

Lo extraño y peculiar de la Religión

José Luis Cancelo
Escuela Universitaria La Salle

Resumen.

La Religión, como saber, es originalísima y peculiar. No se parece en nada a los demás saberes. La Realidad en torno a la cual se despliega la dimensión religiosa no es un objeto táctil y experimentable como son los objetos de las ciencias. Por ello, la experiencia religiosa es una vivencia que solamente puede demostrarse y justificarse, con certeza absoluta, desde sí misma y en sí misma; nunca desde fuera de ella. Desde fuera, solo cabe reparar en señales, índices, apuntes o indicadores del camino que podrían conducir a ella. No obstante la penuria de las demostraciones, el hombre ha sentido esa Realidad Última desde sus inicios. Aunque de lo inefable lo mejor que se puede hacer es callar, y el silencio ante la plenitud axiológica sea el medio más adecuado para pensar con dignidad algo sobre Dios, se precisa su conceptualización para poder expresarlo con sentido en un momento histórico preciso.



En una conversación, entrañablemente cálida, que mantuve en la tarde del 23 de febrero 2001 con el venerable Lama Gueshe Lobsang Tsultrim del centro budista Nagarjuna de Barcelona, llegado un determinado momento y casi como respuesta global a todas las preguntas, me dice: "Bueno, como muy bien sabe usted, en el ámbito de lo espiritual no hay demostraciones". Le agradecí su sinceridad y amabilidad mientras disfrutaba del sabor y aroma del te tibetano con el que me obsequió.

Palabras Clave

Razón, señales, realidad, religión, actitud.

La primacía del corazón en la Religión.

Efectivamente, en la dimensión religiosa no son posibles las 'demostraciones', a lo sumo solo cabe 'mostrar'. Y es aquí donde se encuentra uno de los puntos extraños y peculiares de la dimensión religiosa. Ante la Religión la 'razón científica' no tiene nada que hacer ya que todos los asertos, aseveraciones o afirmaciones religiosas no son verificables sensorial o empírica-

Lo extraño y peculiar de la Religión

mente como puede serlo, por ejemplo, cuando queremos constatar la verdad de la composición del agua. La composición del agua la podemos demostrar siempre que se quiera, en el momento que se desee y delante de quien a uno le plazca. Sin embargo, cuando se trata del dominio de la Religión, ni el mejor de los cirujanos ha conseguido topar con el alma, ni el más experto de los astrónomos ha logrado localizar a Dios en la inmensidad de los espacios siderales, ni el microscopio más potente ha llegado a detectar la presencia inmanente de Dios como una realidad que trasciende las cosas por dentro de ellas como afirman y predicán todas las Religiones, ni nadie ha venido a romper el silencio de la tumba para decirnos que continúa vivo o que se encuentra reencarnado paseando por nuestras calles. Es cierto también que aunque pudiéramos hablar con un muerto resucitado, no se conseguiría demostrar nada sobre la existencia de una región invisible de vida. Jesucristo mismo dudaba de la eficacia de estas demostraciones. En la parábola de Lázaro y el rico Epulón, Jesucristo afirma que aunque los muertos resuciten, ello no va a convencer a nadie sobre la realidad de una vida eterna, porque los hombres, con su razón científica, llena de números y cálculos, siempre podrán explicar el hecho sin necesidad de recurrir a las afirmaciones religiosas. Por otra parte, a Dios no le ha visto nadie nunca. Y cuando habla, su palabra y su voz no nos llegan como llegan las palabras de una emisora de radio o televisión.

La filosofía o la 'razón filosófica' tampoco puede competir, en sus demostraciones, con la ciencia. La ciencia crea siempre unanimidad. La filosofía produce la pluralidad dispar en la mente y en las actitudes. Ante la Religión, **filosóficamente hablando**, caben todas las posturas. Unos dicen que sí; otros dicen que no; a otros la

cuestión les resbala, y otros afirman que tal vez, pero que quién sabe. Las modulaciones son variadísimas, se va desde la demostración de la existencia de Dios al ateísmo, al indiferentismo o al agnosticismo.

Pero, cosa curiosa, aquellos que **confían en el poder, en la sagacidad y en la astucia de la razón** para demostrar la existencia de Dios y, por tanto, de la Religión, ponen una condición para ver la fuerza de la demostración: **la fe**. No se puede demostrar la existencia de Dios si **previamente no se cree en él**. El famoso aforismo intelectual de San Agustín "**Crede ut intelligas**" - "**Cree para entender**"- significa que para poder entender es preciso creer **previamente** (San Agustín, b, 29, 15, 24; c, II, 6, 18; d, 118, 1). La fe tiene que ir por delante. Sin la fe, animando y alumbrando la inteligencia **inicialmente**, el hombre no conseguirá nunca demostrar que Dios existe ni hacer ver que la Religión es razonable y que tiene sentido: "La fe busca, la razón encuentra, pero sólo encuentra si es la fe la que busca" (San Agustín, e, XV, 2,2). La comprensión, la intelección, la demostración es una **regalo** de la fe, es el regalo que la fe hace a la inteligencia o al entendimiento (San Agustín, b, 29, 6) Por ello, desde una perspectiva creyente, el pensamiento se reconoce deudor de la fe, agradecido a la fe, y su gratitud adquiere la grandeza humilde de la piedad reverente. La "**piedad del pensamiento**" -por utilizar una expresión cara al filósofo Martín Heidegger-, procede del reconocimiento de una instancia superior iluminadora de la mente y del pensar. La fe es la luz con la cual la inteligencia percibe la verdad. Para buscar la verdad es preciso pensar creyendo; y para no caer en el fanatismo o en el irracionalismo místico se precisa **creer pensando**.

(San Agustín, f. 2, 5). La fe no puede renunciar a la razón.

Toda vez que la fe es vivencial, las pruebas del entendimiento pasan antes por el corazón que por los conceptos mentales. Sólo lo que el corazón 've' **sintiendo**, la razón consigue demostrarlo. La inteligencia 've' con los ojos del corazón. Es decir, vemos lo que amamos. Esta primacía del corazón se da en todos los planos de la vida diaria. Nuestros ojos ven lo que ve nuestro corazón; nuestros oídos oyen lo que oye nuestro corazón y nuestra boca habla -como dice el salmista-, de aquello de que está lleno el corazón. Si el corazón está lleno de la vivencia de la belleza, entonces los ojos y los oídos y el gusto percibirán la belleza en las cosas, en las personas y en el entorno. Si lo tenemos lleno de tierra, los ojos verán lo terreno sin más, y entonces Dios se presentará como un cuento de duendes, brujas o fantasmas apto para estados infantiles. Por esta razón, decimos que Dios no es un concepto que la inteligencia elabora por deducciones, sino que es la consecuencia lógica de un corazón que se ha cultivado largamente en el misterio de la vida, de la muerte, del poder de la Naturaleza y del misterio del corazón humano mismo.

Aún se podría decir más. Podríamos decir que se puede descubrir que Dios es un dato de la memoria propia del corazón y que el corazón recuerda vívidamente. Cuando San Agustín abordaba el tema de Dios, siempre recordaba lo que él consideraba la condición indispensable para poder entenderle. Decía: "Dame uno que ame y entenderá lo que digo". El amor es el presupuesto requerido para poder seguir su línea argumentativa. Según San Agustín sólo cuando uno ama verdaderamente podrá entender que Dios es "Aquel a quien ama todo

el que ama, sea consciente de que es a Dios a quien ama, o no sea consciente de ello" (San Agustín, g. 1, 1, 2). Lo sepa o no lo sepa, todo el que ama está amando a Dios en el acto mismo de amor. Esto no es fácil de entender. No es fácil entender que cuando una persona ama a otra persona, en el mismo acto de amor, se está amando a Dios. De ordinario, uno no es consciente de ello; pero -según San Agustín-, amar a una persona es amar, inconscientemente, a Dios. Si esto fuera verdad habría que decir que el primer amor del corazón, en el plano de la consciencia, puede ser esto o aquello, esta persona o aquella. Pero en el plano profundo, el primer amor del corazón es Dios. El primer amor y el último y el de siempre, es Dios ya que no hay un solo momento que el hombre no esté amando algo. ¿Cómo se puede demostrar o mostrar o hacer ver que esto es así? Agustín no reclama cualquier amor. Pide un amor desinteresado, sin egoísmos ni calculador; un amor que no busca la felicidad a ráfagas, sino que busca la felicidad en el mismo amor. Creo que el filósofo Gabriel Marcel vería muy bien el pensamiento de San Agustín cuando decía: "Amar a otro es decirle: Tú no morirás".

La explicación puede ser esta: Amar a otra persona es desear y querer que viva siempre. Y esta garantía de vivir siempre, esta garantía de eternidad reclamada por el amor, solamente Dios puede otorgarla y concederla. Por ello, amar a otra persona es **estar invocando a Dios**, en el mismo acto, -seamos conscientes de ello o no-, ya que solamente Dios puede dar la eternidad que anhelamos para la persona que amamos sinceramente. El amor a otro es **plegaría y exigencia** de que Dios exista. El dinamismo del amor apunta a Dios. O como dice en otro lugar, "a la Verdad se llega aplicando

un oído atento a los latidos del corazón" -"Non intratur in veritatem nisi per charitatem"- . Sólo el amor descubre lo lejos y la lejanía a la que apunta el espíritu humano. El filósofo Martín Buber lo expresó también de manera intuitiva cuando dice: "Cuando un hombre ama a una mujer cuya vida le está constantemente presente, es capaz de mirar en el 'Tú' de los ojos de ella un rayo del 'Tú' eterno" (BUBER, 1977, 94).

Pero una vez más hay que recordar que toda la fuerza de la argumentación viene de la **vivencia de la fe**. Lo dice también San Anselmo cuando habla del valor de su conocido argumento 'ontológico' con el que demuestra la existencia de Dios. Dice San Anselmo: "...Te encontraré **amándote**", "y también creo esto: que si no creyera, no entendería" (San Anselmo, 1952, 366). Ve el corazón. Si falta la experiencia de Dios, el argumento falla. El mismo Platón para demostrar la existencia de Dios oraba a Dios pidiendo ayuda. (Platón, 1969, a, X, 892a/893b).

Todo esto nos está hablando de lo extraño y peculiar de la Religión. De hecho, la Religión es tan peculiar y tan extraña que solamente se la puede conocer a través de la '**razón mística**', a través de esa razón que consiste en vivenciar la presencia de Dios, la cual se presenta de manera tan real que a Dios se le puede 'ver' tan nítidamente que solo falta 'tocarle'.

