, conquistó espiritualmente el Imperio romano sin lanzar una sola piedra, lo cual respalda la idea de que una religión también puede crecer y expandirse siendo practicada por las víctimas y no por los victimarios. Lo mismo ocurrió con el budismo tibetano, que no busca convertir a nadie y sin ejercer violencia ha llegado a ser una religión universal de salvación practicada en todas las regiones del mundo. Eso, pienso, fue posible en virtud de que ofertas religiosas auténticas, desligadas de estructuras de dominación política y de oscuros intereses expansionistas, pudieron llegar a ejercer una genuina fascinación mucho más allá de las fronteras nacionales y culturales en las que surgieron. A nuestro juicio, allí está la clave para comprender por qué

algunas religiones han llegado a ser universales, ya sea que se lo hayan propuesto o no, y otras no.

Religiones de salvación son aquellas que, al decir de Gómez Caffarena, *tocan el fondo de la condición humana*, no sus bordes externos. La pregunta es, evidentemente, qué puede significar eso de tocar el fondo de la condición humana, y si existen formas no religiosas de tocarlo, llegar a él y sanar allí lo que ha de ser sanado. De preguntas como esa pueden derivarse otras similares: ¿pueden las ciencias, sean naturales o sociales, llegar hasta el fondo de la condición humana? ¿Acaso no toca ese fondo el psicoanálisis, que intenta también, de alguna manera, comprenderlo y repararlo? ¿O la literatura, como un ejemplo del conjunto de las artes, que lo recrea desde la imaginación y, al hacerlo, abre las puertas y las ventanas que nos ponen a volar —que es también una forma de redención—? ¿No aciertan las neurociencias contemporáneas cuando pretenden descubrir el fondo de lo humano en el asombroso funcionamiento del cerebro? ¿Haber secuenciado el ácido desoxirribonucleico, más conocido como ADN, no significó acaso haber llegado a descifrar mediante métodos científicos rigurosos no solo el fondo de la condición humana, sino el fondo profundo de la condición de todos los seres vivos?

La respuesta a estas preguntas tiende a ser negativa. Cuando hablamos de tocar el fondo de la condición humana, estamos pensando en algo parecido a lo que

Wittgenstein tenía en mente cuando formuló la enigmática entrada 6.52 de su *Tractatus logico-philosophicus*: “Aun cuando todas las posibles preguntas científicas hayan obtenido una respuesta, nuestros problemas vitales ni siquiera se han tocado”.¹⁴ Lejos de querer con eso fomentar un rechazo de la ciencia y de sus imprescindibles aportes para el bienestar físico y psicológico del ser humano, de lo que se trata es —en la misma línea del pensamiento de Kant— de señalar sus límites. El conocimiento científico y la tecnología no resuelven las preguntas más hondas del ser humano, esto es, las muchas preguntas atadas al sentido de su existencia.

Una de ellas es la pregunta por el mal, que siempre se ha resistido a ser exclusivamente teórica o a ser respondida funcionalmente, esto es, al servicio de intereses ideológicos. Y es que el mal es misterioso: está ahí de manera ineludible, pero no lo experimentamos directa o inmediatamente, sino siempre a través de muchas y muy diversas manifestaciones, como la enfermedad, la violencia, el dolor y la muerte.

Esta última, por ejemplo, si bien representa un suceso completamente natural, no por ello deja de ser también dolorosa y aflictiva, porque implica ruptura y separación

14 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (Madrid: Editorial Tecnos, 2002), 274-275.

de personas con las que nos sentimos profundamente vinculados. Incluso desde una perspectiva metafísica, la muerte representa los límites de nuestro ser en el mundo y despeja la posibilidad de vivir, bajo la perspectiva de un *samsara* regulado por el *karma* o bajo la esperanza de la resurrección y la vida eterna. El hecho es que toda religión que merezca tal nombre algo dice sobre la relación de la vida con la muerte, algo que va más allá de la mera y estoica aceptación, resignada y pasiva, de tener que nacer y morir.