La Religión se verifica a sí misma desde sí misma.

Ya hemos visto que no es posible buscar el fundamento o la razón explicativa de la Religión fuera de ella misma. No podemos buscarla en la razón científica. Tampoco podemos encontrarla en la razón filosófica. Esto

no quiere decir que carezca de fundamentación. Sólo quiere decir que tiene una fundamentación muy peculiar ya que la Religión lleva en sí misma la prueba de la verificación de su verdad, pues parte de la **vivencia de Dios** o de la Realidad Absoluta Última o de la Suprema Autoridad Espiritual o como quiera que se llame. Para hacernos claridad, vamos a poner un ejemplo de autoverificación tal como lo encontramos en Santa Teresa de Ávila (1515-1582), en su Libro de la vida, capítulo 18, número 14. Dice así:

"Quien lo hubiere probado entenderá algo de esto, porque no se puede decir más claro por ser tan oscuro lo que allí pasa".

Santa Teresa de Ávila reclama el amor, la experiencia y la vivencia para poder entender y comprender a Dios. Aunque, por otra parte, advierte que toda vez que Dios desborda los límites de la mente humana, no se le puede entender del todo. Lo que sí aparece claramente en el texto es que a Dios no llega por demostraciones. A Dios no se le puede tampoco mostrar; solo se puede vivenciar. Por ello, quien no tenga esta experiencia no entenderá nada.

La **certidumbre** de que Dios existe es **absoluta**, equiparable -si se quiere-, a la certeza de la existencia del ordenador que está sobre la mesa en la sala. De este modo, se puede decir que a Dios se le 've' y se le 'siente', no solamente dentro del propio ser personal, sino también dentro de todas las cosas. Y en esa presencia vivida está la prueba de su verdad. Dice el texto:

"Sólo podré decir que se representa estar junto con Dios, y queda una certidumbre, que en ninguna manera se puede dejar de creer" (Id.).

"Acaeciame venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí" (Santa Teresa, Vida, X,1).

"Acaeciome a mí una ignorancia a el principio, que no sabía que estava Dios en todas las cosas y, como me parecía estar tan presente, parecíame imposible. Dejar de creerlo que estava allí no podía, por parecerme casi claro había entendido estar allí su misma presencia" (Número 15).

También San Agustín, en la experiencia de la Realidad Última, dice que es más fácil dudar de la propia existencia y de la propia vida, que pensar que ni Dios ni la Verdad existen. Es más fácil dudar de la propia existencia que de la existencia de Dios (San Agustín, h, X, 14).

El desbordamiento de la grandeza de Dios solo permite conocer que es grande pero no su grandeza. Se capta que es infinito, pero se ignora su infinitud. Se conoce que es inmenso, pero se ignora su inmensidad. San Agustín lo expresa mejor cuando dice: "Lo indecible solamente se puede ver de manera indecible" (San Agustín, e, I, 1, 3). O como dice Santa Teresa, el entendimiento entiende no entendiendo:

"El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo; al menos no puede comprender nada de lo que entiende; a mí no me parece que entiende, porque -como digo-, no se entiende, yo no acabo de entender esto" (Id.).

Desde esta dimensión de la realidad en la que se mueve la mente humana, la Religión se basta a sí misma para fundamentarse. No necesita salir fuera

de sí para justificarse. Su autonomía queda garantizada por la evidencia de la presencia viva del Dios inefable.

Desde esta autofundamentación se puede responder a las preguntas que cualquier persona puede hacerse. A la pregunta ¿Es la Religión una realidad? ¿Es verdad la Religión? ¿Es una ilusión? ¿Es una fantasía? ¿Es un puro desahogo del corazón? ¿Es una estrategia ilusoria de la mente que inventa un Dios rico para consolar a los pobres? ¿Es mera astucia de la razón, que se auto-engaña con el fin de hacer más soportable la travesía por el valle de lágrimas que es la vida? A estas preguntas la Religión responde desde sí misma y afirma que es tan verdadera como que ahora es de día y brilla el sol. La certidumbre es absoluta. No cabe la duda.

Si a la pregunta ¿Es posible fundamentar filosóficamente o racionalmente la verdad de la Religión para quienes están fuera del ámbito de la vivencia? tenemos como respuesta que no se puede demostrar. ¿Qué garantía me ofrece la Religión respecto de la verdad de su realidad? La respuesta es: ninguna. Pero sí pueden darse señales, indicadores, índices del camino que conduce a ella.

Algunas señales del camino hacia la Religión

Realidades no verificables más valiosas que las verificables

Hay muchas realidades en la vida que son sumamente valiosas y no pueden demostrarse. Todos hemos visto vacas pastando en paisajes montañosos de extraordinaria belleza. Pero nadie ha podido sorprender una sola vaca absorta en la contemplación del

Lo extraño y peculiar de la Religión

paisaje. Y es que el paisaje no es una cosa de consumo como lo es la hierba. El paisaje no es una cosa que ocupe un lugar entre las cosas. Por ello, para contemplar un paisaje se necesita una capacidad que vaya más allá del conocimiento de cosas concretas e individuales. De hecho, en un paisaje vemos cosas que ocupan un lugar entre otras. Vemos el riachuelo que corre por la campiña plantada de árboles de especies diversas, reflejando en sus aguas las flores, las plantas, las rocas, etc. En un paisaje vemos muchas cosas que están unas al lado de las otras. Pero entre ellas no está el paisaje como una cosa más. No le puedo ver como veo cada una de las cosas que están allí delante. El paisaje es invisible en el sentido de que no es una cosa como es una cosa concreta y determinada y bien delimitada el riachuelo que veo con mis ojos. Si lo comparo con la existencia del riachuelo o del sauce llorón que está a su vera, el paisaje no existe ya que no es una cosa que pueda localizar entre las cosas. Y, sin embargo, es una realidad que yo puedo expresar en colores o en palabra o en notas musicales y sentirla anímicamente. La emoción estética que brota de la contemplación de la realidad del paisaje es algo que sentimos 'viendo' una realidad que yo no puedo ni demostrar dialécticamente o deductivamente, ni 'mostrar' a los ojos de los demás.

Esa realidad 'invisible' es más valiosa que las cosas mismas que yo veo, toco y palpo. Puedo verificar las cosas que veo en un paisaje, una a una, midiéndolas, pesándolas, constatando su dureza, etc. Puedo demostrar su existencia y sus cualidades, pero serían incapaces por sí solas, individual y separadamente, de embargar senti-

mentalmente la totalidad de la persona si no las inserto en una red invisible de relaciones significativas que las hace pasar de 'cosas' a realidad. No se puede pedir a un poeta que 'demuestre' la existencia del paisaje que describe tan bellamente y que yo no logro verlo. Se limitaría a decir: "está ahí, está ahí delante de ti, míralo. Si no lo ves, eso significa que no sintonizas con él". Existen realidades que no se dejan demostrar, solo se dejan vivir. Los valores religiosos y los valores de lo Sagrado pertenecen a este género. La inverificabilidad o indemostrabilidad no es una objeción válida contra la Religión. También es preciso repetir, una vez más, que no se pueden descubrir realidades para las que no existe preparación previa.

Los sentidos -como los ojos-, 'reclaman' la existencia de aquello para lo que son.

Habría que reparar, además, que el hombre nace tan perfectamente preparado que parece como si conociera, de antemano, el mundo al que viene. De hecho, si el hombre nace con oídos, ello significa que viene a un mundo en el que no solamente hay ruidos que oír, sino que es necesario oír para sobrevivir. El oído no es algo innecesario o superficial. Es una necesidad. Algo hay fuera del oído que da sentido a la existencia del oído en el hombre. Nacer con el sentido del oído significa venir a un mundo en el que existen realidades que es preciso percibir para salvaguardar la vida. No se nace en balde con el sentido del oído. Su justificación está fuera de él, aunque en vistas a la vida de la persona.

Lo mismo habría que decir del sentido de la visión. Si nacemos con ojos

ello se debe a que, de antemano, sabemos que existen, en el mundo al que venimos, realidades que hay que ver para poder vivir. El sentido de la vista, que tenemos por nacimiento, testimonio, por sí mismo, la existencia de realidades que afectan a la vida del individuo.

San Agustín habla de una especie 'sentido de Dios' o de 'instinto de Dios' en el hombre que se manifiesta y aflora, como hemos visto anteriormente, en el amor humano genuino a otra persona. El análisis del amor revela que amar a otro (a otra persona) es siempre amar a Otro (a Dios). Así que el hombre tiene, por nacimiento, una especie de 'sabor' a Dios, de 'gusto' a Dios y de 'sed' de Dios. Por esta razón, el hombre no se contenta con nada que sea menos que Dios.

Y ahora estamos ya en condiciones de establecer la misma línea de razonamiento. Si el hombre viene a este mundo con un sentido del oído porque en él existen sonidos que oír y en ello le va la vida al hombre, es sensato y lógico pensar que si el hombre viene también a este mundo con un sentido de Dios, Dios razonablemente debiera existir, pues en su existencia le va la vida al hombre. "Como el ojo y el oído -dice Hessen comentando a Max Scheler-, con su existencia prueban que hay luz y sonidos, así también la presencia del órgano religioso prueba la existencia de Dios" (HESSEN, 1977, 677). No concluimos que Dios existe, simplemente decimos que debiera existir, con lo cual estamos resaltando el aspecto de señal o apunte de un camino hacia la Religión. Por otra parte, el carácter episódico y de pura anécdota que es el hombre como individuo -del árbol de la vida caen todas las hojas-, parece lógico pensar en la existencia de un Ser sin principio que a

su vez sea el principio y el origen de todo ya que si todo nace y perece, no existiría nada. Si no hay al inicio un Ser Inmortal no sería posible que existieran seres que nacen y mueren como muy bien argumentó ya Platón (Platón, 1969, b, 71/72e).

Ya hemos dicho que no se trata de una demostración. Como muy bien dice Nietzsche, "el hambre no prueba ni demuestra que exista el alimento que la satisfaga".

Pero también es cierto que si la certeza de la existencia de Dios no es absoluta, la afirmación de su existencia no es ni absurda ni arbitraria. Esto lo vio muy bien Freud a pesar de que también él recurrió a los principios de verificación científica. En su escrito "El porvenir de una ilusión", en el que trata exclusivamente de la Religión, afirma que "no hay instancia alguna superior a la razón" (FREUD, 1974, 2975). La razón es la instancia última desde la que se dirige lo que hay y lo que no hay. En realidad Freud está pensando en la razón 'científica', ya que da por supuesto que es la única válida. Así, por ejemplo, dice que los principios religiosos no se ajustan al criterio empírico y verificable como los principios científicos. En una clase de geografía se puede afirmar con toda certidumbre que la ciudad de Constanza se alza en la orilla del lago de su nombre. Quien no lo crea tiene siempre la posibilidad de comprobarlo yendo allí (Id. 2973-74). Los asertos religiosos, al no ser verificables científicamente, no ofrecen garantías. Y, sin embargo, Freud dice que la Religión ni es un error ni es falsa. Sencillamente no ofrece garantías. Para Freud el creyente se parece a la joven que sueña casarse con un príncipe. Ciertamente no hay garantías de que pueda acontecer, pero tampoco puede negarse en absoluto que no se

vaya a dar (Id. 2977). Soñar con el príncipe azul es una ilusión que surge de un deseo, que no excluye en absoluto la posibilidad de llegar a ser realidad.

El 'divino descontento', que se detecta en el hombre como ser técnico, ahora lo Divino.

Repetimos de nuevo que la religión no es ni táctil ni sensorialmente experimentable como son las cosas de la experiencia cotidiana. Sin embargo, no es un saber arbitrario y gratuito, sino un saber que responde a la tendencia espontánea de la naturaleza humana, es una 'función' natural en el hombre. Hay una dimensión en el hombre sobre la cual se asienta y fundamenta la religión, de modo que la religión en el hombre no es como el color en la pared. El color es ajeno a la pared. La religión no es extraña al hombre. Para poder llegar a ver esa dimensión peculiar que hay en el hombre pienso que se puede encontrar una ayuda inmejorable en los ensayos de nuestro filósofo Ortega y Gasset recogidos en la obra *Meditación de la técnica* y otros ensayos sobre ciencia y filosofía. Al hilo de la técnica, de algo tan tangible y observable como es la técnica, Ortega lleva al lector a asomarse al fondo abismal que hay en el hombre. El estudiante que quiera reconciliarse con la filosofía, tiene aquí a un buen guía.

Generalmente solemos quedarnos únicamente en el aspecto de imantación que tiene la ciencia y la técnica. El hechizo y la fascinación de la técnica es tan enorme que el hombre está siempre dispuesto a concederle la primera y la última palabra. La última palabra sobre lo que hay que admitir o no, la tiene la ciencia. Lo no verificable no existe. Dios, puesto que no es verificable, no existe.

Con este principio, la ciencia barre con la Filosofía y con la Religión porque también la Filosofía habla de lo impalpable. El proceso se pone en marcha. Con el descubrimiento del pararrayos se acabó con el Dios del trueno y el Dios del rayo. Con los gigantescos pantanos contruados con la mejor técnica se acabó con las procesiones de rogativas que sacaban a San Antonio por los campos para pedir la lluvia. Los pantanos son más seguros que las oraciones. Con el invento de la penicilina se acabó con Santa Rita, la abogada de los imposibles. La técnica y la ciencia parece que tienen el poder de llevar a las cuerdas a la Religión y a la Filosofía. Hasta el astronauta soviético, cuando pisó por vez primera los espacios siderales, dijo: "Dios no anda por aquí". Evidentemente, no había descubierto que Dios anda por la bóveda celeste de las almas dolidas por el sufrimiento, es decir, por aquí, por la tierra. La fascinación de la técnica deriva de su eficacia y de su poder. La lógica interna de la técnica es 'poder y poder cada vez más'. El telemando es poder, me da el poder de pasar de uno a otro canal sin tener que levantarme del sillón; me da, entre otros, ese poder. El teléfono móvil es poder y poder cada vez más. El automóvil con sus equipamientos, el tren Ave, el avión dan el poder de estar presentes en más lugares en menos tiempo. El ordenador es poder y poder cada vez más. Cada nuevo hallazgo y cada nuevo invento es un instrumento para poder cada vez más. De esta manera la razón no cultiva su dimensión contemplativa o reflexiva, sino su dimensión calculadora de poder. La mente se convierte en una máquina de calcular. Con ello, el hombre padece, como decía Unamuno, de "memez afectiva". La técnica no entiende de ética, solo entiende de poder cada vez más. El

filósofo Martín Heidegger ha llegado a afirmar que la técnica es peor que la bomba atómica porque la técnica asesina los espíritus y deja vivos los cuerpos. No quiere decir con ello que la técnica sea el mismísimo diablo, o que el mundo del arco y de la flecha sea preferible al mundo de la energía atómica y de la manipulación biológica. Solamente quiere llamar la atención sobre el peligro de convertir a la técnica en el criterio de verdad absoluta en detrimento de la reflexión. La mente calcula y reflexiona para calcular. Pero hay también un reflexionar que no es para calcular, sino para contemplar. Son ya muchos los que llaman la atención de que el hombre de hoy para contemplar un paisaje tiene que verlo en la televisión. Es incapaz de contemplarlo en la naturaleza.

Y es aquí donde empatma muy bien la reflexión de Ortega y Gasset sobre el fondo abismal y el 'divino descontento' del hombre que hace técnica. Recomendamos, sobre todo, las páginas 99-108 de la obra ya mencionada. La técnica, dice Ortega, metamorfosea los objetos de este mundo para originar un mundo nuevo, distinto frente al mundo espontáneo y natural. Basta entrar en un supermercado para ver la inmensidad de objetos que ofrece el mundo técnico, objetos que no se encuentran en el mundo natural. Desde la servilleta de papel perfumado, pasando por el stand de la peletería y relojería, y terminando en el stand del video, televisión y fotografía hay un derroche de imaginación, que con relación al mundo espontáneo y natural, es otro mundo. Todo ello indica que el hombre es incapaz de vivir en el mundo natural y primigenio, tiene que escapar de él para lo cual crea mundos nuevos. Como acertadamente observa Ortega en la página 114, el suelo sobre el que pisa el hombre no es

la tierra, no es el mundo natural y primigenio dado espontáneamente, es el mundo nuevo creado por él. El suelo sobre el que pisa el hombre no es la tierra, es la visión que el hombre se ha hecho del mundo. El suelo sobre el que pisa el hombre son sus ideas sobre el mundo y sobre las cosas, son sus representaciones sobre el mundo, las cuales son un mundo nuevo si lo comparamos con el natural. Cuando el filósofo Martín Heidegger nos dice que el hombre es un 'ser-en-el-mundo' -expresión tan complicada como conocida-, lo que quiere es decirnos que el modo de estar el hombre en el mundo es desde las ideas. El hombre no está en el mundo como una piedra o un árbol. El árbol y la piedra están en el mundo físico, en la tierra. Pero el modo de estar el hombre en el mundo es siendo en él, es decir, siendo en la representación que tiene del mundo. Ortega lo dice más fácilmente aunque no más rigurosamente: el suelo sobre el que pisa el hombre no es la tierra o el mundo físico; el hombre pisa sobre la representación que tiene del mundo. El hombre, pues, es incapaz de vivir en el mundo natural. No le va, no es su mundo, no se adapta a él, el hombre es una 'anomalía' en la Naturaleza. Mientras el animal se encuentra perfectamente adaptado a la Naturaleza hasta el punto de parecer que está incrustado en ella, el hombre pasó de disputar la caverna con el oso a la vivienda modesta, al chalet de superlujo en el entorno más bello, o al palacio real o al castillo ducal. La técnica pone de manifiesto que el hombre no se reconoce en el mundo natural. Le han metido en un mundo que no es el suyo. Se siente como un exiliado. Este mundo no es su Patria, no es su mundo. Por ello, tiene que crear un mundo nuevo, lo más parecido posible al que piensa que debiera ser el suyo. Por eso, selecciona las semillas, las plantas, las

razas de animales y todo de lo que pueda ser capaz. Prolonga sus ojos en el microscopio y telescopio, y prolonga sus oídos en las antenas cósmicas y sus pies en el automóvil y en los aviones. Todo ello porque no está contento con el mundo natural. El hombre es un insatisfecho incorregible. Su insatisfacción es una locura, pero es lo más divino que tiene, es su 'divino descontento' porque en todos los mundos nuevos que crea, siempre se queda más acá del posible. Siempre se queda en la novedad penúltima, no llega nunca a la novedad última, al Novum Últimum. Asoma aquí la nostalgia de lo último arraigada en el hombre, o como dice Schleiermacher, la "sagrada melancolía", resaltando ese sentimiento que acompaña a lo inaccesible deseado y buscado (SCHLEIERMACHER, 1990, 193). He aquí el bello texto de Ortega que pone al descubierto la entraña íntima del ser del hombre cuando dice:

"El hombre es, esencialmente, un insatisfecho, y esto -la insatisfacción- es lo más alto que el hombre posee; precisamente porque trata de tener cosas que no ha tenido nunca. Por eso suelo decir que esta insatisfacción es como un amor sin amada o como un dolor que siento en unos miembros que nunca he tenido" (Id. 107).

Y en el escrito "La 'Filosofía de la historia' de Hegel y la historiología", Ortega lo precisa aún mejor:

"Lo que más vale del hombre es su capacidad de insatisfacción. Si algo de divino posee es, precisamente, su divino descontento..." (ORTEGA Y GASSET, 1987, 521).

Estudiando al hombre como ser técnico, Ortega descubre que, en el fondo de su ser, el hombre es "un amor

sin amada", pero que, evidentemente, para que el hombre tenga sentido, debiera existir dicha "Amada". Aunque desde otro ámbito, el dolor de esta ausencia la describe muy bien San Juan de la Cruz en el Cántico espiritual:

"Descubre tu presencia,
y máteme tu vista y hermosura.
Mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura"
(Estr. 11)

La actividad técnica revela, pues, que el ser del hombre como nostalgia y añoranza de un mundo que sea la novedad sin más, de un mundo, como decía San Agustín, que sea siempre antiguo y nuevo, que no se parezca en nada a lo que hay, que no esté sometido a condición alguna de tiempo o fastidio o cansancio de la monotonía, que sea lo Incondicionado, lo Absoluto. El hombre es el ser de lo Absoluto. He aquí cómo la técnica revela el ser del hombre como necesitado de la Religión la cual le ofrece esa Tierra Nueva que busca, esa Novedad Última. Última, porque después de ella no viene otra. Y 'novedad', porque no deja nunca de ser siempre nueva. La Religión, pues, no es algo arbitrario, responde a la necesidad honda del hombre.