Religiones universales son aquellas que enseñan a vivir bien para poder morir en paz. La idea de que cualquier esperanza de vida después de la muerte depende de alguna manera de la forma como hemos vivido en este mundo procede, al parecer, de las antiguas religiones egipcias, y de ello da testimonio el célebre *Libro de los muertos*, que con cerca de 3500 años de antigüedad, y consignado en escritura jeroglífica —la segunda más antigua de la humanidad—, nos enseña, además de cómo debe procederse en los ritos funerarios, que no da ni puede dar lo mismo morir habiendo vivido como un justo que como un villano, una enseñanza que, muchos años después, y muy lejos de Egipto, Immanuel Kant habría de reformular diciendo, palabras más, palabras menos, que más importante que haber alcanzado la felicidad en este mundo es morir habiendo merecido alcanzarla.

Las religiones universales ofrecen una respuesta atractiva y convincente al problema universal del mal. A pesar de que en ocasiones ellas mismas han sido cómplices y ejecutoras de violencia y por tanto también del mal, quienes adhieren a una religión de salvación lo hacen con la convicción profunda, intelectual y emocional de que en ella han de encontrar respuesta a una de las preguntas más difíciles que puede plantearse el ser humano: ¿qué es el mal y cómo podemos liberarnos de su poder? El mal acecha detrás de toda amenaza y de todo posible sufrimiento, aparece en el momento menos pensado y nos sorprende con su inquietante e ilimitada presencia. Por eso desde antiguo los seres humanos nos hemos interrogado si el mal tiene una existencia —una ontología— propia o si es negación, carencia, insustancial *privatio boni*, como pensaba San Agustín; si está al servicio de un ser personal, una especie de contra-dios al que llamamos *demonio*; si es un espíritu por conjurar, o si es una tendencia, una fragilidad o un límite propio y quizás exclusivo de la naturaleza humana.

Así, ninguna religión que afirme la existencia de un dios (*theos*) que sea a la vez poderoso y bueno puede evitar la pregunta por la relación entre la realidad del mal en el mundo y ese dios. Si Dios es todopoderoso, ¿por qué existe el mal? O bien no puede eliminarlo, y entonces su poder es limitado, o puede hacerlo y no quiere, y entonces no es completamente bueno. Desde Job —libro del Antiguo

Testamento escrito alrededor del año 500 antes de Cristo— hasta nuestros días, la pregunta por la justificación de Dios ante la realidad del mal en el mundo —la teodicea— ha resonado con fuerza en la mente y el corazón de muchos seres humanos. Es una pregunta difícil pero necesaria; contiene una singular síntesis recargada de inteligencia y sentimiento, tanto en los pensadores antiguos como en los modernos, y no ha recibido una respuesta definitiva porque es imposible resolverla del modo como se resuelven las ecuaciones matemáticas. Bien planteada, la pregunta por el mal está lejos de poder ser considerada pura retórica, superflua o innecesaria. Aparece, por ejemplo, cuando nos preguntamos por qué nacen niños con cáncer o dónde está Dios cuando ocurren crímenes injustificados de personas inocentes.

Para todos los seres humanos —creyentes y no creyentes—, el mal es un misterio: nos aproximamos a él con la razón y la ciencia; tratamos de responder a él con la solidaridad, la compasión y la justicia, pero luego se nos escapa. Nada es suficiente para enfrentarlo, y evitar o reprimir la pregunta por el mal, como intentan algunos, no resuelve la situación existencial de quien tiene que sufrirla. Si bien las religiones no la resuelven ni la explican de una manera completa y definitiva porque siempre quedan asuntos que definitivamente se nos escapan, de múltiples formas esa pregunta acompaña al ser humano en su inquietante

trasegar por el mundo, plagado de males físicos y morales. En un mundo limitado, el mal es inevitable, y el nuestro lo es. Eso ayuda a hacer más comprensible la existencia de religiones universales como religiones de salvación: necesitamos respuestas aunque no sean más que débiles aproximaciones.

Religión y mundo moderno

Si bien el desarrollo histórico de las religiones, y en particular de las religiones universales, representa un asunto demasiado extenso y complejo que aquí no puede ser abordado,¹⁵ parece razonable afirmar que todas ellas se han visto profundamente afectadas por eso que de una manera vaga podemos describir como el mundo moderno. Pienso en un conjunto de fenómenos históricos que ocurrieron principalmente en Europa desde los siglos xv y xvi, y que de una u otra manera acabarían afectando, si bien de manera distinta, todos los rincones del mundo, como la caída de Constantinopla en manos de los turcos otomanos en 1453, la invención de la imprenta por parte de Gutenberg en Maguncia, el desarrollo de la navegación, los descubrimientos geográficos y los diversos procesos de conquista y colonización en América, África y Asia, las reformas religiosas que rompieron la unidad del cristianismo europeo, el fortalecimiento de los Estados y de las lenguas nacionales, el progreso de las ciencias y —*last but not least*— la crítica contundente a la filosofía aristotélica, dominante en Europa desde hacía más de trescientos años.