Ahondando en este "amor sin amada", en este descontento que es el hombre, San Agustín descubrió a Dios dentro de sí mismo como el fondo abismal del propio ser, como lo "Eterno interior". Dios no es "el Anciano en lo alto". También San Agustín lo buscaba fuera y no lo encontró. Al contrario, Dios es el Ser que es "más interior a mí que yo a mí mismo" (SAN AGUSTÍN, h, III, 4,11). La aspiración al infinito es el fondo divino en el hombre sobre el

cual las Religiones echan razonablemente sus raíces. Por esta razón Rudolf Otto nos dice que "la Religión comienza consigo misma" (OTTO, 1980, 178).

Características de la Realidad Última vivenciada, núcleo primordial de la Religión.

La debilidad entrañada en las 'señales', 'índices' e indicadores de la Religión contrasta con la certidumbre de su realidad vivida y la seguridad insobornable de las cualidades misteriosas e insondables de esa Realidad Última que es Dios y que constituye el fondo del hombre y del universo.

Ya hemos dicho que Santa Teresa vivencia a Dios como el ser que se entiende pero no se comprende. Se entiende en cuanto que no se puede dudar de su existencia inconmensurable y abismal. Esto se entiende. Lo que no entiende es su inconmensurabilidad, su inmensidad, su fondo oceánico, su grandeza cualitativa que desborda disparatadamente los límites angostos del cuenco que es la mente humana, en el que, cuando se trata de Dios, propiamente no cabe nada. Y lo poco que cabe es porque Dios se lo ha revelado, no porque la mente lo haya descubierto.

Esa omnitud de la Realidad plena que tan bellamente insinúa Santa Teresa con su 'no entender entendiendo', o San Juan de la Cruz con su 'toda ciencia trascendiendo', viene sentida como el valor cualitativamente grande, como el valor que en definitiva es el único que vale y que todo lo demás 'vale', es algo, por él. Se presenta como lo sublime que sobrecoge y

estremece todo el interior e invade la totalidad de la persona y la sacude de un divino espanto por su grandiosidad axiológica inimaginable. Es lo que nadie puede imaginarse debido a su grandeza. San Pablo tiene que recurrir, paradójicamente, a términos negativos para evocar lo positivo. Lo describe diciendo: Lo que los ojos no han visto nunca, lo que los oídos no han oído nunca, lo que la imaginación humana no ha conseguido pensar nunca, lo que el pensamiento humano no ha podido imaginar nunca, lo que no ha sentido corazón humano nunca, eso es. San Pablo se mantiene en las expresiones negativas, y, sin embargo, como dice Otto, al escucharlas no percibimos su aspecto negativo; al contrario, percibimos su "poder embriagador que embelesa y emborracha" (Id. 55).

También Buda tuvo que expresar el Nirvana en términos "fríos o negativos", y, no obstante, "el nirvana es una negación solamente en el concepto; pero en el sentimiento es una afirmación positiva de forma intensísima tan fascinante, que puede enardecer y entusiasmar a sus adoradores" (Id. 63).

El embeleso, el arrobó, el poder cautivador de esas expresiones negativas no se podría explicar si no estuvieran hablando y conectando con algo que constituye el fondo del corazón o del alma humana. Esa fascinación nos revela que detrás de nuestro ser consciente "yace oculto algo que no se satisface porque saciamos y acallemos las necesidades de nuestros impulsos y deseos sensibles, espirituales e intelectuales. Los místicos le han dado el nombre de fondo del alma" (Id. 59).

El camino para llegar a la verdad de la Religión no es demostrarla, es caer en la cuenta y reconocerla, es conectar con lo divino que se manifiesta a

través del descontento. Podemos ir desde la contemplación del castillo a su morador; desde la contemplación de la naturaleza podemos ir a Dios. Pero también podemos ir desde el morador al castillo, desde lo divino inherente en el corazón humano y oculto en el inconsciente, a Dios. Para llegar a Dios, decía San Agustín, hay que pasar antes por Él mismo presente en el fondo del alma. A la Religión se va desde la religión, desde la 'huella' de lo divino. San Agustín habla de lo divino oculto y como 'adormecido' pero presente en el hombre. El hombre no inventa la Religión, la despliega porque ya está en el hombre (SAN AGUSTÍN, I, I, 1, 1; I, 1, 3).

La distancia cualitativamente abismal respecto del hombre hace que la Realidad Última se la conciba como lo tremendo y lo fascinante. La grandeza de plenitud axiológica fascina y espanta. No es el espanto del miedo o del temor a un castigo, a una maldición, a una amenaza o a que desate sobre mí sus iras, terror o infortunios. Es el espanto que produce la distancia cualitativa, lo cual ya no tiene nada que ver con el terror del castigo o de la amenaza, sino con la grandeza. Lo 'tremendo' y lo 'fascinante' son dos sentimientos que van unidos, pues son dos aspectos inseparables de la misma Realidad.

San Agustín recurre igualmente a estos dos sentimientos cuando habla de su vivencia de Dios. Dice: "...me estremecí de amor y de horror" (SAN AGUSTÍN, h, VII, 10, 16). Y en el libro XI, 9, 11, explica esta fascinación de amor y horror cuando declara: "Me siento horrorizado y enardecido: horrorizado, por la semejanza con ella; enardecido, por la semejanza con ella" (SAN AGUSTÍN, h, XI, 9, 11: "Et inhorresco et inardesco: inhorresco, in quantum dissi-

milis ei sum; inardesco, in quantum similis ei sum".). Lo que horroriza es la distancia abismalmente cualitativa respecto del ser del hombre y esta misma distancia le fascina y le imanta, le atrae y despierta el amor tembloroso que necesariamente acompaña a la debilidad nula cuando se encuentra frente a la potencia de la plenitud axiológica. Su dignidad sublime y exuberante infunde el sentimiento de respeto estremecido y horrorizado, es el "horror honoris", "el horror de la dignidad", y a su vez suscita el "tremor amoris" "el temor tembloroso del amor". Ciertamente San Agustín emplea estas dos últimas expresiones - "horror honoris", "tremor amoris"-, refiriéndose a las Sagradas Escrituras y no al mismo Dios. Sin embargo, la profundidad abismal de las Escrituras, toda vez que contienen al mismo Dios hecho palabra, le horroriza. En el fondo se trata de Dios mismo y esto justifica aplicar las expresiones al mismo Dios. Dice así: "Maravillosa profundidad la de tus Escrituras.... ¡Maravillosa profundidad la suya, Dios mío, maravillosa profundidad! Horror me causa fijar la vista en ella, pero es un horror de respeto y un temor de amor" (SAN AGUSTÍN, h, XII, 14, 17). Es el espanto que suscita la majestad sublime, que por su valor exuberante, sobrecoge. Como dice Rudolf Otto, "lo tremendo... distancia con su majestad" (OTTO, 51). El horror no tiene nada que ver, pues, con el miedo o el terror al castigo, sino con la dignidad majestuosa, como dejan entrever también las palabras de Abrahán cuando tiene que dirigirse a Dios y le dice: "He aquí que me atrevo a hablarte, yo, yo que soy polvo y ceniza" (Génesis 1, 18-27). Y, sin embargo, lo 'tremendo', es decir, la exuberancia de la dignidad de lo sublime, ha encontrado su expresión fácil y vulgar en el terror de lo demoníaco y de lo siniestro. Con el recurso a

los genios malignos se trata, sin duda, de suscitar, aunque sea en su forma desviada, el sentimiento que provoca la constatación de la desemejanza ante la plenitud de lo que siempre es. Bien podemos decir con Rudolf Otto que en los cuentos de duendes, fantasmas y espectros se deja sentir de manera debilísima y lejanísima, pálida y siempre en forma degenerada, la palpitation de lo tremendo como cualidad de lo Sacro (OTTO, 27). En su vivencia original y primigenia no hay ni terror ni horror, sino prepotencia cualitativa de la dignidad majestuosa inherente a la plenitud axiológica.

Para comprender esta dualidad presente en un mismo sentimiento, esta "extraña armonía de contraste" (OTTO, 51) puede recordarse que los psicólogos han resaltado la presencia en el niño de estos dos sentimientos de fascinación y de temor ante la grandeza de la figura del padre. Al niño le fascina su padre, pero la grandeza que le fascina también le infunde temor.

También podemos aproximarnos a este sentimiento y hacernos una idea de su unidad compleja, recurriendo a los pensamientos en los que Pascal habla del horror y de la fascinación que evocan los espacios infinitos. Dice así:

"Que el hombre contemple, pues, la naturaleza entera en su alta y plena majestad; que aleje su mirada de los objetos bajos que le rodean. Que contemple esa luz deslumbradora puesta como una lámpara eterna para iluminar el universo; que piense la tierra como un punto en comparación con el vasto círculo que describe aquel astro, y que se asombre de que ese vasto círculo no es más que un punto muy delicada al lado del que abarcan los otros astros que ruedan por el firma-

mento (...). Que el hombre entre en sí mismo y considere lo que él es en comparación con lo que existe; que se vea como extraviado en este rincón perdido de la naturaleza (...). Porque, en fin, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada comparado con el infinito" (PASCAL, 1925, Pensamiento 72, p. 80-81).

"Veo esos tremendos espacios del universo que me encierran, y me encuentro atado a un rincón de esta vasta extensión sin saber por qué estoy colocado en este lugar más bien que en otro, ni por qué este poco de tiempo que me es dado para vivir me es asignado en este punto más bien que en otro de la eternidad que me ha precedido y de toda la que me sigue. No veo sino infinidad por todas partes que me encierran como un átomo y como una sombra que no dura sino un instante sin retorno. Lo único que conozco es que pronto tengo que morir, pero lo que más ignoro es esa misma muerte que no puedo evitar" (Id. Pensamiento 194, p. 122).

"(...) Al mirar todo el universo mudo y al hombre sin luz, abandonado a sí mismo y como extraviado en este rincón del universo, sin saber quién le ha puesto en él, qué es lo que ha venido a hacer, lo que será de él cuando muera, incapaz de todo conocimiento, quedo sobrecogido de espanto (...)" (Id. Pensamiento 693, p. 265).

Esta majestad de la prepotencia por su cualidad axiológica, se ha formalizado y conceptualizado, en la historia de las Religiones, en formas degeneradas y toscas de lo siniestro y de lo demoníaco. Rudolf Otto, quien en su obra *Lo Santo*. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios, ha hecho la exposición sistematizada y orgánica de las cualidades de lo Sagrado, dice textualmente:

"Detengámonos un momento en las manifestaciones primeras y más toscas de este pavor numinoso. Este sentimiento constituye la llamada <<religión de los primitivos>>, en donde se presenta en forma de terror demoníaco, de una primera conmoción, ingenua y sin desbastar. Más tarde, este sentimiento y los fantasmas que ha engendrado son superados y desalojados por las formas y grados más altos a que llega la evolución de este misterioso impulso, el mismo justamente que se manifestó por vez primera toscamente en aquellos hombres; es decir, el sentimiento del numen" (OTTO, 1980, 26-27).

Lo tremendo tiene también como un elemento más de su unidad compleja, la fascinación de lo que no se parece en nada a lo que hay, de lo que es "absolutamente heterogéneo" (Id. 44, 45), o como dice San Agustín en su vivencia de Dios, lo que es completamente distinto de todas las cosas (SAN AGUSTÍN, h, VII, 10, 16: "...sed aliud, aliud valde ab istis omnibus"). Dios no es nada de lo que hay. Es opuesto a todo lo que hay, incluso al ser. No hay nada como Él. Respecto de lo que hay, y en comparación con lo que hay, Dios es Nada. Y así lo dice Escoto Eriúgena (810-877): Debido a su sublimidad, no sin razón llamamos a Dios la 'pura Nada'. (Ver OTTO, 1980, 44). El panteísmo no es posible. Lo impide la trascendencia.

Pero la Realidad Viva y Última no solamente tiene entre sus cualidades la trascendencia, sino que trasciende las cosas desde el interior de las cosas mismas, es decir, también es inmanente. Repitámoslo una vez más. Dios no es el 'Anciano en lo alto', no está arriba y nosotros abajo, no está en los cielos y nosotros en la tierra. Al contrario, Dios está aquí. Dios es el fondo del uni-

verso, el suelo donde se asienta la naturaleza, la consistencia de las cosas y el aliento del corazón humano. Es inmanente en su trascendencia. Todo lo finito está transido de Infinito y lo reverbera. La Religión consiste en ver lo finito o particular en lo Infinito o Totalidad. Así lo concibe Schleiermacher en su obra Sobre la religión cuando dice: "La Religión consiste en concebir todo lo particular como una parte del Todo, todo lo limitado como una manifestación de lo Infinito" (SCHLEIERMACHER, 1990, 38).

Inmanencia y trascendencia se fusionan sin mezclarse y manteniendo la distancia cualitativa. Por la presencia inmanente de Dios, la distinción entre sagrado y profano se desdibuja. En última instancia todo es sagrado. Como dice San Juan de la Cruz, "Mi Amado las montañas", Dios es las montañas. Los que han tenido la vivencia de Dios lo afirman con toda claridad. Dice Santa Teresa:

"...no sabía que Dios estaba en todas las cosas y, como me parecía estar tan presente, parecíame imposible. Dejar de creerlo que estaba allí no podía, por parecerme casi claro había entendido estar allí su misma presencia. Los que no tenían letras me decían que estaba sólo por gracia; yo no lo podía creer, porque -como digo- parecíame estar presente..." (SANTA TERESA, 1967, núm. 15).

La presencia de Dios en las cosas no se reduce a un mero estar en ellas. Su presencia es vivificante, donadora de vida y de realidad. Dios sostiene las cosas en el ser. El ser de las cosas es tan débil que abandonadas a sí mismas se hundirían en la nada y desaparecerían. El sentimiento de que las cosas dependen, en su mismo ser y existencia, de Dios se presenta con toda cla-

ridad. Acompañando lo tremendo-fascinante de lo Sagrado, se despierta ahora el sentimiento de dependencia absoluta, que Schleiermacher puso como nuclear en el sentimiento religioso y que se expresa cuando se dice: "Tú todo, yo nada", "Tú todo, yo polvo y ceniza", "Tú la vida de mi vida", "Mi vida nada sin Ti", "Tú el Creador, yo la criatura". El sentimiento religioso de dependencia no tiene nada que ver, aunque sirva para acercarse a su sentido, con los sentimientos de dependencia de la vida diaria. Dependemos de la luz, del aire, del agua, del médico, del maestro, de la sociedad, etc. La dependencia, de alguna manera, habla de "insuficiencia, incapacidad y sujeción a las condiciones del entorno" (Schleiermacher, en Otto, p. 18). El sentimiento religioso de dependencia también implica insuficiencia e incapacidad, pero no tienen nada que ver con la dependencia natural que hemos mencionado anteriormente. Mi vida depende de la luz, del aire y de los alimentos, pero esta dependencia no es absoluta, es relativa. Ciertamente es absoluta en el sentido de que sin ellos no puedo vivir en modo alguno. Pero es una dependencia relativa en el sentido de que garantizan mi existencia y mi vida hasta un cierto punto más allá del cual no garantizan nada. De hecho, aun disponiendo de luz, aire y alimentos, al final uno se muere. Por ello, la garantía de la vida hay que ponerla en otra Realidad que la garantice siempre y en cualquier momento y por toda la eternidad. Sólo respecto de esta Realidad mi dependencia es absoluta.

Pero hay otro aspecto más. El estar agradecidos, el tener confianza, el amor, etc., son también sentimientos de dependencia que se sitúan en otro nivel diferente. Ya no se trata de nuestra dependencia de un elemento

material como es el agua. Aquí se habla ya de cierta dependencia del orden del espíritu. Pero con todo, no se aproximan al sentimiento religioso de dependencia. Todavía no se ha salido del orden de dependencia de cosas o aspectos. La gratitud, que es un sentimiento de dependencia, es siempre por algo, por alguna cosa concreta que puedo mencionar y describir. Pero la gratitud ni me devalúa ni me desestima, ni me vacía. Al contrario, me reafirma ante el otro como persona. Pues bien, el sentimiento religioso de dependencia absoluta me vacía, me reduce al valor de nada, al valor que tiene el polvo y la ceniza. Esta insuficiencia ya no es ni de esto ni de aquello; afecta a la totalidad de la persona. Es la insuficiencia y, por ello, la dependencia radical. Se puede expresar con exactitud por el sentimiento de "ser criatura" frente al creador. Es la insuficiencia de la criatura que ha descubierto su ser como un agujero por el que se vacía de ser. La insuficiencia de sí mismo es absoluta porque la dependencia del Creador es absoluta. Como muy bien lo describe Schleiermacher, el sentimiento de dependencia absoluta es "el sentimiento de la criatura de que se hunde y anega en su propia nada y desaparece frente a aquel que está sobre todas las criaturas" (OTTO, 1980, 19-20).

De este mismo sentimiento habla San Agustín cuando tiene la vivencia de Dios como plenitud de ser y valor, o sencillamente como "lo que es"; y consiguió, como dice "contemplar por un instante y con una temblorosa mirada aquello que sumamente es" (SAN AGUSTÍN, k, XXXV, 8, 3). Y en el libro de las Confesiones emplea la expresión "in ictu trepidantis aspectus", en un "golpe de vista trepidante" (SAN AGUSTÍN, h, VII, 17, 23). Tal vez haya que aclarar que en el éxtasis los ins-

tantos' pueden durar horas. Aunque fue una visión temblorosa como todo lo que se pone ante Dios, que surge de repente y en un instante como si se tratara de un fogonazo de luz, comprendió que estas cosas comparadas con la plenitud de valor y de ser que es Dios, propiamente no son. "No son - dice Agustín-, porque no son lo que Tú eres" (SAN AGUSTÍN, h, VII, 11, 17). La negación y la dependencia son sentimientos religiosos primordiales.

La precisión que hace Rudolf Otto es pertinente. No se trata del primer sentimiento o de un sentimiento originario en el sentido de qué está al origen y antes del cual no hay otro. Para Rudolf Otto, el sentimiento de ser criatura es "la sombra de otro sentimiento", es un "sentimiento concomitante" de lo tremendo-fascinante de la plenitud axiológica de lo Sagrado (OTTO, 1980, 20). De todos modos nos encontramos en los sentimientos primeros de la Religión.

En el sentimiento de dependencia absoluta cobra su sentido genuino la humildad religiosa, no la humildad como sumisión y abdicación negativa de sí mismo, sino como humildad ontológica o como reconocimiento de la debilidad del propio ser y valer, y que todos la expresamos cuando, en determinadas situaciones de la vida, decimos "no somos nada".

Hagamos otra reflexión al hilo de lo que estamos diciendo. Dios, evidentemente, todo lo que tiene, lo es. No tiene la verdad. Es la Verdad. No tiene bondad, es la Bondad. No tiene inteligencia, es la Inteligencia. No tiene ser, es el Ser. No tiene valor, es el Valor. Ser y valor es lo mismo, se funden en una misma realidad. En Dios el ser es el valor ya realizado. Por ello, es la personalidad pura y en sentido genuino. El

hombre tiene ser y conoce los valores que quiere realizar e incorporar a su vida sin conseguir realizarlos plenamente. La personalidad del hombre es una pálida sombra de la personalidad que es Dios.

La emergencia espontánea de la actitud religiosa.

La vivencia de la Realidad Última o la experiencia de la existencia de un mundo invisible poblado de seres que dominan y gobiernan este mundo nuestro y ante el cual el hombre se siente indefenso y en dependencia absoluta, es tan antigua como el hombre mismo. Cuando comienza con sus manifestaciones artísticas comienza también con sus manifestaciones "religiosas". Ciertamente no surge por generación espontánea y de manera arbitraria como algo que no va con el hombre. Al contrario, surge de manera 'razonada' observando 'indicios' que "justifican" la creencia. Y la mejor escuela que puede visitarse y ver tales 'apuntes' es la misma Naturaleza, cuyos latidos se dejan sentir en la flor, en la lluvia, en el viento, en el valle, en el río o en la montaña, en la sucesión rítmica y sobrecogedora de las estaciones, que en el invierno siembra la muerte donde hay vida, y en la primavera hace germinar la vida donde hay muerte; en los movimientos acompasados y puntuales de los astros, en la luminosidad y serenidad de la bóveda celeste, en la tempestad aterradora con el poder de sus truenos y rayos. El hombre del paleolítico que, entrañado en la misma Naturaleza, sufría su espanto y gozaba con su exuberancia, no podía menos de sentir el latido de algo poderoso y misterioso, a la vez terrible y fascinante.