—
72

15 Remito a la obra clásica de Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, 5 vols. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978).

Suele decirse —a veces en broma y a veces en serio— que para los ingleses la modernidad comenzó con Francis Bacon (1561-1626), para los franceses con René Descartes (1596-1650) y para los alemanes con Martín Lutero (1483-1546). De ser eso cierto, estaríamos asumiendo que para los británicos el mundo moderno comenzó con la experimentación científica, para los franceses con las matemáticas y el racionalismo filosófico y para los alemanes con la religión y la teología. Algo de verdad ha de haber en ello. El hecho es que, para bien o para mal, a pesar de todos los matices y correcciones que tal idea requiera, desde entonces la vida y el modo de pensar en el mundo occidental se transformaron lenta pero sustancialmente en lo social, ético, político, económico, cultural, científico y religioso. Pero mientras la ciencia, la política, la economía y la cultura produjeron y acogieron esos cambios con optimismo y entusiasmo, las instituciones religiosas tradicionales, principalmente en el entorno católico, se resistieron a esos cambios porque ello significaba pérdida progresiva de poder e influjo en la sociedad.

A ese proceso lo describimos con la palabra *secularización*, que proviene del latín *saeculum*, que significa a la vez “siglo” y “mundo temporal”, contrapuesto a lo eterno-divino. Con ese término nos referimos a los procesos de cambio o a los movimientos históricos y culturales que ocurren en la vida humana desde una esfera religiosa hacia una menos

religiosa o no religiosa. Vista desde intereses eclesiásticos —o mejor, clericales—, la secularización es percibida como pérdida de poder e influjo de las Iglesias y tiene un sentido negativo, pero vista desde una perspectiva más universal, en realidad la secularización no es más que la recuperación de la autonomía humana en la política, la ciencia, la cultura, la moral y las artes, autonomía luchada y conquistada respecto del dominio que sobre ellas ejerció durante muchos siglos la autoridad religiosa. En este sentido, la secularización es algo positivo, pues le permite a la religión recuperar el sitio que originalmente le corresponde en la vida humana, que no es de dominio o control, sino el de ser donadora de sentido. El mundo moderno les arrebató a las religiones algo de su poder “mundano”, y eso, pienso yo, allana el camino para que estas dejen de ejercer funciones de control y puedan volver a ofrecer experiencias personales y comunitarias auténticamente religiosas.

—
74

La primera y más notable característica de la religión en el mundo moderno, y que habría de definir muchos de sus rasgos en el futuro, es que la experiencia religiosa se vio constreñida a abrirse un espacio en medio de lo que Max Weber, en una conferencia dictada en Múnich en 1917 con el título de “La ciencia como vocación”, llamó *desencantamiento del mundo* (*Entzauberung der Welt*). No se trata, por supuesto, de que el mundo anterior a la modernidad fuese en sí mismo sagrado o estuviese encantado y ahora ya no

lo esté. El desencantamiento no se produce en el mundo tal como él está constituido, sino en la manera como los seres humanos lo percibimos; es un cambio en nuestra percepción del mundo en el que, como es de esperar, lo primero que resulta afectado es el mundo natural: este ya no es percibido ni explicado como *hierofanía* o manifestación de lo sagrado, sino como lugar en el que acontecen las leyes de la naturaleza, leyes que los seres humanos, a través de las ciencias naturales, estamos en capacidad de investigar y conocer con cada vez mayor precisión, desde la regularidad del movimiento de los astros en el cielo hasta la investigación de los agujeros negros, y desde la comprensión de la estructura celular hasta el desciframiento del genoma humano y el funcionamiento neuronal.

Una consecuencia notable de lo anterior es que en el mundo y en la mentalidad moderna las religiones acabarán viéndose forzadas a desligarse, lenta pero decididamente, de la magia y de algunas prácticas supersticiosas asociadas a ella. La oración, por ejemplo, se orientará más hacia la transformación interior de quien ora y medita que hacia la obtención causal de efectos milagrosos por fuera de las leyes naturales. De allí que la teología en el mundo moderno haya sentido la necesidad no de abandonar, pero sí de resignificar el sentido de los milagros, la acción creadora y salvífica de Dios, la gracia, la salvación, los sacramentos, etc.

La segunda característica de la experiencia religiosa en la modernidad es su progresiva privatización. Como efecto directo de la secularización, la experiencia religiosa tiende a eclipsarse en el espacio público y a florecer en la vida privada en formas de vida espiritual más individualizadas, casi intimistas, domésticas, o en comunidades cada vez más reducidas, en medio de un mundo continuamente más diverso en lo religioso. Históricamente puede constatarse que todas las religiones nacieron, crecieron y se desarrollaron en lo público, pero, alcanzada ya su madurez, tienden a replegarse en la vida privada y a ser el resultado de una opción libre y madura, no impuesta desde la familia, el Estado o la cultura. Con ello, la experiencia religiosa moderna pierde, pero a su vez gana, lo cual podría explicar algo de su notoria ambigüedad en la actualidad. Pierde capacidad de influjo en la vida pública, por ejemplo, a través de la masificación de una educación cada vez menos confesional en todos los niveles, pero gana en el sentido de que deja de ser una especie de *commodity* cultural compartido que se recibe y se posee de forma casi natural, y lentamente comienza a ser el resultado de una opción personal libremente escogida y cultivada, como lo es hoy, para su propio bien.

Pienso que la experiencia religiosa en el siglo XXI se mueve —y se moverá— dentro del esquema muy general que aquí hemos descrito de la religión en el mundo

moderno. Quizás haya que añadir otras dos características a las que ya hemos señalado: primero, la manera como hoy en día vuelve a renacer el viejo problema de la teodicea, esto es, el problema de cómo justificar, ante la realidad del mal en el mundo, ya no la existencia de un Dios bueno y todopoderoso, sino la experiencia religiosa misma, y segundo, el impacto que están teniendo la tecnología, las redes sociales y la virtualidad en la forma como se vive la experiencia religiosa.

Respecto de los cuestionamientos propios de la teodicea, pienso que la respuesta, por algunos años más, seguirá siendo, en esencia, la misma que pensó Leibniz a comienzos del siglo XVIII: no es pensable un mundo, a la vez humano y natural, sin la presencia del mal. Eclipsado el trasfondo metafísico en el que se originó dicha pregunta, y que se remonta al libro de Job en la Biblia, la pregunta por el mal ya no será *por qué existe y en qué consiste el mal, o dónde está Dios si existe el mal*, sino cómo prevenirlo y reducirlo. Si algo nos ha enseñado la pandemia del COVID-19 es que, para reducir y prevenir el mal, serán necesarias, por un lado, la ciencia y la tecnología, y por otro, la ética y la política. Cuando las religiones universales hayan asumido esa perspectiva, podremos decir que la religión ha encontrado su lugar en la modernidad.

En cuanto al impacto de la tecnología digital en lo que será la experiencia religiosa del futuro, hay razones para

asumir que todas las religiones universales, sin excepción, irán aprovechando cada vez con mayor beneficio las incalculables posibilidades que les ofrecen internet y la virtualidad. Eso ya está ocurriendo y se intensificará aún más en el futuro en aspectos evidentes como la comunicación humana, pero también en asuntos relativos a la propia autocomprensión de la religión y al desarrollo y resignificación de los contenidos propios de las diferentes teologías.

Tres ejemplos de esa necesaria resignificación: 1) hoy en día no resulta extraño encontrar grupos de jóvenes o comunidades religiosas que se reúnen desde diferentes rincones del mundo para orar o meditar juntos, pero ya no en medio de un salón parroquial o de un templo cristiano o budista, sino ¡por Zoom! 2) La antiquísima pregunta bíblica que le dirige Dios a Caín, *¿dónde está tu hermano?*,¹⁶ renovada en el Nuevo Testamento mediante la pregunta que le propone un maestro de la ley a Jesús de Nazaret, *¿quién es mi prójimo?*,¹⁷ en la era de internet, de los drones y los algoritmos, ya no podrá ser respondida de espaldas al hecho de que la tecnología nos permite amplificar hasta lo impensable el umbral de nuestras proximidades y lejanías, que hasta ahora estaba determinado por el espacio físico y la geografía. 3) El impresionante e inolvidable rezo del