No ayuda gran cosa para llegar donde nosotros deseamos, discutir

sobre el origen de la Religión. ¿Dónde tiene la Religión su origen? ¿En el fetichismo como dice Lubbock? ¿En el animismo como propone Burnett Tylor? ¿En la magia como asegura James Frazer? ¿En la sociedad misma como aseguran, con distintas variantes, Émile Durkheim, Marcel Mauss, Henri Hubert, etc.? ¿En el funcionalismo de la Religión dentro de una civilización como pretende Malinowski? ¿Contribuye a dilucidar el problema, en sentido propio, la distinción entre sentimiento religioso, sentimiento de lo Sagrado y Religión? La verdad es que no. ¿Cómo poder establecer en sus orígenes una línea divisoria entre magia y Religión? ¿No es la magia misma una forma primitiva, pobre y burda de Religión? ¿Se puede hacer en sus inicios una distinción entre magia, religión o arte? ¿No va todo mezclado? Lo importante, pues, es saber si en el alma de hombre está entrañado el sentido de lo religioso de la misma manera en la que sabemos que pertenece a la estructura del ser del hombre tener el sentido del oído o el sentido del olfato, ya que, la existencia de tales sentidos reclama la existencia del objeto o los objetos para cuya percepción están capacitados los sentidos. Todo lo demás serán concreciones, formalizaciones o conceptualizaciones de lo sagrado percibido por el sentido de lo religioso o de la Religión. Lo importante es saber si el ser del hombre lleva, como constitutivo de su propio ser, una revelación interna de la Religión.

Ya hemos visto que San Agustín responde afirmativamente a esta cuestión. Él habla de lo 'divino' que está entrañado en la textura del hombre y que es inherente al ser del hombre; que es como un "apriori", como algo con lo que vengo al mundo y que ya poseo antes de que comience a

hacer experiencias, de la misma manera que vengo al mundo con el sentido de la vista antes de comenzar a tener experiencia de las cosas vistas. San Agustín habla de esa "fuerza innata", de lo "divino interno" que capacita para poner en marcha la Religión (SAN AGUSTÍN, I, 31, 1) y que constituye la Religión o el Dios del corazón (SAN AGUSTÍN, h, VI, 1, 1). A ese núcleo divino en el hombre lo llama también "numen" (SAN AGUSTÍN, i, III, 6, 13) y constituye lo que él mismo denomina la "memoria de Dios" (SAN AGUSTÍN, e, XIV, 15, 21). Tenemos "memoria de Dios", le recordamos y por eso tenemos también un cierto "sabor" a Dios. Por ello mismo, Dios es el "clamor del corazón" (SAN AGUSTÍN, k, XXIX, 1) y es también el lugar al que se encamina el dinamismo más hondo del pensamiento humano (SAN AGUSTÍN, k, 26, I, 6).

En esta línea agustiniana están los grandes teóricos y tratadistas actuales de las Religiones como son Nathan Söderblom, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, y Mircea Eliade. Ya hemos visto que Rudolf Otto habla de la "estructura religiosa a priori" que constituye el fondo del alma humana. Y el mismo Mircea Eliade dice que "lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia y no un momento de la historia de la conciencia" (Citado por RIES, 1989, 256).

Si lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia, se entiende fácilmente que Mircea Eliade diga que "cualquiera que sea el contexto histórico en el que esté inmerso, el homo religiosus cree siempre que existe una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él" (ELIADE, 1967, 196). Es decir, que si el hombre tiene el sentido de lo religioso o de lo Sagrado, el hombre es capaz de percibir en las

Lo extraño y peculiar de la Religión



cosas, en los seres y en la Naturaleza esa fuerza misteriosa y ese poder invisible que está detrás de cuanto se ve. Desde esta perspectiva ya no tiene importancia que lo Sagrado, es decir, ese poder singular que está unido a las cosas dominándolas, gobernándolas y dirigiéndolas, se le pueda conceptualizar o concebir como fetichismo, animismo, magia, chamanismo, sociedad, funcionalismo, etc. Cualquiera de estas formas son modos concretos, más o menos depurados, de manifestarse y de ser percibido lo Sagrado. Lo Sagrado está antes de sus manifestaciones concretas. El poder sacro puede manifestarse en cualquier fenómeno, cosa, seres, acontecimientos, acciones, con lo cual dichas realidades se transforman en "hierofanías", en 'epifanías de lo sagrado' o en manifestaciones de lo sagrado. Lo importante será, pues, descifrar e interpretar el mensaje de las hierofanías, ya que lo Sagrado, al trascender cuanto vemos y conocemos, su presencia sólo es posible expresarla en símbolos, ritos y mitos.

El hombre religioso es eminentemente simbólico y no puede ser de otra manera cuando quiere referirse a ese primer dato descubierto. De hecho el símbolo está referido a lo inasible. El Diccionario Filosófico de André Lalande define el símbolo como "un signo concreto que evoca, por una relación natural algo ausente o imposible de percibir". Como muy bien dice Gilbert Durand, el símbolo, aunque no es arbitrario, es siempre inadecuado, algo se escapa, "hace aparecer un sentido secreto: es la epifanía del misterio" (DURAND, 1995, 84). Lo más importante es eso que se escapa a la percepción y no se deja concebir. Así se entienden muy bien las palabras de Söderblom cuando dice que "en materia de Religión, lo que importa es

la palabra "sagrado"; es más importante incluso que la noción de Dios. Una religión puede tener una existencia real sin incluir una concepción precisa de la divinidad, pero no existe ninguna religión que no formule la distinción entre sagrado y profano" (Citado por RIES, 1955, 155). El término "Dios" incluye ya una concepción determinada y concreta de la divinidad o de lo sacro; es ya una elaboración posterior del dato inicial de lo sagrado. Lo sagrado viene, pues concebido "como un poder o una entidad misteriosa ligada a ciertos seres, cosas, acontecimientos o acciones" (Citado por RIES, 1995, 155). Y esto es ya Religión, aunque no esté aún ni formalizada ni estructurada. Desde esta perspectiva el fetichismo, el animismo o la magia son concreciones conceptuales más o menos primitivas, simplistas, burdas o degradadas de lo Sagrado, de la Religión en su sentido amplio.

Cuando el hombre del paleolítico entra en contacto con el poder que domina la Naturaleza y al él mismo, cambia su conducta, su comportamiento y su disposición interna hacia la Naturaleza y hacia los demás como se desprende de la peculiaridad de los enterramientos y de las cuevas-santuarios. La Religión comienza siendo vivencia, vida que afecta a la totalidad de la persona y no sistema de conocimientos. Si la palabra 'Religión', como decía San Agustín viene de 'unir' ('religare') (SAN AGUSTÍN, m, LV, 111), de estar unidos por un vínculo de dependencia, el hombre del paleolítico era genuinamente religioso porque se sentía 'atado' a las fuerzas rectoras ocultas que todo lo gobierna. Las tumbas cubiertas de ocre rojo, por su semejanza con la sangre que es símbolo de vida y de salud, y rodeadas también por numerosas conchas, símbolo de la fuente femenina de la vida, la coloca-

ción del cadáver en posición fetal como si se tratara de nacer a otra vida, los enseres necesarios para la vida, ofrendas, etc, tenían sin duda la intencionalidad religiosa de afirmar la supervivencia del muerto, lo cual presupone la dependencia de una instancia superior (E. O. James, 1984, 36-37. También GUERRA, 1999, 82-92).

Ciertamente estos datos pueden interpretarse desde una mente mágica según la cual 'lo semejante produce lo semejante'. Lo semejante a la sangre (ocre rojo) que es vida y lo semejante a la fuente femenina de la vida (concha) y la posición fetal previa a la vida produce lo semejante, es decir, la vida. Visto de esta manera estaríamos ante una intencionalidad mágica y no ante un pensamiento religioso. Y así lo interpretan algunos. Luis Cencillo, en su obra *Los mitos. Sus mundos y su verdad* lo afirma expresamente: "Las grandes cantidades de ocre rojo y la presencia de conchas sobre el cadáver tenían un sentido mágico: hacer renacer por contacto y semejanza, y no el religioso de simple petición o expresión de una esperanza". No obstante, la afirmación queda debilitada cuando en la misma página dice: "Ya hemos dicho que es altamente probable que no hubiera intención religiosa alguna en los funerales y enterramientos" (CENCILLO, 1999, 104).

Pero también se podría pensar que el recurso a dichos elementos no solamente manifiestan la extraordinaria capacidad simbólica de la mente humana, sino que también denotan un especial interés por la muerte, más aún, su perplejidad ante el misterio de la muerte que le afectaba sobremedida ya que ese modo extraño de enterrar a los muertos no entrañaba ninguna ventaja material para la supervivencia de los individuos del grupo o

para el grupo como tal o para la especie humana. El interés por la muerte iba más allá del ámbito meramente visible y material. El interés manifestado hacia el muerto revela que el hombre del paleolítico había transformado el instinto de supervivencia en 'petición' de inmortalidad. El enterramiento llevado a cabo con todo un ritual simbólico de vida manifiesta que la muerte ha cambiado de sentido para el hombre (FACCINI, 1995, 166-167).

Supongamos, no obstante, que dichos enterramientos obedecen a una mente mágica y no a una intencionalidad religiosa. Supongamos que la mente del hombre del paleolítico estaba regida por la ley de la magia según la cual lo semejante produce lo semejante, que lo semejante a la vida (ocre rojo, concha) produce la vida. Pues bien, aún en este caso se está afirmando que detrás de lo que se ve, detrás de las cosas visibles existe un mundo de fuerzas invisibles dueñas de la vida y de la muerte ya que son capaces de producir lo que representan los símbolos. Estaríamos, pues, en espacio de la Religión. Por todo ello, nos parece que E. O. James concluye acertadamente cuando dice: "Es sumamente improbable que el hombre de Neardenthal se hubiera tomado el trabajo de enterrar tan cuidadosamente a sus muertos, y de dotarlos de cuantas cosas pensaba que podrían necesitar en el otro mundo, si no creyera en alguna forma de vida después de la muerte, por indefinida que fuese" (E. O. James, 1984, 38). La tumba de Quafzeh, en Israel, y que tiene una antigüedad de 90.000 años está igualmente llena de simbolismo de fertilidad e inmortalidad (FACCINI, 1995, 167).