16 Gn 4,9.

17 Lc 10,29.

Via Crucis por el papa Francisco el Viernes Santo del año 2020 ante una Plaza de San Pedro vacía, pero transmitido a todo el mundo —católico o no— por cadenas de televisión y redes sociales, no solo comunicó a todos esperanza en medio de la pandemia del COVID-19, sino que también produjo el *milagro* de convertir televisores, computadores, tabletas y hasta teléfonos celulares en púlpitos y reclinatorios de una realidad virtual en la que muchos, al margen de sus creencias y convicciones más profundas, tuvieron la posibilidad de acceder a una experiencia auténtica y profundamente espiritual.

De allí surge la necesidad de que conceptos como *realidad y comunicación espiritual, presencia o gracia de Dios, encuentro personal, fraternidad, comunicación y escucha, acción y símbolo sacramental, Iglesia, comunidad doméstica, territorialidad* y muchos otros, lejos de desaparecer en la era de internet, reclamen un desarrollo y una profundización por parte de los teólogos ajustada a los cambios culturales de la época. Porque no cabe duda: lo digital no solo ha transformado nuestra manera de pensar, de hacer negocios, de comprar y vender, de enseñar y aprender en escuelas y universidades, de jugar y divertirnos, sino que también ha transformado y está transformando nuestra manera de orar, meditar y vivenciar la espiritualidad. Sin negar las ambigüedades éticas y políticas contenidas en el uso de la tecnología, las posibilidades que esta abre a

todo lo humano son enormes, y la religión ha sido siempre un asunto *humano, demasiado humano* —como diría Nietzsche—. Al respecto, no podemos menos que recomendar el libro del jesuita italiano Antonio Spadaro, cuyo título, más que un neologismo de moda, representa el enorme desafío que afecta a todas las religiones de cara al futuro: *Ciberteología. Pensar el cristianismo en tiempos de la red*.¹⁸

No podemos salir del mundo moderno si no hemos terminado de adentrarnos en él. Hemos tenido modernización tecnológica en infraestructura y comunicaciones, pero muy poca modernidad institucional y de cultura política y religiosa. Por eso hay que anotar que, si bien el mundo moderno ofrece atractivas posibilidades de renovación a la experiencia religiosa, también contiene amenazas y peligros que podrían alterar o disminuir todo el potencial existencial y emancipador de las religiones. Uno de esos peligros, que tomo prestado de lo que Max Horkheimer llamó *liberalización de la religión*, sería que las religiones, con la intención comprensible de ganar adeptos en el concurrido y bullicioso mercado religioso, ofrecieran experiencias religiosas “descafeinadas”, esto es, que las religiones renunciaran a ser portadoras de lo específicamente

18 Antonio Spadaro, *Ciberteología. Pensar el cristianismo en tiempos de la red* (Barcelona: Herder, 2014).

suyo y resultaran siendo instrumentalizadas por los criterios y los valores de moda. La religión no puede hacerse *liberal* en sentido superfluo, esto es, relajando y flexibilizando su concepción del mundo y sus implicaciones morales, asumiendo puntos de vista popularmente aceptados pero no suficientemente discernidos. Eso acercaría a las religiones a lo que la mentalidad burguesa siempre quiso hacer con ellas: una práctica decorativa estéticamente sometida al *establishment*, carente de voz crítica y, en últimas, banal.

Ya hemos señalado que es completamente legítimo y conveniente que en el mundo moderno las religiones adapten muchas de sus prácticas a las posibilidades que ofrecen las nuevas tecnologías, y también que amplíen y reformulen muchos de sus dogmas para que puedan ser comprendidos por hombres y mujeres con mentalidades modernas. Pero para poder seguir existiendo en el futuro, las religiones tendrán que estar atentas a no *mundanizarse*, es decir, a no perder de vista lo que quizás ellas y solo ellas le aportan a este mundo, que no es ni la moral, ni la estética, ni la defensa de nuestra casa común. Deben, en ese sentido, seguir siendo las conscientes portadoras de algo verdaderamente indecible que proviene de *lo más alto del cielo* y que de muchas formas las vincula y emparenta con las prácticas religiosas de nuestros ancestros más remotos.