Los últimos descubrimientos de Atapuerca podrían ponernos ante el

primer santuario de la humanidad con una antigüedad de 300.000 años. En la Sima de los Huesos se encontraron "fósiles que corresponden al menos a 32 individuos de varias edades y ambos sexos, y están representados todos los huesos del esqueleto, incluidos los huesos del oído medio: el yunque, el estribo y el martillo" (VARIOS, 1999, 137). Descartadas todas las demás posibilidades para explicar la presencia de estos 32 cadáveres completos en la misma Sima de los Huesos (Ibíd. 137-142), los expertos llegan a la conclusión de que "estaríamos en presencia de algo parecido a un primer cementerio, precursor de una característica después muy arraigada: el culto a los muertos. Quizá nunca sepamos lo que ocurrió de verdad. Pero según aumenta el número de individuos esta hipótesis gana fuerza" (VARIOS, 1998, 116). A pesar de todas las cautelas, la ciencia se inclina a pensar que se trata de un cementerio. La escena se presta, sin duda, a considerarla con toda la fascinación de la primera conducta simbólica de la humanidad y que, además, está en relación con la muerte, que es el misterio de la vida. Se nos dice que solamente los humanos han podido colocar en aquél lugar oculto, profundo y oscuro como el misterio mismo a sus propios congéneres con una intencionalidad concreta de respeto al muerto. Se descarta, pues, que sean los restos de grandes depredadores carnívoros. Se descarta que hayan caído en la Sima accidentalmente como si se tratara de una trampa natural. Y se descarta una catástrofe que les sorprendiera dentro de la cueva en la que vivieran y perecieran todos juntos. Solamente se puede explicar por el mundo anímico y afectivo del hombre, y por su mente simbólica aunque solamente esté constituida por una mera intuición emotivo-afectiva. Para darse cuenta de ello basta reparar en la ubi-

cación de la Sima de los Huesos. Desde la entrada a la Cueva Mayor hasta el inicio de la caída en vertical hay que recorrer unos 500 metros de terreno de nada fácil acceso. Después viene una caída en vertical de 14 metros, que a continuación continúa en rampa unos pocos metros y termina en una pequeña estancia, es la Sima. Aunque en aquella época no era necesario hacer todo este complicado recorrido para colocar los cadáveres de sus propios congéneres ya que "existía un acceso mucho más inmediato que más tarde se desplomó" (ARSUAGA, 1998, 245), parece, no obstante, indicar que el hombre había llegado ya a comprender, de manera, incluso, meramente afectivo-intuitiva, que la vida surge del fondo oscuro y misterioso de la Naturaleza, y que habría que depositar sus cadáveres en una sima honda y de fondo misterioso como forma simbólica de devolverles al misterio que les dio la vida, pero ahora con la esperanza de que se la devuelva una vez más. Ciertamente en nuestros cementerios hay tumbas que solamente expresan afecto y no una intencionalidad religiosa. Tenemos que estar atentos a los nuevos descubrimientos que se vayan haciendo.

También existe toda clase de interpretaciones de las pinturas rupestres. Se han avanzado teorías explicativas que van desde la estética, el gusto decorativo para la propia vivienda, un pasatiempo o forma de juego, el placer de plasmar en imágenes los seres reales más necesarios para la vida, el afán de fama y deseo de que se continúe hablando del artista anónimo en la posteridad, etc. La observación que a este respecto hace James cuando describe la gran caverna de Font-de-Gaume, próxima al pueblo de Les Eyzies, en la provincia francesa de Dordoña, nos parece sensata y llena

de sentido común: "Es inconcebible - dice- que un artista prehistórico, sin otra iluminación que la de una lamparilla de tuétano o grasa con mecha de musgo, hubiera realizado por motivos estéticos dibujos sobre una pared casi vertical a tres metros del suelo, sentado, al parecer, sobre los hombros de un ayudante" (E.O. James, 1984, 25). Y refiriéndose a la caverna de Les Combarelles, próxima también a Font-de-Gaume, toma buena nota al constatar que "el acceso exigía gatear a cuatro patas por un pasadizo muy estrecho hasta la cámara pintada". Este dato pone de manifiesto que no se trata de cuevas-santuarios abiertos al público, sino que más bien se presentan "como santuarios prehistóricos, en los que sin duda entrarían con la solemnidad debida los cualificados para participar en los ritos sagrados" (E.O. James, 1984, 24). Manfred Lurker insiste también en esta interpretación cuando dice que "hoy casi todos admiten que el arte paleolítico no es simplemente un hallazgo espontáneo nacido del impulso del hombre hacia el juego o la imitación; como tampoco fue una necesidad de ornamentación la que condujo al arte por el arte" (LURKER, 1992, 31).

Posiblemente una de las representaciones que mejor describen la sensibilidad de la mente del hombre primitivo sea la del llamado 'brujo' de Trois Frères. Su mente, inmersa y entrañada en el mundo del entorno, contempla la naturaleza como fuente nutricia de sus pensamientos y de sus sentimientos y de sus fuerzas físicas y como formando una unidad con su sitio vital, que para él es el todo. El simbolismo del 'brujo' es, sin duda alguna, complejo. Mitad animal y mitad hombre. Su rostro es humano, pero los ojos son de búho, las orejas son de lobo, sus garras son de

león y su cola es de caballo, sus astas son de ciervo y su mentón termina en una larga barba. Recuerda el dragón chino formado con las partes más poderosas de los distintos animales. Se trata, como piensan algunos, de un disfraz mágico o religioso con el que los danzantes garantizaban el éxito de la caza? (Véase FACCINI, 1995, 176). Tal vez esto no sea suficiente y sea preciso pensar que se trata de la representación gráfica de la "simbiosis" vital existente con el entorno hasta el punto de identificarlo con la propia supervivencia (Ver ANATI, 1995, 207), o como dice James, "sea o no cierto que la extraña figura era el símbolo de un 'archibrujo' que encarnaba los atributos y funciones de todos los animales que representaba, lo que se nos indica es un culto en el que los hombres y animales concluían en una hermandad mística, en un esfuerzo conjunto por conservar y fomentar la provisión de alimentos" (E.O. James, 1984, 30-31). 'Simbiosis' o 'hermandad mística' son palabras que encierran también una cierta comunión espiritual y casi 'religiosa' con el entorno, de 'veneración' respetuosa y reconocida de la relación existencial con el medio. Transcribimos un texto que comenta con claridad esta 'hermandad mística'. Dice así: "Nosotros hoy nos sentimos satisfechos sabiendo cuántas proteínas ingerimos, o más sencillamente, sintiéndonos «saciados». En épocas como la nuestra, los hombres se sienten satisfechos después de haber comido, pero lo que ahora es simple satisfacción física debía dar a nuestros ancestros la sensación de haber adquirido la fuerza del animal cuya carne había consumido. A través del acto de comer se realizaba la simbiosis de los espíritus y, en consecuencia, la plenitud que venía a plasmar la integración del espíritu del animal en el cuerpo del hombre (...).

Los cazadores se sentían revitalizados, no sólo en un sentido corporal, con el acto habitual de alimentarse, acto que poseía para ellos un sentido que hoy definiríamos como <<místico>>. La comida era un acto de comunión que se practicaba casi cotidianamente entre el mundo animal y el mundo humano o, más genéricamente, entre el mundo del hombre y el mundo circundante" (ANATI, 1995, 207-208).

No se trata sólo, pues, de una danza para garantizar el éxito de la caza. Hay también el reconocimiento de una dependencia existencial y misteriosa con el entorno, la comunicación de los espíritus. El "brujo" o chamán asumiendo las identidades de los animales que representa adquiere y emana, por la identificación, el poder de caer sobre ellos y recuperar los espíritus de los animales. Lo semejante produce la incorporación de lo semejante. Todo ello se mueve en una dimensión de fuerzas ocultas que actúan misteriosamente. El hombre del paleolítico era sensible al mundo oculto tras la superficie de las cosas.

El mismo espacio extraño y misterioso abren las llamadas 'Venus' del paleolítico. No tienen rostro y a veces tampoco brazos, pero esto no tiene importancia ya que todo el sentido de estas estatuillas se concentra en las fuentes de la vida, las fuentes que dan inicio a la vida (nacimiento) y las que mantienen en la vida (primer alimento) (gráfico en Velasco p. 72, James, p. 35). La proliferación de estas estatuillas que van desde África a Rusia y así como de otros arquetipos o ideogramas que pueden encontrarse hasta en Australia y América, y que no pueden explicarse por el contacto directo de los grupos, han llevado a algunos a formular la teoría de una "matriz conceptual

común" al hombre como tal (ANATI, 1995, 200 y 204). Las interpretaciones de las casi 3.000 estatuillas son muy diversas y dispares. Podrían representar la Gran Madre, la Magna Mater, la Madre Tierra, fuente de cualquier tipo de vida en el mundo ya que lo que se acentúa es la fuente de la vida. Otros piensan que se trata de la representación del ideal de la belleza femenina en el paleolítico o la expresión del ideal erótico. También se las interpreta como las 'diosasmadres' o como verdaderas diosas ya que algunas de ellas se encuentran rodeadas de numerosas ofrendas (GUERRA, 1999, 90), si bien son también muchos los que se resisten a reconocer una divinidad femenina. También se las considera como una "personificación del deseo de fecundidad" o como "el ídolo de un culto a la madre primera" (LURKER, 1992, 31). Con todo, los investigadores de los últimos años "se inclinan en su mayoría por una comprensión del carácter mágico-religioso" (LURKER, 1992, 31).

En esta misma línea de pensamiento se sitúa E.O. James. Si al almagre y a la tierra teñida de rojo se le daba el simbolismo de ser un agente vivificador y se colocaban sobre las tumbas, los atributos femeninos pasaron a ser también símbolos de vivificación. A veces se las teñía de rojo para potenciar la función vivificadora (E.O. James, 1984, 34). Estaríamos de nuevo, en último caso, ante uno de los elementos mágicos que afectan y conciernen a lo más valioso, fundamental y radical de la existencia humana, conciernen a la vida misma, a su origen misterioso. Y ya hemos dicho que no es fácil, en sus orígenes sobre todo, trazar una línea divisoria entre magia y Religión ya que ambas invocan fuerzas invisibles y rectoras de las cosas de la vida. Por ello, de alguna manera estos símbolos son una cierta 'epifanía de lo sagrado'.