Damos aquí la palabra al ya mencionado Max Horkheimer. En una conferencia pronunciada en Salzburgo

en 1970 titulada “Observaciones sobre la liberalización de la religión”, el filósofo de la teoría crítica, que no era propiamente una persona religiosa, con preocupación ciudadana se preguntaba por la conservación de la religión a finales del siglo xx. Su reflexión estaba orientada por la idea de que

solo podemos hablar de religión poniendo de manifiesto que la realidad conocida por nosotros no es la realidad última [...]. Todos nuestros conceptos son subjetivos. A pesar de ello, o, más bien, a causa de ello, podemos decir que el mundo que nos circunda no es la última realidad. Una auténtica liberalización de la religión debe concentrarse en torno a esta convicción [...]. El anhelo de que la realidad del mundo con todo su horror no sea lo último une y relaciona a todos los hombres que no pueden o no quieren resignarse a la injusticia de este mundo. Dios se convierte así en objeto de anhelo y de veneración de los hombres y deja de ser objeto de saber y de posesión.¹⁹

19 Max Horkheimer, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión* (Madrid: Editorial Trotta, 2000), 136.

Bibliografía

- ARMSTRONG, Karen. *La gran transformación. El mundo en la época de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2007.
- ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. 5 vols. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.
- FELIPE, León. *Obras completas*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1963.
- GÓMEZ Caffarena, José. *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- HALBERTAL, Moshe, y Avishai Margalit. *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- HORKHEIMER, Max. *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- JASPERS, Karl. *Origen y meta de la historia*. Barcelona: Acantilado, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- OTTO, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- SPADARO, Antonio. *Ciberteología. Pensar el cristianismo en tiempos de la red*. Barcelona: Herder, 2014.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Observaciones a La rama dorada de Frazer*. Madrid: Tecnos, 2008.
- *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Editorial Tecnos, 2002.

१

Reservados todos los derechos
© Pontificia Universidad Javeriana
© Vicente Durán Casas

Primera edición:

Bogotá, D. C., julio de 2022

ISBN: 978-958-781-727-0

ISBN digital: 978-958-781-728-7

<https://doi.org/10.11144/Javeriana.9789587817287>

Impreso y hecho en Colombia

Printed and made in Colombia

Comité editorial

José V. Arizmendi Correa

María C. Conforti Rojas

Dimitri Forero Fuentes

Alexandra Martínez

Nicolás Morales Thomas

Editorial Pontificia Univeridad Javeriana

Cuidado del texto:

Alejandro Merlano

Diseño editorial:

BOGA visual | www.bogavisual.com

Impresión:

Nomos S. A.

Pontificia Universidad Javeriana. Biblioteca Alfonso Borrero Cabal, S. J.
Catalogación en la publicación

Durán Casas, Vicente, S.J. - 1957-, autor

Comprender la religión / Vicente Durán Casas, S.J. -- Primera edición. -- Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2022. (Noventa ideas).

96 páginas ; 17 cm

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN: 978-958-781-727-0 (impreso)

ISBN: 978-958-781-728-7 (electrónico)

1. Religión 2. Religiones universales 3. Historia religiosa 4. Religiones - Aspectos sociales
5. Pluralismo religioso 6. Religión y ciencia 7. Fe I. Pontificia Universidad Javeriana

CDD 200 edición 21

inp

26/05/2022

Las ideas expresadas en este documento son responsabilidad de su autor y no comprometen las posiciones de la Pontificia Universidad Javeriana.

Pontificia Universidad Javeriana. Vigilada Mineducación. Reconocimiento como Universidad: Decreto 1297 del 30 de mayo de 1964. Reconocimiento de personería jurídica: Resolución 73 del 12 de diciembre de 1933 del Ministerio de Gobierno. Prohibida la reproducción total o parcial de este material sin la autorización por escrito de la Pontificia Universidad Javeriana.

*

*

*

Crater

*

*

*

*

¶ Esta colección fue compuesta con la tipografía Alkes*,
nombrada por una estrella e inspirada en el cosmos.

Diseñada por Kaja Słojewska.

~

Julio

2022



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá



AÑOS

1930 - 2020

ISBN 978-958-781-727-0



9 789587 817270