La conceptualización de la vivencia religiosa

Repetidamente se ha dicho que Dios no se deja pensar; que solamente se deja sentir y amar. Sin embargo, el hombre ha intentado siempre expresar lo sentido y vivido, con lo cual, inadvertidamente, emprende una tarea de conceptualización y racionalización de lo vivenciado que vaya más allá de lo puramente metafórico. De hecho, el recurso a los términos metafóricos no es suficiente, pues requiere tener la misma vivencia para comprenderlos. No basta decir que Dios es 'perfume' y 'aroma' y 'fragancia' y 'música' y 'melodía'... pero que no se parece en nada a la melodía, música o fragancia que conocemos. Este lenguaje analógico del 'sí', pero 'no', se enreda en sí mismo y termina por no decir nada con significado a aquellos que no participan de la misma experiencia. El hombre intenta, por ello, conceptualizarlo de la manera que sea más comprensible, recurriendo no solo a conceptos claros, sino sobre todo al contexto social y cultural, ya que solamente dentro de él las expresiones cobran sentido para el hombre que despliega su existencia en un momento histórico concreto. La conceptualización y racionalización se hacen desde ese momento imprescindibles, aunque sea a costa de que la verdadera realidad divina se nos escape. Con conceptos claros podemos hablar de Dios y entendernos, tomadas todas las precauciones. Conocemos, por ejemplo, lo que es el número 'tres' y sabemos lo que es una 'persona'. Cuando decimos que en Dios hay tres personas, esto lo entendemos y podemos, incluso, hablar de la relación de cada una de las personas divinas con el mundo; podemos decir que Dios Padre crea el mundo, el Hijo lo redime y el Espíritu

Santo lo re-crea alumbrándolo continuamente. Hasta aquí las cosas son claras e inteligibles. Cuando, por el contrario, vemos que las personas de nuestro entorno, cada una de ellas tiene su propio entendimiento, su voluntad propia y sus vidas son independientes, y esto lo queremos aplicar a Dios para comprenderle y definirle, el concepto de 'tres' y de 'persona' queda invalidado y lo mejor que se puede hacer es callar. La pobreza, la indigencia y la penuria del lenguaje, como dice San Agustín, son extremas. "Decimos tres personas -comenta San Agustín-, para no guardar silencio, no para decir lo que es la Trinidad" (SAN AGUSTÍN, 1985, e, V, 9, 10). Pues bien, aunque parezca paradójico, cuando se trata de Dios es mejor hablar que callar. ¿Y por qué no callar? Porque no se puede silenciar la Realidad extremadamente misteriosa que inunda, invade y anega el alma, aunque el lenguaje que la insinúa sea mítico -metafórico-, temporal e histórico. Lo incongruente y desafortunado no está en emplear el lenguaje mítico para sugerir la verdad. El verdadero peligro radica en convertir el mito mismo en la misma verdad. Ya hemos tratado expresamente este tema en el artículo que lleva el título "El Dios de la cultura. En torno a la pretensión de superioridad de toda Religión", publicado en el primer número de la revista "Indivisa. Boletín de Estudios e Investigación" 1(2000) 149-179.

Pero recordemos algunos ejemplos más para insistir, desde este apartado, en lo extraño y peculiar de la Religión.

Si se quiere hablar de Dios con sentido en una sociedad en la que el hombre-varón dirige la familia, la protege, se preocupa de ella, la ama con amor desinteresado y como lo más valioso para él, etc., a Dios se le presentará

racionalizado como 'Padre', con la consiguiente discriminación, sentida hoy agudamente como ofensa, del sexo femenino. A pesar de que Dios no es masculino ni femenino, y es masculino y femenino, y está más allá de lo uno y lo otro, de sus opuestos y de sus contrarios, antropomorfizado y concebido como Padre tiene sentido. Nuestros conceptos sobre Dios son intrínsecamente históricos, y esto es irremediable. Lo importante es no convertir el mito en verdad, no convertir a Dios en Padre por oposición y exclusión de la Madre y de lo femenino.

Igualmente, el sentimiento religioso de la dependencia absoluta que tiene todo cuanto existe respecto de la Realidad Última ha dado paso a la racionalización de Dios como creador. Bajo la perspectiva religiosa, ningún ser, ninguna realidad, nada cuanto existe tiene el fundamento de sí mismo en sí mismo. El fundamento de todo es Dios. La dependencia es absoluta. Decir que Dios es creador significa, únicamente y en sentido propio, que todo cuanto existe tiene su razón de ser en Dios (HESSEN, 1976, 689-691). Decir cómo hay que entender la creación esto es ya incrementar la racionalización. De la vivencia se pasa necesariamente a la conceptualización, y para que tenga sentido, se hace en función del momento histórico o cultural.

Todo esto pertenece, sin duda alguna, a lo extraño y peculiar de la Religión, lo cual es, a su vez, expresión de su grandeza inabarcable y de la penuria del lenguaje humano.

Dada su propia textura y la necesaria antropomorfización, la Religión queda sometida a un proceso de revisión constante de sí misma, lo cual contribuye, a su vez, a mantenerse viva. Pero la revisión encuentra siempre muchas resistencias, y son inauditos los esfuerzos que se hacen para detener la Religión en el tiempo, con el riesgo de convertir el símbolo en lo simbolizado y abrir el camino oscuro de los radicalismos e integrismos.

Tal vez muchas de las expresiones de los místicos, que parecen paradójicas, tengan su sentido como reacción a toda conceptualización de Dios, dado el peligro de radicalismo que entraña la racionalización inamovible de Dios. Al menos así se podrían interpretar las palabras del místico sufi Ibn Arabi:

"Mi corazón es capaz de todas las formas:
el claustro del monje, el templo de los ídolos,
el pasto de las gacelas, la Ka'aba del peregrino,
las tablas de la Torah, el Corán.
Amor es mi credo. Donde quiera que dirija sus pasos
el Amor sigue siendo mi credo y mi fe". (citado por CHAKOR, 1999, 40).

Bibliografía

- ANATI, E. (1995). Simbolización, pensamiento conceptual y ritualismo del homo sapiens, en RIES, J. (Coordinador). (1995). Tratado de antropología de lo sagrado (1). Los orígenes del homo religiosus. Trotta. Madrid.
- ARSUAGA, J.L./MARTÍNEZ, I. (1998). La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana. Temas de Hoy. Madrid

BUBER, M. (1977). Yo y Tú. Nueva Visión. Buenos Aires.

CANCELO, J. L. (2000). El Dios de la cultura. En torno a la pretensión de superioridad de toda Religión. Indivisa. Boletín de Estudios e Investigación, 1(2000), 149-179.

CENCILLO, L. (1999). Los mitos. Sus mundos y su verdad . BAC. Madrid.

CHAKOR, M. (1999). Sufismo, cultura de la tolerancia. Madrid.

DURAND, G. (1995). El hombre religioso y sus símbolos, en RIES, J. (Coordinador). (1995). Tratado de antropología de lo sagrado (I). Los orígenes del homo religiosus. Trotta. Madrid.

ELIADE, M. (1967). Lo sagrado y lo profano. Ediciones Guadrrama. Madrid.

E. O. James, (1984). Historia de las religiones. Alianza Editorial, Madrid.

FACCINI, F. (1995). La emergencia del homo religiosus. Paleoantropología y Paleolítico, en RIES, J. (Coordinador). (1995). Tratado de antropología de lo sagrado (I). Los orígenes del homo religiosus. Trotta. Madrid.

FREUD, S. (1974). El porvenir de una ilusión. Obras Completas. Tomo VIII. Biblioteca Nueva. Madrid

GUERRA GÓMEZ, M. (1999). Historia de las Religiones. BAC. Madrid.

HESSEN, J. (1976). Tratado de filosofía. Sudamericana. Buenos Aires .

LURKER, M. (1992). El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones. Herder, Barcelona.

ORTEGA Y GASSET. (1982). Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía . Alianza Editorial. Madrid.

ORTEGA Y GASSET. (1987). La 'Filosofía de la historia' de Hegel y la historiología. En ORTEGA Y GASSET. Obras completas (t. IV, 521-541). Alianza Editorial. Madrid

OTTO, R. (1980). Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Alianza Editorial. Madrid.

PASCAL, B. (1925). Pensées. Texte de l'édition Brunschvicg. Paris. Librairie Garnier Frères.

PLATÓN. (1969). Las leyes, X, 892a/893b. Obras Completas. Aguilar, Madrid.

a) Las Leyes
b) Fedón

RIES, J. (1989). Lo sagrado en la historia de la humanidad. Encuentro. Madrid.

Lo extraño y peculiar de la Religión

RIES, J. (Coordinador). (1995). Tratado de antropología de lo sagrado (1). Los orígenes del homo religiosus. Trotta. Madrid.

SAN AGUSTÍN. Obras completas de San Agustín. BAC. Madrid.

- a) (1983) Sermón (t. XXIII);
- b) (1955) Tratados sobre el Evangelio de San Juan (t. XIII, vol. 1º).
- c) (1995) El libre albedrío (t. III).
- d) (1983) Sermón (t. XXIII).
- e) (1985) La Trinidad (t. V).
- f) (1949) La predestinación de los santos (t. VI)
- g) (1994) Soliloquios (t. I).
- h) (1991) Confesiones (t. II)
 - i) (1947) Contra los académicos (t. III).
 - j) (1986) Contra Adimanto (t. XXX)
 - k) (1964) Comentarios a los salmos (t. XIX).
 - l) (1995) Ochenta y tres cuestiones diversas (t. XL).
 - m) (1948). La verdadera religión (t. IV).

SAN ANSELMO, (1952) Proslogion. BAC. Madrid.

SAN JUAN DE LA CRUZ. (1966) Cántico espiritual. Obras completas. Apostolado de la prensa. Madrid.

SANTA TERESA, (1967). Libro de la vida BAC. Madrid.

SCHLEIERMACHER, F. (1990). Sobre la religión. Tecnos. Madrid.

VARIOS. (1998). Atapuerca, un millón de años. Complutense/Caja de Burgos. Madrid.

VARIOS. (1999). Atapuerca: nuestros antecesores. Valladolid, Junta de Castilla y León.

WITTGENSTEIN, L. (1975). Tractatus Lógico-Philosophicus. Alianza Universidad. Madrid.